

En  
**clave**  
de **mujer...**



Las **Mujeres**  
en la vida  
del **Novío**

Un análisis histórico-literario feminista  
de los personajes femeninos  
en el cuarto Evangelio

Adeline Fehribach



**E**ste libro arroja nueva luz sobre las mujeres en el cuarto Evangelio. A diferencia de la mayoría de las obras que abordan este tema desde una perspectiva histórico-crítica, aquí se enfoca dicha cuestión desde una perspectiva histórico-literaria y se trata de mostrar al lector moderno cómo entendería un lector del siglo I la caracterización de las mujeres, habida cuenta de las normas culturales y literarias y de la teología del autor implícito. La tesis de esta obra es que el principal propósito de las mujeres en el cuarto Evangelio es servir de ayuda para la presentación de Jesús como el Novio mesiánico y fomentar la trama según la cual Jesús da a las gentes el poder de hacerse hijos de Dios (Juan 1,12). Este análisis histórico-literario deja al descubierto un texto sumamente androcéntrico y patriarcal, que finalmente lleva a la autora a poner en tela de juicio la idea común de que detrás del texto del cuarto Evangelio existía una comunidad o escuela cuyo igualitarismo se extendía a las mujeres.

**Adeline FEHRIBACH**, SCN, doctora en filosofía y profesora de religión en la *Spalding University* de Louisville (Kentucky), ha impartido cursos de estudios bíblicos en centros de enseñanza secundaria y universitarios. Es agente de pastoral universitaria y directora de un programa para la formación de agentes de pastoral laicos en Belize.



asociación de teólogas españolas

ISBN 84-330-1580-X



9 788433 015808

Las mujeres  
en la vida del Novio

Un análisis  
histórico-literario feminista  
de los personajes femeninos  
en el cuarto Evangelio

Adeline Fehribach

Desclée De Brouwer

Título de la edición original:

*The Women in the Life of the Bridegroom.*

*A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters  
in the Fourth Gospel*

© 1998 The Liturgical Press, Minnesota

Traducción de María del Carmen Blanco Moreno  
y Ramón Alfonso Díez Aragón

Diseño de portada: EGO Comunicación.

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2001

C/ Henao, 6

48009 Bilbao

www.desclee.com

info@desclee.com

*Printed in Spain*

ISBN: 84-330-1580-X

Depósito Legal: BI-1061/01

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

A Amina Bejos, SCN,  
amiga fiel  
y hermana que siempre me ayuda

## ÍNDICE

Agradecimientos .....	13
1. Introducción .....	15
Anteriores aproximaciones a las mujeres en el cuarto Evangelio .....	17
Una aproximación histórico-literaria feminista .....	25
El repertorio del cuarto Evangelio .....	28
Análisis de los personajes .....	36
Presupuestos .....	39
Tesis .....	43
Procedimiento .....	44
2. La madre de Jesús en Caná.....	47
Introducción.....	49
El personaje-tipo «madre de un hijo importante» en la Biblia hebrea .....	52
La madre de Jesús como «madre de un hijo importante» .....	54
La madre de Jesús como madre del novio mesiánico.....	57
Elementos patriarcales y androcéntricos en la presentación de la madre de Jesús en Caná .....	62
Una afirmación del modo femenino de relacionarse .....	73
El ambiguo <i>status</i> creyente de la madre de Jesús .....	74
Resumen.....	75
3. La Samaritana .....	79
Introducción.....	81
Preparaciones textuales para un desposorio/matrimonio simbólico .....	84
Desposorio simbólico de Jesús con la Samaritana.....	87
Matrimonio simbólico de Jesús con la Samaritana .....	91
La Samaritana como representante simbólica de su pueblo.....	98

Una crítica feminista de la caracterización de la Samari- tana .....	113
Resumen .....	127
4. María y Marta de Betania .....	131
Introducción.....	133
María de Betania – prometida/novia del novio mesiá- nico .....	136
La función y caracterización de María de Betania .....	147
La función y caracterización de Marta de Betania .....	158
Una crítica del patriarcado y el androcentrismo .....	165
Resumen.....	172
5. La madre de Jesús al pie de la cruz.....	175
Introducción.....	177
La muerte de Jesús como sacrificio sangriento que esta- blece un grupo de parentesco patrilineal .....	178
La pasión y la muerte de Jesús como boda mesiánica con la consiguiente concepción/nacimiento de los hijos de Dios .....	186
La caracterización de la madre de Jesús al pie de la cruz	199
Un punto de vista patriarcal y androcéntrico .....	211
Resumen.....	213
6. María Magdalena en el sepulcro .....	215
Introducción.....	217
Novelas de amor griegas.....	222
Escenas de visita a la tumba vacía en <i>Efesíacas</i> y <i>Quéreas</i> y <i>Calírroe</i> .....	223
La adaptación joánica de la escena de la visita a la tumba vacía .....	226
Escenas de reconocimiento en <i>Efesíacas</i> y <i>Quéreas</i> y <i>Calírroe</i> .....	234
La adaptación joánica de la escena de reconocimiento ..	237
Tendencias patriarcales en la caracterización de María Magdalena .....	244
Una afirmación del modo femenino de relacionarse .....	249
Resumen.....	250

7. Resumen y conclusión.....	253
Resumen.....	255
Conclusión .....	264
Implicaciones para los estudios joánicos .....	268
Lecturas alternativas para el siglo XXI .....	270
Bibliografía .....	277
Índice de textos bíblicos y de la Antigüedad .....	299
Índice de autores .....	309
Índice analítico y de personajes .....	317

## **AGRADECIMIENTOS**

No habría podido escribir este libro si no hubiera contado con el apoyo personal y económico de mi comunidad religiosa, las Sisters of Charity of Nazaret (SCN: Hermanas de la Caridad de Nazaret). Estoy especialmente agradecida a Amina Bejos, SCN, por su fiel amistad y apoyo y a la doctora Lucy Marie Freibert, SCN, por su aportación constructiva como crítica literaria, hermana y amiga. Deseo asimismo dar las gracias a la profesora Mary Ann Tolbert por su dirección y apoyo moral mientras escribía este libro.

1

# Introducción

# 1

## INTRODUCCIÓN

### **Anteriores aproximaciones a las mujeres en el cuarto Evangelio**

¿Cómo hay que ver a las mujeres en el cuarto Evangelio?<sup>1</sup> Por un lado, las mujeres en el cuarto Evangelio aparecen en momentos significativos en la vida de Jesús y, al parecer, hacen avanzar su ministerio. La madre de Jesús, por ejemplo, da inicio al ministerio de Jesús cuando pone ante él la necesidad de vino en una boda en Caná (2,1-11); la Samaritana entabla una conversación teológica con Jesús y su posterior testimonio ayuda a sus conciudadanos a llegar a creer en él (4,1-42); la petición que María y Marta de Betania le plantean con respecto a su hermano enfermo provoca el último signo de Jesús, la resurrección de Lázaro de entre los muertos, que conduce directamente a Jesús a su crucifixión (11,1-46, véase 11, 47-50; 12,9-11); Marta de Betania hace una importante profesión de fe en Jesús antes de la resurrección de Lázaro (11,1-46) y María

<sup>1</sup> Emplearé la denominación «cuarto Evangelio» en lugar de «Evangelio de Juan» porque el autor de este Evangelio, al igual que los autores de los otros Evangelios canónicos, es desconocido.

de Betania unge los pies de Jesús antes de su pasión (12,1-11); desde la cruz Jesús entrega su madre al discípulo amado y entrega el discípulo amado a su madre (19,25-28) y María Magdalena es la primera persona a la que Jesús resucitado se muestra, así como también aquella a quien él encomienda la misión de anunciar su retorno a su Padre (20,1-18).

Ante el reto planteado por el feminismo a la interpretación bíblica, algunos estudiosos de la Biblia, incluidas algunas exegetas feministas, han abordado estos aspectos del tratamiento de las mujeres en el cuarto Evangelio para intentar probar que la Iglesia primitiva, o al menos el propio Jesús, no abrazaron una cosmovisión patriarcal.<sup>2</sup> A juicio de estos estudiosos, el cuarto Evangelio es como una ventana para ver la actitud de Jesús hacia las mujeres o, con más frecuencia, la posición de la comunidad joánica sobre las mujeres en el ministerio.<sup>3</sup>

Con la ayuda de la presentación de las mujeres en el cuarto Evangelio, Ben Witherington, por ejemplo, llega a la conclusión de que la actitud de Jesús hacia las mujeres fue muy diferente de la actitud masculina típica de su cultura patriarcal.<sup>4</sup> Según Raymond Brown y los estudiosos de la Biblia que se concentran en el *Sitz im*

*Leben* del texto, éste ilustra que el estilo de vida igualitario de la comunidad joánica se extendió a las mujeres, a pesar de las crecientes actitudes patriarcales en la comunidad cristiana en general.<sup>5</sup>

Elisabeth Schüssler Fiorenza, que aborda el tema de las mujeres en el Nuevo Testamento como exegeta feminista, reconoce que la naturaleza del Nuevo Testamento es patriarcal y que las mujeres en el Nuevo Testamento son a menudo marginadas después de cumplir su función. Así mismo, mantiene que el Nuevo Testamento no describe directa o rigurosamente la realidad y la actuación histórica de las mujeres. Según Schüssler Fiorenza, el hecho de que las mujeres sean presentadas cumpliendo alguna función en tales textos androcéntricos indica que tuvieron papeles de liderazgo aún mayores en la Iglesia primitiva. Por esta razón complementa el método histórico-crítico con una reconstrucción sociocultural feminista para presentar una historia más exacta de las mujeres en la Iglesia primitiva.<sup>6</sup> Al complementar el trabajo histórico-crítico que R. Brown realizó sobre las mujeres en el cuarto Evangelio con su propia aproximación reconstruccionista sociocultural, Schüssler Fiorenza reconstruye un papel aún más positivo que el de Brown para las mujeres en la comunidad joánica primitiva. Después usa su comunidad joánica reconstruida para sostener el argumento según el cual la Iglesia primitiva tuvo hacia las mujeres una actitud más igualitaria que la reflejada en los textos del Nuevo Testamento.<sup>7</sup> Se podría decir que, a juicio de Schüssler Fiorenza, el cuarto Evangelio es una de las

<sup>2</sup> Estos esfuerzos han podido estar motivados por el deseo de salvar la reputación de la Iglesia antigua y/o de Jesús o por la creencia en que tales afirmaciones son necesarias a fin de sostener la plena igualdad de las mujeres en la Iglesia y en la sociedad de hoy. Véase Martin SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, Sheffield, JSOT, 1992, pág. 30; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York, Crossroad, 1983, pág. 34 (trad. cast.: *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1989); Sandra SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church», *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982), pág. 35.

<sup>3</sup> R. Alan CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study of Literary Design*, Filadelfia, Fortress, 1983, págs. 3-4. La metáfora del texto literario como una ventana a través de la cual se puede ver la historia preliteraria tiene su origen en el crítico literario Murray KRIEGER, *A Window to Criticism: Shakespeare's Sonnets and Modern Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1964, págs. 3-4.

<sup>4</sup> Ben WITHERINGTON, III, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pág. 129.

<sup>5</sup> Raymond BROWN, «Roles of Women in the Fourth Gospel», Appendix II in *The Community of the Beloved Disciple*, Nueva York, Paulist, 1979, pág. 183 (trad. cast.: «Función de las mujeres en el cuarto evangelio», Apéndice II en *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología joánica*, Salamanca, Sigueme, 1983). Robert KYSAR, *John: The Maverick Gospel*, edición revisada, Louisville, Westminster/John Knox, 1993 (1976), págs. 152-154. SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel», pág. 44; SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, págs. 15, 246-247, 250-252. Véase Turid Karlsen SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», en *Aspects on the Johannine Literature*, edición a cargo de Lars HARTMAN y Birger OLSSON, Estocolmo, Almqvist & Wiksell International, 1987, pág. 57, nota 4.

<sup>6</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, págs. 3-36.

<sup>7</sup> *Ibid.*, págs. 323-324.

mejores ventanas para ver la forma en que las mujeres eran tratadas en las primeras comunidades cristianas antes del triunfo de las actitudes patriarcales dentro del cristianismo. No obstante, por lo que respecta a la actuación de las mujeres, incluso esta ventana joánica necesita ser limpiada por medio del proceso de reconstrucción sociocultural, porque posteriores revisiones patriarcales cambiaron también el color de esta ventana.

Otras exegetas feministas que abordan el tema de las mujeres en el cuarto Evangelio tienden a seguir la orientación de R. Brown y Schüssler Fiorenza concentrándose en los aspectos positivos de la presentación de las mujeres en el cuarto Evangelio.<sup>8</sup> No obstante, al actuar de esta manera, estas exegetas feministas no han seguido el primer paso del método de cuatro dimensiones de la hermenéutica bíblica feminista de Schüssler Fiorenza, pues no abordan el texto con una hermenéutica de la sospecha.<sup>9</sup>

Junto a los aspectos positivos en la presentación de las mujeres en el cuarto Evangelio que acabamos de mencionar, hay otros aspectos en su presentación que se podrían considerar negativos, o al menos ambiguos, desde la perspectiva de un lector del siglo XXI. Jesús, por ejemplo, parece distanciarse de su madre en Caná al llamarla «mujer» (2,4; véase 19,26) y usar una locución idiomática que algunos estu-

diosos traducen como «¿Qué tiene que ver esta preocupación tuya conmigo?» (2,4).<sup>10</sup> Por otro lado, Jesús describe a la Samaritana como una mujer que ha tenido cinco hombres/maridos y que actualmente vive con uno que no es su marido (4,18). Además, al final del relato, parece que el pueblo samaritano minimiza la importancia de la Samaritana cuando le dice: «Ya no creemos por tus palabras; que nosotros mismos hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el Salvador del mundo» (4,42). El narrador sitúa a María y Marta de Betania en los papeles de siervas, y no como comensales en condiciones de igualdad, en una comida celebrada en honor de Jesús (12,2-3). Y la escena de la crucifixión muestra de manera evidente que la madre de Jesús necesita ser puesta bajo la protección de un varón (19,28). Finalmente, Jesús no corresponde al abrazo de María Magdalena cuando ésta lo reconoce en el sepulcro, sino que le dice: «No me agarres...» (20,17). ¿Cómo puede un lector reconciliar estos aspectos en la caracterización de las mujeres con lo que de otra manera sería una presentación afirmativa de las mujeres en el cuarto Evangelio?

Se han realizado intentos de explicar las afirmaciones negativas o ambiguas sobre las mujeres en el cuarto Evangelio. Aceptando la conclusión de los críticos históricos según la cual el cuarto Evangelio pasó por varias revisiones,<sup>11</sup> algunos estudiosos de la Biblia,

<sup>8</sup> Véase SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel», pág. 38-44; Jane KOPAS, «Jesus and Women: John's Gospel», *Theology Today* 41 (1984), págs. 201-205.

<sup>9</sup> Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Bread Not Stone*, Boston, Beacon, 1984, págs. 15-22. Schüssler Fiorenza ha extendido posteriormente el proceso crítico feminista a un modelo hermenéutico de cinco dimensiones. Véase Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, «The Will to Choose or Reject: Continuing Our Critical Work», en *Feminist Interpretation of the Bible*, edición a cargo de Letty RUSSELL, Filadelfia, Westminster, 1985, págs. 130-136 (trad. cast.: «La voluntad para elegir o para rechazar: continuando nuestro trabajo crítico», en *Interpretación feminista de la Biblia*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1995, págs. 155-163). No obstante, Schüssler Fiorenza ha admitido que ella no hizo uso de una hermenéutica de la sospecha cuando empleó el cuarto Evangelio para reconstruir la historia de Marta y María de Betania. Véase Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, «A Feminist Critical Interpretation For Liberation: Martha and Mary: Lk. 10:38-42», *Religion and Intellectual Life* 3 (1986), págs. 23-24.

<sup>10</sup> Véase Jeffrey Lloyd STALEY, *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Atlanta, Scholars Press, 1985, pág. 88; Raymond BROWN, *The Gospel According to John*, The Anchor Bible Series, vols. 29 y 29A, Nueva York, Doubleday, 1966, vol. 1, pág. 99 (trad. cast.: *El Evangelio según san Juan*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 2ª ed., 1999); Birger OLSSON, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel: A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*, traducción de Jean Gray, Lund, CWK Gleerup, 1974, págs. 36-39; Rudolf SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, 3 vols., Nueva York, Crossroad, 1980, vol. 1, págs. 327-329 (trad. cast. del original alemán: *El Evangelio según san Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona, 1980, 1987).

<sup>11</sup> Sobre diferentes teorías acerca de los estadios de desarrollo del cuarto Evangelio, véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. xxxii-xl; R. FORTNA, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, Edimburgo, T. & T. Clark, 1988; Louis J. MARTYN, «Source Criticism and Religionsgeschichte in the Fourth Gospel», en *Jesus and Man's Hope*, edición a

incluidas algunas exegetas feministas, han atribuido algunos de los elementos negativos o ambiguos en la presentación de las mujeres en el cuarto Evangelio a las revisiones posteriores.<sup>12</sup> A otros elementos negativos o ambiguos se les ha dado justificaciones teológicas.<sup>13</sup> No obstante, en los estudios de Schüssler Fiorenza está implícita la comprensión de que estos aspectos negativos o ambiguos en la presentación de las mujeres en el cuarto Evangelio que no encajan en una de estas categorías ilustran las actitudes patriarcales bajo las cuales vivieron de hecho las mujeres en la Iglesia primitiva y contra las cuales lucharon.<sup>14</sup>

Sin embargo, ni los estudiosos de la Biblia que han empleado el método histórico-crítico ni Schüssler Fiorenza con su reconstrucción sociocultural de la primitiva comunidad joánica han tomado en serio la naturaleza literaria del cuarto Evangelio o la función literaria de sus personajes femeninos. En una aproximación literaria a la Escritura las figuras bíblicas son analizadas no como personajes históricos, sino como personajes literarios con funciones literarias en el texto.<sup>15</sup> Debido a que un enfoque literario del cuarto

Evangelio estudia el texto como un todo unificado y coherente, tal aproximación podría explicar de una manera más adecuada tanto los elementos positivos como los negativos, o los ambiguos, en la presentación de las mujeres en el cuarto Evangelio.

Ahora bien, los investigadores de la Biblia que han realizado un análisis literario de caracterización del cuarto Evangelio han tendido a interesarse sólo por la función literaria de sus personajes, no por los elementos de androcentrismo o patriarcado en la caracterización de las mujeres. R. Alan Culpepper, por ejemplo, identifica simplemente los personajes femeninos, al igual que los masculinos, como representantes de tipos de respuestas a Jesús y como personajes cuya función es desarrollar la trama y cuyo propósito es servir de ayuda para la presentación de Jesús.<sup>16</sup> De manera semejante, Jeffrey Staley se concentra sencillamente en la manera en que la caracterización, incluida la caracterización de las mujeres, funciona de manera retórica en relación con otros niveles narrativos.<sup>17</sup> Debido a que estos exegetas varones no han abordado el cuarto Evangelio desde una perspectiva feminista, no han afrontado los

cargo de David BUTTRICK, Pittsburgh, Pittsburgh Theological Seminary, 1970, vol. 1, págs. 247-273; R. Alan CULPEPPER, *The Johannine School*, Missoula (Mont.), Scholars Press, 1975, págs. 1-37, 261-190.

<sup>12</sup> BROWN, «Roles of Women in the Fourth Gospel», pág. 194; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 103; SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, págs. 326-327; R. FORTNA, *The Gospel of Signs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pág. 38; Raymond BROWN *et al.* (edición a cargo de), *Mary in the New Testament*, Filadelfia, Fortress, 1978, págs. 182-194 (trad. cast.: *María en el Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1982).

<sup>13</sup> Véase SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, págs. 31-32; SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel», pág. 40.

<sup>14</sup> Véase SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, págs. 31-32; SCHÜSSLER FIORENZA, «The Will to Choose or Reject», págs. 133-134.

<sup>15</sup> Entre las publicaciones recientes que incluyen un análisis literario de caracterización para los Evangelios se encuentran las siguientes: Fred BURNETT, «Characterization and Reader Construction of Characters in the Gospels», *Semeia* 63 (1993), págs. 1-28; Fred BURNETT, «Characterization and Christology in Matthew: Jesus in the Gospel of Matthew», en *Society of Biblical Literature: 1989 Seminar Papers*, edición a cargo de David LULL, Atlanta, Scholars Press, 1989, págs. 588-603; C. Clifton BLACK, III, «Depth of

Characterization and Degrees of Faith in Matthew», en *Society of Biblical Literature: 1989 Seminar Papers*, edición a cargo de David LULL, Atlanta, Scholars Press, 1989, págs. 604-623; Mary Ann TOLBERT, «How the Gospel of Mark Builds Character: Characterization in the Parable of the Sower», *Interpretation* 47 (1993), págs. 347-357; A. M. OKORIE, «The Characterization of the Tax Collectors in the Gospel of Luke», *Currents in Theology and Mission* 22 (1995), págs. 27-34; John DARR, *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, Louisville, Westminster/John Knox, 1992; Marianne Meye THOMPSON, «“God’s Voice You Have Never Heard, God’s Form You have Never Seen”: The Characterization of God in the Gospel of John», *Semeia* 63 (1993), págs. 177-204; Jeffrey Lloyd STALEY, «Stumbling in the Dark, Reaching for the Light: Reading Character in John 5 and 9», *Semeia* 53 (1991), págs. 55-80; J. A. DU RAND, «The Characterization of Jesus as Depicted in the Narrative of the Fourth Gospel», *Neotestamentica* 19 (1985), págs. 18-36; R. Alan CULPEPPER, «Characters», en *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study of Literary Design*, Filadelfia, Fortress, 1983, págs. 99-148.

<sup>16</sup> No obstante, Culpepper reconoció que algunos personajes femeninos pueden representar el ideal del discipulado femenino en el Evangelio. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, págs. 102, 133-134, 136-137, 140-147.

<sup>17</sup> STALEY, *The Print’s First Kiss*, págs. 47-48, 83-84, 88-90, 96-103, 106.

elementos androcéntricos o patriarcales inherentes en la caracterización de las mujeres.

Martin Scott, en su obra *Sophia and the Johannine Jesus*, reconoce el carácter literario del cuarto Evangelio,<sup>18</sup> aborda la caracterización de las mujeres con mayor profundidad que Culpepper o Staley<sup>19</sup> y se identifica como un varón que trata de «tomar en serio las intuiciones de la exégesis feminista».<sup>20</sup> Scott, que reconoce que los personajes femeninos en el cuarto Evangelio aparecen en momentos cristológicos significativos,<sup>21</sup> intenta explicar este fenómeno por medio del uso de una metodología eurística.<sup>22</sup> Su investigación lo lleva a la conclusión de que Jesús en el cuarto Evangelio es presentado como Sophia encarnada y que las mujeres del cuarto Evangelio, que sostienen esta presentación de Jesús, son caracterizadas como siervas de Sophia.<sup>23</sup> Así, Scott sostiene que la «feminidad» de las mujeres es muy significativa, pues ayuda a reflejar la cara femenina de Jesús Sophia.<sup>24</sup> Aun cuando Scott haya podido tomar en serio la exégesis feminista, él, como muchos exegetas feministas, se concentra en los aspectos positivos de la caracterización de esas mujeres y, por tanto, no aborda el texto con una hermenéutica de la sospecha.

Antes de hacer ningún juicio sobre la función de las mujeres en el cuarto Evangelio, hay que prestar atención a todos los aspectos de su presentación en el texto. Además, en mi opinión personal las funciones literarias de los personajes femeninos en el cuarto Evangelio deben ser analizadas antes de realizar cualquier intento

<sup>18</sup> Véase SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, pág. 18.

<sup>19</sup> Scott dedica un capítulo completo a las mujeres en el Evangelio de Juan. Véase SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, págs. 174-240.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 16.

<sup>21</sup> *Ibid.*, págs. 12-13, 174-175.

<sup>22</sup> *Ibid.*, págs. 16-19.

<sup>23</sup> *Ibid.*, págs. 190, 196, 237-238.

<sup>24</sup> *Ibid.*, págs. 170-175, 236-239, 250.

de reconstruir las actitudes de la comunidad joánica hacia las mujeres, y no digamos de la actitud de Jesús hacia las mujeres.

### Una aproximación histórico-literaria feminista

Debido a que creo que es preciso abordar el tema de las mujeres en el cuarto Evangelio tanto desde una perspectiva literaria –a fin de analizar su función dinámica en la trama– como desde una perspectiva feminista que empieza con una hermenéutica de la sospecha –a fin de reconocer los elementos androcéntricos y patriarcales en sus presentaciones específicas–, abordaré el tema desde una perspectiva literaria feminista. Debido a que estoy empleando una aproximación literaria, me concentraré en el texto como una unidad literaria y trataré de interpretar las caracterizaciones de las mujeres a la luz del texto en su conjunto.<sup>25</sup> Esta aproximación no niega la posibilidad de que el texto experimentara varias revisiones por obra de varios autores. Sin embargo, lo que este enfoque mantiene es que el texto en su forma final del siglo I, junto con sus personajes, debió tener sentido para el autor/redactor y los lectores de aquel tiempo.<sup>26</sup>

Debido a que voy a investigar cómo un lector del siglo I pudo leer y entender el texto y las mujeres presentes en él –y no cómo un lector de nuestros días podría interpretar el texto–, designaré mi aproximación como histórico-literaria. Es un enfoque de crítica de la respuesta del lector,<sup>27</sup> pero que se concentra en un lector implícito del siglo I (es decir, el lector que se puede construir a

<sup>25</sup> Sobre la unidad literaria del cuarto Evangelio, véase G. MLAKUZHYYL, «Difficulties Against the Literary Unity and Structure of the Fourth Gospel», en *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1987, págs. 5-16.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág. 13.

<sup>27</sup> Para mayor información sobre la crítica de la respuesta del lector y su uso en los textos bíblicos, véase Elisabeth FREUND, «Introduction: The Order of Reading», en *The*

partir del texto mismo).<sup>28</sup> Los críticos literarios que usan la crítica de la respuesta del lector en sus comentarios a textos antiguos sostienen que el lector antiguo estaba culturalmente determinado de formas significativas por el universo en el que el texto fue escrito. Por esta razón intentan explicar el texto en relación con el medio cultural y literario en que fue compuesto. Así pues, en mi uso de la aproximación histórico-literaria intentaré reconstruir para el lector del siglo XXI el medio cultural y literario que permitió al lector del siglo I interpretar el cuarto Evangelio.<sup>29</sup>

Wolfgang Iser señala que el medio cultural y literario del texto es el *repertorio* presupuesto por el texto.<sup>30</sup> Según Iser, este repertorio

consiste en todo el territorio familiar dentro del texto. Éste puede presentar la forma de referencias a obras anteriores, a normas sociales e históricas o a la cultura general de la que ha surgido el texto: en pocas palabras, a lo que los estructuralistas de Praga han llamado la realidad «extra-textual».<sup>31</sup>

El autor implícito de un texto antiguo (es decir, el autor que se puede construir a partir de un texto)<sup>32</sup> se inspiró en este repertorio

en la producción del texto y el lector implícito se basó en este repertorio en la recepción del texto.<sup>33</sup> Este repertorio constituyó el «horizonte de expectativa» del lector implícito.<sup>34</sup>

Debido a mi posición social,<sup>35</sup> complementaré mi análisis histórico-literario de los personajes femeninos en el cuarto Evangelio con una crítica feminista. La aproximación feminista que usaré en el cuerpo de este estudio es semejante a la empleada por Esther Fuchs en su análisis de los personajes femeninos en la Biblia hebrea. Fuchs, que utiliza una aproximación histórico-literaria que tiene en consideración el contexto literario y cultural del texto, complementa la aproximación con una hermenéutica de la sospecha. Fuchs afirma, por ejemplo, que la caracterización de la figura de la madre en la Biblia hebrea está llena de «determinantes patriarcales»<sup>36</sup> y analiza cómo la Biblia hebrea «usa estrategias literarias para fomentar y perpetuar su ideología patriarcal».<sup>37</sup>

*Return of the Reader: Reader-Response Criticism*, Nueva York, Routledge, Chapman & Hall, 1987, págs. 1-6; James L. RESSEGUIE, «Reader-Response Criticism and the Synoptic Gospels», *Journal of the American Academy of Religion* 52 (1984), págs. 307-324.

<sup>28</sup> Dado que el «lector implícito» en mi aproximación de crítica de la respuesta del lector es el lector implícito del siglo I, mientras no se indique lo contrario, siempre que yo emplee el término «lector» me referiré al lector implícito del siglo I que yo, como crítica, he construido a partir del texto.

<sup>29</sup> Véase John DARR, «Glorified in the Presence of Kings: A Literary-Critical Study of Herod the Tetrarch in Luke-Acts», tesis doctoral, Vanderbilt University, 1987 págs. 32-33; DARR, *On Character Building*, págs. 25-26.

<sup>30</sup> Véase Wolfgang ISER, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, págs. 53-85 (trad. cast.: *El acto de leer*, Taurus, Madrid, 1987).

<sup>31</sup> *Ibid.*, pág. 69.

<sup>32</sup> Así pues, hay que distinguir el lector implícito del (de los) autor(es) real(es) del texto. Aunque un texto haya podido pasar por varias revisiones a manos de varios autores reales, un lector puede todavía identificar a un «autor implícito» a partir del texto mismo. Los lectores actuales infieren al autor implícito a partir de la suma de las elec-

ciones que el autor implícito hizo en la construcción de un texto. El autor implícito del cuarto Evangelio puede ser inferido, por ejemplo, a partir de la ideología reflejada en los comentarios del narrador omnisciente, Jesús y otros personajes fidedignos como Juan el Bautista y el discípulo amado, así como de la forma en que el material fue seleccionado y organizado. Véase W. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press, 1961, págs. 71-75, 151 (trad. cast.: *La retórica de la ficción*, Barcelona, Bosch, 1974); CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, págs. 7, 15-16, 21-26, 32-49, 132-133.

<sup>33</sup> DARR, «Glorified in the Presence of Kings», págs. 62-68, 79-81, 125-126.

<sup>34</sup> Para un estudio más completo del «horizonte de expectativa» en la teoría de la recepción, véase Steven MAILLOUX, «Literary History and Reception Study», en *Interpretive Conventions: The Reader in the Study of American Fiction*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, págs. 167-170.

<sup>35</sup> Yo definiría mi posición social como la de una investigadora bíblica feminista y liberacionista y la de una católica comprometida muy preocupada por la naturaleza patriarcal de la Biblia, la forma en que las mujeres son tratadas en la Iglesia y la sociedad de hoy, y la manera en que la Biblia es usada para apoyar o frustrar las pretensiones feministas.

<sup>36</sup> Esther FUCHS, «The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible», en *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, edición a cargo de Adela Yarbro COLLINS, Chico (Calif.), Scholars Press, 1985, pág. 119.

<sup>37</sup> Esther FUCHS, «Who is Hiding the Truth? Deceptive Women and Biblical Androcentrism», en *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, edición a cargo de Adela Yarbro COLLINS, Chico (Calif.), Scholars Press, 1983, pág. 137.

Aunque el cuerpo de este trabajo se centrará en cómo las estrategias literarias en el cuarto Evangelio favorecen y perpetúan la ideología patriarcal del autor, en la conclusión presentaré algunas sugerencias tentativas acerca de cómo un lector del siglo XXI podría interpretar los personajes femeninos de una manera no androcéntrica. En esta tentativa mi aproximación literaria feminista es semejante a la empleada por J. Cheryl Exum en su análisis de los personajes femeninos en la Biblia hebrea. Aunque Exum también reconoce el contexto patriarcal de la literatura bíblica, opta por abordar el texto bíblico desde una perspectiva no androcéntrica. Habida cuenta de que ella es una lectora resistente y de que interpreta el texto contra la ideología androcéntrica del autor implícito, Exum es capaz de ensalzar personajes femeninos que se encuentran dentro de la literatura bíblica patriarcal.<sup>38</sup>

### El repertorio del cuarto Evangelio

Como hemos indicado anteriormente, un análisis histórico-literario del cuarto Evangelio necesita una identificación de las convenciones literarias y sociales que probablemente formaron el «horizonte de expectativa» del lector. Yo he identificado cinco ayudas para descubrir las convenciones literarias y sociales que probablemente formaron el «horizonte de expectativa» del lector con respecto a los personajes femeninos en el cuarto Evangelio:

1. La Biblia hebrea.
2. Los escritos judeo-helenísticos.
3. La literatura popular grecorromana.
4. El concepto de «honor y vergüenza» tal como lo usan los antropólogos culturales para el estudio de las relaciones de género en la región mediterránea.
5. La historia de las mujeres en el mundo grecorromano.

La información sobre las mujeres obtenida de estos cinco ámbitos proporcionará al lector del siglo XXI la «formación cultural» necesaria para entender el texto como pudo entenderlo un lector del siglo I.

Los críticos históricos han identificado la Biblia hebrea como uno de los recursos literarios más importantes para la comprensión del cuarto Evangelio. R. Brown y otros han observado que, aun cuando el cuarto Evangelio tiene pocas citas directas de la Biblia hebrea, algunos temas de la Biblia hebrea están entretejidos en la misma estructura del cuarto Evangelio.<sup>39</sup> Aunque la relación entre la Biblia hebrea y el cuarto Evangelio es sutil, un lector que estuviera versado en la Biblia hebrea habría captado las alusiones a la Biblia hebrea en el proceso de recepción.

Debido a que el uso que el autor implícito hace de la Biblia hebrea generalmente tiene más la forma de alusiones que de citas directas, ésta es también la forma en que el autor implícito usó la Biblia hebrea en la presentación de personajes femeninos. Por tanto, en mi análisis histórico-literario de los personajes femeninos del cuarto Evangelio, trataré de explicitar aquellas alusiones a la Biblia hebrea que pudie-

<sup>38</sup> J. Cheryl EXUM, «“Mother in Israel”: A Familiar Figure Reconsidered», en *Feminist Interpretation of the Bible*, edición a cargo de Letty RUSSELL, Filadelfia, Westminster, 1985, págs. 73-74 (trad. cast.: «“Madre en Israel”: reconsideración de una figura familiar», en *Interpretación feminista de la Biblia*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1995, págs. 87-89). Véase J. Cheryl EXUM, «“You Shall Let Every Daughter Live”: A Study of Exodus 1:8-2:10», en *The Bible and Feminist Hermeneutics*, edición a cargo de Mary Ann TOLBERT, Chico (Calif.), Scholars Press, 1983, págs. 63-82; J. Cheryl EXUM, *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Valley Forge (Pa.), Trinity, 1993, págs. 9-15.

<sup>39</sup> Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. lix-lxi; CULPEPPER, *The Johannine School*, págs. 274-275; C. K. BARRETT, «The Old Testament in the Fourth Gospel», *Journal of Theological Studies* 48 (1947), págs. 155-169; J. H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 2 vols., Edimburgo, T. & T. Clark, 1928, vol. 1, págs. cxlvii-clvi; R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, edición a cargo de C. F. EVANS, Oxford, Clarendon, 1957, págs. 45-49; D. Moody SMITH, *The Theology of the Gospel of John*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, págs. 10, 17-20; Mark STIBBE, *John*, Sheffield, JSOT, 1993, págs. 23-24.

ron resultar evidentes a primera vista para un lector antiguo, pero que quizá no resulten tan evidentes para un lector del siglo XXI.

Además de identificar la Biblia hebrea como una influencia en la producción del cuarto Evangelio, los críticos históricos han identificado también una influencia helenística. Parte de esta influencia procede del propio judaísmo, que estaba muy helenizado en el siglo I d.C. Tales influencias judeo-helenísticas se pueden apreciar en la personificación de la sabiduría, tal como se encuentra en el libro de la Sabiduría y tal como fue adaptada por el filósofo judeo-helenístico Filón, en la presentación de Jesús como la «Palabra de Dios» en el prólogo del cuarto Evangelio.<sup>40</sup> Con respecto a las presentaciones judeo-helenísticas de mujeres, examinaré de manera específica escritos judeo-helenísticos como *El libro de Aset, Susana, Judit y Antigüedades bíblicas*.

Junto a esta influencia judeo-helenística, R. Brown identifica otras dos corrientes de pensamiento griego que podrían explicar algunas de las peculiaridades en las expresiones teológicas joánicas: la filosofía popular griega y los *Escritos herméticos*.<sup>41</sup> A estas tres fuentes de influencias griegas añadiré yo una cuarta fuente, a saber, la literatura popular grecorromana.

Mary Ann Tolbert, que emplea una aproximación histórico-literaria a los Evangelios, afirma que la sencillez del estilo griego, el desarrollo retórico no pulido y la relativa falta de pretensiones filosóficas y literarias parecen situar a los Evangelios en un plano diferente del de la mayoría de las obras conservadas del mundo grecorromano. Ella y otros estudiosos de la Biblia sostienen, por tanto, que los Evangelios pueden ser comparados con la literatura popular del mundo grecorromano mejor que con otras fuentes.<sup>42</sup> Tolbert afirma:

La literatura popular... se relaciona en los temas y en su configuración general con la literatura de la élite, pero está escrita en una clave de todo punto diferente. Su vocabulario, el desarrollo de la trama, las estrategias retóricas y las caracterizaciones son más sencillos, más convencionales, más homogéneos y a menudo más formularios que los escritos cultivados y escogidos de las clases privilegiadas.<sup>43</sup>

El auge de la cultura y la educación populares entre las clases trabajadoras en las eras helenística y romana hizo posible el desarrollo de esta literatura popular. El estilo convencional y formulario de esta escritura, que favorece la recitación oral, hizo esta literatura accesible a las masas iletradas, así como también a las clases trabajadoras formadas. Debido a que las clases superiores, que controlaban el proceso de preservación y transmisión de las obras literarias, preservaron principalmente sólo literatura escrita por la élite y para la élite, se han conservado pocas obras literarias populares.<sup>44</sup> No obstante, los ejemplos conservados de tipos populares de literatura grecorromana proporcionan suficientes testimonios para ilustrar que esta literatura pudo formar parte del repertorio para la reproducción y recepción del cuarto Evangelio en su conjunto, y la caracterización de las mujeres en particular.<sup>45</sup>

*Environment*, Filadelfia, Westminster, 1987, págs. 12-13 (trad. cast.: *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1994). C. W. VOTAW, «Some Example of Biography in the Ancient World Comparable to the Gospels», en *The Gospel and Contemporary Biographies*, Filadelfia, Fortress, 1970, págs. 1-2, 8; reimpresión de «The Gospels and Contemporary Biographies in the Greco-Roman World», *American Journal of Theology* 19 (1915), págs. 45-73.

<sup>43</sup> TOLBERT, *Sowing the Gospel*, pág. 61.

<sup>44</sup> *Ibid.*, págs. 61-62, 70-72.

<sup>45</sup> Aunque me centraré en la literatura helenística popular como una parte significativa del repertorio literario para la caracterización de las mujeres en el cuarto Evangelio, algunas veces compararé la caracterización de las mujeres en el cuarto Evangelio con la forma en que las mujeres eran caracterizadas en la literatura griega en general. Véase John PERADOTTO y J. P. SULLIVAN (edición a cargo de), *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, Albany, State University of New York Press, 1984; Helene FOLEY (edición a cargo de), *Reflections of Women in Antiquity*, Nueva York, Gordon and Breach, 1981.

<sup>40</sup> BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. lvii-lviii.

<sup>41</sup> *Ibid.*, vol. 1, págs. lvi-lix. D. MOODY SMITH, *The Theology of the Gospel of John*, págs. 10-12. R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, págs. 49-56.

<sup>42</sup> Mary Ann TOLBERT, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis, Fortress, 1989, págs. 59-61. David AUNE, *The New Testament in Its Literary*

Dentro de esta categoría general de literatura popular, lo mejor es identificar el cuarto Evangelio como una biografía antigua, porque se concentra en la persona de Jesús e incorpora las convenciones literarias de una biografía antigua.<sup>46</sup> Según una de las convenciones literarias de las biografías antiguas el héroe era descrito como un personaje «tipo» (es decir, un personaje que exhibe ciertos rasgos distintivos). Fernando Segovia clasifica a Jesús en el cuarto Evangelio dentro del tipo «filósofo» y del subtipo «santo varón como hijo de dios». Este tipo encarna rasgos identificativos como la paternidad divina, el poder de hacer milagros y la incomprensión tanto por parte de los seguidores como de los enemigos.<sup>47</sup>

Con todo, al identificar el repertorio helenístico para el cuarto Evangelio, no cabe limitarse a estudiar las biografías antiguas populares que describen la vida de un filósofo o un varón santo como hijo de dios. Todos los géneros literarios en el siglo I EC eran fluidos y podían adoptar y adaptar aspectos de géneros más antiguos. La biografía grecorromana en particular era un género complejo y en continuo desarrollo con rasgos característicos cambiantes.<sup>48</sup> A propósito del Evangelio de Marcos, por ejemplo, Frank Kermode afirma: «Probar que resulta evidente que un evangelio no es una *chria*, una aretalo-

gía, una *baracah* o un apocalipsis no es en modo alguno demostrar que estos géneros no contribuyeron al conjunto de expectativas dentro del cual Marcos escribió y sus destinatarios leyeron o escucharon».<sup>49</sup> Así pues, es posible que el autor implícito de un evangelio se inspirara en varios géneros para la producción de su evangelio y que un lector antiguo aportara a la recepción de ese evangelio convenciones literarias procedentes de una amplia gama de géneros.

Al igual que Tolbert, que observa semejanzas estilísticas sorprendentes entre el Evangelio de Marcos y novelas griegas populares (en ocasiones denominadas *romances* o cuentos),<sup>50</sup> yo veo semejanzas sorprendentes entre el cuarto Evangelio y novelas griegas populares por lo que respecta a la presentación de las mujeres. Por ello en mi análisis histórico-literario de los personajes femeninos en el cuarto Evangelio trataré de explicitar aquellas alusiones a esta literatura grecorromana que pudieron resultar fácilmente evidentes para un lector del siglo I, pero que podrían resultar no tan claramente evidentes para un lector actual que tiene un repertorio literario muy diferente.

Además de analizar la caracterización de las mujeres en el cuarto Evangelio en relación con el repertorio literario de dicho evangelio, trataré también de analizar la caracterización de las mujeres frente a las normas culturales del tiempo en que fue escrito. Para ello me basaré en la crítica cultural, específicamente en la crítica antropológica,<sup>51</sup> y en la investigación realizada sobre la historia de las mujeres en el mundo grecorromano.

<sup>46</sup> Fernando SEGOVIA, «The Journey(s) of the Word of God: A Reading of the Plot of the Fourth Gospel», *Semeia* 53 (1991), págs. 23-54. Charles TALBERT, *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, Nueva York, Crossroad, 1994, pág. 62. Charles TALBERT, «Once Again: Gospel Genre», *Semeia* 43 (1988), págs. 53-73. STIBBE, *John*, pág. 13. Véase AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, págs. 13, 46-74; Philip SHULER, *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, Filadelfia, Fortress, 1982, págs. 24, 34-57. Sobre las convenciones de las biografías antiguas, véase Robert SCHOLEY y Robert KELLOGG, *The Nature of Narrative*, Londres, Oxford University Press, 1966, págs. 210-218; Patricia COX, *A Genre for the Gospels*, Filadelfia, Fortress, 1982, págs. 45-65; AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, págs. 46-63.

<sup>47</sup> SEGOVIA, «The Journey(s) of the Word of God», págs. 32-33. Sobre el personaje-tipo del filósofo en las biografías antiguas, véase COX, *A Genre for the Gospels*, págs. 17-44; AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, págs. 33-34.

<sup>48</sup> Véase TOLBERT, *Sowing the Gospel*, págs. 51-52; AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, págs. 27-31, 46.

<sup>49</sup> Frank KERMODE, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979, págs. 162-163.

<sup>50</sup> Aunque Tolbert reconoce que sólo se han conservado novelas de amor populares antiguas, sostiene la hipótesis según la cual pudo existir un tipo de novela popular más histórico o biográfico, pues ha encontrado algunos testimonios fragmentarios de ello. Mary Ann TOLBERT, «The Gospel in Greco-Roman Culture», en *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, edición a cargo de R. SCHWARTZ, Cambridge, Basic Blackwell, 1990, págs. 263-265.

<sup>51</sup> Sobre la aparición de la crítica cultural dentro de la crítica bíblica, véase Fernando SEGOVIA, «“And They Began to Speak in Other Tongues”: Competing Modes of Dis-

Bruce Malina ha intentado reconstruir papeles de género para el mundo del Nuevo Testamento inspirándose en las investigaciones realizadas por los antropólogos culturales sobre el concepto de «honor y vergüenza» en la región mediterránea. Los antropólogos culturales han mostrado que, en las sociedades mediterráneas tradicionales, el honor de un varón está directamente relacionado con la pureza sexual de su madre, su esposa, sus hijas y hermanas. A fin de evitar que las mujeres presentes en la vida de un varón dañen el honor de ese varón actuando de una manera «vergonzosa», estas sociedades mediterráneas androcéntricas desarrollan expectativas de conducta basadas en una división de tareas y espacios en función del género. Basándose en el presupuesto de que las sociedades tradicionales de nuestros días en la región mediterránea se diferencian poco de sus homólogas neotestamentarias, Malina reconstruye papeles de género para el mundo del Nuevo Testamento que reflejan el tradicional código «honor/vergüenza» de la región mediterránea.<sup>52</sup> Aunque los estudios de Malina deben ser usados con

precaución,<sup>53</sup> su análisis es útil para construir el repertorio social y cultural en el que un lector antiguo pudo basarse para interpretar los relatos sobre mujeres en el cuarto Evangelio.

A fin de obtener una mayor comprensión del repertorio social y cultural del lector del cuarto Evangelio, complementaré los hallazgos antropológico-culturales de Malina para el mundo del Nuevo Testamento con las investigaciones realizadas en el ámbito de la historia de las mujeres en el mundo grecorromano. Baste decir por ahora que, aun cuando los estudios sobre la historia de las mujeres en el mundo grecorromano indican que la posición económica, legal y cultural de las mujeres mejoró generalmente durante el periodo helenístico (323-30 AEC) y la era del final de la república (ca. 53 AEC – 96 EC),<sup>54</sup> en el periodo de finales del siglo I se produjo un resurgimiento de la ideología patriarcal especialmente entre los varones de la clase media.<sup>55</sup> A este respecto hay que notar que los estu-

<sup>52</sup> Véase Mary Ann TOLBERT, «Social, Sociological, and Anthropological Methods», en *Searching the Scripture: A Feminist Introduction*, edición a cargo de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Nueva York, Crossroad, 1993, págs. 264-270. Además de los comentarios hechos por Tolbert, habría que notar que MALINA se inspiró en el trabajo de antropólogos mediterráneos tradicionales como Pitt-RIVERS y PERISTANY para realizar su obra sobre el honor y la vergüenza en el mundo del Nuevo Testamento. Debido a que el trabajo de estos antropólogos mediterráneos tradicionales ha sido posteriormente examinado también por antropólogos culturales contemporáneos y feministas críticas, me he basado igualmente en la obra de Carol Delaney, Uni Wikan y Fourouz Jowkar sobre el concepto de «honor y vergüenza» en el mundo del Nuevo Testamento. Véase Carol DELANEY, «Seeds of Honor, Fields of Shame», en *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, edición a cargo de David GILMORE, Washington, D.C., American Anthropological Association, 1987, págs. 35-48; Uni WIKAN, «Shame and Honour: A Contestable Pair», *Man* 19 (1984), págs. 635-652; Fourouz JOWKAR, «Honor and Shame: A Feminist View From Within», *Feminist Issues* 6 (Spring 1986), págs. 45-65.

<sup>53</sup> Véase Sarah POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Nueva York, Schocken Books, 1975, págs. 120-230 (trad. cast.: *Diosas, ramerías, esposas y esclavas*, Tres Cantos, Akal, 2ª ed., 1990); Eva CANTARELLA, *Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, traducción de Maureen Fant, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987.

<sup>54</sup> Aunque Schüssler Fiorenza reconoce que este cambio empezó ya bajo el imperio de Augusto (27 AEC – 14 CE), observa que los efectos de este cambio en la Iglesia comienzan en el siglo II. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, págs. 77, 89-92, 286-288. SCHÜSSLER FIORENZA, *Bread Not Stone*, págs. 77-78.

course in Contemporary Biblical Criticism», en *Reading from this Place, Vol. 1: Social Location and Interpretation in the United States*, edición a cargo de Fernando SEGOVIA y Mary Ann TOLBERT, Minneapolis, Fortress, 1995, págs. 20-28.

<sup>52</sup> Bruce MALINA, «Honour and Shame: Pivotal Values of the First-Century Mediterranean World», en *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville, John Knox, 1981, págs. 25-50 (trad. cast.: «Honor y vergüenza: Valores centrales del mundo mediterráneo del siglo primero», en *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella, Verbo Divino, 1995). Bruce MALINA, «Dealing with Biblical (Mediterranean) Characters: A Guide to U.S. Consumers», *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989), págs. 127-141 (trad. cast. en *El mundo social de Jesús y los Evangelios*, Sal Terrae, Santander, 2001). Bruce MALINA, *The Gospel of John in Sociolinguistic Perspectives. Forty-eighth Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies*, edición a cargo de Herman WAETJEN, Berkeley, Center for Hermeneutical Studies, 1985. Véase Julian PITT-RIVERS, *The Fate of Shechem or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, págs. 1-47 (trad. cast.: *Antropología del honor o política de los sexos*, Barcelona, Crítica, 1979); Julian PITT-RIVERS, «Honour and Social Status», en *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, edición a cargo de J. G. PERISTANY, Chicago, University of Chicago Press, 1966, págs. 19-77 (trad. cast.: *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Labor, Cerdanyola, 1969); J. G. PERISTANY, «Introduction», en *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, edición a cargo de J. G. PERISTANY, Chicago, University of Chicago Press, 1966, págs. 9-18 (trad. cast.: *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Labor, Cerdanyola, 1969).

diosos, basándose tanto en los testimonios internos como en los externos, generalmente aceptan que el cuarto Evangelio fue compuesto a finales del siglo I.<sup>56</sup>

Aunque yo me inspiro en investigaciones sobre la antropología cultural y la historia de las mujeres en el mundo grecorromano, este libro no es ni un análisis sociocultural ni una historia de las mujeres en la Iglesia primitiva, sino más bien un estudio histórico-literario que trata de comprender un texto literario en su contexto cultural e histórico, así como en su contexto literario.

### Análisis de los personajes

Debido a que abordo el cuarto Evangelio desde una perspectiva literaria, analizaré a las mujeres en el cuarto Evangelio como personajes literarios, aun cuando no niego la posibilidad de su existencia histórica. Como afirma Culpepper:

Aunque la figura sea «real» y no «ficticia», tiene que pasar por la mente del autor antes de poder ser descrita. Por consiguiente, para los objetivos que aquí nos proponemos, carece de importancia el hecho de que el personaje literario tenga su origen en la tradición histórica, en la memoria o en la imaginación. El escritor tiene una comprensión específica de una persona y su papel en una secuencia de acontecimientos significativa.<sup>57</sup>

La libertad de un escritor para presentar una figura real o ficticia según la comprensión que él mismo tiene de la función del personaje es especialmente evidente en las biografías antiguas. Según Patricia Cox, las biografías antiguas incorporaban una cierta dosis de «mitologización» de la vida de una persona a fin de transmitir

alguna verdad percibida sobre esa persona. Esta «mitologización» podría incluir la presentación, como suceso real, de un acontecimiento que *podría* haber tenido lugar, dado el carácter de la persona, independientemente de que el acontecimiento sucediera o no realmente.<sup>58</sup> Philip Shuler da el nombre de amplificación a esta técnica retórica.<sup>59</sup>

Aunque el cuarto Evangelio ciertamente se basó en la tradición para la caracterización de Jesús y los relatos referentes al encuentro de Jesús con mujeres, las convenciones genéricas de aquel tiempo con respecto a las biografías antiguas permitían la amplificación o mitologización. Por consiguiente, al escribir una biografía antigua de Jesús, el autor implícito del cuarto Evangelio pudo exagerar, e incluso «inventar», acontecimientos y encuentros entre Jesús y otros individuos a fin de convencer al lector sobre una verdad percibida referente a la persona de Jesús.<sup>60</sup> Los signos de Jesús son justamente un ámbito en el que tal amplificación pudo tener lugar. Según Robert Kysar, el número de los signos de Jesús en el cuarto Evangelio es menor que en los Sinópticos, pero «se realza el carácter maravilloso de los hechos de Jesús».<sup>61</sup> La resurrección de Lázaro de entre los muertos después de permanecer cuatro días en la tumba no es más que un ejemplo de los mencionados por Kysar donde resulta evidente tal realce del carácter maravilloso de los hechos de Jesús y donde están implicados personajes femeninos. Así pues, debido a que estoy empleando una aproximación literaria que considera el cuarto Evangelio como una biografía antigua, hay que ver las caracterizaciones de las mujeres en el cuarto Evangelio como productos de su autor implícito, que reflejan los

<sup>58</sup> COX, *A Genre for the Gospels*, pág. 8, véase pág. 5. Véase AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, pág. 31.

<sup>59</sup> SHULER, *A Genre for the Gospels*, págs. 49-50.

<sup>60</sup> Talbert reconoce que todos los Evangelios, incluido el cuarto Evangelio, son semejantes a las biografías antiguas en el sentido de que narran la historia de Jesús en clave mítica. TALBERT, «Once Again: Gospel Genre», págs. 60-63.

<sup>61</sup> KYSAR, *John: The Maverick Gospel*, pág. 9.

<sup>56</sup> Adele REINHARTZ, «The Gospel of John», en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, edición a cargo de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Nueva York, Crossroad, 1994, pág. 562. TALBERT, *Reading John*, pág. 61.

<sup>57</sup> CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 105.

propósitos literarios y teológicos del autor implícito, así como la perspectiva ideológica del autor implícito.

Como he afirmado anteriormente, debido a que empleo una aproximación histórico-literaria de los personajes femeninos en el cuarto Evangelio, trataré de conocer las influencias literarias y culturales que pudieron contribuir a la interpretación de dichos personajes femeninos por parte de un lector antiguo. John Darr clasifica convenientemente el «repertorio extra-textual» de Iser (o «extra-texto», como lo denomina Darr en ocasiones) en cuatro grupos:

1. Figuras y hechos históricos comúnmente conocidos.
2. Literatura clásica y canónica.
3. Convenciones literarias como personajes típicos, escenas-tipo, *topoi*, etcétera.
4. Normas y estructuras sociales.<sup>62</sup>

Habida cuenta del repertorio extra-textual para el cuarto Evangelio esbozado anteriormente, en mi análisis de los personajes femeninos en el cuarto Evangelio prestaré especial atención a las convenciones literarias, personajes-tipo y escenas-tipo referentes a mujeres de la Biblia hebrea, la literatura judeo-helenística y la literatura popular grecorromana, hechos históricos sobre mujeres en el mundo grecorromano y normas y estructuras sociales para las mujeres en el mundo del Nuevo Testamento tal como se ilustran en el marco honor-vergüenza de la región mediterránea.

Además de analizar las caracterizaciones de las mujeres en el cuarto Evangelio según el «extra-texto» del cuarto Evangelio, analizaré el texto mismo en busca de indicios sobre la descripción y la función de sus personajes femeninos. Según Culpepper, un personaje está constituido por:

1. Lo que el narrador dice sobre el personaje.
2. Lo que el personaje dice y hace.
3. Cómo otros personajes reaccionan ante el personaje en cuestión.<sup>63</sup>

Por tanto, analizaré estos componentes de caracterización textuales en unión con el «extra-texto» del cuarto Evangelio a fin de establecer cómo un lector antiguo pudo entender la descripción y función de las mujeres en el cuarto Evangelio.

### Presupuestos

Mi análisis de los rasgos textuales de las caracterizaciones de las mujeres en el cuarto Evangelio incorpora varios presupuestos. El primer supuesto previo es que los personajes están íntegramente relacionados con la trama.<sup>64</sup> Debido a que una de las funciones de los personajes es desarrollar la trama, es necesario tener una interpretación de la trama para entender la función de los personajes en el texto. Culpepper sostiene que, en el caso del cuarto Evangelio, se pueden encontrar indicios de la trama en el prólogo, especialmente en 1,11-12. Según Culpepper, la trama del cuarto Evangelio gira en torno a la razón por la que Jesús es enviado a este mundo, a saber,

<sup>62</sup> CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 106. Véase Robert ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, Nueva York, Basic Books, 1981, págs. 116-117.

<sup>64</sup> Aristóteles sostenía que el personaje estaba subordinado a la trama. Según Kermode, Henry JAMES mantenía que el personaje precede a la trama en el proceso creativo. Sin embargo, el mismo Kermode sostiene que los personajes producen la narración, al igual que la narración produce personajes. Culpepper define un tipo de personaje, el personaje cordel [*ficelle*], como un personaje típico que existe para servir a funciones de la trama específicas. ARISTÓTELES, *Poetics*, The Loeb Classical Library Series, traducción de W. H. Fyfe, Cambridge, Harvard University Press, 1953, 6:19 (edición castellana: *Poética*, Madrid, Gredos, 4ª ed., 1994). KERMODE, *The Genesis of Secrecy*, págs. 75-78. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 104. Véase DARR, «Glorified in the Presence of Kings», pág. 91; DARR, *On Character Building*, págs. 38-39.

<sup>62</sup> DARR, «Glorified in the Presence of Kings», págs. 125-126. Véase ISER, *The Act of Reading*, pág. 69.

para dar a las gentes poder de hacerse «hijos de Dios». <sup>65</sup> Por consiguiente, dentro de mi análisis de los personajes femeninos en el cuarto Evangelio analizaré cómo las mujeres desarrollan esta trama.

El segundo supuesto previo que subyace en mi análisis textual de los personajes femeninos en el cuarto Evangelio es que otra función que tienen los personajes es revelar aspectos significativos sobre otros personajes. <sup>66</sup> Culpepper afirma que los personajes secundarios con frecuencia revelan algo sobre el protagonista y que esto es particularmente cierto en el caso de los personajes secundarios en el cuarto Evangelio. <sup>67</sup> Si consideramos el cuarto Evangelio como una antigua biografía de Jesús, entonces podría parecer que una de las funciones principales de todos los personajes secundarios, incluidos los personajes femeninos, es revelar algo sobre la persona de Jesús. <sup>68</sup>

En el cuarto Evangelio Jesús es presentado de diferentes maneras: como la Palabra de Dios (1,1.14), el Hijo enviado del Padre (1,14; 3,16-18; 5,23, etcétera), el Hijo del hombre (1,51; 3,13-14; 5,27, etcétera), el que revela al Padre y su gloria (1,18; 2,11; 17,26) y el novio (3,29), entre otras muchas. Los diferentes personajes secundarios ayudan a subrayar los diferentes aspectos del personaje Jesús. Staley, por ejemplo, ilustra cómo la caracterización del paralítico en el capítulo 5 ayuda a presentar a Jesús como el sanador carismático que tiene una autoridad superior a la autoridad de la Torá. <sup>69</sup> Del mismo modo, se puede pensar que la función de Nicodemo es servir de contraste para la autoidentificación de Jesús como el Revelador de los secretos del cielo, <sup>70</sup> y se puede decir que la función

de los judíos en los capítulos 7 y 8 es servir de contraste para la autoidentificación de Jesús como el Hijo al que el Padre celestial envió de arriba para dar vida. <sup>71</sup> El objetivo de este libro es estudiar cómo las mujeres en el cuarto Evangelio cumplen la función de revelar a Jesús como el novio mesiánico.

El tercer supuesto que subyace en mi análisis textual es que la caracterización es tanto secuencial como acumulativa <sup>72</sup>. Cuando un lector aborda un texto, sólo puede «construir» los personajes según la información textual facilitada hasta ese punto en el texto. <sup>73</sup> La actitud del lector hacia un personaje particular, pues, puede cambiar a lo largo de la experiencia de la lectura de un texto. Esto es particularmente importante en aquellos lugares del texto donde el autor implícito deja espacios vacíos para que un lector los llene y en aquellos lugares donde el autor implícito utiliza la victimación del lector. <sup>74</sup> En mi análisis de las caracterizaciones de las mujeres en el cuarto Evangelio, por consiguiente, doy por supuesto que el lector del siglo I pudo interpretar los personajes femeninos de una manera secuencial y acumulativa.

El cuarto supuesto que subyace en mi análisis textual es que la caracterización tiene una función retórica. <sup>75</sup> La función retórica de la caracterización en la que Culpepper se centra tanto para los personajes masculinos como para los femeninos en el cuarto Evangelio

<sup>65</sup> CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 87.

<sup>66</sup> Véase DARR, «Glorified in the Presence of Kings», págs. 95-97; DARR, *On Character Building*, págs. 41-42.

<sup>67</sup> Véase CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, págs. 102-104.

<sup>68</sup> Véase KYSAR, *John: The Maverick Gospel*, pág. 149.

<sup>69</sup> STALEY, «Stumbling in the Dark», págs. 58, 63.

<sup>70</sup> Véase STIBBE, *John*, págs. 54-55; CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 135; SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, págs. 145-146.

<sup>71</sup> Véase STIBBE, *John*, págs. 93-95; CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, págs. 129-130.

<sup>72</sup> Véase DARR, «Glorified in the Presence of Kings», págs. 97-105; DARR, *On Character Building*, págs. 42-43; THOMAS DOHERTY, *Reading (Absent) Character: A Theory of Characterization in Fiction*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, págs. xiii-xiv; KERMODE, *The Genesis of Secrecy*, págs. 77-78.

<sup>73</sup> Sobre el concepto del lector como «constructor» de personajes, véase DARR, *On Character Building*, págs. 16-17, 35; BURNETT, «Characterization and Reader Construction of Characters in the Gospels», págs. 3-28.

<sup>74</sup> Staley afirma que en la victimación del lector, éste se ve inducido por ciertos hechos presentes en un texto a hacer juicios erróneos y después se ve obligado a reconocer tales juicios erróneos. Véase STALEY, *The Print's First Kiss*, págs. 95-118.

<sup>75</sup> DARR, «Glorified in the Presence of Kings», págs. 105-121; DARR, *On Character Building*, págs. 49-50.

es la de conducir al lector a una particular respuesta a Jesús. Según Culpepper, «los personajes representan un continuum de respuestas a Jesús que ejemplifican malentendidos que el lector puede compartir y respuestas que uno podría dar a las descripciones de Jesús en el Evangelio».<sup>76</sup> La lectura de los encuentros entre los personajes secundarios y Jesús, afirma Culpepper, ayuda a «persuadir con halagos al lector» para que responda a Jesús de una manera concreta.<sup>77</sup> Aunque yo no cuestiono esta función retórica de los personajes femeninos, así como de los personajes masculinos, en el cuarto Evangelio, una comparación de encuentros entre Jesús y los personajes masculinos y Jesús y los personajes femeninos me ha llevado a preguntarme si los personajes femeninos tienen otra función retórica que es específica de su género. En mi análisis de los personajes trataré de determinar si el autor implícito usó la caracterización de las mujeres a fin de halagar al lector masculino para que abandonara el modo masculino típico de relacionarse con Dios y con los otros y se apropiara de un modelo de relación más «femenino».

El último presupuesto que subyace en mi análisis textual es que la posición social del lector desempeña un papel significativo en la construcción de los personajes. Al analizar los aspectos textuales de la caracterización en unión con el «extra-texto» del cuarto Evangelio, espero ser capaz de identificar la manera en que un lector del siglo I entendería o construiría los personajes femeninos. No obstante, al abordar esta tarea tengo que admitir que la distancia cultural y cronológica que me separa del texto y de su medio literario y cultural limita mi capacidad para culminar este trabajo. Habida cuenta de que estoy de acuerdo con Darr en que los críticos «construyen» lectores al igual que los lectores «construyen» personajes, debo reconocer que el lector que yo, como crítica del siglo XXI, construyo puede diferenciarse de un lector real del siglo I, aun cuando yo trate de ser

<sup>76</sup> CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 104.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pág. 104.

sensible al medio literario y cultural propio del texto. De manera semejante, los personajes femeninos que mi lector «construye» podrían diferenciarse de los personajes femeninos construidos por un lector real del siglo I. Finalmente, debido a que reconozco que la posición social del lector, especialmente el género del lector, desempeña un papel significativo en el proceso de lectura,<sup>78</sup> también reconozco que los personajes femeninos que mi lector «construye» pueden diferenciarse de los construidos por otros críticos contemporáneos procedentes de otras posiciones sociales que también se esfuerzan por ser sensibles al medio literario y cultural del texto. Una comparación de la construcción que Scott hace de los personajes femeninos como siervas de Sophia y la construcción que yo hago de ellos tal como se afirma en la tesis siguiente ilustra este punto.

### Tesis

Mi tesis es que el autor implícito del cuarto Evangelio se inspiró en las convenciones literarias y culturales de su tiempo para presentar a los personajes femeninos de tal forma que sirvieran para sostener la caracterización de Jesús como el novio mesiánico y que el lector antiguo familiarizado con las convenciones literarias y culturales anteriormente mencionadas interpretaría que las mujeres desempeñaban los papeles de madre del novio mesiánico, prometida/novia del novio mesiánico o hermana de la prometida/novia del novio mesiánico. Por consiguiente, como Scott, sostengo que el género de las mujeres es importante. Pero mientras que Scott entiende que las mujeres ayudan a presentar a Jesús como Sophia, yo considero que

<sup>78</sup> Véase Annette KOLODNY, «A Map for Reading: Or, Gender and the Interpretation of Literary Texts», *New Literary History* 11 (1980), págs. 451-467. Según Tolbert, Kate MILLETT en *Sexual Politics* fue la primera persona que planteó la cuestión de la relación del género con la lectura. Véase Mary Ann TOLBERT, «Protestant Feminists and the Bible: On the Horns of a Dilemma», *Union Seminary Quarterly Review* 43 (1989), pág. 10.

las mujeres ayudan a presentar a Jesús como el novio mesiánico que fue enviado para establecer la *familia Dei*.<sup>79</sup>

Mi análisis feminista e histórico-literario de los personajes femeninos del cuarto Evangelio ilustrará cómo tal presentación de las mujeres desarrolla la trama según la cual Jesús fue enviado para dar a las gentes el poder de hacerse hijos de Dios, y cómo tal presentación es, al mismo tiempo, de naturaleza extremadamente androcéntrica y patriarcal. Tal comprensión de las mujeres ayuda a explicar tanto aquellos aspectos de su caracterización que parecen positivos y afirmativos desde la perspectiva del siglo XXI como aquellos otros aspectos de su caracterización que parecen negativos o ambiguos desde la perspectiva del siglo XXI. También ayuda a explicar por qué las mujeres no aparecen como dependientes de maridos o de otros legitimadores masculinos.<sup>80</sup>

### Procedimiento

Aunque abordo el cuarto Evangelio como unidad, omito el relato de la mujer adúltera (7,53-8,11) en mi análisis de los personajes femeninos. Basándome en el hecho de que este relato no aparece en los manuscritos hasta finales del siglo IV EC y después de ese momento aparece no sólo en Juan 7,53-8,11 sino también después de Juan 7,36, después de Juan 21,25 e incluso después de 21,38 en el Evangelio de Lucas, los especialistas en crítica textual lo han identificado como una adición del siglo IV al cuarto Evangelio.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Véase SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», págs. 59-67.

<sup>80</sup> Véase SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel», pág. 44; SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», pág. 58.

<sup>81</sup> Véase Bruce METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, Bibliolux-Druck GmbH, 1975, págs. 219-222; BROWN, «Roles of Women in the Fourth Gospel», pág. 185, nota 328; Edwyn HOSKYN, *The Fourth Gospel*, 2 vols., Londres, Faber and Faber Limited, 1940, vol. 2, págs. 673-685; LIGHTFOOT, *St. John's Gospel*, págs. 345-348.

Dado que analizo la caracterización de las mujeres en el cuarto Evangelio desde la perspectiva del medio cultural y literario del siglo I, este relato de la mujer adúltera no entra en mi análisis.<sup>82</sup>

Los personajes femeninos y las perícopas que analizaré en los cinco capítulos siguientes son:

Capítulo 2. La madre de Jesús en Caná (2,1-12).

Capítulo 3. La Samaritana junto al pozo (4,1-42).

Capítulo 4. María y Marta de Betania (11,1-46; 12,1-11).

Capítulo 5. La madre de Jesús al pie de la cruz (19,25-28).

Capítulo 6. María Magdalena en el sepulcro (20,1-18).

El capítulo 7 contiene mis conclusiones sobre la imagen y la función de las mujeres en el cuarto Evangelio basada en una aproximación feminista e histórico-literaria, así como algunas sugerencias tentativas sobre cómo un lector del siglo XXI podría reconocer los aspectos androcéntricos y patriarcales del texto bíblico y, pese a todo, aproximarse a las mujeres del cuarto Evangelio desde una perspectiva no androcéntrica.

<sup>82</sup> Mlakuzhyil, en su argumentación a favor de la unidad literaria del cuarto Evangelio, prescinde también de esta perícopa alegando que generalmente los especialistas en crítica textual aceptan que no es joánica. Mlakuzhyil, «Difficulties Against the Literary Unity and Structure of the Fourth Gospel», pág. 5, nota 4.

2

La madre de Jesús  
en Caná

## LA MADRE DE JESÚS EN CANÁ

### Introducción

El primer personaje femenino con el que un lector se encuentra y que sirve de contraste para presentar a Jesús como el novio mesiánico es la madre de Jesús en el relato de la boda en Caná (2,1-11). Debido a que este personaje femenino se encuentra también en la escena de la crucifixión (19,25-27), debido a que es llamada «mujer» por Jesús en ambas perícopas y debido a que en las dos perícopas se hace referencia a la «hora» de Jesús, muchos estudiosos han llegado a la conclusión de que estas dos escenas forman una *inclusio* que delimita la vida pública de Jesús. Esta conclusión ha llevado a algunos estudiosos a emplear la escena de la crucifixión para interpretar la significación de la madre de Jesús en Cana y, de esta forma, establecer una significación unificada para su personaje en el cuarto Evangelio.<sup>1</sup> R. Alan Culpepper llega a decir que la madre

<sup>1</sup> Bertrand BUBY, «Mary in John's Gospel», en *Mary, the Faithful Disciple*, Nueva York, Paulist, 1985, pág. 95. J. ZUMSTEIN, «Pourquoi s'intéresser à l'exégèse féministe?», *Foi et Vie* 88 (1989, número 5), pág. 5.

de Jesús no puede tener ningún papel en la vida de su hijo hasta que llega la hora de éste, momento en el cual será entregada al discípulo ideal.<sup>2</sup>

Generalmente se considera que el papel de la madre de Jesús es representativo, pero no hay acuerdo a propósito de lo que la madre de Jesús representa. Eva Krafft, R. H. Strachan, E. F. Scott, J. Zumstein y Rosemary Radford Ruether, por ejemplo, la ven como representante simbólica del judaísmo;<sup>3</sup> Rudolf Bultmann, A. Loisy, S. Schulz y John Rena la ven como representante del judeocristianismo;<sup>4</sup> y R. J. Dillon la ve como representante del resto de Israel.<sup>5</sup>

Muchos comentaristas, incluidos algunos de la Iglesia primitiva (por ejemplo, Ambrosio [que murió en 397 EC] y Efrén [que murió en 373 EC]), observan una conexión simbólica entre la madre de Jesús y la Iglesia a través de la presentación de Eva en Génesis 3, que es llamada «γύνα» (mujer), igual que la madre de Jesús en Cana y al pie de la cruz. Raymond Brown, Edwyn Hoskyns, F. M. Braun y Max Thurian defienden esta tesis. Paul Gächer (1953) mantiene una conexión tanto con Eva como con la mujer de Apocalipsis 12 (que también es llamada «γύνα»), y V. Anzalone, D. M. Crossan, E. J. Kilmartin, J. Leal y M. Zerwick lo siguen en este punto. Turid Karlsen Seim y H. Räisänen, sin embargo, rechazan la idea de la madre de Jesús como una nueva Eva. A juicio de Räisänen, tal interpretación es una interpretación muy excesiva de 19,25-27 y Seim

califica la teoría como un producto desenfrenado de conjeturas exe-géticas y combinación de tópicos.<sup>6</sup>

André Feuillet rechaza la conexión con Gn 3,15 y, en cambio, propone que la «mujer» en Caná sólo se puede explicar en referencia a la «mujer» al pie de la cruz en conexión con la «mujer» de Apocalipsis 12 y viendo a esta mujer dentro del contexto de Is 26,17 y 66,7-9. Así, Feuillet la ve como representante de la Sión escatológica/la madre de la Iglesia. Alexander Kerrigan está de acuerdo con Feuillet y considera a la madre de Jesús como la Nueva Jerusalén (Sión) de la que surge en nuevo templo. P. Benoit la considera como representante de la Iglesia en su papel de hija de Sión, mientras que Ignace de la Potterie ve a la madre de Jesús como representante de la Iglesia por el hecho de que ésta es la madre de los creyentes.<sup>7</sup>

Algunos estudiosos no intentan probar una conexión con figuras del Antiguo y Nuevo Testamento. Por ejemplo, estudiosos como D. Uzin, D. M. Crossan, John McHugh y Raymond Collins sencillamente sostienen que la madre de Jesús representa un modelo de fe.<sup>8</sup>

Aunque personalmente estoy de acuerdo con los estudiosos que piensan que las perícopas de la boda en Caná y la cruz forman una *inclusio*, en mi opinión las caracterizaciones de la madre de Jesús en las dos perícopas deben ser analizadas por separado a fin de deter-

<sup>2</sup> Véase R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», págs. 107-108, 127, 130-132; R. COLLINS, «The Representative Figures of the Fourth Gospel», págs. 121-122; CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 133; Turid Karlsen SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», en *Aspects on the Johannine Literature*, edición a cargo de Lars HARTMAN y Birger OLSSON, Estocolmo, Almqvist & Wiksell International, 1987, págs. 60-62; Max THURIAN, «Mary and the Church», en *Mary, Mother of All Christians*, New York, Herder & Herder, 1964, págs. 137-144 (trad. cast.: *María, madre del Señor, figura de la Iglesia*, Zaragoza, sin fecha).

<sup>3</sup> André FEUILLET, «The Hour of Jesus and the Sign of Cana», en *Johannine Studies*, Nueva York, Alba, 1964, pág. 36. André FEUILLET, «The Messiah and his Mother According to Chapter 12 of the Apocalypse», en *Johannine Studies*, Nueva York, Alba, 1964, págs. 288, 291. Véase R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», págs. 132-134, 139.

<sup>4</sup> Véase CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 134; John MCHUGH, «Mother of the Word Incarnate: Mary in the Theology of St. John», Tercera parte de *The Mother of Jesus in the New Testament*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1975, págs. 388-403; R. COLLINS, «The Representative Figures of the Fourth Gospel», pág. 120.

<sup>2</sup> R. Alan CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study of Literary Design*, Filadelfia, Fortress, 1983, pág. 133.

<sup>3</sup> Véase CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 133; Rosemary Radford RUETHER, *Mary – The Feminine Face of the Church*, Filadelfia, Westminster, 1977, pág. 39; ZUMSTEIN, «Pourquoi s'intéresser à l'exégèse féministe?», pág. 5.

<sup>4</sup> Véase CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 133; Raymond COLLINS, «The Representative Figures of the Fourth Gospel», *Downside Review* 94 (1976), pág. 120; John RENA, «Women in the Gospel of John», *Église et Théologie* 17 (1986), pág. 136.

<sup>5</sup> Raymond COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel: A Decade of Johannine Studies», *Louvain Studies* 3 (1970), pág. 128.

minar el significado de su personaje en cada una de las perícopas. Habida cuenta de que uso el método histórico-literario junto con información antropológica relevante, mostraré que la función del personaje de la madre de Jesús en ambas perícopas es presentar la cristología del autor implícito en los respectivos contextos. No obstante, al desarrollar su personaje para cumplir esta función en las dos perícopas, el autor implícito empleó diferentes recursos literarios. El uso de diferentes recursos literarios tuvo como resultado caracterizaciones muy diferentes de la madre de Jesús en las dos perícopas. Sin embargo, los recursos literarios utilizados en ambas perícopas son de naturaleza patriarcal y androcéntrica.

En este capítulo presentaré un análisis y una crítica literaria feminista de la caracterización de la madre de Jesús en el relato de la boda en Caná. En el capítulo 5 presentaré un análisis y una crítica de la caracterización de la madre de Jesús al pie de la cruz. Por lo que respecta al personaje de la madre de Jesús en la boda en Caná, sostengo que el autor implícito empleó un personaje-tipo de la Biblia hebrea que denominaré «madre de un hijo importante».

### **El personaje-tipo «madre de un hijo importante» en la Biblia hebrea**

Esther Fuchs identificó dentro de la Biblia hebrea un personaje-tipo «madre».<sup>9</sup> J. Cheryl Exum ha descubierto dentro de este amplio tipo un personaje-tipo más específico que ella denomina «Madre de [en] Israel».<sup>10</sup> Habida cuenta de que anteriores especia-

listas bíblicos han identificado a la madre de Jesús en el cuarto Evangelio con el judaísmo, el judeocristianismo, la Nueva Jerusalén y el resto de Israel, el uso del título «Madre de [en] Israel» aplicado a la madre de Jesús podría ser equívoco. Por esta razón designaré a este personaje-tipo de la Biblia hebrea como la «madre de un hijo importante».

Según Exum, los relatos de las matriarcas y los patriarcas de Génesis 12-50 se centran en los patriarcas, pero son las acciones de las madres en puntos estratégicos del texto las que de hecho desarrollan la trama y aseguran el cumplimiento de la promesa hecha a Abrahán. En algunos casos el personaje-madre lo realiza justamente dando a luz al hijo de la promesa. En otros casos las acciones del personaje-madre en beneficio de su hijo importante en vida de éste le permiten cumplir su destino y mantener viva la promesa de descendencia que Dios hizo a Abrahán (Gn 17,5-8).

Exum afirma que fueron las acciones de Sara en favor de Isaac las que garantizaron la herencia de Isaac contra la amenaza de Ismael (Gn 21,9-21) y las acciones de Rebeca en beneficio de Jacob las que aseguraron a éste la recepción de la bendición en lugar de Esaú y después salvaron a Jacob de la cólera de Esaú (Gn 27,1-46). El consejo de Rebeca tuvo como resultado que Jacob fuera enviado por su padre a la casa del tío materno de Jacob (la casa de Labán) para encontrar esposa. Esta acción llevó al matrimonio de Jacob con Lía y con Raquel. Más adelante las acciones de Lía y de Raquel en sus relaciones mutuas y con sus siervas dieron como resultado el nacimiento de los doce hijos (y una hija) de Jacob. Así pues, el futuro nacimiento de las doce tribus de Israel fue posible gracias a las acciones de las «Madres de Israel». De manera semejante, la desobediencia de la madre biológica de Moisés y de sus madres sustitutas contra las leyes del faraón aseguraron la supervivencia de Moisés y, de esta forma, garantizaron la existencia futura de las doce tribus de Israel. Todo esto permite a Exum proclamar que fueron estas acciones entre bastidores de las «Madres de Israel», que

<sup>9</sup> Esther FUCHS, «The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible», en *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, edición a cargo de Adela Yarbro COLLINS, Chico (Calif.), Scholars Press, 1985, págs. 117-136

<sup>10</sup> J. Cheryl EXUM, «“Mother in Israel”: A Familiar Figure Reconsidered», en *Feminist Interpretation of the Bible*, edición a cargo de Letty RUSSELL, Filadelfia, Westminster, 1985, págs. 73-82 (trad. cast.: «“Madre en Israel”: reconsideración de una figura familiar», en *Interpretación feminista de la Biblia*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1995, págs. 87-102).

muy pocas veces fueron presentadas como personajes principales, las que de hecho determinaron el futuro de Israel.<sup>11</sup>

### La madre de Jesús como «madre de un hijo importante»

En el cuarto Evangelio es obvio que Jesús está en conexión con la promesa hecha a Abrahán. El narrador establece de manera implícita la relación entre Jesús y la promesa hecha Abrahán en el prólogo del cuarto Evangelio cuando afirma que a quienes acojan a Jesús y crean en su nombre se les dará el poder de hacerse hijos de Dios (1,12). Habida cuenta de que la Biblia hebrea presenta a los hijos de Abrahán como hijos de Dios, los lectores del siglo I que conocieran la Biblia hebrea establecerían la conexión entre «dar a las gentes el poder de hacerse hijos de Dios» y «cumplir la promesa hecha a Abrahán». La conexión entre hijos de Abrahán e hijos de Dios se explicita, de hecho, en el cuarto Evangelio en el capítulo 8. Los judíos aseguran que Abrahán es su padre (8,39) y después afirman: «No tenemos más padre que a Dios» (8,41). Jesús les dice: «Vuestro padre Abrahán se regocijó pensando en ver mi día» (8,56). Los exegetas han interpretado este dicho de Jesús con la sección que lo rodea (8,31-59) no sólo como la afirmación por parte de Jesús de su filiación divina en contraste con la filiación de los judíos, sino también como la oposición que Jesús establece entre la descendencia física de Abrahán y la verdadera descendencia de Abrahán.<sup>12</sup> Así, se

<sup>11</sup> EXUM, «“Mother in Israel”», págs. 73-82. Así mismo, Fuchs observa un papel «de protección» en el personaje materno en la Biblia hebrea, además del papel del alumbramiento. Sus comentarios sobre las acciones de protección de Sara, Rebeca y Betsabé parecen indicar que este papel «de protección» en el personaje típico materno incluye el asegurar que su hijo realice su destino y cumpla su papel en el texto. FUCHS, «The Literary Characterization of Mothers», pág. 135.

<sup>12</sup> Según R. Collins, S. BARTINA calificó esta descendencia como filiación «filiación» o «metafórica». Igualmente, J. A. du Rand sostiene que esta sección establece a Jesús como el cumplimiento de la esperanza de Abrahán. R. COLLINS, «Mary in the Fourth

puede entender que 8,31-59 conecta el papel de Jesús como aquel que da a las gentes el poder de hacerse hijos de Dios y la promesa hecha a Abrahán de una descendencia futura.

Por consiguiente, se puede ver el banquete de bodas en Caná como la inauguración del cumplimiento por parte de Jesús de la promesa hecha a Abrahán porque éste es el primer caso en que el texto afirma de hecho que los discípulos de Jesús creyeron en él, lo cual es una condición previa para hacerse hijos de Dios (véase 1,12-13). Su fe se basó en el signo que Jesús realizó al convertir el agua en vino (2,11).

Se puede afirmar que la madre de Jesús cumple su papel como «madre de un hijo importante» porque fue su petición implícita —«No tienen vino» (2,3)— lo que motivó el signo de Jesús, que reveló su gloria y tuvo como resultado la fe de sus discípulos en él (2,11). Así pues, se puede sostener que la acción de la madre de Jesús tuvo lugar en un punto estratégico en el texto para desarrollar la trama y asegurar a Jesús como el cumplimiento de la promesa hecha a Abrahán. Por consiguiente, la caracterización de la madre de Jesús encaja en los elementos principales del personaje-tipo «madre de un hijo importante» de la Biblia hebrea.

No se dice al lector por qué la madre de Jesús expuso a su hijo el problema de la falta de vino. Más bien el autor implícito deja que el lector discierna la razón de la petición. Aunque algunos mariólogos han afirmado que la madre de Jesús en el cuarto Evangelio conocía las extraordinarias capacidades de su hijo antes de la boda en Caná, creía en él y le pidió que realizara un milagro en la boda,<sup>13</sup>

Gospel», pág. 115. J. A. DU RAND, «The Characterization of Jesus as Depicted in the Narrative of the Fourth Gospel», *Neotestamentica* 19 (1985), pág. 27.

<sup>13</sup> Para una ulterior investigación sobre los que piensan que la madre de Jesús esperaba un milagro, véase R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», págs. 105, 122-125, y Raymond BROWN, *The Gospel According to John*, The Anchor Bible Series, vols. 29 y 29A, Nueva York, Doubleday, 1966, vol. 1, pág. 98 (trad. cast.: *El Evangelio según san Juan*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 2ª ed., 1999). Para un análisis según el cual la variante de 1,13 implicaría una concepción virginal que serviría para sostener la idea de que la madre de Jesús era cons-

no hay nada en el texto que sostenga tal supuesto.<sup>14</sup> Por ello parece mejor considerar la petición implícita de la madre de Jesús como una petición de ayuda ordinaria dirigida a su hijo.<sup>15</sup>

Un lector del siglo I que estuviera familiarizado con la «madre de un hijo importante» de la Biblia hebrea probablemente supondría que la madre de Jesús le presenta la necesidad de vino a fin de realzar la importancia de su hijo de alguna manera, habida cuenta de que esto es lo que hacen las madres en la Biblia hebrea. Cuando el maestra-sala lleva el agua convertida en vino al novio para quejarse de que éste ha reservado el vino mejor para el final (2,9-10), resulta obvio, incluso para un lector de nuestros días, que el novio era el responsable del vino en la boda. Según el código honor-vergüenza vigente en aquel tiempo y en aquella región geográfica, el novio habría contraído una deuda con Jesús si la madre de éste hubiera conseguido que proporcionara el vino. Esta deuda acrecentaría el honor de Jesús en relación con el novio y sería la base para una relación diádica entre Jesús y el novio.<sup>16</sup> Basado en tal código honor-vergüenza, un

ciente de la naturaleza de éste, véase R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», págs. 113-117; Raymond COLLINS, «The Mother of Jesus in the Gospel of John», en *Mary in the New Testament*, edición a cargo de Raymond BROWN *et al.*, Filadelfia, Fortress, 1978, págs. 181-182 (trad. cast.: «La madre de Jesús en el Evangelio de Juan», en *María en el Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 3ª ed., 1994, págs. 175-210); THURIAN, *Mary, Mother of All Christians*, pág. 134; Martin SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, Sheffield, JSOT, 1992, pág. 178.

<sup>14</sup> Véase R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», págs. 122-123; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. 98-99.

<sup>15</sup> Charles GIBLIN señala la reacción de la madre al rechazo de Jesús como una ilustración de que ella sólo esperaba que Jesús respondiera oralmente a los siervos. Charles GIBLIN, «Suggestion, Negative Response and Positive Action in St. John's Portrayal of Jesus [John 2:1-11; 4:46-54; 7:2-14; 11:1-44]», *New Testament Studies* 26 (1980), pág. 202.

<sup>16</sup> Véanse explicaciones de los conceptos de reciprocidad, contratos diádicos y honor en el siglo I en Bruce MALINA, «Honour and Shame: Pivotal Values of the First-Century Mediterranean World» y «The Perception of Limited Goods», en *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville, John Knox, 1981, págs. 25-50, 71-93 (trad. cast.: «Honor y vergüenza: Valores centrales del mundo mediterráneo del siglo primero» y «La percepción de los bienes limitados: Conservación del propio status social», en *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella, Verbo Divino, 1995); Bruce MALINA, «Game Plans and Strategies: Processes and Directions», en *Christian Origins and Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox, 1986, págs. 98-111.

aumento en el honor de Jesús habría realzado también el *status* de su madre en la comunidad, dado que las madres recibían su *status* en la comunidad sobre la base del honor otorgado a sus hijos.<sup>17</sup>

### La madre de Jesús como madre del novio mesiánico

- La madre de Jesús sitúa a su hijo en el papel del novio

Cuando la madre dice a su hijo: «No tienen vino» (2,3), lo sitúa en el papel del novio, cuya responsabilidad es proporcionar el vino (véase 2,9-10).<sup>18</sup> Sin embargo, Jesús le responde con las siguientes palabras: «τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου» («¿Qué nos va a ti y a mí? Todavía no ha llegado mi hora») (2,3). Tal respuesta de Jesús podría parecer tanto un reconocimiento de que la necesidad de vino no es responsabilidad suya como un rechazo de la petición implícita de su madre de que haga algo por resolver el problema. Un lector antiguo pudo incluso percibir el rechazo de Jesús a la petición de su madre como una negativa a acrecentar su propio honor a costa del novio.

- Jesús actúa como el novio mesiánico

La respuesta de Jesús a su madre lo caracteriza como distante de su madre y de las preocupaciones «mundanas» de ésta. Sin embar-

<sup>17</sup> Véase Carol DELANEY, «Seeds of Honor, Fields of Shame», en *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, edición a cargo de David GILMORE, Washington, D.C., American Anthropological Association, 1987, págs. 42, 44-45. Fourouz JOWKAR, «Honor and Shame: A Feminist View From Within», *Feminist Issues* 6 (Spring 1986), pág. 49; Bruce MALINA, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, págs. 103-104. Véanse ejemplos de cómo la Biblia hebrea ilustra este rasgo antropológico de las madres en J. Cheryl EXUM, «The (M)other's Place», en *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Valley Forge (Pa.), Trinity, 1993, págs. 109, 121-122, 133, 140.

<sup>18</sup> Véase R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», págs. 121-122.

go, como afirman J. A. du Rand y Charles Giblin, cuando parece que Jesús está lejano y distante en sus respuestas y conversaciones con otros personajes en el cuarto Evangelio, es una señal de que en realidad está situando la discusión en un nivel «más elevado», no mundano.<sup>19</sup> Así pues, la siguiente acción de Jesús como respuesta a la necesidad de vino refleja su propósito «más elevado» en la vida.

- ↘ Cuando la madre de Jesús se niega a aceptar un no por respuesta (véase 2,5), Jesús proporciona el vino, pero de una manera que pone de manifiesto que él actúa de acuerdo con su propio propósito. Jesús se dirige al lugar donde se encuentran las seis tinajas de piedra para las purificaciones (cada una de ellas podía contener entre 65 y 114 litros), ordena que los sirvientes las llenen de agua y después convierte el agua en vino bueno (véase 2,6-10). Un lector del siglo I, familiarizado con la Biblia hebrea, sabría que las fiestas de boda en la Biblia hebrea ilustran a menudo la relación entre Israel y su Dios (Ex 34,10-16; Dt 5,2-10; Is 54,4-8; Jr 2,2; 11,15; Ez 16,8-13; Os 1,2-9; 2,4-25) y que el vino bueno en abundancia a veces cumple en la Biblia hebrea la función de símbolo de las bendiciones mesiánicas (Is 25,6; Jr 49,11-12; Jl 4,18; Ct 1,2; 2,4).<sup>20</sup> Tal lector comprendería que la acción por la que Jesús proporciona vino bueno en abundancia sirviéndose de las tinajas para las purificaciones ilustra que él, de hecho, acepta el papel del novio, pero que no es un novio ordinario. Como Sandra Schneiders y otros han observado, el signo que Jesús realiza ilustra que acepta el papel del novio mesiánico y que como tal asume el papel de Yahvé, el novio de Israel.<sup>21</sup>

- La hora de Jesús como la hora de su boda

Como afirma Du Rand, el cuarto Evangelio contrasta a menudo los dos puntos de vista ideológicos (evaluativos): el punto de vista «desde arriba» y el punto de vista «desde abajo». El punto de vista «desde abajo» implica la incompreensión de Jesús, cuya identidad sólo se puede captar «desde arriba». Aunque el punto de vista retrospectivo del narrador/autor implícito permite una narración «desde arriba», este punto de vista se desarrolla para el lector en la secuencia de acontecimientos.<sup>22</sup> Jesús usa la expresión «mi hora» por primera vez en Caná. Progresivamente, a medida que el lector avanza en la lectura del texto, llega a comprender que esta expresión tiene un significado más profundo, a saber, la hora de la muerte y la exaltación de Jesús. Con todo, en este punto del texto el lector no sabe que esta expresión tiene una significación mayor. Así pues, el lector entendería la expresión desde un punto de vista «inferior» y pensaría que la madre de Jesús entendió la expresión desde un punto de vista «inferior».<sup>23</sup>

Una posible perspectiva «inferior» sería ver la respuesta de Jesús («οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου») como una afirmación de que su boda todavía no había llegado.<sup>24</sup> Por lo que se refiere al término «ὥρα», G. Delling sostiene que este vocablo «es definido por el contexto en que aparece y que «ὥρα» puede significar el contenido que repre-

<sup>19</sup> DU RAND, «The Characterization of Jesus as Depicted in the Narrative of the Fourth Gospel», págs. 20-21. Véase BUBY, *Mary, the Faithful Disciple*, pág. 100.

<sup>20</sup> Véase Mathias RISSI, «Die Hochzeit in Kana (Joh. 2:1-11)», en *Oikonomia: Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, edición a cargo de O. CULLMAN, Hamburgo-Bergstedt, Reich, 1967, pág. 88; RUETHER, *Mary – The Feminine Face of the Church*, pág. 39; Charles TALBERT, *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, Nueva York, Crossroad, 1994, pág. 85.

<sup>21</sup> Jeffrey Staley observa que sin la palabra «mi» (μου) el lector implícito entendería automáticamente que esa «hora» «tenía que ver con algún acontecimiento relacionado con la boda». Jeffrey Lloyd STALEY, *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Atlanta, Scholars Press, 1985, pág. 89.

<sup>19</sup> DU RAND, «The Characterization of Jesus as Depicted in the Narrative of the Fourth Gospel», pág. 30. GIBLIN, «Suggestion, Negative Response and Positive Action», pág. 202.

<sup>20</sup> Véase R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», págs. 125-126; Mark STIBBE, *John*, Sheffield, JSOT, 1993, pág. 46.

<sup>21</sup> Sandra SCHNEIDERS, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, San Francisco, Harper, 1991, pág. 187. Véase STIBBE, *John*, págs. 46, 61.

senta».<sup>25</sup> Así, si una persona usa la palabra «hora» fuera de contexto, entonces la palabra implica todo el contexto. Un ejemplo de este uso se puede encontrar en Juan 16,21, donde la expresión «ὥρα αὐτῆς» («su [de ella] hora») se refiere a la hora en que una mujer da a luz (ὅταν τίκῃ). Dellling observa también que «ὥρα» se encuentra con la palabra que significa boda (γάμος) en la forma de γάμων ὥρα tanto en Filón (*De opificio mundi*, 103) como en Flavio Josefo (*Antiq.* 12, 187), y en la forma de ὥρα γάμου en *Antiq.* 4, 243-244 y 12, 186. En estos casos las expresiones se refieren al tiempo apropiado para una boda.<sup>26</sup>

Si uno se aproxima al Evangelio como literatura y se percata de que el lector y la madre de Jesús no pudieron en este punto interpretar las palabras de Jesús sobre su «hora» desde una perspectiva «superior», entonces uno podría percibir que la madre de Jesús, al igual que el lector, interpreta la respuesta de Jesús, «τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου», como el equivalente de «¿Qué tiene que ver conmigo tu preocupación, mujer? No es mi boda» o «¿Qué nos va a ti y a mí, mujer? No es mi boda». Leída de esta manera, la respuesta de Jesús realizaría la percepción del lector según la cual la petición de la madre de Jesús lo situaba en el papel de un novio, un papel que él rechaza inicialmente.

Desde una perspectiva «inferior» la respuesta de Jesús es aparentemente una muestra de resistencia verbal a la petición implícita de su madre a fin de que proporcione vino para la boda. La madre de Jesús no responde directamente a la aparente resistencia de su hijo, sino que se dirige a los sirvientes, y les dice: «ὄ τι ἂν λέγα ὑμῖν, ποιήσατε». Aunque algunos autores perciben posibles implicacio-

nes teológicas en su respuesta,<sup>27</sup> si ésta se interpreta desde una perspectiva «inferior», se podría pensar que la madre de Jesús trata de superar la aparente resistencia de su hijo sin enfrentarse a él directamente. Así, desde un punto de vista «inferior» se podría pensar que la madre de Jesús reafirma su papel maternal porque se niega a permitir que su hijo deje pasar una oportunidad de aumentar su honor en relación con el novio. Leído de esta manera, parece que el pasaje caracteriza a Jesús distanciándose de la influencia de su madre –porque él interpreta la situación desde una perspectiva «superior»– y también parece que caracteriza a la madre de Jesús negándose a permitir que su hijo se distancie de ella cuando reafirma su papel parental en una situación que ella interpreta desde una perspectiva «inferior». Es una ironía que, aun cuando la madre de Jesús, al igual que el lector, entiende que Jesús dice que no es su boda, es decir, que él no es el novio responsable de proporcionar vino, la posible respuesta positiva de Jesús a la petición implícita apunta a su aceptación del papel del novio mesiánico en cumplimiento de la voluntad de su Padre.<sup>28</sup>

La importancia de esta imagen del novio para el ministerio de Jesús se ve reforzada más tarde por Juan el Bautista cuando afirma: «El

<sup>27</sup> Rissi y R. Brown ven un paralelo entre la respuesta de la madre (ὄ τι ἂν λέγα ὑμῖν, ποιήσατε) y la respuesta del faraón a los sirvientes a propósito de lo que José pudiera decirles a fin de proporcionar comida durante el tiempo de hambre (ὄ ἐὰν εἴπη ὑμῖν, ποιήσατε) (Gn 41,55). Birger Olsson, que prefiere ver el texto a través de la pantalla del Éxodo, apunta a los paralelos encontrados en Ex 19,8 y 24,7, que subrayan la obediencia a una revelación. RISSI, «Die Hochzeit in Kana (Joh. 2:1-11)», pág. 85. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 100. BIRGER OLSSON, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel: A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*, traducción de Jean Gray, Lund, CWK Gleerup, 1974, págs. 45-48.

<sup>28</sup> Tal ironía es característica del cuarto Evangelio. Véase Paul DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta, John Knox, 1985; CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, págs. 149-202; Gail O'DAY, «The Essence and Function of Irony», en *Revelation in the Fourth Gospel: Narrative Mode and Theological Claim*, Filadelfia, Fortress, 1986, págs. 11-32; STALEY, «Rhetorical Strategies in John 4-21: The Victimization of the Implied Reader», *The Print's First Kiss*, págs. 95-118.

<sup>25</sup> Gerhard DELLING, «ὥρα», en *Theological Dictionary of the New Testament*, edición a cargo de Gerhard KITTEL, traducción y edición a cargo de G. BROMLEY, Grand Rapids, Eerdmans, 1967, vol. 9:677.

<sup>26</sup> *Ibid.*, vol. 9:677.

que tiene a la novia es el novio; pero el amigo del novio, el que asiste y le oye, se alegra mucho con la voz del novio» (3,29). Como se mostrará en este libro, a través del cumplimento de su papel como novio mesiánico Jesús da a las gentes el poder de hacerse hijos de Dios y de esta forma cumple la promesa hecha a Abrahán.

### Elementos patriarcales y androcéntricos en la presentación de la madre de Jesús en Caná

- Elementos patriarcales/androcéntricos en el personaje-tipo «madre de un hijo importante»

Tanto Fuchs como Exum identifican elementos patriarcales y androcéntricos en el personaje-tipo madre de la Biblia hebrea. La naturaleza androcéntrica del motivo madre-hijo es evidente en el papel literario limitado que se otorga al personaje-madre. Este personaje femenino no es significativo por derecho propio. Es significativo sólo en la medida en que es la madre de un hijo, especialmente la madre de un hijo importante.<sup>29</sup> Según Fuchs, este papel literario limitado con frecuencia tiene como resultado un grado de monotonía literaria para los personajes femeninos con respecto a los personajes masculinos.<sup>30</sup> Otro elemento patriarcal/androcéntrico de este personaje-tipo se puede encontrar en el hecho de que las madres de la Biblia hebrea recibieron su *status* en función de sus hijos. Este *status* reflejo llevó en ocasiones a la competición entre madres, como se

<sup>29</sup> FUCHS, «The Literary Characterization of Mothers», págs. 135-136. EXUM, «The (M)other's Place», en *Fragmented Women*, págs. 103-104. EXUM, «"Mother in Israel"», pág. 74.

<sup>30</sup> FUCHS, «The Literary Characterization of Mothers», págs. 135-136. Exum reconoce la naturaleza secundaria de los personajes matriarcales frente a los personajes patriarcales. Sin embargo, señala que cuando las matriarcas de la Biblia hebrea aparecen como actores, se presentan como personalidades plenamente desarrolladas que, no obstante, están al servicio de los intereses de un programa androcéntrico. EXUM, «The (M)other's Place», en *Fragmented Women*, págs. 96-97. EXUM, «"Mother in Israel"», pág. 75.

expresa en los relatos de Sara/Agar y Raquel/Lía/Bilhá/Zilpá.<sup>31</sup> Un elemento final de la ideología androcéntrica/patriarcal en este personaje-tipo, observado tanto por Fuchs como por Exum, es que una vez que la madre ha cumplido su papel androcéntrico en relación con su hijo, es apartada de la escena hasta el momento en que pueda ser necesitada para desempeñar otro papel androcéntrico.<sup>32</sup>

- Elementos patriarcales y androcéntricos en la presentación de la madre de Jesús

Los elementos androcéntricos y patriarcales en el personaje-tipo de la «madre de un hijo importante» son evidentes en la caracterización de la madre de Jesús en Caná. Cuando Jesús responde a la petición de su madre con las palabras: «τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου» (2,4), y después cumple su petición de la forma en que lo hace, su respuesta indica que el papel de su madre es disminuido en relación con otras «madres de un hijo importante» de la Biblia hebrea. Jesús no actúa para responder a deseos terrenos, sino en un plano superior, «no mundano». Para ilustrar esta disminución en el papel de la madre de Jesús en la vida de su hijo importante, es preciso analizar las tres partes de la afirmación de Jesús. La primera parte es la pregunta de Jesús «τί ἐμοὶ καὶ σοί;». La segunda parte es el uso del tratamiento «γύναι» para dirigirse a su madre y la tercera parte es la afirmación de Jesús «οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου». Después de analizar los tres segmentos de esta afirmación estudia el enunciado en su conjunto.

La expresión «τί ἐμοὶ καὶ σοί;» es una versión griega de una expresión semítica: מַה־לִּי וְלָךְ (mah-li wālāk). La expresión se puede traducir de diferentes maneras. La traducción depende del grado de distancia que, a juicio del traductor, Jesús afirma en relación con su

<sup>31</sup> EXUM, «The (M)other's Place», en *Fragmented Women*, págs. 104, 121-124.

<sup>32</sup> FUCHS, «The Literary Characterization of Mothers», pág. 135. EXUM, «The (M)other's Place», en *Fragmented Women*, pág. 97.

madre.<sup>33</sup> Hay que traducir la expresión semítica como: «¿Qué tengo yo que ver contigo?», de acuerdo con la King James Version y la Authorized Standard Version, o como «¿Qué tienes que ver tú conmigo?», de acuerdo con la Revised Standard Version, o como «¿Qué nos va a ti y a mí?», de acuerdo con la New Revised Standard Version. Algunos comentarios antiguos llegan a parafrasear la cuestión interpretando: «Tú no tienes que decirme lo que debo hacer» y «No trates de dirigirme».<sup>34</sup>

R. Brown observa que esta expresión siempre denota «una idea de repulsa frente a una complicación inoportuna, así como una divergencia en los puntos de vista de las dos personas implicadas». Sin embargo, también observa que la expresión puede conllevar una connotación de hostilidad o únicamente deseo de desentenderse.<sup>35</sup> Si se piensa que la madre de Jesús está intentando urgirlo para que realce su honor ante los humanos, entonces podría estar presente, de

<sup>33</sup> RENA, «Women in the Gospel of John», págs. 133-134. R. Collins llama la atención sobre el uso de esta fórmula cuando una persona se enfrenta a una demostración de hostilidad o a una situación desagradable (1 R 17,18; 2 R 3,13; 2 S 16,10; 19,23). También observa que cuando se usa en un diálogo en la Biblia hebrea (por ejemplo, Jos 22,24; 2 R 9,18; Jr 2,18; Jos 14,9), como en el cuarto Evangelio, la fórmula es una pregunta retórica ocasionada por la acción impropia de otra persona y equivale a una negativa. A juicio de A. Maynard, indica que las dos partes no tienen nada que ver entre sí. Sin embargo, Olsson observa que el significado de la locución, que se encuentra en griego, latín, hebreo y arameo, depende del contexto y la entonación. R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», pág. 118. A. MAYNARD, «Ti Emoi Kai Soi», *New Testament Studies* 31 (1985), págs. 583-584. OLSSON, «A "Narrative" Text, Jn 2:1-11», en *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, págs. 36-40.

<sup>34</sup> Según Culpepper, MCHUGH –que mantiene que la madre de Jesús creía antes de que en Caná tuviera lugar el signo– traduce la pregunta de esta forma: «¿Qué nos importa esto a mí y a ti, mujer». Sin embargo, Culpepper, que sostiene que la madre de Jesús no desempeña ningún papel en la vida de Jesús hasta la hora de su glorificación, entiende que Jesús pregunta a su madre: «¿Qué tienes tú que ver conmigo? Aún no ha llegado mi hora». Véase CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, págs. 133-134. Para un análisis de la expresión, véase MAYNARD, «Ti Emoi Kai Soi», págs. 582-586 y H. BUCK, «Redactions of the Fourth Gospel and the Mother of Jesus», en *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, edición a cargo de David AUNE, Leiden, E. J. Brill, 1972, págs. 170-180. Para un análisis de las diversas formas en que los comentarios anteriores a 1974 traducían la expresión, véase OLSSON, «A "Narrative" Text, Jn 2:1-11», en *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, pág. 36, nota 18.

<sup>35</sup> BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 99.

hecho, un elemento de repulsa.<sup>36</sup> En el cuarto Evangelio Jesús es caracterizado como enemigo de la búsqueda de este tipo de gloria y como interesado sólo en la gloria que procede de su Padre celestial (véase 5,44; 7,18; 8,50-54; 12,43; 16,14; 17,1-5.22-44).<sup>37</sup> Tanto si se trata de mero deseo de desentenderse como si constituye un claro rechazo, la expresión está al servicio de la cristología alta del autor implícito, bien porque distancia directamente a Jesús de su madre,<sup>38</sup> bien porque muestra que Jesús tiene un punto de vista diferente del de su madre con respecto a la situación.<sup>39</sup> En cualquiera de las interpretaciones, el personaje de la madre de Jesús ayuda a caracterizar a Jesús porque le presenta la oportunidad de mostrar que se desentiende de las preocupaciones terrenas de su madre. Como afirma Charles Talbert, las palabras de Jesús a su madre «indican que su acción no está dictada por una iniciativa humana, ni siquiera por las personas más cercanas a él, sino por el tiempo de Dios, tal como ilustra la afirmación: "Todavía no ha llegado mi hora"».<sup>40</sup> Implícitamente este

<sup>36</sup> Según R. Collins, algunos Padres de la Iglesia griega (por ejemplo, ORÍGENES [que murió en 254] y EFRÉN [que murió en 373]) percibieron un elemento de falta o presunción desordenada por parte de la madre de Jesús. Rena sugiere que la madre de Jesús sirve como un ejemplo negativo con el que se advierte a la gente que no diga a Dios cómo tiene que actuar. R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», pág. 105. RENA, «Women in the Gospel of John», pág. 137.

<sup>37</sup> Véase un estudio del modo masculino de conducta según el código mediterráneo honor/vergüenza del siglo I en MALINA, «Honour and Shame: Pivotal Values of the First-Century Mediterranean World», en *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, págs. 25-50.

<sup>38</sup> A juicio de Maynard, el autor del cuarto Evangelio redacta su fuente a fin de presentar a Jesús (y no a los demonios) afirmando su naturaleza divina dentro del contexto de su primer milagro. Según R. Collins, AGUSTÍN, en su defensa de la naturaleza humana de Jesús contra los maniqueos, también vio la respuesta de Jesús como una afirmación de su divinidad. Según la interpretación agustiniana del pasaje, éste quiere decir: «No es lo que tú has engendrado lo que constituye la fuente del milagro, porque tú no has engendrado mi divinidad». A. MAYNARD, «Ti Emoi Kai Soi», págs. 584-586. R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», pág. 105.

<sup>39</sup> OLSSON, «A "Narrative" Text, Jn 2:1-11», en *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, págs. 38-39.

<sup>40</sup> TALBERT, *Reading John*, pág. 85.

desentenderse de las preocupaciones mundanas de su madre terrena ilustra que las acciones de Jesús serán una respuesta a la soberanía de su Padre celestial sobre él y no el resultado de una actuación familiar humana.<sup>41</sup>

La despreocupación implicada en la pregunta «τί ἐμοὶ καὶ σοί;» se ve aumentada por el uso del vocativo «γύναι» cuando Jesús se dirige a su madre. R. Brown observa que, si bien este tratamiento es una forma cortés de dirigirse a una mujer, resulta extraño cuando un hijo se dirige a su madre.<sup>42</sup> Aunque a juicio de muchos estudiosos el tratamiento establece una conexión entre la madre de Jesús y Eva,<sup>43</sup> en opinión de otros el tratamiento implica que la maternidad física no tiene una importancia especial para Jesús.<sup>44</sup> Desde esta

<sup>41</sup> Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 109. R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», pág. 126, nota 139; GIBLIN, «Suggestion, Negative Response and Positive Action», págs. 197-211.

<sup>42</sup> BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 99. Véase Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York, Crossroad, 1983, pág. 326 (trad. cast.: *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1989); R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», págs. 102-106, 138.

<sup>43</sup> Véase el capítulo 2, pág. 50. Véase Raymond BROWN, «Roles of Women in the Fourth Gospel», Appendix II in *The Community of the Beloved Disciple*, Nueva York, Paulist, 1979, pág. 194 (trad. cast.: «Función de las mujeres en el cuarto evangelio», Apéndice II en *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Salamanca, Sígueme, 1983); BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. 108-109; R. COLLINS, «The Mother of Jesus in the Gospel of John», en *Mary in the New Testament*, págs. 187-189.

<sup>44</sup> BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. 102, 109. SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, pág. 180. R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», pág. 129. Schüssler Fiorenza acepta esta interpretación, pero también sostiene que el tratamiento tiene el propósito añadido de poner a la madre de Jesús en el mismo nivel que la Samaritana (4,21) y María Magdalena (20,13), presentándola como testigo apostólico y discípula ejemplar. Buby afirma que el uso del tratamiento «mujer» para la madre de Jesús y otras mujeres en el Evangelio se *podría* ver como una afirmación del hecho de que Jesús no atribuye especial importancia a la maternidad física de María. Sin embargo, descarta esta afirmación porque el narrador se refiere a ella como «la madre de Jesús» o «su [de Jesús] madre» cuatro veces en la perícopa. Buby vuelve a la escena a los pies de la cruz para una comprensión más completa del papel como madre en Caná. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, pág. 327. BUBY, *Mary, the Faithful Disciple*, pág. 99.

perspectiva se puede afirmar que el autor implícito suprime toda pretensión materna terrena sobre Jesús en favor de la pretensión paterna celestial. Parece que las palabras que Jesús dirige a su madre a continuación vienen a confirmar esta interpretación.

La razón aparente para la respuesta de Jesús a su madre se encuentra en la tercera afirmación: «οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου».<sup>45</sup> La mayoría de los autores afirman que, también en la escena de la boda en Caná, la referencia de Jesús a su «hora» debe ser entendida en su sentido teológico técnico como alusión a su sufrimiento, muerte y resurrección.<sup>46</sup> Aunque personalmente me inclinaría a estar de acuerdo con esto, también tengo que afirmar que ésta es la primera vez que Jesús se refiere a su hora. El lector no es todavía consciente del significado más profundo que los pasajes posteriores darán a este término. El lector toma conciencia sólo de manera progresiva del significado teológico técnico que Jesús atribuye a esta palabra cuando habla desde un punto de vista «superior», como explicaré más adelante.<sup>47</sup> Así, el uso por parte de Jesús de la expresión «Todavía no ha llegado mi hora» podría referirse a la soberanía del Padre celestial de Jesús con respecto a su misión en la vida sobre los deseos de la madre humana de Jesús, pero este significado teológico de sus palabras sólo será percibido por el lector más adelante. En este punto del texto, el lector buscaría un significado «terreno» de las palabras de Jesús que tuviera sentido dadas las circunstancias en que fueron pronunciadas, como explicaré más adelante.

<sup>45</sup> R. Collins nota que hay un debate acerca de si esta frase debe ser interpretada como una afirmación declarativa o una pregunta que tiene significado positivo («¿No ha llegado mi hora?»). Y manifiesta que, si bien la mayoría de los autores interpretan la sentencia como una afirmación declarativa, Severin GRILL sostiene que es una pregunta, basándose en manuscritos sirios. R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», págs. 119-120.

<sup>46</sup> *Ibid.*, págs. 120-121.

<sup>47</sup> Giblin, por otros motivos, temas o recursos literarios, sugiere que el lector implícito logra una conciencia progresiva semejante. GIBLIN, «Suggestion, Negative Response and Positive Action», pág. 202, nota 20, 211.

Al comparar los comentarios del narrador sobre la madre de Jesús y las acciones de la madre de Jesús con los comentarios de Jesús a su madre y sus acciones, se podría argumentar que el autor implícito induce al lector a interpretar la perícopa dentro del contexto de la escena-tipo de la «madre de un hijo importante» y, al mismo tiempo, elimina toda influencia real que esta madre pudiera tener sobre Jesús. Entre los aspectos que podrían haber inducido al lector a interpretar la perícopa dentro del contexto de la escena-tipo de la «madre de un hijo importante» se incluyen:

1. La referencia del narrador al personaje femenino como «la madre de Jesús» después de haber afirmado la importancia de Jesús que vino a dar a las gentes poder de hacerse hijos de Dios – hijos de Abrahán.
2. La petición implícita de la madre que sitúa a Jesús en el papel de novio y provoca el comienzo de la obra de Jesús de dar a las gentes poder de hacerse hijos de Dios.

Entre aquellos aspectos que habrían eliminado para el lector la posibilidad de que la madre terrena de Jesús tuviera alguna influencia real sobre su hijo importante se encuentran:

1. Jesús emplea un semitismo que produce la impresión de que se desentiende de las preocupaciones su madre.
2. Jesús se dirige a su madre diciéndole «mujer».
3. Jesús afirma que su hora todavía no ha llegado.
4. Jesús cumple la petición de su madre de tal manera que muestra que está respondiendo a los deseos de su Padre celestial, el Novio de Israel que en la era mesiánica derramará bendiciones en abundancia.

Aunque la madre de Jesús actúa en un punto estratégico en el texto para desarrollar la trama, su personaje es en cierto modo plano, como sucede casi siempre con los personajes «madre» de la Biblia hebrea. El narrador muestra que se trata de un personaje plano porque se refiere a ella sólo en relación con Jesús y no por su nom-

bre.<sup>48</sup> R. Collins ofrece inadvertidamente la prueba de la naturaleza patriarcal del epíteto «madre de Jesús» cuando afirma: «Este epíteto es un título más honorable que su propio nombre. Todavía hoy entre los árabes es común llamar a una mujer que ha dado a luz a un hijo “la madre de (Jesús)”». <sup>49</sup> Semejante referencia ilustra que las mujeres no eran consideradas importantes por derecho propio sino únicamente por ser «madre de (x)». Igualmente, la presentación de la madre de Jesús como una madre que estaría proyectando cómo mejorar la posición de su hijo en la comunidad y, por consiguiente, cómo realzar su propia posición en la comunidad, es también de naturaleza patriarcal, pues ilustra de nuevo que una mujer sólo puede recibir *status* a través de las acciones de los hombres en su vida.

Junto a las limitaciones patriarcales de su personaje-tipo y otras limitaciones puestas sobre su personaje como resultado de la cristología del autor implícito, hay otras tendencias patriarcales evidentes en la caracterización de la madre de Jesús. Tales tendencias patriarcales se pueden encontrar:

1. Dentro de la petición implícita que ella presenta a su hijo.
2. Dentro de su respuesta a la aparente resistencia de Jesús.
3. En el esfuerzo del narrador por mostrar que ella no acudió sola a la boda.
4. Y en su desaparición del hilo del relato al final de la perícopa.

<sup>48</sup> Aunque tampoco se designa al discípulo amado por su nombre, es evidente que su carácter anónimo se debe a razones de representación. No es llamado por su nombre para que pueda representar a la comunidad creyente. Aun cuando algunos sostienen que la madre de Jesús no es llamada por su nombre por la misma razón, yo me inclino a mantener que la función primaria de la madre de Jesús en el texto no es de representación; más bien el autor implícito acentúa y utiliza su relación única como madre de Jesús para reforzar la imagen cristológica de Jesús como el que cumple la promesa hecha a Abrahán.

<sup>49</sup> R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», pág. 100. Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 98. R. Collins observa que el título es también indudablemente coherente con el interés cristológico del cuarto Evangelio, porque la madre de Jesús aparece sólo en relación con su Hijo.

Como se afirma en el texto, cuando la madre de Jesús percibe la necesidad de vino en la boda, ella no intenta personalmente satisfacer esa necesidad, sino que más bien se dirige a su hijo para que éste satisfaga la necesidad. Debido a que se dirige a su hijo, probablemente un lector antiguo supondría que era una viuda, porque de lo contrario se hubiera dirigido a su esposo.<sup>50</sup> Aun cuando la necesidad tenía que ver con la comida y la casa, que era el ámbito habitual de las mujeres, el *status* dependiente de la madre de Jesús pudo impedirle satisfacer por sí misma la necesidad de otros. Así, ella no habría podido aumentar su propio honor o el honor de su familia directamente. Semejante papel pertenecía al varón de la casa. Además, cuando la madre de Jesús presenta la necesidad a su hijo, hace una petición implícita, no explícita: «No tienen vino».<sup>51</sup> Este modo femenino de presentar peticiones se encuentra también en el mensaje que Marta y María de Betania hacen llegar a Jesús a propósito de la enfermedad de su hermano Lázaro: «Aquel a quien tú quieres está enfermo» (11,3). Debido a que este modo femenino de hacer peticiones se puede contrastar con la petición explícita hecha por el funcionario real (4,47.49),<sup>52</sup> este modo femenino de hacer peticiones podría ser otra indicación de la cultura patriarcal reflejada en el texto.

Un elemento de petición implícita o indirecta aparece también cuando la madre de Jesús re-afirma su influencia materna después de la aparente negativa de Jesús a su petición. En lugar de dirigirse a

Jesús directamente, ella se dirige a los sirvientes. Hasta las palabras que dice a los sirvientes podrían sugerir un elemento patriarcal. La madre de Jesús dice: «ὄ τι ἄν λέγα ὑμῖν, ποιήσατε», que traducido literalmente significa: «Lo que os diga, haced». Aunque la intención primaria del orden de las palabras en su comentario pudiera ser la de centrar de nuevo la atención en Jesús,<sup>53</sup> ya que sitúa el imperativo al final de su afirmación, el orden de las palabras reduce también el impacto de la orden que da a los sirvientes. Además el uso del subjuntivo λέγα con una oración de relativo produce una oración condicional de tercera clase que implica sólo una condición futura probable.<sup>54</sup> Aunque algunos exegetas han puesto el acento en el hecho de que sus palabras revelan una expectativa de una posible respuesta,<sup>55</sup> se podría argumentar que, técnicamente, su respuesta da a Jesús la libertad de actuar o de no actuar.<sup>56</sup> Esta posibilidad ejemplifica que su autoridad como madre de un hijo adulto varón es más limitada de lo que podría serlo la autoridad de un padre dentro del sistema familiar patriarcal de aquel tiempo.<sup>57</sup> Si bien todos estos elementos del texto reflejan la cristología del autor implícito, también exponen la ideología patriarcal y androcéntrica del autor

<sup>50</sup> OLSSON, «A "Narrative" Text, Jn 2:1-11», en *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, págs. 46-47. GIBLIN, «Suggestion, Negative Response and Positive Action», pág. 202.

<sup>51</sup> Sobre los condicionales de tercera clase, véase James BROOKS y Carlton WINBERY, *Syntax of the New Testament Greek*, Lanham (Md.), University Press of America, 1979, pág. 121.

<sup>52</sup> BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 100, nota 5.

<sup>53</sup> Gail O'Day y P. Gätcher observan el elemento de libertad que permiten a Jesús las palabras que le dirige su madre. Sin embargo, otros autores ponen de relieve la expectativa de una respuesta positiva que resulta evidente tanto en las palabras de la madre como en la manera en que Jesús le responde. Según R. Brown, la lengua griega no justifica realmente semejante lectura. Gail O'DAY, «John», en *The Women's Bible Commentary*, edición a cargo de Carol NEWSOM y Sharon H. RINGE, Louisville, Westminster/John Knox, 1992, pág. 295. Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 100.

<sup>54</sup> Para un estudio de la autoridad que un padre tiene sobre un hijo adulto frente al respeto mostrado a la madre por un hijo adulto dentro del código patriarcal honor/vergüenza de una comunidad mediterránea moderna, véase John Kennedy CAMPBELL, «The Family: A System of Roles», en *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, Clarendon, 1964, págs. 154-172.

<sup>50</sup> Talbert nota que, si el marido llegaba a faltar, la mujer pasaba a depender de los recursos del hijo mayor. Sin embargo, no afirma explícitamente que la madre de Jesús fuera considerada viuda. Véase TALBERT, *Reading John*, pág. 85.

<sup>51</sup> Giblin califica la afirmación de la madre como una «discreta sugerencia», una *sugerencia* que «insinúa con fuerza» que ella espera que Jesús se muestre solícito. Rudolf Schnackenburg califica la afirmación de la madre de Jesús como una «petición silenciosa». GIBLIN, «Suggestion, Negative Response and Positive Action», págs. 202, 208. Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, 3 vols., Nueva York, Crossroad, 1980, 1982, vol. 2, pág. 323 (trad. cast. del original alemán: *El Evangelio según san Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona, 1980, 1987). Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 98.

<sup>52</sup> Véase GIBLIN, «Suggestion, Negative Response and Positive Action», págs. 202, 203, 208.

implícito. La respuesta de la madre a la aparente negativa de su hijo es una respuesta indirecta que pone el acento en su hijo varón, disminuye el impacto de su orden a los sirvientes e ilumina su limitado control sobre su hijo varón adulto.

Otro aspecto de la ideología androcéntrica/patriarcal se puede encontrar en la referencia del narrador a la presencia de los hermanos (ἀδελφοί) de Jesús al final de la perícopa. El texto afirma: «Después bajó a Cafarnaún con su madre y sus hermanos (ἀδελφοί) y sus discípulos, pero no se quedaron allí muchos días» (2,12). Tal referencia pospuesta a la presencia de los hermanos de Jesús permite al autor implícito centrarse en la relación entre la madre y su hijo importante (Jesús) durante la escena propiamente dicha, a la vez que comunica que la madre viuda de Jesús no está sola en la boda. La actitud patriarcal que esto expresa es la noción de que una madre viuda de un hijo vivo necesita ser acompañada por los familiares, preferiblemente los hijos.<sup>58</sup>

La perspectiva de la ausencia indica un último elemento patriarcal/androcéntrico en la caracterización de la madre de Jesús. Como las «madres de hijos importantes» en la Biblia hebrea, la madre de Jesús en la escena de la boda en Caná es retirada de la escena una vez que ha cumplido su propósito en la vida de su hijo. Y ya no será mencionada de nuevo hasta que el autor implícito la necesite para cumplir otra función patriarcal en la escena de la crucifixión.

<sup>58</sup> Como se mostrará en el capítulo 5, la escena de la crucifixión sostiene esta ideología, porque en ella la madre de Jesús está acompañada por su hermana y más tarde es confiada al cuidado del discípulo amado (19,25-27). No obstante, según el código honorvergüenza del Nuevo Testamento tal como lo expone Malina, la madre de Jesús, por su condición de viuda, debería haber tenido cierta autonomía y debería haber sido capaz de actuar de una manera más enérgica [*more aggressively*] (véase MALINA, «Honour and Shame: Pivotal Values of the First-Century Mediterranean World», en *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, pág. 44). El autor implícito del cuarto Evangelio, sin embargo, presenta a esta viuda como una persona que necesita ser acompañada por sus parientes y, en el mejor de los casos, estar bajo la protección de uno o varios hijos.

### Una afirmación del modo femenino de relacionarse

Aunque parece que Jesús rechaza la razón por la que su madre quiere que proporcione ayuda a otros, a saber, la de recibir honor a ojos de los humanos, hay que notar que la persistencia de la madre de Jesús se presenta como una realidad eficaz. Tal persistencia puede ser vista como un rasgo del personaje «madre de un hijo importante». En efecto, tiene como resultado la revelación por Jesús de la gloria que él ha recibido de su Padre (véase 1,14; 8,50-54), lo que a su vez lleva a sus discípulos a creer en él.<sup>59</sup> No obstante, como se mostrará con otros personajes femeninos (la Samaritana, Marta de Betania y María Magdalena), la persistencia de estas mujeres y su voluntad de permanecer en diálogo con Jesús tiene como consecuencia que Jesús se revela a ellas o a otras personas en torno a ellas. Esta persistencia por parte de las mujeres parece estar en contraste directo con la presentación de muchos de los discípulos varones de Jesús. Éstos son presentados como los que están presentes de una manera pasiva (2,2-12),<sup>60</sup> incapaces de perseverar (por ejemplo, abandonan el sepulcro tras encontrarlo vacío [20,10]) e incapaces de hablar con franqueza a Jesús (4,27.33; 6,60-61; 16,17-20).<sup>61</sup> Esta vacilación a la hora de hablar a Jesús y ser perseverantes puede estar relacionada con la preocupación típica masculina por el honor, que es presentado como realidad perjudicial para la fe en Jesús.<sup>62</sup> Cuando las mujeres están preocupadas por el honor terreno (por ejemplo, los deseos de la madre de Jesús en Caná), Jesús también se resiste. Quizá

<sup>59</sup> Jane Kopas observa que Jesús y su madre aparentemente hablan sin entenderse en el texto y, a pesar de todo, el relato llega a una conclusión exitosa. Kopas mantiene que esto ilustra que una relación exitosa con alguien, incluso con Dios, depende de la buena voluntad y la capacidad de los interlocutores de escuchar más que de hablar. Jane KOPAS, «Jesus and Women: John's Gospel», *Theology Today* 41 (1984), pág. 202.

<sup>60</sup> Véase SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, págs. 177, 182.

<sup>61</sup> Véase *Ibid.*, pág. 175.

<sup>62</sup> Véase la caracterización de Nicodemo a lo largo del cuarto Evangelio (3,1-21; 7,50-51; 19,38-39) y los comentarios de Jesús en 5,44.

porque las mujeres no tenían mucho honor terreno que perder, el autor implícito podía presentarlas como aquellas que son capaces de arriesgarse siendo activas, persistentes y locuaces en sus relaciones con Jesús. Éstos son atributos recogidos en el Evangelio (véase 15,15; 16,23). Así pues, el relato de la madre de Jesús en Caná puede ser el primer relato de una larga serie de relatos que inducen al lector a apropiarse de este aspecto del modo femenino de relacionarse con Jesús.<sup>63</sup>

### El ambiguo *status* creyente de la madre de Jesús

Al final de la perícopa –después de que Jesús ha convertido el agua en vino– el texto deja al lector con la pregunta acerca del *status* creyente de la madre de Jesús y sus ἀδελφοί. Se dice al lector que los discípulos de Jesús vieron su gloria y creyeron en él (2,11), pero no se le dice nada sobre la fe de la madre de Jesús o la de sus ἀδελφοί. En 2,12 se dice al lector que cuando Jesús abandona Caná para bajar a Cafarnaún después de la boda, lo hace en compañía de su madre, sus hermanos y sus discípulos. Algunos estudiosos ven en esta afirmación de acompañamiento una afirmación de que la madre de Jesús estaba firmemente situada como discípula por estar con la comunidad de discípulos.<sup>64</sup> Si esto es así, entonces habría que decir lo mismo de los ἀδελφοί de Jesús en este punto del Evangelio. No obstante, yo sostengo que el autor implícito deja a propósito que el lector se pregunte por el *status* creyente de la madre de Jesús

<sup>63</sup> La apropiación masculina de la conducta femenina se encuentra por todas partes en el cuarto Evangelio (por ejemplo, un varón que da a luz hijos [1,12; 3,6]; un cuerpo masculino que es fuente de alimento para otros [6,35-39]; varones que experimentan dolores como los del parto [16,21]; y la imagen de un varón que da a luz hijos de Dios a través del nacimiento no natural de su costado [19,34]).

<sup>64</sup> Marianne SECKEL, «La Mère de Jésus dans le quatrième Évangile: de la Lignée des Femmes-Disciples?», *Foi et Vie* 88 (1989), pág. 39.

y de sus ἀδελφοί. El dilema a propósito del *status* creyente de los ἀδελφοί de Jesús se clarificará cuando se informe al lector de la falta de fe por parte de los ἀδελφοί en 7,5. Sin embargo, el *status* creyente de la madre de Jesús no se decide hasta la escena de la crucifixión (19,25-27), cuando Jesús le da un nuevo hijo que cree en él, el discípulo amado.

### Resumen

El autor implícito del cuarto Evangelio caracteriza a la madre de Jesús en Caná de acuerdo con el personaje-tipo «madre de un hijo importante» de la Biblia hebrea. Como tal, ella es activa y sus palabras y acciones motivan el cumplimiento por su hijo de su destino con respecto a la promesa que Dios hizo a Abrahán. Jesús cumple su destino respondiendo eventualmente a la insistencia de su madre para que él haga algo en relación con la falta de vino. La manera en que proporciona el vino (es decir, proporcionando vino bueno en abundancia convirtiendo en vino el agua de las tinajas para las purificaciones) pudo ser percibida por un lector del siglo I familiarizado con la Biblia hebrea como un signo de que Jesús aceptaba el papel del novio mesiánico, el que proporcionaría bendiciones en abundancia. De esta manera, Jesús es presentado como el representante de su Padre celestial, el novio de Israel.

Aunque el autor implícito construye el personaje de la madre de Jesús como si se tratara de la «madre de un hijo importante», un lector del siglo I pudo tener la impresión de que la madre de Jesús no entiende la importancia de su hijo. Ella piensa que la necesidad de vino es un medio para que su hijo aumente su propio honor y, por tanto, el honor de su madre (un punto de vista «inferior»). Cuando Jesús responde con las palabras: «Mujer, ¿qué nos va a ti y a mí? Todavía no ha llegado mi hora» (2,4), quien leyera el texto por pri-

mera vez no entendería que Jesús elevaba la discusión a un nivel superior. Tal lector pensaría que la madre de Jesús entendió las palabras de su hijo de la forma siguiente: «Mujer, ¿qué nos va a ti y a mí? Ésta no es mi boda». Por tanto, la respuesta de Jesús habría sido percibida como un rechazo de la idea según la cual podía aumentar su honor terreno proporcionando vino al novio. Por consiguiente, un lector del siglo I que leyera el Evangelio por primera vez, pensaría en un primer momento que la madre de Jesús era una no creyente que, sencillamente, no era consciente de la importancia de su hijo.

El personaje-tipo «madre de un hijo importante» de la Biblia hebrea es patriarcal porque la madre es sólo importante en la medida en que fomenta el papel de su hijo. En la escena de la boda en Caná, el autor implícito del cuarto Evangelio tomó un personaje-tipo ya patriarcal y lo hizo más patriarcal para que encajara en las exigencias de la cristología Padre/Hijo del cuarto Evangelio. Debido a que Jesús en el cuarto Evangelio sólo se interesa por los deseos de su Padre celestial, se niega a la madre de Jesús la clase de influencia que un personaje-tipo «madre de un hijo importante» convencionalmente tenía sobre su hijo en la Biblia hebrea. Las palabras de Jesús a su madre en 2,4 lo distancian de ella y hacen que resulte evidente que lo que él hace después no lo hace porque se lo pida su madre terrena, sino porque encaja dentro del plan de su Padre.

Después de que Jesús convierte el agua en vino, la perícopa concluye de tal manera que el lector se queda preguntándose acerca del *status* creyente de la madre y de los ἀδελφοί de Jesús. Este escenario mantiene el interés del lector y lo prepara para las perícopas sobre la increencia de los ἀδελφοί de Jesús (7,1-9) y la madre de Jesús que recibe un nuevo hijo cuando Jesús verdaderamente cumple su papel como el novio mesiánico en el momento de su «hora» (19,25-27).

Como explicaré en el próximo capítulo, esta caracterización de Jesús como el novio mesiánico, que comienza en el relato de la boda en Caná, se refuerza primero de manera implícita por las palabras de Jesús a Nicodemo sobre la necesidad de nacer «de arriba» (3,3-21),

después de manera explícita por las palabras de Juan el Bautista a sus discípulos (3,29-36) y finalmente se confirma por el encuentro que Jesús tiene con la Samaritana junto al pozo. Los siguientes capítulos explicarán cómo esta presentación de Jesús como el novio mesiánico se continúa después en el encuentro de Jesús con otras mujeres en el Evangelio.

3

La Samaritana

## LA SAMARITANA

## Introducción

Antes de la segunda ola de la hermenéutica bíblica feminista en los Estados Unidos, la mayoría de los exegetas que estudiaron el tema de la Samaritana tendían a centrarse en su naturaleza pecadora y engañosa.<sup>1</sup> Sin embargo, a partir de la segunda ola de la hermenéutica bíblica feminista, muchos estudiosos han identificado a la Samaritana como discípula. Han llegado a esta conclusión basándose en una o varias de las siguientes razones:

1. Es llevada a la fe por el conocimiento que Jesús tiene de ella (4,18.29), igual que Natanael (1,46-49).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Raymond BROWN, *The Gospel According to John*, The Anchor Bible Series, vols. 29 y 29A, Nueva York, Doubleday, 1966, vol. 1, pág. 177 (trad. cast.: *El Evangelio según san Juan*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 2ª ed., 1999); M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, Paris, Gabalda, 1948, págs. 110-111. J. H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 2 vols., Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1929, vol. 1, págs. 143-145.

<sup>2</sup> Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York, Crossroad, 1983, págs. 327-328 (trad. cast.: *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1989); Raymond COLLINS, «The Representative Figures of the Fourth Gospel», *Downside Review* 94 (1976), pág. 38.

2. Entabla un diálogo teológico con Jesús.<sup>3</sup>
3. Los discípulos se preguntan qué *busca* (ζητείς) Jesús (4,27) y el texto afirma que Dios *busca* (ζητεί) adoradores en espíritu y en verdad (4,23).<sup>4</sup>
4. Ella es invitada a creer y se le encomienda la misión de llevar a otros a la fe.<sup>5</sup>
5. Ella, como los discípulos en los Evangelios sinópticos, deja todo (su cántaro) para asumir su papel como testigo.<sup>6</sup>
6. Ella llama a otros a Jesús («Venid y ved» [δεῦτε ἴδετε] [4,29]) de la misma manera que Jesús invita a los discípulos de Juan (ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε) (1,39) y Felipe llama a Natanael (ἔρχου καὶ ἴδε) (1,46).<sup>7</sup>
7. Ella lleva a otros a creer por medio de su palabra (λόγος/λαλία) (4,39.42) y Jesús en su oración sacerdotal ora por aque-

llos que creerán por la palabra de los discípulos (λόγος) (17,20).<sup>8</sup>

8. Ella es vista por algunos exegetas como uno de los sembradores de cuyo trabajo se están aprovechando los discípulos (4,38).<sup>9</sup>

Basándose en esta interpretación de la caracterización de la Samaritana, algunos especialistas plantean la hipótesis de que la comunidad joánica aceptó a las mujeres como iguales,<sup>10</sup> y un pequeño grupo de exegetas llega a postular que los samaritanos pudieron de hecho ser evangelizados por una mujer.<sup>11</sup>

Aunque esta interpretación de la Samaritana como una discípula es ciertamente una interpretación moderna válida, yo me centraré en

<sup>3</sup> Sandra SCHNEIDERS, «A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4,1-42», en *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, San Francisco, Harper, 1991, págs. 188-189.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pág. 192. Jesús dice que el Padre *busca* (ζητεί) a los que adorarán en espíritu y verdad (4,23). Sin embargo, cuando los discípulos ven a Jesús con la mujer, se preguntan qué (τί) (neutro) es lo que *busca* (ζητείς) Jesús (4,27), no a *quién* busca Jesús. Así pues, parece que el autor implícito no identifica directamente a la Samaritana con lo que el Padre busca. Más bien, parece que el autor implícito identifica a la Samaritana con el medio a través del cual Jesús podrá encontrar a los que adoran en espíritu y verdad.

<sup>5</sup> R. COLLINS, «The Representative Figures of the Fourth Gospel», pág. 38. Véase Adele REINHARTZ, «The Gospel of John», en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, edición a cargo de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Nueva York, Crossroad, 1994, pág. 573.

<sup>6</sup> Sandra SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church», *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982), pág. 40. Martin SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, Sheffield, JSOT, 1992, pág. 192.

<sup>7</sup> R. Alan CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study of Literary Design*, Filadelfia, Fortress, 1983, pág. 137. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, pág. 327. Gail O'DAY, «John», en *The Women's Bible Commentary*, edición a cargo de Carol NEWSOM y Sharon H. RINGE, Louisville, Westminster/John Knox, 1992, pág. 296. Mark STIBBE, *John*, Sheffield, JSOT, 1993, pág. 67. Aunque aquí hay una correlación, el «Venid a ver» de la Samaritana se expresa con términos diferentes en griego, lengua que puede distinguir y reducir la importancia de su «Venid a ver» en relación con los que lo preceden, como se explicará más adelante.

<sup>8</sup> Raymond BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, Nueva York, Paulist, 1979, pág. 187 (trad. cast.: *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Salamanca, Sígueme, 1983). CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 137. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, pág. 328. Véase O'DAY, «John», en *The Women's Bible Commentary*, pág. 296; SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel», pág. 40; STIBBE, *John*, pág. 67; SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, págs. 193-194. El uso de «λαλία» en lugar de «λόγος» por los samaritanos de aquella ciudad puede ser otra forma de restar importancia al testimonio de la Samaritana ante el lector implícito, como se explicará más adelante en este capítulo.

<sup>9</sup> BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, págs. 187-188. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 137. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, pág. 327. Véase SCHNEIDERS, «A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4,1-42», en *The Revelatory Text*, pág. 192; H. BOERS, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem: A Study of John 4*, Atlanta, Scholars Press, 1988, págs. 184-185.

<sup>10</sup> BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, págs. 185, nota 328, 188-189, 197-198. SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel», págs. 39-40, 44. David RENSBERGER, *Johannine Faith and Liberating Community*, Filadelfia, Westminster, 1988, págs. 130, 148-149. Véase Ernst KÄSEMANN, *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*, Filadelfia, Fortress, 1968, págs. 29, 31 (trad. cast. del original alemán: *El testamento de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1983).

<sup>11</sup> Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John: A Commentary*, traducción de G. R. Beasley-Murray, edición a cargo de R. W. N. HOARE y J. K. RICHES, Filadelfia, Westminster, 1971, págs. 175-176. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, pág. 327. Turid Karlsen Seim observa que esta mujer fue honrada por algunos Padres de la Iglesia como un apóstol de Samaria. Turid Karlsen SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», en *Aspects on the Johannine Literature*, edición a cargo de Lars HARTMAN y Birger OLSSON, Estocolmo, Almqvist & Wiksell International, 1987, pág. 67.

cómo un lector del siglo I del cuarto Evangelio pudo interpretar a la Samaritana. Basándome en una aproximación histórico-literaria, sostendré que la imagen que un lector moderno puede tener de la Samaritana como discípulo es el resultado de la presentación por el autor implícito de la Samaritana como prometida y novia ficticia del novio mesiánico en favor de los samaritanos, como esposa simbólica de Jesús que produce una descendencia abundante una vez que Jesús planta en ella las semillas de la fe. En tal presentación, la Samaritana representa a todos los samaritanos con los que Jesús desea establecer vínculos familiares celestiales. Después de haber establecido este papel para la Samaritana, presentaré una crítica feminista de su caracterización.

### Preparaciones textuales para un desposorio/matrimonio simbólico

Esta caracterización de la Samaritana como prometida y novia del novio mesiánico en favor del pueblo samaritano se construye sobre la caracterización de Jesús como el novio mesiánico en Caná (2,1-12), sobre la conversación de Jesús con Nicodemo sobre la necesidad de nacer «de arriba» (3,1-21) y sobre las palabras de Juan el Bautista a sus discípulos sobre el novio y el que es enviado de arriba (3,29-32). En el primer caso la madre de Jesús como «madre de un hijo importante» trata de realzar el *status* de su hijo pidiendo a Jesús que resuelva el problema de la falta de vino, que es una responsabilidad del novio. Aunque Jesús informa a su madre de que su «hora» (es decir, el momento apropiado para su boda) aún no ha llegado, la manera en que finalmente proporciona el vino (convirtiendo el agua de las tinajas para la purificación en abundante vino bueno) pudo llevar a un lector del siglo I a reconocer a Jesús como el novio mesiánico que puede proporcionar abundan-

tes bendiciones mesiánicas, simbolizadas por el vino abundante (véase Jr 49,11-12; Jl 4,18; Ct 1,2.4).<sup>12</sup>

En el segundo caso el papel de Jesús como el novio mesiánico se ve reforzado de manera implícita por el diálogo de Jesús con Nicodemo sobre la necesidad de «nacer de arriba». En esta perícopa, Jesús dice a Nicodemo que una persona tiene que nacer ἄνωθεν («de nuevo» o «de arriba») para ver el reino de Dios (3,3). Nicodemo, que interpreta el dicho de Jesús desde una perspectiva «inferior» y piensa que Jesús habla de nacer «de nuevo», pregunta: «¿Puede uno acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?» (3,4). Entonces Jesús hace saber a Nicodemo que había elevado el diálogo a un nivel «superior» cuando le dice que nadie puede entrar en el reino de Dios sin nacer del agua y del Espíritu (3,5), porque «lo nacido de la carne es carne; lo nacido del Espíritu es espíritu» (3,6). En esta perícopa la vida no es el resultado del nacimiento físico del seno de una mujer. Más bien la vida eterna es el resultado del nacimiento «de arriba» (3,11-21). Mi hipótesis es que un lector del siglo I pudo identificar esta «vida eterna de arriba» con el hecho de que Jesús dio a las gentes poder de hacerse hijos de Dios (1,12). De la misma manera que la serpiente que Moisés elevó en el desierto era capaz de dar vida, así también Jesús, como Hijo del hombre, dará a los que crean en él vida eterna cuando sea «elevado» sobre la tierra (3,13-15, véase 1,12.51). Como el lector comprobará más adelante, Jesús es «elevado sobre la tierra» cuando abraza su hora (el momento de su boda mesiánica) en la cruz. Así, como novio mesiánico, al igual que como Hijo del hombre, dará a los que crean en él el poder de hacerse hijos de Dios.

<sup>12</sup> Paul Duke, Jeffrey Staley y Stibbe reconocen que la boda en Caná sitúa a Jesús en el papel del novio. Jerome Neyrey nota el hecho de que Jesús asistió al banquete de bodas en Caná y proporcionó su propio vino superior, pero no afirma explícitamente que esto lo sitúa en el papel del novio. Paul DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta, John Knox, 1985, pág. 101. Jeffrey Lloyd STALEY, *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Atlanta, Scholars Press, 1985, pág. 101, nota 35. STIBBE, *John*, págs. 46-47. Jerome NEYREY, «Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26», *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979), pág. 426.

En el tercer caso, esta conexión implícita entre Jesús, el novio mesiánico (2,1-11) y la vida «de arriba» (3,1-21) se explicita en las palabras de Juan el Bautista a sus discípulos. Juan el Bautista había identificado previamente a Jesús como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1,29). Ahora identifica a Jesús como el novio:

«El que tiene a la novia es el novio»  
(ὁ ἔχων τὴν νύμφην νύμφίος ἐστίν) (3,29),<sup>13</sup>

y después como el que viene «de arriba»:

«El que viene de arriba está por encima de todos: el que es de la tierra, es de la tierra y habla de la tierra. El que viene del cielo está por encima de todos» (3,31).<sup>14</sup>

Así, las palabras de Juan el Bautista conectan «el novio» y el que «viene de arriba» con «vida eterna de arriba», mencionada en el diálogo de Jesús con Nicodemo. Si Calum Carmichael tiene razón en su percepción de una referencia a la descendencia futura en el dicho de Juan el Bautista acerca de que Jesús (el novio) tiene que crecer (4,30),<sup>15</sup> entonces ésta sería otra conexión entre el novio y el dicho de Nicodemo sobre nacer «de arriba».

Estas tres perícopas –la boda en Caná (2,1-12), el diálogo con Nicodemo sobre la necesidad de nacer «de arriba» (3,1-21) y las palabras de Juan el Bautista a sus discípulos sobre el novio que viene de arriba (3,29-32)– identifican a Jesús como el novio mesiánico que viene «de arriba» y hace posible que la gente nazca «de arriba». Como observa Mark Stibbe, estas perícopas llevan al lector

<sup>13</sup> Kevin Quast observa que el lenguaje nupcial evoca aquí asociaciones con la imagen veterotestamentaria de Israel como la novia de Dios. Kevin QUAST, *Reading the Gospel of John: An Introduction*, Nueva York, Paulist, 1991, pág. 27.

<sup>14</sup> Los estudiosos se preguntan si 3,31-36 es una continuación de las palabras de Juan el Bautista a sus discípulos, es una interpolación del narrador o contiene las palabras del mismo Jesús. Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. 159-160.

<sup>15</sup> Calum CARMICHAEL, «Marriage and the Samaritan Woman», *New Testament Studies* 26 (1980), pág. 333.

a advertir que el matrimonio escatológico entre YHWH y la humanidad tiene lugar en Jesús.<sup>16</sup> Stibbe indica también que se anima al lector a preguntarse: «Si Jesús es el novio mesiánico, ¿quién es la novia?». Esto prepara al lector para la presentación de un personaje femenino que desempeñará este papel simbólico.<sup>17</sup>

### Desposorio simbólico de Jesús con la Samaritana

De la misma manera que la caracterización de la madre de Jesús fue construida a partir de un personaje-tipo de la Biblia hebrea, muchos estudiosos de la Biblia sugieren que el relato de la Samaritana junto al pozo se construyó según las pautas de una escena-tipo de desposorio de la Biblia hebrea.<sup>18</sup> Según Robert Alter, una escena-tipo de

<sup>16</sup> Los comentarios de Stibbe se refieren sólo a la boda en Caná y las palabras de Juan el Bautista, y no a las implicaciones mesiánicas del novio en el pasaje de Nicodemo. Véase STIBBE, *John*, págs. 44-70.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 61. Duke, Staley, Schneiders, Neyrey y Carmichael notan también que la designación de Jesús como el novio por parte de Juan el Bautista prepara al lector para el relato del encuentro de Jesús con la Samaritana. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, pág. 101; STALEY, *The Print's First Kiss*, pág. 101, nota 35. SCHNEIDERS, «A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4,1-42», en *The Revelatory Text*, pág. 189. NEYREY, «Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26», pág. 426. CARMICHAEL, «Marriage and the Samaritan Woman», pág. 335.

<sup>18</sup> Aunque quizás no todos los autores citados a continuación usen el término «escena-tipo de desposorio», la idea de la escena como un desposorio es reconocida por autores como: CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, págs. 136-137; DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, pág. 101; STALEY, *The Print's First Kiss*, págs. 98-103; N. R. BONNEAU, «The Woman at the Well, John 4 and Gen 24», *Bible Today* 67 (1973), págs. 1.252-1.259; NEYREY, «Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26», págs. 425-426; J. Duncan DERRETT, «The Samaritan Woman's Pitcher», *Downside Review* 102 (1984), pág. 253; J. Duncan DERRETT, «The Samaritan Woman's Purity (John 4:4-52)», *Evangelical Quarterly* 60 (1988), pág. 292; J. BLIGH, «Jesus in Samaria», *Heythrop Journal* 3 (1962), pág. 332; J. E. BOTHA, «Reader "Entrapment" as Literary Device in John 4:1-42», *Neotestamentica* 24 (1990), págs. 40-45; P. J. CAHILL, «Narrative Art in John IV», *Religious Studies Bulletin* 2 (1982), págs. 41-55; ESLINGER, Lyle, «The Wooing of the Woman at the Well: Jesus, the Reader and Reader-Response Criticism», en *The Gospel of John as Literature: An Anthology of 20th Century Perspectives*, edición a cargo de Mark STIBBE, Leiden, E. J. Brill, 1993, págs. 165-182; CARMICHAEL, «Marriage and the Samaritan Woman», págs. 335-336; STIBBE, *John*, pág.

desposorio en la Biblia hebrea tiene lugar cuando el héroe (el futuro novio) o su sustituto viaja a un país extranjero, se encuentra con una muchacha junto a un pozo y uno de ellos saca agua del pozo. Por lo general la muchacha regresa corriendo a casa para informar a su familia de la llegada del extraño y se acuerda un desposorio después de que el futuro novio ha compartido una comida con su familia. Alter identifica el encuentro del sustituto de Isaac y Rebeca junto a un pozo (Gn 24,10-61) y el encuentro y Jacob y Raquel junto a un pozo (Gn 29,1-10) como los más famosos ejemplos de esta escena-tipo de desposorio en la Biblia hebrea. Con todo, Alter explica que los autores con frecuencia comunican aspectos significativos del personaje del héroe variando esta escena-tipo e incluso suprimiéndola.<sup>19</sup>

El relato de la Samaritana junto al pozo contiene los elementos iniciales de una escena-tipo de desposorio. Jesús viaja a un país extranjero, se encuentra junto a un pozo con una mujer que acude para «sacar agua», pide de beber y después asegura a la mujer que, si ella se lo pide, él podría proporcionarle «agua viva». Un elemento que sostiene la hipótesis de que está implícita una escena-tipo de desposorio es el asombro (ἐθαύμαζον) de los discípulos al ver a Jesús hablando con una «mujer» (4,27) y su insistente petición posterior (ἤρωτάω)<sup>20</sup> a Jesús para que coma (ραββί, φάγε) (4,31). En otros lugares del cuarto Evangelio los discípulos no se sorprenden cuando ven a Jesús hablando con una mujer (véase 11,15.17-27).<sup>21</sup> Esta

68; SCHNEIDERS, «A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4,1-42», en *The Revelatory Text*, pág. 187. Véase QUAST, *Reading the Gospel of John*, pág. 29; SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, págs. 185-186.

<sup>19</sup> Robert ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, Nueva York, Basic Books, 1981, págs. 51-62. Véase CULLEY, Robert C., *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, Filadelfia, Fortress, 1976, págs. 41-43.

<sup>20</sup> ἤρωτάω puede tener el sentido de petición o súplica urgente. Véase Henry G. LIDDELL y Robert SCOTT, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, 7ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1989, pág. 317.

<sup>21</sup> No se menciona semejante asombro por parte de los discípulos cuando ven a Jesús hablando con Marta. El texto afirma que Marta sale a su encuentro y habla con él (11, 20). Aunque el texto no menciona la presencia de los discípulos en el diálogo entre Jesús y Marta, su presencia se puede deducir de 11,15-16.

discrepancia sirve para sostener el argumento de que el lector pudo interpretar el asombro de los discípulos basándose en el esquema:

Varón extranjero + mujer + pozo = desposorio.

Igualmente, debido a que los desposorios en tales escenas se completaban ordinariamente después de una comida con la familia de la mujer, el lector pudo interpretar los esfuerzos de los discípulos por hacer que Jesús comiera algo como un intento de evitar tal desposorio.

Más allá de la presencia de los elementos iniciales de la escena-tipo de desposorio y las reacciones de los discípulos, el lector encuentra lo que podría ser descrito como variaciones no convencionales e irónicas de la convención literaria.<sup>22</sup> No se narran ni la escena de sacar agua ni el desposorio después de una comida con la familia; el *status* marital de la mujer se pone en cuestión (4,16-18); la mujer no habla de la presencia del extraño a su familia inmediata sino a sus conciudadanos (4,28-30); y son éstos los que invitan a Jesús a que se quede (4,39-42). No obstante, estas variaciones definen la trayectoria futura de Jesús y proporcionan la clave hermenéutica para el personaje femenino.<sup>23</sup>

El hecho de que en la perícopa no se saque agua material ni se narre un desposorio después de una comida ha llevado a algunos

<sup>22</sup> CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 136. Staley identifica este uso no convencional de la escena-tipo como una parodia que utiliza la ironía de la victimación del lector. Botha prefiere el término «entrapamiento del lector» para designar el uso no convencional de la escena-tipo. Duke identifica la ironía en la escena-tipo como ironía de identidad. STALEY, *The Print's First Kiss*, pág. 98; BOTHA, «Reader "Entrapment" as Literary Device in John 4:1-42», págs. 38-39. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, págs. 101-103.

<sup>23</sup> En su análisis de las escenas-tipo de desposorio en la Biblia hebrea, Esther Fuchs afirma que son los personajes femeninos los que proporcionan la clave hermenéutica. Esther FUCHS, «Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-scene: Some Preliminary Notes», *Journal of Feminist Studies in Religion* 3 (1987), págs. 7-8.

estudiosos a la conclusión de que no tuvo lugar tal desposorio.<sup>24</sup> No obstante, la Samaritana pidió, de hecho, «agua viva» (4,15) y llegó a una comprensión limitada de quién era Jesús (4,19.29), aun cuando no comprendió plenamente aquello que pedía y a quién se lo pedía. Estos desarrollos, junto con el hecho de que la mujer dejó el pozo sin su cántaro, pudieron comunicar a un lector del siglo I que, de hecho, ella recibió el «agua viva» que Jesús dijo que podía dar (4,10).<sup>25</sup> Así mismo, puesto que la necesidad que Jesús tenía de alimento se vio satisfecha por su encuentro con la Samaritana (4,31-39), igual que la necesidad que ésta tenía de agua al parecer se vio satisfecha por su encuentro con Jesús, un lector del siglo I pudo suponer que tuvo lugar un matrimonio metafórico y que este matrimonio metafórico pudo tener una descendencia simbólica.<sup>26</sup> Además, espero mostrar que el Evangelio en su conjunto presenta el camino de Jesús hacia su matrimonio mesiánico y que la comida no celebrada con la familia se proporciona más adelante en la comida que Jesús celebra con Lázaro, María y Marta.

<sup>24</sup> Véase Gail O'DAY, *Revelation in the Fourth Gospel: Narrative Mode and Theological Claim*, Filadelfia, Fortress, 1986, págs. 131-132, nota 49; Birger OLSSON, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel: A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*, traducción de Jean Gray, Lund, CWK Gleerup, 1974, págs. 150-151, 133-137, 169-172, 172, nota 58; Dorothy LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel: The Interplay of Form and Meaning*, Sheffield, JSOT, 1994, pág. 67; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. 170-171, 176; Teresa OKURE, *The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4:1-42*, Tubinga, Mohr, 1988, págs. 89-90.

<sup>25</sup> J. E. BOTHA, *Jesus and the Samaritan Woman: A Speech Act Reading of John 4:1-42*, Leiden, E. J. Brill, 1991, pág. 163. BOERS, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem*, págs. 182-183. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 173. Pueden verse otras interpretaciones del hecho de que la Samaritana dejara el cántaro en O'DAY, *Revelation in the Fourth Gospel*, pág. 75; ΣΠΙΒΒΕ, *John*, pág. 67.

<sup>26</sup> Carmichael reconoce el matrimonio espiritual entre Jesús y la Samaritana como una posible exégesis. Staley admite que el compartir el agua y el alimento «invisibles» establece una relación espiritual que engendrará una descendencia espiritual. CARMICHAEL, «Marriage and the Samaritan Woman», págs. 333-335, 341. STALEY, *The Print's First Kiss*, pág. 102.

### Matrimonio simbólico de Jesús con la Samaritana

- La «hora es ésta»

Una alusión literaria a un matrimonio simbólico entre Jesús y la Samaritana se puede encontrar en el comentario de Jesús sobre la llegada de una «hora» de verdadera adoración. Jesús dice en primer lugar a la mujer:

«Créeme, mujer, llega una *hora* en la que...»  
(ἔρχεται ὥρα ὅτε) (4,21).

No obstante, más adelante afirma:

«Pero llega una *hora*, y es ésta, en la que...»  
(ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν ὅτε) (4,23).

En el capítulo anterior he sostenido que el lector del siglo I pudo percibir la interpretación que la madre de Jesús hace del dicho de su hijo, «Todavía no ha llegado mi hora», como una declaración de que aún no ha llegado el tiempo apropiado para su boda.<sup>27</sup> Basándose en esta interpretación de la palabra «hora» y en la presencia de una escena-tipo de desposorio, el lector pudo llegar a la conclusión de que la «hora» de la verdadera adoración estaba de alguna manera conectada con la «hora» de la boda de Jesús y que el tiempo apropiado para su boda había llegado en ese momento. En tal interpretación las acciones de Jesús hacia la Samaritana podían ser vistas como un anuncio de la «hora» en la que el Hijo del hombre iba a ser elevado en la cruz (3,14; véase 12,23.27.32-34).<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Véase el capítulo 2, págs. 59-62.

<sup>28</sup> Culpepper identifica algunos episodios en el ministerio terreno de Jesús como anuncios de su ministerio escatológico como Hijo del hombre. En estos episodios, Culpepper percibe una acción en el tiempo narrativo que es el contexto interpretativo para otra acción en el tiempo narrativo. Creo que tal relación interpretativa existe también entre las actividades de Jesús durante su ministerio y su actividad en la cruz. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 107.

- La consumación del matrimonio simbólico de Jesús con la Samaritana

Otra alusión literaria a un matrimonio simbólico se puede encontrar en aquellas referencias que implican que el matrimonio simbólico ha sido consumado. El ritual del matrimonio, tal como se halla en la Biblia hebrea, se centraba en tres episodios sucesivos: el traslado ceremonioso de la novia desde su antigua casa a la casa de su marido, el banquete y la consumación del matrimonio.<sup>29</sup> No obstante, según Ex 22,16-17 y Dt 22,29, el acto sexual propiamente dicho era suficiente para constituir un matrimonio y hacer que un hombre fuera responsable del pago del *mohar*, el precio de la novia, que legalizaría después el matrimonio.<sup>30</sup> Por consiguiente, cualquier sugerencia de la consumación del matrimonio y/o una referencia a los frutos de tal consumación pudo ser prueba suficiente para que un lector del siglo I asegurara que había tenido lugar un matrimonio simbólico. Si Joachim Jeremias y Charles Talbert están en lo cierto, el texto mismo pudo preparar al lector implícito para que percibiera un acto de consumación en el cuarto Evangelio. Ambos afirman que las palabras de Juan el Bautista: «...el amigo del novio, el que asiste y le oye, se alegra mucho con la voz del novio» (3,29) se refieren a esa función del amigo del novio que permanece junto a la puerta de la cámara nupcial y está a la escucha hasta que se completa el acto sexual y se confirma la virginidad de la novia.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> David MACE, «Marriage Customs and Ceremonies», en *Hebrew Marriage: A Sociological Study*, Londres, Epworth, 1953, pág. 180. Stanley BRAVE, «Marriage with a History», en *Marriage and the Jewish Tradition*, Nueva York, Philosophical Library, 1951, págs. 85, 87. Philip GOODMAN y Hanna GOODMAN, «Jewish Marriages Throughout the Ages», en *The Jewish Marriage Anthology*, Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1965, págs. 73-76. Robert BOWER y G. L. KNAPP, «Marriage; Marry», *International Standard Bible Encyclopedia*, bajo la dirección de G. W. BROMILEY, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, vol. 3:264.

<sup>30</sup> MACE, «Marriage Customs and Ceremonies», en *Hebrew Marriage: A Sociological Study*, pág. 168. GOODMAN y GOODMAN, «Jewish Marriages Throughout the Ages», en *The Jewish Marriage Anthology*, pág. 71.

<sup>31</sup> Joachim JEREMIAS, «νυμφή, νυμφίος», en *Theological Dictionary of the New Testament*, edición a cargo de Gerhard KITTEL, traducción y edición a cargo de G. BROMILEY, Grand

Carmichael ha interpretado el ofrecimiento de «agua viva» (ὕδωρ ζῶν) por Jesús a la Samaritana en 4,10 precisamente como este tipo de referencia conyugal deliberada.<sup>32</sup> Esta interpretación se basa en el uso eufemístico de palabras como «cisterna», «pozo», «fuente» y «agua viva» en la Biblia hebrea y la aplicación de tales términos eufemísticos en la Biblia hebrea a la relación de Dios con Israel. Carmichael y Lyle Eslinger indican que un uso eufemístico de estos términos en la relación entre Dios y el pueblo de Israel se encuentra en Pr 5,15-18, Ct 4,12 y Jr 2,1-15.<sup>33</sup>

En Pr 5,15-18, en cuyo contexto se trata el tema de la mujer «fácil» o «extraña», el autor aconseja:

Bebe el agua de tus vasijas (ἀγγείων),  
de la fuente de tus pozos (ἀπὸ σῶν φρεάτων πηγῆς).  
No sea que el agua de tu fuente (ὕδατα ἐκ τῆς σῆς πηγῆς)  
se derrame, arroyos de agua por las calles.  
Que sean para ti solo,  
no los compartas con extraños.  
Sea tu fuente de agua (ἡ πηγὴ σου τοῦ ὕδατος)  
bendita, disfruta con la esposa de tu juventud.<sup>34</sup>

Igualmente, Ct 4,12 califica a la mujer como «el pozo (φρέαρ) de agua viva». Después esta imagen sexual es elevada a un nivel divino cuando se usa para describir la relación de Dios con Israel. En el libro de Jeremías, por ejemplo, después de un pasaje que presenta a Jerusalén como la novia de Dios (Jr 2,2), Dios dice:

Rapids (Mich.), Eerdmans, 1967, vol. 4:1.101. Charles TALBERT, *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, Nueva York, Crossroad, 1994, pág. 106. Véase MACE, «Marriage Customs and Ceremonies», en *Hebrew Marriage: A Sociological Study*, págs. 181-182.

<sup>32</sup> CARMICHAEL, «Marriage and the Samaritan Woman», pág. 336.

<sup>33</sup> ESLINGER, «The Wooing of the Woman at the Well: Jesus, the Reader and Reader-Response Criticism», en *The Gospel of John as Literature: An Anthology of 20th Century Perspectives*, págs. 168-170. CARMICHAEL, «Marriage and the Samaritan Woman», págs. 336, 339-340.

<sup>34</sup> La traducción es mía.

«Me dejaron a mí,  
la fuente de agua viva (πηγήν ὕδατος ζωῆς),  
y se excavaron cisternas agrietadas (λάκκουσ) que no pueden retener agua» (Jr 2,13).<sup>35</sup>

Al parecer, en estos pasajes «vasija» (ἀγγεῖον), «pozo» (φρέαρ) y «cisternas» (λάκκουσ) connotan siempre el elemento femenino de las relaciones sexuales, mientras que «agua» (ὕδωρ) y «fuente» (ἡ πηγή) parecen connotar unas veces el elemento masculino y otras el elemento femenino.<sup>36</sup>

En las escenas-tipo de desposorio de la Biblia hebrea, el «pozo» es identificado como símbolo de la fertilidad y la feminidad misma.<sup>37</sup> En Jn 4,41-42 es identificado con la «fuente» de «agua viva» que «brota para vida eterna» (4,10.14).<sup>38</sup> Por consiguiente, si es que el lector del siglo I identificó a la Samaritana con algún símbolo (cualquiera) en esta primera parte del relato, pudo identificarla como un «pozo» (φρέαρ) capaz de recibir y contener el «agua viva» (ὕδωρ ζῶν) que Jesús podía dar. Aun cuando lo que se subraya en el texto es la satisfacción del hambre de Jesús (4,31-38), tales imágenes pudieron llevar a un lector del siglo I a la conclu-

sión de que, de la misma manera que la necesidad de agua por parte de la Samaritana fue satisfecha en un nivel eufemístico y metafórico por medio de su encuentro con Jesús (como ilustra el hecho de que deja el cántaro), así también la sed de Jesús (4,7) fue satisfecha en un nivel eufemístico y metafórico por su encuentro con la Samaritana. Jesús bebió simbólicamente de un «pozo» samaritano.<sup>39</sup>

- La descendencia del matrimonio simbólico aparece

Aun cuando la aceptación por parte de la Samaritana del «agua viva» y la satisfacción de la necesidad que Jesús tenía de una «bebida» y de «alimento» pueden ser sólo referencias implícitas o sutiles a la consumación de un «matrimonio simbólico», se podría encontrar una referencia más obvia en los dichos siguientes de Jesús sobre los campos ya prontos para la cosecha (4,31-42). Si el lector interpretó la «relación verbal» entre Jesús y la Samaritana de una manera sexualmente simbólica y religiosa, entonces pudo interpretar la imagen del campo también de una manera sexualmente simbólica y religiosa. Así, la cosecha pudo representar la descendencia que la Samaritana produjo después de que Jesús le dio «agua viva» y «bebió» de su «pozo». <sup>40</sup> Al cambiar la metáfora, el autor implícito

<sup>35</sup> La traducción es mía.

<sup>36</sup> Eslinger sostiene que las palabras «pozo» o «fuente» de Pr 5,15.18 se refieren a las características físicas de una mujer, pero reconoce que la expresión «el agua de tu fuente» en Pr 5,16 parece referirse al semen masculino. Carmichael conecta constantemente «agua» con la fertilidad de la mujer y Dios como el que proporciona dicha agua para la mujer. Según él, la responsabilidad física de la mujer en tales pasajes es la de regar la semilla. ESLINGER, «The Wooing of the Woman at the Well», págs. 169-170. CARMICHAEL, «Marriage and the Samaritan Woman», págs. 336, 339-340. Véase DERRETT, «The Samaritan Woman's Purity (John 4:4-52)», *Evangelical Quarterly* 60 (1988), págs. 295-296; W. MCKANE, *Proverbs*, Filadelfia, Westminster, 1970, págs. 318-319.

<sup>37</sup> Esther FUCHS, «Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-scene: Some Preliminary Notes», *Journal of Feminist Studies in Religion* 3 (1987), pág. 7. El uso por parte del narrador de «fuente» (πηγή) en lugar de «pozo» (φρέαρ) en relación con Jacob (4,6) podría ser un medio por el cual se establece un contraste entre la «fuente» de Jesús y la «fuente» de Jacob (véase 4,13). El uso coherente por la mujer del término «pozo» (φρέαρ) debería ser tomado literalmente, porque ella no entiende a Jesús.

<sup>38</sup> Véase STALEY, *The Print's First Kiss*, pág. 100, nota 30.

<sup>39</sup> Schneiders sostiene que el hambre y la sed de Jesús (la cursiva es mía) se saciaron en su encuentro con la Samaritana, aunque ella no trató de saciar el significado simbólico de la sed de Jesús. Por otra parte, Okure sostiene que la sed de Jesús no quedó saciada en modo alguno. SCHNEIDERS, «A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4,1-42», en *The Revelatory Text*, pág. 192. Teresa OKURE, *The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4:1-42*, Tubinga, Mohr, 1988, pág. 135.

<sup>40</sup> Carmichael identifica la referencia de Juan el Bautista a la alegría con la descendencia. Lee también identifica el encuentro de Nicodemo con Jesús de noche como una expresión simbólica que implica que todavía no ha nacido a la luz, sino que aún sigue en la oscuridad del seno materno. Según Lee, esta presentación de Nicodemo contrasta con la presentación de Juan el Bautista que, como testigo de la Luz, cumple la función de comadrona que introduce a los seres en la nueva vida. CARMICHAEL, «Marriage and the Samaritan Woman», págs. 333-334. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, págs. 47, 59, 63.

hizo de la cosecha el resultado de las semillas de la fe que Jesús «sembró» dentro de ella.<sup>41</sup>

Al igual que era común en la Biblia hebrea que los aspectos masculino y femenino del acto sexual fueran representados por una «fuente de agua viva» que brotaba dentro de un «pozo» y un hombre que «bebía» de ese «pozo», así también es común en las culturas antiguas que una mujer (o una nación caracterizada como femenina) sea simbolizada como un campo que un varón (o Dios caracterizado como un varón) siembra con semilla.<sup>42</sup> Ejemplos de este uso se pueden encontrar en Jeremías y Oseas.

Jeremías 3,1 conecta de manera específica la tierra que ha sido sembrada con una ex mujer que ha sido manchada por el contacto sexual con otro varón:

«Supongamos que despide un marido a su mujer;  
ella se va de su lado y es de otro hombre:  
¿podrá volver a él?;  
¿no sería como una tierra manchada?» (Jr 3,1).

<sup>41</sup> Véase CARMICHAEL, «Marriage and the Samaritan Woman», pág. 344. Stibbe, que reconoce la presencia de un motivo desposorio/matrimonio, reconoce también a la Samaritana como una persona que da mucho fruto. Y establece una relación entre esto y los últimos comentarios de Jesús a los discípulos en el capítulo 15 sobre la necesidad de que den mucho fruto. No obstante, parece que Stibbe supone que la Samaritana es quien recoge la cosecha, no el suelo. Véase STIBBE, *John*, págs. 65, 68.

<sup>42</sup> En su obra etnográfica sobre Turquía, Carol Delaney observa que la mujer es vista como el campo en el que el hombre planta la semilla. Esta autora sostiene que esta particular forma de conceptualizar el proceso de procreación tiene una larga historia en culturas que han estado dominadas por la tradición grecorromana/judeocristiana. CAROL DELANEY, «The Body of Knowledge», en *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley, University of California Press, 1991, págs. 30-31. Véase también CAROL DELANEY, «Seeds of Honor, Fields of Shame», en *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, edición a cargo de DAVID GILMORE, Washington, D.C., American Anthropological Association, 1987, págs. 38-39. Véase un ejemplo de una cultura no tan antigua que presenta a la nación como una mujer que necesita ser conquistada por el poder masculino en ANNETTE KOLODNY, *The Lay of the Land: Metaphor as Experience and History in American Life and Letters*, Chapel Hill (N.C.), University of North Carolina Press, 1975.

Esta imagen de una mujer como tierra que un varón siembra se eleva después a un nivel femenino cuando la metáfora se aplica a la nación de Israel y su Dios. En el libro de Jeremías, Dios dice al profeta que proclame a Jerusalén:

«De ti recuerdo tu cariño juvenil,  
el amor de tu noviazgo;  
aquel seguirme tú por el desierto,  
por la tierra no sembrada.  
Consagrado a Yahvé estaba Israel,  
primicias de su cosecha.  
“Quienquiera que lo coma, será reo,  
mal le sucederá”» (Jr 2,2-3).

Esta alusión sexual muestra una conexión aproximativa entre Jerusalén, la novia, y «una tierra no sembrada», ya que identifica a Israel con las «primicias de su cosecha».

De manera semejante, el libro de Oseas presenta a Dios como el marido, a la nación como esposa de Dios y a Israel como la semilla que Dios plantó en la tierra. Después de que el autor de Oseas caracteriza a la nación como una esposa infiel (Os 2,4), afirma que Dios la convertirá en desierto, la reducirá a tierra árida, por causa de sus prostituciones (Os 2,5). Dios llevará a «su» novia al desierto, donde «ella» «lo» llamará de nuevo «Marido mío/Baal mío». Aquel día Dios «responderá» y el pueblo responderá «Yizreel», que significa «Dios siembra» (Os 2,16-24).<sup>43</sup> Entonces Dios asegura: «Me la sembraré en la tierra» (Os 2,25).

En todos estos ejemplos de la Biblia hebrea, el acto sexual es simbolizado por un varón (o Dios presentado como un varón) que siembra la semilla en la tierra. La mujer o entidad femenina (Jerusalén/la nación) es asociada con –o presentada como– tierra que es fértil y está sembrada o tierra árida convertida en un desierto. Por otra

<sup>43</sup> *The New Oxford Annotated Bible with the Apocryphal/Deutero-canonical Books (New Revised Standard Version)*, edición a cargo de BRUCE METZGER y ROLAND MURPHY, Nueva York, Oxford University Press, 1991, págs. 1.149, 1.151.

parte, Israel es descrito como la descendencia de una unión divina entre Jerusalén/la nación que Dios siembra en la tierra.

Es probable que un lector del siglo I familiarizado con semejante material «extra-textual» de la Biblia hebrea, y que acaba de encontrarse con una escena-tipo de desposorio, interpretara la referencia a los campos ya prontos para la cosecha como una indicación de que el «matrimonio simbólico» entre Jesús y la Samaritana estaba dando fruto. En este análisis la Samaritana sería identificada por un lector del siglo I como uno de los campos que Jesús ha sembrado, un campo que ya ha producido fruto para la cosecha, y no como el sembrador de las semillas de la fe en el pueblo samaritano, como algunos estudiosos han sugerido.<sup>44</sup> Los «otros» de cuyo trabajo los discípulos se estaban aprovechando como segadores, serían entonces Jesús y su Padre, cuya siembra Jesús está a punto de completar (véase 4,34).<sup>45</sup>

### La Samaritana como representante simbólica de su pueblo

Junto a la escena-tipo de desposorio el comentario de Jesús sobre «la hora es ésta» y la presentación de la Samaritana como un

<sup>44</sup> Véase BOERS, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem*, págs. 184-185, 190; R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, edición a cargo de C. F. EVANS, Oxford, Clarendon, 1957, pág. 135; BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. 1, pág. 159; BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, págs. 188-189; SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, pág. 327; CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 137; QUAIST, *Reading the Gospel of John*, pág. 37.

<sup>45</sup> TALBERT, *Reading John*, pág. 117. OKURE, *The Johannine Approach to Mission*, pág. 158. Para un excelente resumen de las diferentes interpretaciones de quiénes podrían ser los «otros», véase OKURE, *The Johannine Approach to Mission*, págs. 157-164. Véase también BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. 183-184; O'DAY, *Revelation in the Fourth Gospel*, pág. 83; OLSSON, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, págs. 227-228, 230; Rudolf SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, 3 vols., Nueva York, Crossroad, 1980, 1982, vol. 1, pág. 450 (trad. cast. del original alemán: *El Evangelio según san Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona, 1980, 1987); BOTHA, *Jesus and the Samaritan Woman*, págs. 174-175; BOERS, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem*, págs. 192-193.

«campo sembrado con semilla que produce una cosecha abundante», otros elementos en la caracterización de la Samaritana sirven de apoyo a su presentación como la representante simbólica de su pueblo que se convierte en la prometida y novia del novio mesiánico: a saber, la mentalidad «nosotros-vosotros» de la Samaritana y la forma en que la supera, su perspectiva «desde abajo» y la forma en que la supera, y su caracterización como una mujer que ha tenido cinco «maridos» en el pasado y actualmente tiene uno que no es su «marido».

- La transformación de una mentalidad «nosotros-vosotros»

A fin de que la Samaritana cumpla la función de símbolo para su comunidad, el autor implícito pone de relieve algunos aspectos de su personaje. El primero es la mentalidad «nosotros-vosotros» con la que ella inicialmente responde a Jesús como judío. En su primera respuesta verbal a Jesús, ella dice:

«¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy una mujer samaritana?»  
(πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὢν παρ' ἐμοῦ πίνειν αἰτεῖς  
φυναϊκὸς Σαμαρίτιδος οὔσης;) (4,9).

Debido a que la respuesta de la mujer se podría haber formulado en griego sin el uso del pronombre σὺ, *tú*, quizás éste fuera empleado de manera enfática. Esta respuesta tiene como resultado que el acento se pone en el pronombre con el que es comparado: ἐμοῦ, *a mí*. Esta dicotomía «nosotros-vosotros» sirve de apoyo a la dicotomía judío/samaritana dentro del dicho, al mismo tiempo que refuerza el aspecto masculino/femenino de la escena-tipo de desposorio.

El pronombre enfático «tú» está también presente en las siguientes palabras de la Samaritana a Jesús:

«¿Acaso eres tú (σύ. . . εἶ) más que nuestro padre Jacob, que nos dio el pozo, y de él bebieron él y sus hijos y sus ganados?» (4,12).<sup>46</sup>

«Señor, veo que tú eres (εἶ σύ) un profeta. Nuestros padres adoraron en este monte y vosotros decís (ὁμοίως λέγετε) que en Jerusalén es el lugar donde se debe adorar» (4, 19-20).

En cada uno de estos casos la terminación verbal griega, que incluye persona y número al mismo tiempo que tiempo y modo, hace que el pronombre sea innecesario. Por consiguiente, parece que el uso continuo del pronombre *personal de segunda persona* por la Samaritana se emplea de manera enfática y tiene como resultado un énfasis implícito en el pronombre con el que se contrasta. Parece que este contraste de pronombres caracteriza a la Samaritana como la que mantiene una mentalidad «nosotros-vosotros», es decir, la que levanta fronteras entre ella y Jesús, los samaritanos y los judíos, una mentalidad que un lector del siglo I esperaría de un verdadero samaritano.<sup>47</sup>

Al principio Jesús acepta y refuerza las fronteras puestas por la mujer respondiendo a sus polaridades «nosotros-vosotros» con algunos dichos «nosotros-vosotros» y «yo-tú» propios:<sup>48</sup>

«Si conocieras el don de Dios, y quién es el que te dice: “Dame de beber”, tú (σύ) le habrías pedido a él, y él te habría dado agua viva» (4,10).

«Todo el que beba de esta agua, volverá a tener sed; pero el que beba del agua que yo (ἐγώ) le dé, no tendrá sed jamás» (4,13-14).

<sup>46</sup> La traducción es mía.

<sup>47</sup> En el nivel de los personajes, Botha percibe que la Samaritana defiende el *statu quo* y protege a Jesús en 4,9. En el nivel del autor y el lector, sin embargo, percibe que el rechazo por la Samaritana de la petición de Jesús en 4,9 presenta a esta mujer como una verdadera samaritana que se aferra a sus creencias y tradiciones. BOTHA, *Jesus and the Samaritan Woman*, págs. 118-119.

<sup>48</sup> Véase O'DAY, *Revelation in the Fourth Gospel*, págs. 69-70.

Aunque Jesús supera brevemente este tono de confrontación al hablar sin emplear un pronombre enfático:

«llega la hora en que vosotros no adoraréis al Padre ni en este monte ni en Jerusalén» (4,21),

después pronuncia el dicho «nosotros-vosotros» más fuerte de todos:

«Vosotros (ὁμοίως) adoráis lo que no conocéis, nosotros (ἡμεῖς) adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos» (4,22).

No obstante, después de pronunciar un dicho «nosotros-vosotros» tan fuerte, Jesús adopta de nuevo a un tono más conciliador cuando pone el acento en un «punto en común», la adoración en espíritu y en verdad:

«Pero llega una hora, y es ésta, en la que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, pues el Padre quiere que sean así sus adoradores. Dios es espíritu, y los que adoran, deben adorar en espíritu y verdad» (4,23-24).

El movimiento de Jesús a este «terreno común» permite a la Samaritana superar su mentalidad «nosotros-vosotros», como pone de manifiesto la ausencia del pronombre enfático en su respuesta a las palabras de Jesús sobre el lugar del verdadero culto:

«Sé (οἶδα) que va a venir el Mesías... Cuando venga (ἔλθῃ ἐκεῖνος), nos lo desvelará (ἀναγγελεῖ) todo» (4,25).<sup>49</sup>

<sup>49</sup> La traducción es mía. De manera semejante, Boers percibe un cambio en la actitud de la Samaritana en este punto de la conversación. BOERS, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem*, pág. 176. Aunque ἐκεῖνος en este pasaje es usado con carácter enfático, este énfasis no está al servicio de una comparación. Sencillamente es la manera que tiene el autor implícito de usar el adjetivo para el pronombre «él» a fin de poner el acento en la persona a la que se refiere el texto. Algunos de los ejemplos de este uso son: para Jesús (1,18; 2,21; 3,28.30), para Juan el Bautista (1,8; 5,35), para el Mesías (4,25), para Dios (5,19.38; 6,29), para Moisés (5,46-47) y en sentido general (5,43).

Si la Samaritana va a desempeñar su papel como prometida/novia del novio mesiánico en favor de su propia comunidad, tiene que superar su mentalidad «nosotros-vosotros» y abrirse a Jesús. Una vez que la Samaritana supera su mentalidad «nosotros-vosotros», es capaz de abrirse a la proclamación de Jesús: «Yo soy (ἐγώ εἰμι), el que está hablando contigo» (4,26). Después esta apertura le permite ir a sus conciudadanos y formular una tentativa de profesión de fe:

«Venid a ver (δεῦτε ἴδετε) a un hombre que me ha dicho (εἶπέν) todo lo que he hecho.  
¿No será el Mesías?»  
(μήτι οὗτος ἐστὶν ὁ Χριστός) (4,29).<sup>50</sup>

Por tanto, su cambio de actitud le permitió convertirse en el canal por el que Jesús entró en contacto con su comunidad.

- Un movimiento hacia una perspectiva «desde abajo»

Además de ayudar en la caracterización de Jesús como el novio mesiánico por ser «mujer» y «samaritana» junto a un pozo, la Samaritana facilita también la caracterización de Jesús porque sirve de contraste para su revelación.<sup>51</sup> En su réplica inicial «nosotros-vosotros» (4,9), cuando Jesús le dice «Dame de beber», la Samaritana proporciona a Jesús la oportunidad de elevar el diálogo a un nivel superior a fin de revelar algo sobre él mismo. Él lo hace por medio de su uso del término «agua viva».<sup>52</sup>

<sup>50</sup> La traducción es mía.

<sup>51</sup> Schneiders piensa que la Samaritana no es un mero personaje de contraste porque no se limita a proporcionar a Jesús indicaciones o sugerencias. Adele Reinhartz la identifica como personaje de contraste, pero sostiene que el contenido, el tono y el desenlace de su conversación con Jesús demuestra que se parece más a un discípulo que Nicodemo. SCHNEIDERS, «A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4,1-42», en *The Revelatory Text*, pág. 192. REINHARTZ, «The Gospel of John», pág. 573.

<sup>52</sup> Véase CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 112.

«Si conocieras el don de Dios,  
y quién es el que te dice: “Dame de beber”,  
tú le habrías pedido a él,  
y él te habría dado agua viva» (4,10).

Para percatarse de que Jesús había elevado el diálogo a un nivel superior, la Samaritana –y/o el lector– debió advertir que el término «agua viva», que puede significar sencillamente «agua corriente»,<sup>53</sup> tiene también connotaciones sexuales (como se ha afirmado anteriormente) y que Jesús había empleado esta alusión sexual de una manera religiosa, como hicieron previamente los autores implícitos de la Biblia hebrea. Aun cuando era de esperar que el lector del siglo I, que estaba familiarizado con la Biblia hebrea y había recibido una información privilegiada sobre Jesús en el prólogo y en los tres primeros capítulos del cuarto Evangelio, reconociera que Jesús estaba utilizando semejante lenguaje con la intención de elevar el diálogo a un nivel superior, la Samaritana como personaje en el relato no se peca de ello.<sup>54</sup>

Los malentendidos y la ironía joánicos son utilizados cuando la Samaritana es caracterizada como la que interpreta el dicho de Jesús desde una perspectiva «inferior». Toma las palabras de Jesús literalmente y supone que Jesús está hablando del agua corriente ordinaria.<sup>55</sup> Basándose en su equivocación, la Samaritana pone en

<sup>53</sup> D. W. WEAD, *The Literary Devices in John's Gospel*, Basilea, Reinhardt, 1970, pág. 87.

<sup>54</sup> Véase BOTHA, *Jesus and the Samaritan Woman*, pág. 127.

<sup>55</sup> BOTHA, *Jesus and the Samaritan Woman*, pág. 125. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, págs. 155-156. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, pág. 102. Eslinger sugiere que la mujer cree que Jesús responde a su «coquetería» ofreciendo «agua viva» según su connotación sexual. Wead, que identifica el término «agua viva» como una metáfora más que como una expresión de doble sentido, percibe una «falta» en el hecho de que la Samaritana no sea capaz de elevarse por encima de lo material. ESLINGER, «The Wooing of the Woman at the Well», págs. 169-170, 178. WEAD, *The Literary Devices in John's Gospel*, pág. 87. Para un análisis en profundidad de la ironía en el cuarto Evangelio, véase CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, págs. 165-180; DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*; O' Day, «The Essence and Function of Irony», en *Revelation in the Fourth Gospel*, págs. 11-32. Para un análisis específico de las expresiones de doble sentido y el malentendido joánicos, véase CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, págs. 152-165, 181;

tela de juicio tanto la capacidad de Jesús de proporcionar esa «agua viva» –no tiene cántaro y el pozo es profundo (4,11)– como el *status* de Jesús con respecto a su padre Jacob, que les dio el pozo y él mismo bebió de él (4,12).<sup>56</sup> Este malentendido irónico y este desafío proporcionan a Jesús otra oportunidad para elevar el diálogo a un nivel superior a fin de revelar algo sobre sí mismo.<sup>57</sup> De nuevo usa el tema del «agua», en esta ocasión para revelar que él es de hecho más grande que Jacob:

«...Todo el que beba de esta agua, volverá a tener sed; pero el que beba del agua que yo le dé, no tendrá sed jamás, sino que el agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para vida eterna» (4,13-14).

Una vez más la Samaritana no comprende que Jesús ha elevado el diálogo a un nivel superior. Sigue pensando que él está hablando del agua corriente ordinaria y pide esta agua para no tener que volver a sacarla de nuevo (4,15). La continua interpretación equivocada por la Samaritana de los dichos de Jesús sobre el tipo de agua que él puede proporcionar sirve de apoyo a la manera en que Jesús caracteriza a la Samaritana como la que no conoce ni el don de Dios ni quién le está hablando (4,10), lo cual a su vez hace que ella sea la

DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, págs. 88-90; WEAD, *The Literary Devices in John's Gospel*, págs. 30-46, 69-70; BOTHA, *Jesus and the Samaritan Woman*, págs. 127-134. Para un análisis del uso de la metáfora en el cuarto Evangelio, véase WEAD, *The Literary Devices in John's Gospel*, págs. 71-94; CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, págs. 151-152.

<sup>56</sup> A este respecto, la caracterización de la Samaritana es coherente con la caracterización en la literatura antigua de las mujeres que defienden su cultura y tradiciones cuando éstas están amenazadas. Véase Helene FOLEY, «“Reverse Simile” and Sex Roles in the Odyssey», en *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, edición a cargo de John PERADOTTO y J. P. SULLIVAN, Albany, State University of New York Press, 1984, págs. 59-78; Helene FOLEY, «The Conception of Women in Athenian Drama», en *Reflections of Women in Antiquity*, edición a cargo de Helene FOLEY, Nueva York, Gordon and Breach Science Publishers, 1981, pág. 162; Carol DEWALD, «Women and Culture in Herodotus' Histories», en *Reflections of Women in Antiquity*, edición a cargo de Helene FOLEY, Nueva York, Gordon and Breach Science Publishers, 1981, págs. 96-97, 107-110.

<sup>57</sup> BOTHA, *Jesus and the Samaritan Woman*, pág. 169. BOERS, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem*, págs. 186-187.

representante por excelencia del pueblo samaritano que no sabe a quién adora (véase 4,22).<sup>58</sup> Su continua incompreensión lleva también a Jesús a cambiar de tema.<sup>59</sup>

- Una mujer que había tenido cinco «hombres/maridos»

Jesús cambia de tema ordenando a la Samaritana que vaya a llamar a su marido (ἄνδρα) y después vuelva (4,16). Ésta es una orden nada convencional para una escena-tipo de desposorio. Aunque parece que el hecho de que la mujer afirme que no tiene marido (4,17a) restablece la escena-tipo, este restablecimiento es efímero.<sup>60</sup>

La siguiente respuesta de Jesús a la Samaritana no la caracteriza como virgen, como el lector podría esperar en semejante escena-tipo, sino como una mujer que ha tenido cinco maridos (ἄνδρας) y vive con uno que no es su marido (ἄνῆρ) (4,17b-18). Dependiendo de cómo el lector interprete estas palabras de Jesús, la Samaritana será vista como una pecadora engañosa y esquiva, como alguien que percibe en el comentario de Jesús un reto profético a las tradiciones religiosas pasadas y presentes de su comunidad o como una pecadora cuya vida sexual pasada y presente refleja la apostasía de su comunidad.

- ¿Una pecadora engañosa?

El dicho de Jesús sobre el *status* matrimonial de la mujer ha sido interpretado literalmente por muchos estudiosos. Éstos suponen que el reconocimiento de Jesús como profeta (4,19) por parte de la Samaritana se basa en su conocimiento sobrenatural del irregular

<sup>58</sup> Véase BOTHA, *Jesus and the Samaritan Woman*, pág. 123.

<sup>59</sup> «John 4:16: A Difficult Text–Speech Act Theoretically Revisited», en *The Gospel of John as Literature: An Anthology of 20th-Century Perspectives*, edición a cargo de Mark STIBBE, Leiden, E. J. Brill, 1993, págs. 188-189.

<sup>60</sup> BOTHA, «Reader “Entrapment” as Literary Device in John 4:1-42», págs. 42-43. BOTHA, *Jesus and the Samaritan Woman*, págs. 191-192.

*status* matrimonial de la mujer, a pesar de que ésta intenta engañarlo (4,17-18), de la misma manera que la creencia de Natanael en Jesús se basa en el conocimiento que éste tiene de la historia reciente de aquél (1,48-50). Entre los exegetas que interpretan literalmente la referencia matrimonial, algunos se centran sólo en el carácter pecador y engañoso de la mujer y en la capacidad de Jesús de ver más allá de su engaño.<sup>61</sup> Sin embargo, otros estudiosos que interpretan el dicho de Jesús literalmente se centran más en el uso que el autor implícito hace de la ironía –porque no caracteriza a la mujer como una virgen en la escena-tipo de desposorio– que en el carácter pecador y engañoso de la mujer.<sup>62</sup> Entre estos dos grupos

que interpretan literalmente los comentarios de Jesús sobre los maridos de la Samaritana, hay algunos que perciben los comentarios de ésta sobre el lugar de la verdadera adoración como un intento de desviar la atención de Jesús de su pasado pecador.<sup>63</sup> Finalmente, hay otros que afirman que, si la mujer ha tenido cinco maridos, y el hombre con el que vive es el sexto *de facto*, Jesús es el séptimo hombre en su vida, el número perfecto, el hombre por el que ha estado esperando.<sup>64</sup>

- ¿Una mujer «inocente» que se encamina hacia una perspectiva «desde arriba»?

Aunque esta interpretación literal es una interpretación posible, también es posible que el lector del siglo I percibiera el dicho de Jesús sobre el *status* matrimonial de la mujer como otro intento de Jesús por elevar el diálogo a un nivel superior. Para poder entender el dicho de esta manera, el lector del siglo I tuvo que interpretar la referencia de Jesús a los *cinco* maridos como una referencia simbólica a los dioses extranjeros de los cinco grupos de gentes introducidas en Samaria por los asirios para colonizarla (véase 2 R 17,13-34).<sup>65</sup> Aunque algunos estudiosos rechazan esta tesis,<sup>66</sup> la objeción

<sup>61</sup> Ben WITHERINGTON, III, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 págs. 59-60. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 177. BOERS, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem*, págs. 170-173. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, págs. 110-111. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. 1, págs. 143-145. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 1, pág. 433. Aunque Laurence Cantwell piensa que la mujer es más una mujer contra la que se ha pecado que una pecadora, tanto él como Boers llegan a preguntarse si la Samaritana es caracterizada como una mujer casada con alguno de los cinco hombres que ha habido en su vida. Laurence CANTWELL, «Immortal Longings in Sermon Humili: A Study of John 4:5-26», *Scottish Journal of Theology* 36 (1983), págs. 78-79. BOERS, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem*, pág. 171.

<sup>62</sup> Duke, que califica a la mujer como una «persona que ha fracasado cinco veces», percibe ironía en el hecho de que un lector pudiera esperar que la mujer fuera virgen. Sobre la base de este y otros elementos de ironía concluye que el autor implícito está presentando una adaptación irónica de la escena-tipo de desposorio. Botha, que comenta el «indeseable pasado» de la mujer, piensa que el autor implícito utiliza la ironía en estos versículos con el propósito de entrapar al lector. Staley, que comenta el «pasado verde» de la mujer, identifica igualmente elementos de ironía e identifica la historia como una parodia de la escena-tipo de desposorio. En *Revelation in the Fourth Gospel*, O'DAY ve el dicho de la mujer como una atenuación irónica y la respuesta de Jesús como una exageración irónica. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, págs. 101-103. BOTHA, «Reader "Entrapment" as Literary Device in John 4:1-42», pág. 43. STALEY, *The Print's First Kiss*, pág. 98. O'DAY, *Revelation in the Fourth Gospel*, pág. 67. O'Day afirma en su obra posterior, «John», que hay muchas posibles razones que explicarían los numerosos matrimonios de la mujer, y una de ellas sería la de los matrimonios según la ley del levirato. Advierte contra la tendencia a considerar a la mujer como persona de moral dudosa, notando que el texto dice que se había casado varias veces –no dice que se había divorciado varias veces– y que Jesús no enjuició su moralidad. O'DAY, «John», pág. 296.

<sup>63</sup> BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. 1, pág. 145. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, págs. 110-111. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, pág. 103.

<sup>64</sup> STIBBE, *John*, págs. 68-69.

<sup>65</sup> Véase SCHNEIDERS, *The Revelatory Text*, pág. 190; BLIGH, «Jesus in Samaria», pág. 336; OLSSON, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, págs. 186, 210-211; Edwyn HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, 2 vols., Londres, Faber and Faber Limited, 1940, vol. 1, pág. 265; CAHILL, «Narrative Art in John IV», págs. 46-47; CARMICHAEL, «Marriage and the Samaritan Woman», pág. 338, nota 23.

<sup>66</sup> R. Brown reconoce que tal intención alegórica es posible, pero afirma que no hay en el texto datos que nos autoricen a asegurarlo ni estamos seguros de que semejante pulla alegórica hubiera podido ser entendida en aquella época sin alguna explicación suplementaria. Cantwell sostiene que se puede ver tal simbolismo en el texto, pero niega que ésa fuera la intención del autor. Boers afirma que tal interpretación tendría alguna significación para la interpretación de la historia y estaría de acuerdo con 4,22, pero ve serias dificultades en tal interpretación. Derrett examina tal posibilidad, pero prefiere percibir

fundamental a la idea de que los cinco maridos son símbolos de los anteriores dioses de aquellos que colonizaron Samaría es que 2 R 17,13-34 habla expresamente de siete dioses, y de dos grupos que tienen dos dioses.<sup>67</sup> Con todo, este problema se podría resolver si se acepta la interpretación que Gerard Sloyan hace de 2 R 17,13-34. Sloyan sostiene que dos de las siete divinidades son consortes. Según esta tesis el número de dioses masculinos sería de cinco, y sólo los dioses masculinos de los samaritanos habrían sido simbolizados por los cinco maridos anteriores de la mujer.<sup>68</sup> Según esta interpretación la Samaritana entiende que Jesús ha elevado el diálogo a un nivel superior y sus comentarios sobre el culto son una continuación del diálogo en ese nivel superior.<sup>69</sup>

a los cinco maridos como representantes de los cinco sentidos. Bernard, Schnackenburg, Barnabas Lindars, Neyrey y Witherington, sin embargo, rechazan de plano esta interpretación. Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 171; CANTWELL, «Immortal Longings in Sermone Humili: A Study of John 4:5-26», págs. 75, 77-79; BOERS, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem*, pág. 172; DERRETT, «The Samaritan Woman's Pitcher», pág. 255; BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. 1, págs. 143-144; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 1, págs. 420, 433; Barnabas LINDARS, *The Gospel of John*, Londres, Oliphants, 1972, págs. 185-187; NEYREY, «Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26», pág. 426; WITHERINGTON, *Women in the Ministry of Jesus*, págs. 57-59.

<sup>67</sup> Aunque Bernard, R. Brown, Cantwell, Derrett y Olsson reconocen que JOSEFO, al parecer, simplificó el número de quince (*Antiq.* 9:288), Boers complica esta observación con la opinión de que en la explicación de Josefo no está claro si cinco se refiere al número de las naciones o al de los dioses. Véase BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. 1, págs. 143-144; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 171; CANTWELL, «Immortal Longings in Sermone Humili: A Study of John 4:5-26», págs. 75, 77-79; DERRETT, «The Samaritan Woman's Pitcher», pág. 255; OLSSON, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, págs. 186, 210-211; BOERS, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem*, pág. 172.

<sup>68</sup> Gerard SLOYAN, «The Samaritans in the New Testament», *Horizons* 10 (1983), pág. 10. Véase C. K. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, 2ª ed., Filadelfia, Westminster, 1978, pág. 235.

<sup>69</sup> O'Day y Schnackenburg, que interpretan el dicho de Jesús literalmente, no están de acuerdo en que las palabras de la Samaritana sobre el lugar de culto sean una maniobra para desviar la conversación de un tema enojoso. Piensan que los comentarios de la Samaritana son una continuación del tono religioso del diálogo. O'DAY, *Revelation in the Fourth Gospel*, págs. 67-68. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 1, pág. 434. Véase CAHILL, «Narrative Art in John IV», págs. 46-47.

La ambigüedad de esta interpretación reside en la palabra griega ἄνθρωπος. Esta palabra, que puede significar varón, marido o compañero sexual masculino, se ha aplicado también a la divinidad en la Biblia hebrea. En el libro de Oseas, por ejemplo, Dios dice de la nación: «Aquel día... ella me llamará: "Marido mío"» (Os 2,18). Este uso teológico del término pudo abrir al lector la posibilidad de que la referencia de Jesús a los maridos fuera un cuestionamiento metafórico a la Samaritana como samaritana, y no un cuestionamiento literal de su estilo de vida sexual. Sostiene esta interpretación sexual-simbólica y teológica para el lector la improbabilidad de que una mujer samaritana pudiera tener cinco maridos legales.<sup>70</sup> Percatarse de esto pudo llevar al lector a interpretar la referencia de Jesús al número «cinco» como un indicio de que estaba cambiando de nuevo el nivel del diálogo, en esta ocasión con el propósito de presentar una crítica del pasado y el presente de la tradición religiosa de los samaritanos como preparación para la renovación de una verdadera relación de alianza con su pueblo. Esta interpretación animaría al lector a ver a la mujer principalmente como una figura simbólica, una representante de su pueblo.

Sandra Schneiders, que utiliza esta interpretación, piensa que la Samaritana reconoce en la referencia de Jesús a sus cinco maridos una crítica de la herencia religiosa de su pueblo. Schneiders afirma que el reconocimiento de Jesús como un profeta por la Samaritana se basa en que ella sabe que uno de los papeles del profeta era el de criticar la idolatría. En esta interpretación la introducción del tema de los lugares de culto por la Samaritana en 4,20 no es vista como un esfuerzo por desviar el centro de atención de su historia sexual. Más bien sus palabras son interpretadas como una respuesta tras percatarse de que Jesús ha desplazado el diálogo a un nivel supe-

<sup>70</sup> La investigación de Cantwell muestra que el divorcio no era común en el pueblo samaritano. No obstante, también sostiene que el texto no implica necesariamente que la mujer estuviera legalmente casada con ninguno de los cinco hombres citados. CANTWELL, «Immortal Longings in Sermone Humili: A Study of John 4:5-26», págs. 78-79, nota 9.

rior. Ella continúa dialogando en el nivel superior cuando cuestiona el juicio profético de Jesús insistiendo en que la tradición del culto samaritano se fundamenta en la autoridad de los patriarcas.<sup>71</sup>

Según H. Boers y Schneiders, tal interpretación simbólica convierte el dicho de Jesús a la mujer, «el que ahora tienes no es marido tuyo» (4,18), en una referencia a YHWH. YHWH no es un verdadero marido del pueblo samaritano porque el yahvismo ha quedado manchado por la influencia del culto a falsos dioses. Y se piensa que la afirmación de Jesús en 4,22 –«Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos...»– está de acuerdo con esta interpretación espiritualizada del actual ἀνὴρ de la Samaritana.<sup>72</sup> Schneiders afirma también que tal interpretación es coherente con la adaptación no convencional de la escena-tipo por el autor implícito:

...si la escena es simbólicamente la incorporación de Samaría al nuevo Israel, la novia del nuevo Novio, que es sugerida por la escena-tipo, entonces el simbolismo adulterio/idolatría tan predominante en la literatura profética para hablar de la infidelidad de Israel a Yahvé el Novio sería el vehículo más idóneo para hablar sobre la anómala situación religiosa de Samaría.<sup>73</sup>

- ¿Una mujer «pecadora» cuya vida sexual simboliza la idolatría de su comunidad?

En contraste con esta interpretación puramente simbólica está la insistencia de la mujer en la historia de su vida personal en el testimonio que da a sus conciudadanos:

«Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que yo he hecho. ¿No será el Mesías?» (4,29),

<sup>71</sup> SCHNEIDERS, «A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4,1-42», en *The Revelatory Text*, págs. 190-191.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pág. 190. BOERS, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem*, pág. 172.

<sup>73</sup> SCHNEIDERS, «A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4,1-42», en *The Revelatory Text*, pág. 190.

y también la insistencia en la biografía de la mujer en los comentarios del narrador sobre la creencia inicial de los conciudadanos:

Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por las palabras de la mujer que atestiguaba: «Me ha dicho todo lo yo que he hecho» (4,39).

Si las palabras que Jesús dirige a la mujer fueran únicamente una confrontación de la idolatría de los samaritanos, uno debería preguntar por qué la Samaritana se centra en la historia de su propia vida cuando da testimonio ante su pueblo.

Cabría percibir en estas interpretaciones alternativas un «entrampamiento del lector» o «victimación del lector».<sup>74</sup> Si el lector ha supuesto que la referencia a los cinco maridos es únicamente una referencia simbólica a la apostasía del pueblo samaritano y no tiene nada que ver con la biografía de la mujer, en este punto del texto el lector se ve obligado a evaluar de nuevo ese supuesto, a concebir cierto nivel de irregularidad en el *status* matrimonial de la mujer y a valorar de nuevo el personaje de la Samaritana.

Esta necesidad de valorar de nuevo el personaje de la mujer plantearía varias cuestiones. ¿Habría que interpretar literalmente el dicho inicial de Jesús sobre el *status* matrimonial de la mujer como si implicara que la mujer realmente había tenido cinco maridos en el pasado y se encontraba en ese momento en una relación ilícita con un hombre que no era su marido? Si es improbable que tuviera cinco maridos legales, habría que interpretar el pasaje del modo siguiente: «Has tenido cinco “hombres” y el que ahora tienes no es “marido” tuyo». Esta traducción implicaría que nunca se había casado legalmente con ninguno de los hombres de su vida, como sostienen Laurence Cantwell y Boers.<sup>75</sup> ¿Percibió Jesús, con su conocimiento sobrenatu-

<sup>74</sup> Para otras indicaciones de entrapamiento del lector o victimación del lector en esta pericopa, véase BOTHA, «Reader “Entrapment” as Literary Device in John 4:1-42», págs. 37-47. STALEY, *The Print's First Kiss*, págs. 96-103.

<sup>75</sup> CANTWELL, «Immortal Longings in Sermon Humili: A Study of John 4:5-26», págs. 78-79. BOERS, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem*, pág. 171.

ral, sencillamente alguna irregularidad en el *status* matrimonial de la mujer, y después usó esa irregularidad para desplazar el diálogo a otro nivel por medio del uso del número cinco aplicado a los «hombres» en el pasado en la vida de la Samaritana? ¿Reconoció la Samaritana a Jesús como profeta porque éste sabía con precisión cuántos hombres había habido en su vida, porque ella advirtió en la referencia de Jesús a sus «cinco» maridos una crítica de la historia religiosa de su comunidad o porque ella se percató de que Jesús tenía conocimiento de su irregularidad matrimonial y comprendió que él había usado el número «cinco» de una manera simbólica para presentar una crítica del culto samaritano? ¿Hubo un elemento de engaño en la respuesta de la Samaritana a la sugerencia de Jesús de que fuera a llamar a su marido/hombre y regresara?

- *Conclusión de «Una mujer que había tenido cinco “hombres/maridos”»*

Como quiera que interpretara el lector del siglo I los pasajes implicados, las palabras de la Samaritana indican claramente que la historia de su vida presente es el centro de su testimonio. Esta concentración en su testimonio es, al parecer, algo más que una simple ironía.<sup>76</sup> Convierte el momento presente de su vida con los hombres en una representación simbólica de la historia de su pueblo, de la misma manera que la historia de la vida sexual de la esposa de Oseas, Gómer, refleja la apostasía de una nación. Así pues, las palabras de la Samaritana se verían confirmadas por el supuesto del lector, según el cual esta mujer, con su historia sexual, representa a su pueblo. Como «mujer», «Samaritana» y «mujer que ha tenido cinco hombres/maridos y el que ahora tiene no es su marido», la Samaritana entra en una relación de desposorio/matrimonio metafórica con el novio mesiánico.

<sup>76</sup> O'Day nota un elemento de ironía en el hecho de que la Samaritana base su testimonio en su *status* matrimonial y en la manera en que usa la palabra «todo». O'DAY, *Revelation in the Fourth Gospel*, pág. 76.

## Una crítica feminista de la caracterización de la Samaritana

- Inversión de papeles – Hijo como don

Un lugar obvio para empezar una crítica feminista del pasado en esta perícopa es la propia escena-tipo de desposorio porque las escenas-tipo de desposorio en la Biblia hebrea se basan en el concepto patriarcal de intercambio de mujeres.<sup>77</sup> Según Gayle Rubin, el antropólogo Claude Lévi-Strauss sostiene que los vínculos sociales en las culturas tradicionales se crean y se mantienen gracias al intercambio de dones. Con esta teoría de la reciprocidad, Lévi-Strauss afirma que el intercambio de mujeres entre varones en el matrimonio es la forma más fundamental de intercambio de dones porque establece no una relación recíproca pasajera entre varones, sino una relación permanente de parentesco entre varones.<sup>78</sup> Rubin presenta una crítica feminista de este intercambio de mujeres en el matrimonio cuando afirma:

Si las mujeres son el objeto del intercambio, entonces son los varones los que dan y reciben a aquellas a quienes están unidos, siendo la mujer el medio de una relación y no un partner... Si las mujeres son los dones, entonces son los varones quienes cumplen la función de partners de intercambio. Es a los partners, no al regalo, a quienes el intercambio recíproco confiere su poder casi místico de vinculación social. Las relaciones de este sistema son tales que las mujeres no están en condiciones de realizar los beneficios de su propio intercambio.<sup>79</sup>

Esta crítica ciertamente se aplica a las escenas-tipo de desposorio de la Biblia hebrea. No obstante, en el relato de la Samaritana no

<sup>77</sup> Véase FUCHS, «Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-scene», págs. 7-13.

<sup>78</sup> Gayle RUBIN, «The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex», en *Toward an Anthropology of Women*, edición a cargo de Rayna R. REITER, Nueva York, Monthly Review, 1975, págs. 172-173.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, pág. 174.

aparece un padre o un hermano que ofrezca a la Samaritana como don con el objetivo de establecer vínculos familiares con otros varones. Más bien en esta escena-tipo de desposorio no convencional, uno encuentra una inversión de papeles.<sup>80</sup> No es la hija/hermana lo que se ofrece como don con el objetivo de restablecer vínculos familiares, sino que el Hijo es ofrecido como un don por su Padre celestial. (véase 3,16; 4,10). Para el autor implícito del cuarto Evangelio Jesús, el Hijo, tiene que ser el objeto de intercambio porque es el único en torno al cual se tiene que establecer la *familia Dei*.<sup>81</sup>

- La Samaritana como prometida/novia/«madre» sólo de palabra (en el texto)

Aunque se podría pensar que tal inversión de papeles mitiga el tono patriarcal del texto, en realidad la inversión de papeles tiene como consecuencia que la Samaritana pierde *status* en el texto, al igual que la madre de Jesús perdió *status* al no ser verbalmente reconocida por su hijo como «madre» y al no permitírsele que desempeñara de forma plena la función de madre de un hijo importante con influencia sobre él. Aunque es patriarcal considerar a una mujer como un objeto de intercambio que establece vínculos familiares permanentes entre varones, tal intercambio era el medio por el que las mujeres recibían su identidad y *status* social en la cultura patriarcal de

<sup>80</sup> Foley y Froma Zeitlin perciben tal inversión de papeles en la literatura griega. Ambas se concentran en mujeres que asumen papeles masculinos para restaurar y redefinir tradiciones culturales proporcionando un camino para una crítica correctiva del *statu quo*, pero Foley menciona algunas ocasiones en las que el varón es comparado con la mujer. Afirma, por ejemplo, que en las fiestas y la comedia la situación matrimonial de la subordinación de la mujer al varón se usa para expresar, reforzar o criticar el ámbito más amplio de las relaciones jerárquicas sociales y económicas, y que las mujeres desempeñaban en la literatura funciones que se les prohibían en la vida real. FOLEY, «“Reverse Simile” and Sex Roles in the Odyssey», págs. 59-78; FOLEY, «The Conception of Women in Athenian Drama», págs. 127-168; Froma ZEITLIN, «Travesties of Gender and Genre in Aristophanes», en *Reflections of Women in Antiquity*, edición a cargo de Helene FOLEY, Nueva York, Gordon and Breach Science Publishers, 1981, págs. 269-318.

<sup>81</sup> Véase SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», págs. 62-63.

honor-vergüenza de aquel tiempo.<sup>82</sup> Sin embargo, tal *status* se niega a la Samaritana en este relato. Como mujer simbólica de cinco varones en el pasado y mujer actual de un hombre que no es su marido, la Samaritana se convierte en la prometida y novia del novio mesiánico como el representante literario de una comunidad de fe con la que el Padre celestial desea restablecer vínculos familiares.<sup>83</sup> El objeto de intercambio que crea vínculos familiares entre las dos familias no es la Samaritana, sino Jesús. Además, no hay un matrimonio real a través del cual ella podría físicamente dar a luz hijos varones y recibir *status* (véase Gn 30,20). La descendencia de esta unión divina tiene que nacer «de arriba» y del espíritu, no de la carne (véase 3,6-7). Su seno no es necesario. Debido a que la Samaritana sólo cumple simbólicamente su papel como prometida, novia y «madre», es prometida, novia y madre sólo de palabra (en el texto). Como novia simbólica, no será la que de hecho dé vida; Jesús como novio mesiánico es el único que da vida eterna. Por esta razón, su importancia en relación con la fe del pueblo samaritano deberá ser minimizada más adelante, como se pondrá de manifiesto.

- Enfoque centrado en el novio – Limitación del papel de la novia

Aun cuando la Samaritana no es el objeto de intercambio en este desposorio simbólico, el androcentrismo existe en este relato. Como en

<sup>82</sup> Para un estudio antropológico de este concepto de la mujer que recibe un sentido de identidad social por el hecho de ser el objeto de intercambio que une dos familias, contrayendo matrimonio y convirtiéndose en madre, especialmente de un varón, véase: John Kennedy, CAMPBELL, *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, Clarendon, 1964, págs. 124-125, 150, 165-166, y DELANEY, «Seeds of Honor, Fields of Shame», pág. 42.

<sup>83</sup> Amy-Jill Levine nota que Judit es una de las mujeres de una serie de figuras femeninas que representan a Israel. Así, un lector del siglo I familiarizado con la Biblia hebrea y los escritos judeo-helenísticos percibiría fácilmente a la Samaritana como representante de su comunidad. Véase Amy-Jill LEVINE, «Sacrifice and Salvation: Otherness and Domestication in the Book of Judith», en *No One Spoke Ill of Her: Essays on Judith*, edición a cargo de James C. VANDERKAM, Atlanta, Scholars Press, 1992, pág. 17.

las escenas-tipo de desposorio en la Biblia hebrea,<sup>84</sup> en el relato de la Samaritana junto al pozo el enfoque se centra en el personaje y la actividad futura del protagonista, el novio, que a su vez limita el papel de la mujer en el relato. A diferencia de Nicodemo, en el texto no se revela el nombre de la Samaritana porque no es importante por derecho propio. Ella es únicamente el medio literario gracias al cual el autor implícito comunica al lector que Jesús fue enviado como el novio mesiánico para restablecer vínculos familiares divinos entre Dios y los samaritanos, dándoles poder para hacerse hijos de Dios, nacidos no de la carne, sino del Espíritu y de la voluntad de Dios (véase 1,13; 3,6).

En el relato de la Samaritana junto al pozo, la principal función de la mujer es la de ayudar en la presentación de Jesús como el novio. Ella comienza a cumplir esta función únicamente apareciendo junto al pozo, pues su presencia allí con Jesús la caracteriza como posible novia y a Jesús como posible novio. Para que la Samaritana cumpla la función de prometida/novia del novio mesiánico interesado en restablecer relaciones familiares con el pueblo Samaritano, sólo son necesarios dos elementos de caracterización, «mujer» y «samaritana», y de hecho los dos se ponen de relieve en el texto.

El narrador presenta primero el personaje femenino en este relato como «una mujer de Samaría» (γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας) (4,7). Después la denomina «la mujer samaritana» (ἡ γυνὴ ἡ Σαμαρίτις) y hasta la Samaritana se denomina a sí misma «una mujer samaritana» (γυναικὸς Σαμαρίτιδος) (4,9). Debido a que la forma femenina de la palabra griega «samaritana» (ἡ Σαμαρίτις / Σαμαρίτιδος) en 4,9 hace que el término griego «mujer» (ἡ γυνὴ / γυναικὸς) sea innecesario, la insistencia en la naturaleza femenina es especialmente evidente en este versículo. Este énfasis en la naturaleza femenina de la mujer pudo reforzar la suposición del lector implícito según la cual

<sup>84</sup> Véase FUCHS, «Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-scene», págs. 7-13.

se estaba construyendo una escena-tipo de desposorio. El aspecto no convencional de tal desposorio es evidente cuando el narrador afirma: «Porque los judíos no se tratan con los samaritanos» (οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις) (4,9). Esta afirmación del narrador pone el acento en el aspecto samaritano del personaje de la mujer. Estos dos elementos unidos de su caracterización, «mujer» y «samaritana», hacen posible que el personaje femenino cumpla la función de la prometida/novia de un novio mesiánico judío que quiere restablecer relaciones familiares con el pueblo samaritano.

- La mujer como un campo para ser sembrado

Una interpretación simbólica de los comentarios de Jesús a sus discípulos sobre los campos que ya blanquean para la siega en 4,35, que identifica a la Samaritana con el campo y a Jesús con el sembrador que siembra la fe dentro de ella, implica un papel pasivo para la Samaritana y un papel activo para Jesús. Mientras que el varón es activo en esta imagen porque siembra la semilla, la mujer es únicamente el recipiente pasivo de la semilla, al igual que el pozo es el recipiente pasivo del agua. En el proceso de procreación está implícita también la pasividad porque, según la comprensión antigua de este proceso creativo, se entiende que la semilla que el hombre aporta contiene lo esencial del hijo. La mujer se limita a proporcionar el «espacio» nutricional para que la semilla del varón madure.<sup>85</sup>

<sup>85</sup> Delaney, que sostiene que esta comprensión del proceso de procreación existe todavía hoy entre los aldeanos turcos, menciona también que esta forma de conceptualizar el proceso de procreación tiene una larga historia en culturas dominadas por las tradiciones grecorromanas/judeocristianas. Según Thomas Laqueur, en la antigua comprensión de la procreación tanto el varón como la mujer aportaban semen, pero el varón producía la causa eficiente en la generación (*sperma*), como explica ARISTÓTELES. DELANEY, «The Body of Knowledge», en *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, págs. 31-32. THOMAS LAQUEUR, «Destiny Is Anatomy», en *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990, págs. 35-41. (trad. cast.: *La construcción del sexo*, Madrid, Cátedra, 1994).

Se podría replicar que la Samaritana contribuye al menos como espacio «nutricio». La mujer, que se identifica con la tierra, debe ser receptiva (húmeda y fértil, no árida o estéril), para que la semilla que Jesús planta dentro de ella arraigue.<sup>86</sup> Aunque los estudios antropológicos han mostrado que a las mujeres que no producen niños (hijos) para sus maridos se les considera culpables,<sup>87</sup> dentro de la Biblia hebrea, Dios (no la mujer o su marido) es visto como el responsable de la fertilidad de las mujeres (véase Gn 15,2; 17,15; 30,2.22). Así, aun cuando la mujer proporcionara el espacio «nutricio» para la semilla que Jesús plantó, es a Dios, no a la mujer, a quien hay que alabar por ello. No obstante, el relato de la Samaritana podría ser el equivalente joánico del relato evangélico de la tierra buena que produce mucho fruto, y en este caso el lector del siglo I pudo al menos identificar a la Samaritana con la tierra buena.<sup>88</sup>

- Un elemento positivo necesario en la caracterización de las mujeres que contrasta con algunos personajes masculinos

Aunque esta caracterización de la Samaritana como prometida/esposa/campo para ser sembrado/y símbolo-de-las-transgresiones-de-su-comunidad-en-el-pasado es ciertamente patriarcal, se podría replicar que al menos la Samaritana es caracterizada como una mujer que llega a una cierta comprensión de quién es Jesús y actúa basándose en ese conocimiento limitado. El hecho de que siga abierta al diálogo y las acciones que realiza después tienen como consecuencia que otros se acerquen a Jesús –y ésta es una caracte-

<sup>86</sup> Véase DELANEY, «The Body of Knowledge», en *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, pág. 54; DELANEY, «Seeds of Honor, Fields of Shame», pág. 38.

<sup>87</sup> Delaney nota en su estudio etnográfico que los habitantes de las aldeas turcas achacaban alguna culpa al marido por no alimentar a su mujer correctamente a fin de que no fuera estéril. DELANEY, «The Body of Knowledge», en *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, págs. 52, 55, 75.

<sup>88</sup> Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 182; OKURE, *The Johannine Approach to Mission*, pág. 150.

rística del discípulo—. Debido a que todo esto es verdadero y es preciso de alguna manera conectarlo con otros aspectos de su personaje, hay que establecer que tal desenlace positivo era necesario para el desarrollo de la trama y especialmente para la caracterización positiva de Jesús como un novio exitoso.

Para presentar a Jesús como el novio mesiánico, el autor necesitaba un personaje femenino que fuera su novia.<sup>89</sup> La resistencia inicial de la mujer ayuda a presentarla como samaritana, mientras que su futura respuesta positiva ayuda a presentar a Jesús como un novio mesiánico exitoso que es capaz de superar esa resistencia. La Samaritana debe hacer fructificar lo que Jesús plantó dentro de ella para que éste sea presentado como un novio mesiánico eficaz. Además, el aparente seguimiento de la Samaritana simboliza el seguimiento de toda la comunidad a la que ella representa como novia.

Esta Samaritana anónima de personalidad cuestionable que da fruto contrasta con ciertos personajes masculinos en el cuarto Evangelio. En primer lugar, contrasta con Nicodemo el maestro de Israel llamado por su nombre que abandona su conversación con Jesús y no actúa basándose en su experiencia por miedo a perder su *status* en la vida (3,1-2.11; véase 7,50; 19,39).<sup>90</sup> En segundo lugar, contrasta con los judíos, cuya respuesta a Jesús: «¿Acaso eres tú más grande que nuestro padre Abrahán?» (μή σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ)

<sup>89</sup> De una manera parecida, Mary Lefkowitz argumenta: «...Antígona tiene que ser mujer para que la acción dramática ocurra en primer lugar, porque sólo una madre o hermana podía sentir con tanta fuerza la obligación de enterrar a los muertos». MARY LEFKOWITZ, «Influential Women», en *Images of Women in Antiquity*, edición a cargo de Averil CAMERON y Amélie KUERT, Detroit, Wayne State University Press, 1983, pág. 52.

<sup>90</sup> Mary Margaret PAZDAN, «Nicodemus and the Samaritan Woman: Contrasting Models of Discipleship», *Biblical Theology Bulletin* 17 (1987), págs. 145-148. CANTWELL, «Immortal Longings in Sermon Humili: A Study of John 4:5-26», págs. 81, 85. SCHNEIDERS, «A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4,1-42», en *The Revelatory Text*, págs. 187, 191. O'DAY, «John», pág. 295. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 136. BOERS, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem*, pág. 182. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, págs. 65-66, 72, 74. JOHN RENA, «Women in the Gospel of John», *Église et Théologie* 17 (1986), págs. 138, 140.

(8,53) constituye un paralelo formal con el dicho de la Samaritana: «¿Acaso eres tú más grande que nuestro padre Jacob?» (μη σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ) (4,12).<sup>91</sup> Mientras que la pregunta de la Samaritana a Jesús la lleva posteriormente a pedir el agua que Jesús ha dicho que puede dar y el dicho «yo soy» de Jesús la lleva a dar testimonio ante sus conciudadanos, la pregunta que los judíos dirigen a Jesús y el dicho «yo soy» con que Jesús les responde los lleva a coger piedras para arrojárselas (8,58-59). En tercer lugar, esta mujer contrasta con los discípulos, porque entabla libremente una conversación con Jesús, hasta el punto de cuestionarlo, mientras que los discípulos permanecen en silencio ante Jesús y no se atreven a preguntarle (4,27).<sup>92</sup>

En cada uno de estos casos, la fe y la acción positivas de la Samaritana, una mujer de *status* matrimonial cuestionable, pudieron realzar la imagen negativa que el lector tenía de los varones del relato que no respondieron a Jesús. Aunque podría parecer que estos contrastes en la superficie sitúan a las mujeres sobre los varones, en realidad resulta evidente un prejuicio androcéntrico. Según parece, la fe y las acciones positivas de una mujer anónima caracterizada negativamente han sido proporcionados a fin de hacer que los varones del relato queden mal, no para hacer que la mujer quede bien.<sup>93</sup> Se sabe que los varones no son caracterizados negati-

vamente para que la mujer sea vista positivamente porque los personajes masculinos siguen apareciendo en la narración, mientras que la Samaritana desaparece del relato una vez que ha cumplido su función comparativa. Ella sirve de contraste para ellos. Ellos no sirven de contraste para ella.<sup>94</sup>

A pesar de este hecho, el desenlace positivo del encuentro de la Samaritana con Jesús podría implicar que el autor está urgiendo a los destinatarios a apropiarse de algunos aspectos de una manera «femenina» de responder a la experiencia de Jesús. Una mujer de personalidad cuestionable podía correr el riesgo de entablar una conversación «vergonzosa» y conflictiva con un varón judío, porque tenía poco honor que proteger. Este presupuesto se basa en la presentación negativa del modo de conducta masculino «honorvergüenza», que es un obstáculo potencial al ministerio de Jesús y un obstáculo definitivo a la creencia de otros en Jesús y su capacidad de nacer «de arriba».<sup>95</sup>

- La marginación de la Samaritana

Aunque la Samaritana es presentada como la que finalmente responde de una manera positiva a Jesús y produce una gran cosecha, en el texto se realizan esfuerzos para limitar su importancia. El vocabulario y el contenido de su testimonio (4,29) se reducen con respecto al de los discípulos (1,39.46) y el valor de su testimonio

de Jacob). Aunque reconoce un contraste entre el personaje femenino y los personajes masculinos que no son el novio (por ejemplo, los atributos positivos de generosidad y amabilidad de Rebeca proporcionan un contraste con la avaricia que forma la base de la hospitalidad de Labán hacia los posibles novios o sus sustitutos), no comenta el androcentrismo de tales contrastes. FUCHS, «Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-scene», págs. 7-12.

<sup>94</sup> Pazdan percibe a Nicodemo como el perfecto personaje de contraste con la Samaritana. PAZDAN, «Nicodemus and the Samaritan Woman: Contrasting Models of Discipleship», pág. 148.

<sup>95</sup> Véase Jane KOPAS, «Jesus and Women: John's Gospel», *Theology Today* 41 (1984), págs. 201, 203; véase el capítulo 2, págs. 73-74.

<sup>91</sup> NEYREY, «Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26», págs. 420-421. WEAD, *The Literary Devices in John's Gospel*, págs. 63-64.

<sup>92</sup> PAZDAN, «Nicodemus and the Samaritan Woman: Contrasting Models of Discipleship», pág. 148. BOTHA, *Jesus and the Samaritan Woman*, págs. 161-162, 169. Véase SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, págs. 187, 197. Witherington identifica un contraste basándose en que los discípulos llevan alimento físico que no satisface y la Samaritana lleva a Jesús verdadero alimento espiritual porque lo ayuda a completar la obra de Dios. Así pues, Witherington piensa que los discípulos son menos perspicaces espiritualmente y menos activos en su fe que la Samaritana. WITHERINGTON, *Women in the Ministry of Jesus*, pág. 62.

<sup>93</sup> A propósito de las escenas-tipo de desposorio en la Biblia hebrea, Fuchs reconoce y critica la manera en que los personajes femeninos ponen de relieve, mediante el contraste, la futura carrera del posible marido (por ejemplo, la pasividad y la debilidad de Raquel cumple la función de elemento de contraste con la habilidad y la fuerza física

es después disminuido por aquellos mismos ante quienes ella dio testimonio (4,42).

La Samaritana dice:

«Venid a ver (δεῦτε ἴδετε) a un hombre que me ha dicho todo lo que yo he hecho (εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα).  
¿No será el Mesías?»  
(μήτι οὗτος ἐστὶν ὁ Χριστός) (4,29).<sup>96</sup>

El vocabulario de su expresión «venid a ver» (δεῦτε ἴδετε) es significativamente diferente de la invitación que Jesús dirige a los discípulos de Juan el Bautista: «Venid y [lo] veréis» (ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε) (1,39) y de la llamada que Felipe dirige a Natanael: «Ven y [lo] verás» (ἔρχου καὶ ἴδε) (1,46). El uso del verbo ὁράω por Jesús parece implicar un sentido más profundo del «ver» que el uso de la palabra ἴδε por Felipe,<sup>97</sup> y en este sentido la insistencia de la Samaritana en la vista física es paralela a la de Felipe. Así mismo, el verbo común «venir» (ἔρχομαι), que es usado a veces en el cuarto Evangelio para indicar un mero movimiento físico, se usa en otras ocasiones para transmitir un sentido de movimiento más profundo.<sup>98</sup> Aunque Jesús pudo usar el verbo ἔρχομαι en un sentido espiritual y Felipe en un sentido físico, el vocabulario de la afirmación de Felipe constituye un paralelo más próximo al dicho de Jesús que el vocabulario del dicho de la Samaritana. Sólo en otro lugar en el cuarto Evangelio se usa el verbo δεῦτε, a saber, en 21,12, donde definitivamente expresa la idea «venid aquí».

El contenido del testimonio de la Samaritana se ve igualmente limitado. Después de las palabras de Jesús sobre la adoración verdadera, el dicho de la Samaritana se centra en la capacidad del Mesías de

proclamar (ἀναγγελεῖ) todas las cosas a su pueblo (ἡμῖν ἅπαντα) (4,25). Sin embargo, en el testimonio que da ante sus conciudadanos se centra en un hombre que le ha dicho todo lo que ella ha hecho (εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα) (4,29). Gail O'Day percibe elementos de ironía en el hecho de que la Samaritana fundamente su testimonio en su *status* matrimonial y en la manera en que usa en él la palabra «todo».<sup>99</sup> A estos elementos de ironía yo añadiría que la Samaritana basa su testimonio no en el hecho de que el Mesías proclame (ἀναγγελεῖ) todo a su pueblo (ἡμῖν ἅπαντα), sino en que el Mesías le dice (εἶπέν) a ella todo lo que ella ha hecho (εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα).<sup>100</sup>

El contenido del testimonio de la Samaritana se ve aún más limitado por la duda expresada en él. Andrés dice a Pedro: «Hemos encontrado al Mesías» (1,41) y Felipe dice a Natanael: «Hemos encontrado a aquel de quien escribió Moisés en la Ley y también los profetas» (1,45). No obstante, la Samaritana pregunta: «¿No será el Mesías?» (μήτι οὗτος ἐστὶν ὁ χριστός) (4,29). Excepto en la predilección del autor implícito por el uso de la ironía,<sup>101</sup> no puedo encontrar ninguna razón textual que exigiera semejante testimonio, disminuido por la ironía, por parte de la Samaritana.<sup>102</sup> Sólo cabe

<sup>99</sup> O'DAY, *Revelation in the Fourth Gospel*, pág. 76.

<sup>100</sup> Véase H. BOERS, «Discourse Structure and Macro-Structure in the Interpretation of Texts: Jn 4:1-42 as an Example», en *Society of Biblical Literature: 1980 Seminar Papers*, edición a cargo de P. ACHTEMEIER, Chico (Calif.), Scholars Press, 1980, pág. 176. Para un análisis del acto de habla del testimonio de la Samaritana, véase BOTHA, *Jesus and the Samaritan Woman*, págs. 167, 186-187.

<sup>101</sup> Staley y Duke identifican elementos de ironía en el vocabulario del testimonio de la mujer: «¿No (μήτι, véase 8,22; 18, 35) será éste el Mesías?». STALEY, *The Print's First Kiss*, pág. 101. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, pág. 103.

<sup>102</sup> Botha afirma, basándose en la teoría de los actos de habla, que el testimonio de la Samaritana «es formulado de tal manera que los aldeanos no quedan sobrecogidos por él ni se muestran incrédulos por la naturaleza extrema del contenido de la expresión. La Samaritana tiene mucho cuidado de no dar tanta información que sus conciudadanos rechacen sus palabras sin más...». Mi pregunta es: «¿Habría sido necesaria tal formulación cuidadosa si el testigo hubiera sido un varón samaritano? El «principio de procesibilidad [processibility]» al que se refiere Botha, ¿no es también aplicable al testimonio de un discípulo varón ante otro posible discípulo varón?». Véase BOTHA, *Jesus and the Samaritan Woman*, pág. 164.

<sup>96</sup> La traducción es mía.

<sup>97</sup> Para una visión alternativa, véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. 501-503.

<sup>98</sup> ἔρχομαι se usa en frases como «la luz verdadera... viniendo a este mundo» (1,9), «llega la hora» (4,21.23; 5,25), «al que venga a mí no lo echaré fuera» (6,37), «Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae» (6,44).

sacar la conclusión de que el testimonio de la mujer fue teñido de ironía porque estaba en labios de un personaje femenino. Sabemos que su afirmación no pudo ser construida irónicamente porque ella era una samaritana, pues sus conciudadanos samaritanos, después de su propio encuentro personal con Jesús, reemplazan el testimonio tentativo de la Samaritana por un dicho que expresa certeza: «...sabemos que éste es verdaderamente el Salvador del mundo» (4,42).

Además de limitar la significación del testimonio de la Samaritana en su vocabulario y contenido, el autor implícito disminuye también el valor de su testimonio a los ojos del pueblo samaritano. El narrador afirma primero que muchos más conciudadanos creyeron «por la palabra de la mujer que atestiguaba...» (διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸν μαρτυρούσης ὅτι) (4,39). Esta afirmación presenta un paralelo relativo con la oración de Jesús por aquellos que creerán «por medio de la palabra» de los discípulos (διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν) (17,20). Con todo, en el relato de la Samaritana el narrador afirma después que muchos más conciudadanos creyeron «por» la palabra de Jesús (διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ) (4,41), y éstos dicen a la mujer que ya no creen «por» sus «palabras» (διὰ τὴν σὴν λαλίᾳ) (4,42). Podría haber alguna significación en la diferencia entre creer «por» la palabra de la mujer que atestiguaba (διὰ con acusativo = acusativo de causa) y creer «por medio de» la palabra de los discípulos (διὰ con genitivo = ablativo agente). A diferencia de la «palabra» de Jesús, que no es limitada, la «palabra» de la mujer es disminuida e identificada con «me ha dicho todo lo que he hecho». Más tarde su testimonio es identificado con λαλίᾳ. Aunque esta palabra griega se usa ordinariamente en el Nuevo Testamento y en otros escritos cristianos antiguos en un sentido positivo, Aristóteles y otros la usaban en un sentido negativo, como equivalente de habladoría.<sup>103</sup>

<sup>103</sup> Véase Walter BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2nd ed. translated and augmented by F. Wilber GINGRICH and F. W. DANKER, Chicago, University of Chicago Press, 1979, pág. 464.

Aun cuando pudiera ser que tal vocabulario tuviera la función de establecer una contraposición entre las «palabras» de la mujer y la «palabra» de Jesús,<sup>104</sup> dicho vocabulario disminuye también la importancia de la mujer con respecto a la calidad de la fe de sus conciudadanos.<sup>105</sup> Desde la perspectiva de la teología del autor implícito, tal disminución en el papel de la Samaritana podría ser considerada necesaria a fin de conectar la plenitud de fe con la directa autorrevelación de Jesús.<sup>106</sup> No obstante, semejante vocabulario habría reducido la importancia del testimonio de la Samaritana a los ojos del lector. Los conciudadanos, al dar la espalda a su «madre espiritual» a fin de identificarse totalmente con aquel cuya «semilla» son, convierten a Jesús en el punto central para el establecimiento del *pater familias* celestial. Las palabras de los conciudadanos a la mujer pudieron comunicar al lector que la mujer no tenía un lugar real de honor en la relación familiar que Jesús establece entre Dios y el pueblo samaritano. Ella no era más que una necesidad literaria y ha sido relegada al lugar que le corresponde como mujer. Tal restablecimiento de la norma patriarcal es coherente con la literatura antigua.<sup>107</sup>

Como respuesta a los estudiosos que ven una correlación entre la disminución en el papel de la Samaritana y la disminución en el papel de Juan el Bautista (3,30),<sup>108</sup> yo diría que tal correlación de hecho podría existir. Sin embargo, parece significativo desde una perspecti-

<sup>104</sup> A juicio de Boers, el uso de la palabra (λαλίᾳ) (versículo 42) presenta un contraste con el λόγος de Jesús (versículo 41). No obstante, no piensa que el uso del término (λαλίᾳ) sea necesariamente despectivo. O'Day percibe en el uso de estas dos palabras diferentes una diferencia de percepción entre el evangelista y los samaritanos. BOERS, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem*, pág. 193, nota 93. O'DAY, *Revelation in the Fourth Gospel*, pág. 88.

<sup>105</sup> BOTH, *Jesus and the Samaritan Woman*, pág. 196. BOERS, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem*, pág. 197.

<sup>106</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, pág. 328.

<sup>107</sup> Véase ZEITLIN, «Travesties of Gender and Genre in Aristophanes», págs. 196-197.

<sup>108</sup> LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, pág. 66. Rena percibe un contraste entre la Samaritana y Juan el Bautista porque la Samaritana realmente menguó, mientras que la historia muestra que Juan el Bautista no menguó. Por ello, Rena piensa que la Samaritana es una discípula modelo. RENA, «Women in the Gospel of John», pág. 140.

va feminista que el autor implícito presentó a Juan el Bautista disminuyendo su propia significación en relación con Jesús, mientras que en el caso de la Samaritana son otros los que disminuyen su significación. Desde una perspectiva feminista se podría ver esto como un esfuerzo por parte del autor implícito de apartar a la mujer de su esfera de influencia una vez que ha cumplido su propósito literario. Una vez que la Samaritana ha cumplido su papel como símbolo para su pueblo, como prometida/novia del novio mesiánico, y como madre espiritual, su significación es puesta en una perspectiva patriarcal y desaparece del relato hasta tal punto que no se vuelve a saber nada de ella. Nicodemo, los judíos del capítulo 8 y los discípulos, con quienes ella contrasta, siguen apareciendo en Evangelio, pero la Samaritana no vuelve a comparecer. Ha cumplido su papel patriarcal, simbólico y convencional y ya no es importante en el resto de la trama. Tal eliminación de las mujeres una vez que han cumplido su papel patriarcal en el texto es común en la literatura antigua.<sup>109</sup>

Esta interpretación sugiere que el autor utilizó varias tendencias patriarcales que se encontraban en la Biblia hebrea: usar una mujer como un símbolo de una nación o presentar a la nación como una mujer en relación con un Dios que es presentado como varón,<sup>110</sup> usar el pecado sexual de una mujer para simbolizar la apostasía de una nación<sup>111</sup> y posiblemente caracterizar a las mujeres como engañosas.<sup>112</sup> Aunque John Rena podría tener razón cuando afirma que

<sup>109</sup> Lefkowitz y Foley notan esta tendencia en la historia griega antigua y en el drama ateniense; Levine nota esta tendencia en el libro judeo-helenístico de Judit; y yo he notado esta misma tendencia en el cuarto Evangelio a propósito de la madre de Jesús. LEFKOWITZ, «Influential Women», págs. 49, 54-56. FOLEY, «The Conception of Women in Athenian Drama», págs. 135, 161-162. LEVINE, «Sacrifice and Salvation: Otherness and Domestication in the Book of Judith», págs. 17, 27. Véase el capítulo 2, págs. 74-75.

<sup>110</sup> Véase Os 1-4, Ez 16 y Jr 2. Véase otro ejemplo de figuras femeninas que simbolizan la nación de Israel en LEVINE, «Sacrifice and Salvation: Otherness and Domestication in the Book of Judith», pág. 17.

<sup>111</sup> Véase Os 1-4, Ez 16 y Jr 2.

<sup>112</sup> Véase Esther FUCHS, «Who is Hiding the Truth? Deceptive Women and Biblical Androcentrism», en *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, edición a cargo de Adela Yarbro COLLINS, Chico (Calif.), Scholars Press, 1983, págs. 137-144.

la discriminación sexual no aparece *explícitamente* como un tema principal en esta perícopa,<sup>113</sup> debido a que las convenciones de la subordinación femenina subyacen en toda la historia, ciertamente aparece *implícitamente* como un elemento principal en esta perícopa, un elemento del que un lector del siglo XXI debe ser consciente a fin de no verse influido por él.<sup>114</sup>

## Resumen

La decisión del autor implícito de presentar a Jesús como el novio mesiánico sugirió la presencia de una mujer como su prometida/novia. Como prometida y novia del novio mesiánico en favor del pueblo samaritano, la Samaritana representa al pueblo samaritano con el que Dios desea restablecer relaciones familiares. La Samaritana no es llamada nunca por su nombre porque no es importante por derecho propio. Sólo es importante en la medida en que es «mujer» y «samaritana», los dos aspectos de su personaje que son esenciales para que cumpla su papel.

Un elemento que contribuye en su caracterización como samaritana es la mentalidad «nosotros-vosotros» con la que inicialmente responde ella a Jesús como judío, y la presentación que Jesús hace de ella como una mujer que ha tenido «cinco» maridos/hombres en el pasado y que ahora tiene uno que no es en realidad su marido. También sostiene esta caracterización simbólica de la Samaritana la descripción que Jesús hace de ella como una persona que no conoce ni el don de Dios ni a aquel con quien está hablando, una caracterización que se ve sostenida por la incomprensión por la Samaritana de las palabras que Jesús le dirige sobre el «agua viva».

<sup>113</sup> La cursiva es mía. RENA, «Women in the Gospel of John», pág. 139.

<sup>114</sup> R. Brown y Schneiders notan un elemento de prejuicio sexual en la extrañeza que experimentan los discípulos al ver a Jesús hablando con una «mujer». BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 173. SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel», pág. 40.

Como la madre de Jesús y Nicodemo antes que ella, inicialmente la Samaritana interpreta las palabras de Jesús desde una perspectiva «inferior». A diferencia de Jesús y Nicodemo, sin embargo, la Samaritana –a mi juicio– empieza a desplazarse a una perspectiva «superior» cuando reconoce dentro del comentario de Jesús sobre sus «cinco» maridos un juicio profético de los «cinco» «maridos» anteriores del pueblo samaritano. El propio reconocimiento por parte de Jesús de la mentalidad «nosotros-vosotros» de la Samaritana y su posterior movimiento más allá de semejante mentalidad hasta un «punto en común» (verdadera adoración) permite a la Samaritana estar abierta al dicho «yo soy» de Jesús. Aunque ella entiende que sus palabras son una afirmación de que él es el Mesías y podría fracasar en el reconocimiento del significado más profundo de su dicho «yo soy», su apertura y comprensión limitada le permiten dar un testimonio tentativo sobre Jesús ante su pueblo, testimonio que después ayuda a los conciudadanos samaritanos en su movimiento hacia la creencia en Jesús.

Aunque la Samaritana desempeña un papel importante en el texto, su importancia es disminuida a lo largo de la perícopa. En primer lugar, es reducida por la falta de un nombre propio. Su significación es limitada también por su respuesta defensiva inicial a Jesús. Aunque entabla un diálogo teológico con Jesús, inicialmente interpreta las palabras de éste desde una perspectiva «inferior» y se limita a servir de contraste a las autorrevelaciones de Jesús. Aunque logra una comprensión parcial y da testimonio ante sus conciudadanos basándose en esta comprensión parcial, el valor de ese testimonio es disminuido tanto en su vocabulario como en el valor limitado que el pueblo samaritano le atribuye. Una vez que la Samaritana ha cumplido su papel patriarcal como prometida y novia del novio mesiánico en favor de su pueblo, su importancia es disminuida por sus conciudadanos y entonces desaparece del texto.

La importancia de la Samaritana continúa siendo disminuida cuando el Evangelio presenta a otras mujeres en el papel de prometi-

da/novia del novio mesiánico. Como mostraré en los relatos sobre María de Betania y María Magdalena, lo importante para este Evangelio es que Jesús sea presentado como el novio mesiánico. A juicio del autor implícito, ninguna mujer puede cumplir la función de prometida/novia del novio mesiánico. La mujer no es importante en y por sí misma; sólo es importante en la medida en que representa a alguna comunidad de fe. Cualquier mujer puede cumplir esta tarea.

4

María y Marta  
de Betania

## MARÍA Y MARTA DE BETANIA

### Introducción

A diferencia de la Samaritana, que aparece sólo en una perícopa en el cuarto Evangelio, María y Marta de Betania aparecen en dos perícopas. Son mencionadas en conexión con la enfermedad, muerte y resurrección de su hermano Lázaro (11,1-54) y en conexión con una comida celebrada en honor de Jesús después de haber resucitado a Lázaro de entre los muertos (12,1-11).

Después de la segunda ola de la hermenéutica feminista, muchos exegetas que han tratado el tema de María y Marta de Betania en el cuarto Evangelio las han identificado como discípulas de Jesús. Raymond Brown, por ejemplo, identifica a María y Marta como discípulas vinculando el servir a la mesa de Marta (12,2) con el ministerio del de *diakonos*, la confesión de fe de Marta (11,27) con la confesión de Pedro en Mateo, y el amor que Jesús profesaba a María y Marta (11,5) con el amor de Jesús al discípulo amado.<sup>1</sup> Elisabeth

<sup>1</sup> Raymond BROWN, «Roles of Women in the Fourth Gospel», Appendix II in *The Community of the Beloved Disciple*, Nueva York, Paulist, 1979, págs. 187, 190-192 (trad. cast.: «Función de las mujeres en el cuarto evangelio», Apéndice II en *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Salamanca, Sígueme, 1983).

Schüssler Fiorenza sigue a R. Brown, pero va aún más allá, pues percibe su discipulado en el hecho de que:

1. Marta llama a María para que acuda donde se encuentra Jesús (11,28) al igual que Andrés y Felipe llaman a Pedro y Natanael.
2. María es llamada específicamente por Jesús, al igual que los discípulos en los Evangelios sinópticos.
3. Frases como «los judíos que estaban con ella» (véase 11,31.33.45) ilustran que María tuvo muchos seguidores entre los judíos que llegaron a creer en Jesús.
4. La unción de los pies de Jesús por María apunta a la acción de Jesús de lavar los pies de los discípulos y su mandamiento de que sigan su ejemplo.
5. María, la verdadera discípula, aparece en contraste con Judas.

Schüssler Fiorenza identifica a Marta como la portavoz de la fe mesiánica de la comunidad joánica y a María como aquella que ejemplifica la praxis correcta del seguimiento.<sup>2</sup> Algunos de los exegetas que identifican a María y/o Marta de Betania como discípulas son Sandra Schneiders, Adele Reinhartz, Gail O'Day, Elizabeth Platt, Turid Karlsen Seim, R. Alan Culpepper, J. Ramsey Michaels, Martin Scott y Ben Witherington.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Véase Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York, Crossroad, 1983, págs. 329-331 (trad. cast.: *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1989); Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, «A Feminist Critical Interpretation For Liberation: Martha and Mary: Lk. 10:38-42», *Religion and Intellectual Life* 3 (1986), págs. 31-32.

<sup>3</sup> Sandra SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church», *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982), págs. 40-43. Sandra SCHNEIDERS, «Death in the Community of Eternal Life», *Interpretation* 41 (1987), pág. 51. Adele REINHARTZ, «The Gospel of John», en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, edición a cargo de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Nueva York, Crossroad, 1994, pág. 583; Adele REINHARTZ, «From Narrative to History: The Resurrection of Mary and Martha», en *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, edición a cargo de Amy-Jill LEVINE, Atlanta, Scholars Press, 1992, págs. 160, 172-181; Gail O'DAY, «John», en *The Women's Bible Commentary*, edición a cargo de Carol NEWSOM y Sharon H. RINGE, Louisville, Westminster/John Knox, 1992, págs. 294, 297-300. Elizabeth PLATT, «The Ministry of Mary of Bethany», *Theology Today* 34 (1977),

Aunque esta identificación de María y Marta de Betania como discípulas, al igual que la identificación de la Samaritana como discípula, es ciertamente una interpretación válida para un lector del siglo XXI, creo que un lector del siglo I no interpretaría su papel exactamente de esta manera. Habida cuenta del medio literario y cultural del lector de este Evangelio en el siglo I y las presentaciones anteriores de mujeres en este Evangelio, creo que el lector del siglo I percibiría a María de Betania como la prometida/novia del novio mesiánico en favor de los judíos,<sup>4</sup> igual que la Samaritana pudo ser percibida como la prometida/novia del novio mesiánico en favor del pueblo samaritano.<sup>5</sup> Esta presentación de María de Betania como una prometida/novia ficticia de Jesús haría automáticamente de su hermana y su hermano miembros de la familia de Jesús dentro de la estructura literaria del relato.<sup>6</sup>

Un elemento que exige la presentación de Lázaro como un miembro de la familia ficticia de Jesús es la afirmación del cuarto Evangelio

págs. 35-39. Turid Karlsen SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», en *Aspects on the Johannine Literature*, edición a cargo de Lars HARTMAN y Birger OLSSON, Estocolmo, Almqvist & Wiksell International, 1987, págs. 70-73. R. Alan CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study of Literary Design*, Filadelfia, Fortress, 1983, págs. 141-142. J. Ramsey MICHAELS, «John 12:1-11», *Interpretation* 43 (1989), pág. 289. Martin SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, Sheffield, JSOT, 1992, págs. 199, 203-204, 207, 211-212. Ben WITHERINGTON, III, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, págs. 109, 115-116.

<sup>4</sup> Que María era percibida por un lector del siglo I simplemente como prometida de Jesús o como esposa da igual, porque una mujer que estaba desposada con un hombre era considerada ya su mujer. Ella sencillamente continuó viviendo en casa de su padre hasta la ceremonia de la boda. Véase S. SAFRAI, «Home and Family», en *The Jewish People in the First Century*, vol. 2, edición a cargo de S. SAFRAI y M. STERN, Filadelfia, Fortress, 1976, pág. 756; David MACE, *Hebrew Marriage: A Sociological Study*, Londres, Epworth, 1953, pág. 80, nota 1.

<sup>5</sup> Véase el capítulo 3, págs. 87-90.

<sup>6</sup> Según R. Brown, una comparación de la expresión «nuestro amigo (*philos*) Lázaro» en 11,11 con el título «amados (*philoí*)» que aplica 3 Jn 15 a los cristianos parece servir de base a la idea de que Lázaro de alguna manera representa a todos los amados por Jesús. Raymond BROWN, *The Gospel According to John*, The Anchor Bible Series, Nueva York, Doubleday, 1966, vol. 1, pág. 431 (trad. cast.: *El Evangelio según san Juan*, Madrid, Cristiandad, 2ª ed., 1999).

anterior al capítulo 11 según la cual sólo los que creen en Jesús serán miembros de la familia de Dios, y sólo esas personas verán la vida eterna (1,12-13; véase 3,16-18; 5,21-27.38-40; 6,27-29.33-40.47-48.53-54; 8,23.41-47; 10,25-30). Por esta razón, si Jesús resucita a Lázaro de entre los muertos como un signo de que puede dar vida eterna a los que pasan a ser miembros de la familia de Dios, Lázaro tiene que ser caracterizado de alguna manera como parte de la familia de Jesús y un miembro de la familia ficticia tiene que expresar primero la fe en Jesús. María de Betania es el medio literario por el que Lázaro es caracterizado como un miembro de la familia de Dios y Marta de Betania es la persona de la familia que expresa la necesaria fe en Jesús.<sup>7</sup> Semejantes caracterizaciones de María, Marta y Lázaro indican que, cuando Jesús resucita a Lázaro, no resucita de entre los muertos a una persona cualquiera, sino a un hermano de su prometida/novia, un miembro de su propia familia extensa, un miembro de la familia de Dios. A este respecto, María de Betania, como prometida/novia del novio mesiánico, representa la comunidad de fe cuyos «hermanos» verán la vida eterna y Marta de Betania representa la comunidad de fe en su profesión de fe.

### María de Betania – prometida/novia del novio mesiánico

Como se ha indicado en los dos capítulos anteriores, el lector del siglo I estaba preparado para interpretar a María de Betania como la prometida/novia del novio mesiánico en favor del pueblo judío porque tenía conocimiento de los siguientes datos:

1. La presentación de Jesús como el novio mesiánico en la boda en Caná (2,1-11).

<sup>7</sup> J. N. Sanders afirma que no se puede discernir ninguna razón teológica para la asociación de María, Marta y Lázaro. Mi interpretación proporciona una razón teológica. Véase J. N. SANDERS, «Lazarus of Bethany», en *Interpreter's Dictionary of the Bible*, edición a cargo de George Arthur BUTTRICK *et al.*, Nueva York, Abingdon, 1962, vol. 3, pág. 103.

2. El diálogo de Jesús con Nicodemo sobre la necesidad de nacer de arriba (3,1-21).
3. La identificación por Juan el Bautista de Jesús como el novio que tiene a la novia (3,29).
4. La presentación de la Samaritana como la prometida/novia del novio mesiánico en favor del pueblo samaritano (4,1-42).

Dentro del capítulo 11 se encuentran varios indicios literarios internos, así como una posible referencia intertextual a la Biblia hebrea, que pudieron llevar a un lector del siglo I a interpretar a María de Betania como la prometida/novia judía del novio mesiánico. Los indicios literarios internos son:

1. El enfoque del narrador sobre María de Betania en relación con su hermano y su hermana en 11,1-2.
2. Las implicaciones sociales de la unción de Jesús por María de Betania con perfume (μύρω), seguida del acto en el que le seca los pies con sus cabellos (11,2; véase 12,1-3).
3. Los comentarios del narrador sobre la relación de Jesús con Marta, María y Lázaro (11,3-5.11).
4. El esfuerzo continuo del autor implícito por conectar a María de Betania con los judíos (11,31.33.45).

La posible referencia intertextual a la Biblia hebrea es un versículo del Cantar de los cantares, una serie de cantares o poemas de amor entre un varón (presentado como un pastor y un rey) y una mujer. Además, como demostraré más adelante, las caracterizaciones de María y Marta de Betania son coherentes con las expectativas culturales que un lector del siglo I podía tener a propósito de una buena prometida/novia y su hermana «no prometida». No obstante, examinemos en primer lugar los indicios literarios internos.

- La importancia relativa de María de Betania en 11,1-2

Los dos primeros versículos del capítulo 11 ponen de relieve la importancia de María de Betania en relación con sus hermanos. Además de identificar el pueblo de Betania en relación con María y

Marta,<sup>8</sup> 11,1 identifica también a Marta en relación con María al describir a Marta como hermana de María: «Había un enfermo, Lázaro, de Betania, pueblo de María y de su hermana Marta». Después de este pasaje sigue la identificación de Lázaro como un hermano de María:<sup>9</sup> «María era la que ungió al Señor con perfume (μύρον) y le secó los pies con sus cabellos; su hermano Lázaro era el enfermo» (11,2). Así, en los dos primeros versículos de la perícopa, Marta y Lázaro son identificados mediante una referencia a su relación de parentesco con María.<sup>10</sup> La razón para poner de relieve a María en relación con sus hermanos está implícita en 11,2.

- Las implicaciones sociales de la afirmación de la unción (11,2; véase 12,1-3)

El segundo versículo del capítulo 11 combina una explicación de la relación de parentesco entre Lázaro y María con una descripción de las acciones futuras de María en relación con Jesús. Debido a que 11,2 es un versículo interpolado y pone en relación asuntos que no tienen lugar hasta el capítulo 12, muchos estudiosos han mantenido que 11,2 es una adición posterior.<sup>11</sup> Sin embargo, aquellos estudiosos que analizan el cuarto Evangelio como una unidad literaria piensan que esta interpolación narrativa es una indicación de que los dos relatos –la resurrección de Lázaro y la unción de Jesús– fue-

<sup>8</sup> O'DAY, «John», pág. 298.

<sup>9</sup> Véase MICHAELS, «John 12:1-11», pág. 287.

<sup>10</sup> Brendan Byrne afirma que 11,1, tal como está formulado, parece indicar que María es el vínculo principal con Jesús, aun cuando ella tiene un papel menor que su hermana en el drama. Brendan BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, Collegeville, The Liturgical Press, 1991, pág. 37.

<sup>11</sup> Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 433; Rudolf SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, 3 vols., Nueva York, Crossroad, 1980, 1982, vol. 2, pág. 322 (trad. cast. del original alemán: *El Evangelio según san Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona, 1980, 1987); Gérard ROCHAIS, «La résurrection de Lazare (Jn 11,1-46)», en *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament*, SNTSMS 40, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, págs. 125-126; BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, págs. 38, 72.

ron compuestos para ser interpretados en relación mutua. Ordinariamente la conexión entre las dos perícopas es identificada como una correlación interpretativa entre la muerte y resucitación de Lázaro y la muerte y resurrección de Jesús.<sup>12</sup> Aunque esta conexión está ciertamente presente, creo que la intrusión narrativa tiene también otro propósito, a saber, el de informar al lector de que María de Betania cumplirá la función de prometida/novia del novio mesiánico en estas dos perícopas. Para comprender cómo 11,2 pudo comunicar este mensaje a un lector del siglo I será necesario analizar las implicaciones de la afirmación de la unción a la luz de las costumbres sociales de aquel tiempo.

- *La significación de la unción de Jesús con perfume*<sup>13</sup>

Witherington subraya que fue perfume (μύρον) y no aceite común lo que María usó para ungir a Jesús.<sup>14</sup> Según Witherington, el perfume se reservaba para los ritos funerarios, y con finalidades cosméticas y amorosas.<sup>15</sup> A esta lista yo añadiría que el perfume se usaba también en las comidas ceremoniales para hacer del acontecimiento una experiencia más agradable. Muchos escritores anti-

<sup>12</sup> Véase BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, pág. 38; SCHNEIDERS, «Death in the Community of Eternal Life», pág. 45; PLATT, «The Ministry of Mary of Bethany», pág. 35.

<sup>13</sup> Para gran parte del material de esta sección, estoy en deuda con Emily CHANEY, que compartió conmigo su estudio, hasta ahora inédito, sobre el uso del perfume en el siglo I EC.

<sup>14</sup> WITHERINGTON, *Women in the Ministry of Jesus*, pág. 112. Aunque los filósofos grecorromanos hablaron contra el uso de perfumes por mujeres respetables (véase ATENEO, *Deipn.*, 15.686e; PLUTARCO, *Quaestiones Convivales*, 693b-c), se puede suponer que de hecho mujeres respetables usaban perfumes y que algunos filósofos simplemente se oponían a esta idea. Esta opinión viene a confirmar el hecho de que entre los regalos de bodas se incluían a veces vasos de perfume y que el Talmud de Babilonia, compilado en una época posterior, indica que era costumbre proporcionar a las mujeres judías en Jerusalén una porción de su dote para comprar perfume (*b. Ketub.* 66b). Véase Lillian PORTEFAIX, *Sister Rejoice: Paul's Letter to the Philippians*, Estocolmo, Almqvist & Wiksell International, 1988, pág. 86.

<sup>15</sup> WITHERINGTON, *Women in the Ministry of Jesus*, pág. 112.

guos se han referido al uso del perfume en las comidas grecorromanas.<sup>16</sup> Esta práctica se encuentra atestiguada dentro del judaísmo en el Midrás Rabbah sobre Eclesiastés 7,1: «La fragancia de un buen perfume se difunde del dormitorio al comedor».<sup>17</sup>

El contexto de la unción no se explicita en 11,2. Esta diferencia literaria pudo forzar al lector a especular sobre las circunstancias y la significación de la unción. Además, como explicaré pronto, el mero comentario de que María de Betania secó los pies de Jesús con sus cabellos pudo llevar al lector del siglo I a suponer la posibilidad de que el acto de la unción por María de los pies de Jesús con perfume tuviera un propósito amoroso.

Aunque 11,2 no afirma específicamente qué parte del cuerpo de Jesús fue ungida con perfume, el lector pudo dar por supuesto –basándose en la afirmación de que María secó los pies de Jesús con sus cabellos– que ella ungió los pies de Jesús. Esta suposición se confirma posteriormente en 12,3. Los escritos de Petronio, Plinio y Ateneo afirman que la unción de los pies con perfume se conocía en la antigüedad.<sup>18</sup> Además, los escritos de Plutarco y Ateneo ilustran que no era

insólito que las mujeres se perfumaran los cabellos.<sup>19</sup> Sin embargo, poner perfume en los propios cabellos para usarlos a fin de secar el perfume de los pies de otra persona pudo ser considerado insólito.

A menudo se asocian contextos amorosos con la unción con perfume de los pies de un varón por una mujer.<sup>20</sup> Por esta razón, el lector de 11,2 pudo concebir la posibilidad de un contexto amoroso para la unción por María de los pies de Jesús con perfume. Debido a que semejantes unciones eran realizadas a veces por mujeres que no eran la esposa del varón,<sup>21</sup> el acto de ungir los pies de Jesús con perfume no debió necesariamente por sí solo llevar al lector a dar por sentado que la función literaria de María era la de la prometida/novia del novio mesiánico. No obstante, dadas las afirmaciones anteriores que presentan a Jesús como el novio mesiánico, así como los enunciados siguientes en los que se dice que María secó los pies de Jesús con sus cabellos (11,2) y que Jesús amaba a Marta, María y Lázaro (11,5), yo creo que un lector del siglo I pudo sacar la conclusión de que María de Betania estaba siendo presentada como otra prometida/novia ficticia de Jesús.

• *La significación de la acción por la que María seca los pies de Jesús con sus cabellos*

Muchos exegetas consideran el acto con el que María seca los pies de Jesús con sus cabellos después de haberlos ungido con perfume

<sup>16</sup> Suetonio (*Nerón* 31), Plutarco (*Galb.* 19.3) y Ateneo (*Deipn.* 12.542c-d, datado en el 228 EC, pero que cita obras anteriores) indican que el perfume era pulverizado sobre los invitados por medio de tubos en las paredes o en el techo y Plutarco (*Galb.* 19.3) afirma que se ungió a sí mismo y después roció perfume sobre su huésped Otón. Ateneo, en *Deipn.* 14.641d, afirma también que el perfume se presentaba entre el primer plato y el segundo con el propósito de ungir «todo el cuerpo». En *Deipn.* 4.129d-e menciona que las siervas pasaban el perfume a los invitados, y en *Deipn.* 15.686c observa que se roció perfume en el rostro de un invitado que se había dormido.

<sup>17</sup> Véase Brown, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 453.

<sup>18</sup> Véase Petronio (*Satyr.* 70). Plinio en *Hist. Nat.* 13.4.22 menciona la unción de los pies con perfume, pero ridiculiza el hecho como algo que difícilmente podía ser notado o disfrutado. Ateneo, en *Deipn.* 12.553a-e afirma que atenienses que vivían rodeados de lujos se ungió los pies con perfume. Aunque su obra procede de un periodo posterior, sus referencias a la unción de los pies remiten a obras más antiguas (por ejemplo: Cefisodoro, *Trofonio*; Eubulo, *El cario esfinge* y *Procris*; Antifanes, *Alcestis*, *El sacerdote* y *El hombre de Zante* (*Zacinto*), y Anaxándrides, *Protesilao*). Además, en Lc 7,46 se menciona la unción de los pies de Jesús con perfume seguida del lavatorio de los pies. Según Witherington, P. Billerbeck cita también casos en que los rabinos permitían que sus pies fueran ungidos. En algunos de esos casos, la unción era realizada por mujeres. Véase Witherington, *Women in the Ministry of Jesus*, págs. 113, 193, nota 207.

<sup>19</sup> Plutarco, según el cual las mujeres virtuosas no debían usar perfume (*Quaest. Conviv.* 693b-c), afirma que las mujeres respetables no debían echarse perfume en el pelo porque si lo hacían podían dar a entender que se estaban comportando como *hetaira* (*Conj. Praec.* 2:142b). Basándose en estas afirmaciones, se podría suponer que Plutarco daba por sentado que sus advertencias eran necesarias porque algunas mujeres respetables hacían, en efecto, lo que a su juicio no debían hacer. En una exposición sobre *Los vecinos de Toricus*, de Antifanes, Ateneo menciona también a una mujer que se echa perfume en los cabellos (*Deipn.* 12.553d).

<sup>20</sup> Véanse las referencias de Ateneo a *El cario esfinge*, de Eubulo, y *El hombre de Zante* (*Zacinto*), de Antifanes, en *Deipn.* 12.553a, c-d.

<sup>21</sup> Según Ateneo, en *El hombre de Zante* (*Zacinto*), de Antifanes, unas mujeres ungieron los pies de un varón, en *El cario esfinge*, de Eubulo, «señoritas» lozanas frotaron los pies de un varón con ungüentos de mejorana, y en *El sacerdote*, de Antifanes, una «muchacha» ungió los pies de un varón. Véase Ateneo, *Deipn.* 553a, c.

como un acto irracional.<sup>22</sup> Su presencia en el cuarto Evangelio se explica ordinariamente como resultado de la influencia de la tradición.<sup>23</sup> Aunque el autor implícito del cuarto Evangelio pudo basarse en la tradición para la formulación de este relato de unción, el relato tal como se ha conservado debió tener sentido para el autor implícito y para el lector implícito.<sup>24</sup> Aun cuando la implicación completa de las acciones de María no resulta evidente hasta el capítulo 12, la comprensión de la costumbre social del siglo I sobre los peinados de las mujeres arrojará cierta luz sobre cómo pudo el lector comprender 11,2.

En primer lugar, las mujeres respetables en el siglo I generalmente llevaban el pelo trenzado.<sup>25</sup> Si una mujer respetable se soltaba el cabello en presencia de un varón con el que no estaba relacionada, su conducta era considerada escandalosa.<sup>26</sup> Ahora bien, cuando María de

Betania se suelta el cabello en presencia de Jesús no hay una valoración negativa de su acción o su persona. Esta falta de censura textual alentaría al lector a construir un contexto ficticio en el que la acción íntima de María fuera honorable; tal contexto pudo proporcionarlo el supuesto de que María estaba relacionada de alguna manera con Jesús. El contacto físico real de María con Jesús llevaría al lector a suponer que la relación de María con Jesús era la de prometida/novia. Esta lectura se ve apoyada por la descripción de la relación «de amor» que existía entre Jesús y toda la familia de María.

- Relación de amor de Jesús con Marta, María y Lázaro (11,3-5.11)

Después de 11,2, que caracteriza a Lázaro como hermano de María y describe la futura unción de Jesús por María, se encuentra la siguiente afirmación: «Así es que (οὖν) las hermanas enviaron a decir a Jesús: "Señor, aquel a quien tú quieres está enfermo"» (11,3). Si interpretamos la partícula griega οὖν como una partícula consecutiva que «introduce el resultado o una consecuencia de lo que la precede»,<sup>27</sup> entonces la acción de las hermanas tal como se afirma en 11,3 está de alguna manera ligada a la afirmación de 11,2. Si el lector percibe 11,2 como indicación de que María de Betania es presentada como una prometida/novia ficticia de Jesús, y también como hermana de Lázaro, entonces un «así es que» consecutivo convierte estas relaciones familiares en la base para la acción de las hermanas de mandar recado a Jesús para informarle de que aquel a quien amaba estaba enfermo. En otras palabras, la relación «de amor» de Jesús con Lázaro estaba basada en la relación de María con Jesús y la relación de Lázaro con ella. La siguiente explicación sobre el matrimonio y las alianzas diádicas ilustrará este punto.

<sup>22</sup> Véase Herold WEISS, «Footwashing in the Johannine Community», *Novum Testamentum* 21 (1979), pág. 313; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 452; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, pág. 367.

<sup>23</sup> Véase PLATT, «The Ministry of Mary of Bethany», págs. 35, 37; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. 433, 449-452, 454; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, pág. 367; WITHERINGTON, *Women in the Ministry of Jesus*, págs. 111-112.

<sup>24</sup> R. Brown se limita a afirmar que el autor del cuarto Evangelio mantuvo el relato con su confusa amalgama de detalles porque encajaba en sus propósitos teológicos. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 452.

<sup>25</sup> Sarah Pomeroy nota que la escritura neopitagórica helenística habla sobre la moderación en el adorno de las trenzas. Así mismo, Jerome Murphy-O'Connor afirma que la palabra περιβολαίου en 1 Co 11,4 tiene que ver con la práctica por la que las mujeres envolvían sus largos cabellos en torno a la cabeza en trenzas, no con un velo, y que la moderación en el adorno de las trenzas se menciona en 1 Tm 2,9 y 1 P 3,3. Sarah POMEROY, «Hellenistic Women», en *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Nueva York, Schocken Books, 1975, pág. 135 (trad. cast.: *Diosas, ramerías, esposas y esclavas*, Tres Cantos, Akal, 2ª ed., 1990). Jerome MURPHY-O'CONNOR, «Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16», *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980), págs. 487-490, nota 31.

<sup>26</sup> Witherington y Brown califican como «escandaloso» el hecho de que una mujer se soltara el cabello en público. Un ejemplo, tomado de los escritos cristianos, en el que una mujer se suelta el cabello en público se puede encontrar en Lc 7,36-50. En este relato la mujer es caracterizada como pecadora. Witherington y Brown afirman que esta acción no era inapropiada en el relato lucano de la unción por una mujer pecadora, pero estaba fuera de lugar aplicada a la virtuosa María de Betania. WITHERINGTON, *Women in the Ministry of Jesus*, págs. 111-113. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. 450-451.

<sup>27</sup> Véase Walter BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2nd ed. translated and augmented by F. Wilber GINGRICH and F. W. DANKER, Chicago, University of Chicago Press, 1979, págs. 592-593.

En el siglo I el lenguaje de «amistad» o «amor» era usado a menudo para describir relaciones diádicas entre varones.<sup>28</sup> Estas alianzas diádicas eran obligaciones contractuales no legales basadas en el principio de la reciprocidad y en el concepto de honor y vergüenza.<sup>29</sup> Tales alianzas diádicas entre varones se formaban a menudo por medio del intercambio de mujeres en matrimonio.<sup>30</sup> De hecho, Gustav Stählin nota en la literatura griega varios casos en los que la palabra griega que designa un miembro de una familia (οικεῖος) es usada como sinónimo, como un cuasi-sinónimo, o junto con la palabra griega que significa amigo (φίλος) y varias ocasiones en las que φίλος se emplea como nombre para designar a «uno de la familia» o «pariente próximo» (συγγενής). Además, afirma que φίλος estaba muy próximo a la palabra griega que indica «uno mismo» (ἴδιος).<sup>31</sup> Así pues, no es inconcebible que un lector del siglo I diera por supuesto que la relación de amor entre Jesús y Lázaro estaba basada en un ficticia relación de parentesco establecida por una relación literaria de compromiso/matrimonial entre Jesús y María de Betania.

El supuesto de que el amor que Jesús profesaba a Lázaro estaba basado en una ficticia relación de parentesco parece verse sostenido por la afirmación del narrador: «Jesús amaba a Marta, a su her-

mana y a Lázaro» (11,5).<sup>32</sup> Por alguna razón la relación de amor que Jesús tenía con Lázaro se extendió a toda la familia. A mi juicio, lo más correcto es explicar esta relación de amor extendida como resultado de una relación ficticia de compromiso/matrimonial entre María de Betania y Jesús.<sup>33</sup>

- La conexión entre María de Betania y los judíos

Sirve de fundamento a la noción de que María de Betania cumple la función de prometida/novia del novio mesiánico en favor del pueblo judío el hecho de que el autor implícito conectó repetidamente a María de Betania con los judíos (11,31.33.45).<sup>34</sup> Aunque Schneiders probablemente tiene razón cuando dice que María de Betania es el medio literario para que los judíos entren en la escena de la resurrección de Lázaro (11,31),<sup>35</sup> este hecho no explica la repetida asociación de María con los judíos (véase 11,33.45). R. Brown y Brendan Byrne notan que el uso del término «los judíos» en el capítulo 11 difiere notablemente de su uso en los capítulos 1-10. En el capítulo 11 los judíos son las gentes comunes de Judea y Jerusalén, no autoridades judías hostiles.<sup>36</sup> Percibir a María de Betania como la prometida/novia del novio mesiánico en benefi-

<sup>28</sup> Puede verse un análisis del lenguaje de amistad y amor en tales alianzas en Gustav STÄHLIN, «φιλέω», en *Theological Dictionary of the New Testament*, edición a cargo de Gerhard FRIEDRICH, traducción y edición a cargo de Geoffrey BROMLEY, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, vol. 9:113-171.

<sup>29</sup> Puede verse un estudio completo de tales alianzas diádicas en Bruce MALINA, «The Perception of Limited Goods», en *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville, John Knox, 1981, págs. 71-93 (trad. cast.: «La percepción de los bienes limitados: Conservación del propio status social», en *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella, Verbo Divino, 1995).

<sup>30</sup> Puede verse un estudio de las alianzas diádicas formadas a través del matrimonio en el siglo I en Bruce MALINA, «Kinship and Marriage», en *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, págs. 99-103 (trad. cast.: «Parentesco y matrimonio: Fusiones familiares», en *El mundo del Nuevo Testamento*).

<sup>31</sup> Stählin nota también una correlación entre φίλος, φιλέω e ἴδιος en Jn 15,19: STÄHLIN, «ὁ κόσμος ἂν ἴδιον ἐφιλει», en *Theological Dictionary of the New Testament*, págs. 114, 148, 154.

<sup>32</sup> En este versículo el nombre de Marta aparece en primer lugar y el nombre de María ni siquiera es mencionado. Podría parecer que esto plantearía un obstáculo a la caracterización de María como la ficticia prometida/novia de Jesús. Más adelante, en este mismo capítulo, abordaremos este problema.

<sup>33</sup> Jerome Neyrey piensa que en el relato del encuentro con la Samaritana junto al pozo se establece un círculo de parentesco ficticio similar. Jerome NEYREY, «What's Wrong with this Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space», *Biblical Theology Bulletin* 24 (1994), págs. 77-84.

<sup>34</sup> Véase John RENA, «Women in the Gospel of John», *Église et Théologie* 17 (1986), págs. 141-142.

<sup>35</sup> SCHNEIDERS, «Death in the Community of Eternal Life», págs. 53-54. Véase BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, pág. 56.

<sup>36</sup> Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 428; BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, pág. 42.

cio de los judíos explicaría tanto la frecuente conexión de María con los judíos como la razón por la que el término «los judíos» es usado de manera diferente en este capítulo.

- Una posible conexión intertextual con el Cantar de los cantares

La plena significación del acto por el que María seca los pies de Jesús con su cabello después de haberlo ungido con perfume se da a conocer en 12,3. Este versículo informa al lector de que el tipo de perfume (μύρου) que María usó para ungir los pies de Jesús era nardo puro (νάρδου πιστικῆς). Al lector se le informa también de que, al secar los pies perfumados de Jesús con su cabello, María pudo llenar la casa con la fragancia del perfume (ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου) (12,3). O'Day afirma que el propósito de esta descripción es establecer un contraste entre el olor de muerte de la toma de Lázaro (11,39) y el olor que emana del extraordinario amor de María.<sup>37</sup> Aunque es probable que el análisis de O'Day sea correcto, es posible que en este texto haya también una alusión a Ct 1,12: «Mientras el rey descansa en su diván, mi nardo (νάρδος μου) exhala su fragancia (ὀσμὴν αὐτοῦ)».<sup>38</sup> Si bien estas canciones pudieron ser usadas en las bodas, tanto las tradiciones judías como las cristianas encontraron otro nivel de significado para ellas, pues también fueron interpretadas como expresiones de la relación de amor que existía entre Dios y su pueblo.<sup>39</sup> Con el supuesto de que Jesús, como enviado de Dios, asume el papel de Dios en

<sup>37</sup> O'DAY, «John», pág. 299.

<sup>38</sup> Sabemos que Jesús estaba reclinado en la mesa gracias a la información proporcionada por el narrador: «Lázaro era uno de los que estaban reclinados con él» (ἀνακειμένωσιν αὐτῷ) (12,2). Mi traducción pone el acento en la idea de estar reclinados en la mesa. Véase BAUER, *A Greek-English Lexicon*, pág. 55.

<sup>39</sup> Véase *The New Oxford Annotated Bible with the Apocryphal/Deutero-canonical Books (New Revised Standard Version)*, edición a cargo de Bruce METZGER y Roland MURPHY, Nueva York, Oxford University Press, 1991, pág. 853 (Antiguo Testamento).

esta relación, tal referencia intertextual al Cantar de los cantares serviría de apoyo al supuesto de que María de Betania cumplía la función de prometida/novia del novio mesiánico en beneficio del pueblo judío. Si leemos 12,3 de manera aislada, podría parecer justificado afirmar que este versículo no contiene una alusión al Cantar de los cantares. No obstante, si se tiene en cuenta la posible alusión a Ct 4,12 en el relato de la Samaritana mencionado en el capítulo 3 y la posible alusión a Ct 3,1-4d en el relato de la búsqueda de Jesús por María Magdalena (véase 20,1.13-15),<sup>40</sup> entonces el argumento para una alusión al Cantar de los cantares en el relato de María de Betania queda reforzado.

### La función y caracterización de María de Betania

Aunque la función literaria más significativa de María de Betania es la de ser la prometida/novia del novio mesiánico en beneficio del pueblo judío, su personaje desempeña otras funciones literarias, a saber:

1. Es el medio literario por el que los judíos son introducidos en la escena para presenciar la resurrección de Lázaro.<sup>41</sup>
2. Es la persona en la familia ficticia de Jesús que expresa una pena profunda ante la muerte de un ser querido.<sup>42</sup>
3. Sirve de contraste para la respuesta emocional y la acción subsiguiente de Jesús.
4. Es una figura que contrasta con Judas.

Al cumplir María estas funciones, se revelan varios aspectos de su personaje. María es caracterizada como:

<sup>40</sup> Véase el capítulo 3, págs. 85-86, 93; y el capítulo 6, págs. 221, 227, 237-240, 250.

<sup>41</sup> SCHNEIDERS, «Death in the Community of Eternal Life», págs. 53-54.

<sup>42</sup> *Ibid.*, págs. 53-54.

1. Prometida/novia cumplidora que espera a ser llamada y después responde rápidamente.
2. Hermana muy turbada y creyente decepcionada a quien afecta personalmente la muerte de su hermano.
3. Prometida/novia afectuosa en una comida con su amado.

- María como cumplidora prometida/novia del capítulo 11

En 11,20 el narrador afirma: «Cuando (ὥς) Marta supo que había venido Jesús, le salió al encuentro, mientras (δὲ) María permanecía en casa». Parece que este pasaje establece un contraste entre María y Marta,<sup>43</sup> especialmente si se interpreta el δὲ del versículo 20 como introducción de una apódosis de contraste después de una prótasis temporal.<sup>44</sup>

El autor implícito del cuarto Evangelio pudo inspirarse en la tradición para construir esta caracterización opuesta de Marta y María.<sup>45</sup> No obstante, el lector actual tiene que recordar que el autor implícito siempre usa la tradición de una manera que promueve la narración. Una posible razón para la afirmación de que María se queda en casa mientras su hermana sale al encuentro de Jesús es que tal caracterización presentaría a María como la cumplidora prometida/novia que espera hasta que su novio la llama.

Sólo después de que Marta dice a María que el Maestro<sup>46</sup> la llama, María acude a él rápidamente (ταχὺ) (11,29). Al realizar esta acción,

<sup>43</sup> BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, págs. 48, 85.

<sup>44</sup> Véase BAUER, *A Greek-English Lexicon*, pág. 171.

<sup>45</sup> Véase Lc 10,38-40; O'DAY, «John», pág. 298; SCHNEIDERS, «Death in the Community of Eternal Life», pág. 46; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, págs. 320-321; REINHARTZ, «From Narrative to History: The Resurrection of Mary and Martha», pág. 162, nota 7; B. MCNEIL, «The Raising of Lazarus», *Downside Review* 92 (1974), págs. 274-275; BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, pág. 49.

<sup>46</sup> Si estas perícopas fueron compuestas para ser entendidas dentro del contexto de una relación familiar ficticia, se podría preguntar por qué Marta identifica a Jesús como el Maestro (11,28) y no como novio de María. La razón de semejante sutileza es que el

María está acompañada por «los judíos que estaban con ella» (11,31). Este detalle añade un nuevo elemento a su caracterización como prometida/novia del novio mesiánico en beneficio del pueblo judío y permite que los judíos sean introducidos en la escena para presenciar la resurrección de Lázaro. También ilustra que María de Betania, como prometida/novia, actuó correctamente de acuerdo con las costumbres del siglo I.

Aunque el texto afirma que los judíos acompañaban a María porque pensaban que se dirigía a la tumba, habría que notar que, desde un punto de vista antropológico, una mujer que estaba de alguna manera relacionada con un varón no salía sola de la aldea.<sup>47</sup> En la literatura de este periodo se pueden encontrar testimonios de ello.

En su comentario al *Libro de Asenet*, Ross Kraemer nota que la versión más larga del texto clarifica el extremo de que Asenet se encontró con su prometido José dentro del patio. Kraemer afirma que esta redacción ilustra una sensibilidad a normas sociales antiguas del espacio de género.<sup>48</sup> Ciertamente la madre de Jesús está siempre acompañada por otros, ya sean sus hijos en Caná (véase 2,12) o su hermana al pie de la cruz (véase 19,25). Marta, que no está relacionada con un padre, marido, hijo o hermano —a la sazón muerto—, no estaría atada por estas limitaciones sociales.<sup>49</sup> Podría salir sola libremente de la aldea para encontrarse con Jesús sin ser llamada previamente (véase

motivo del novio forma un sub-texto en el cuarto Evangelio. El autor implícito animaba al lector del siglo I a construir el sub-texto, manteniéndolo de esta forma involucrado en el proceso de lectura. Véase Charles TALBERT, *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, Nueva York, Crossroad, 1994, pág. 103.

<sup>47</sup> Sobre el espacio de género [espacio masculino y espacio femenino] en el mundo del Nuevo Testamento y su implicación para el honor y la vergüenza, véase MALINA, *The New Testament World*, págs. 42-44. Puede verse un estudio de cómo una comprensión del espacio de género puede ayudar en una comprensión de una perícopa joánica en NEYREY, «What's Wrong with this Picture?», págs. 79-81.

<sup>48</sup> ROSS KRAEMER, «The Book of Aseneth», en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, edición a cargo de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Nueva York, Crossroad, 1994, págs. 883-884.

<sup>49</sup> Véase MALINA, *The New Testament World*, pág. 44.

11,20.30). Ahora bien, María, como la prometida/novia del novio mesiánico, estaría atada por estas limitaciones sociales. Si salía de la aldea, necesitaría ser acompañada por alguien.

- María como hermana muy turbada y creyente desencantada a quien afecta personalmente la muerte de su hermano

Tan pronto como María de Betania llega al lugar donde Jesús se encuentra, cae a sus pies y llora (11,32-33). Ésta es la primera de las dos ocasiones en que María es presentada a los pies de Jesús. El autor implícito del cuarto Evangelio pudo estar influido por la tradición en este aspecto de la presentación de María.<sup>50</sup> No obstante, en los dos casos en que María es presentada en el cuarto Evangelio a los pies de Jesús, el autor implícito usó este aspecto de su caracterización para fomentar los propósitos del texto. En este primer caso, el caer de María a los pies de Jesús está unido al llanto. Como tal, refuerza la caracterización de María como la que queda sobrecogida por la pena ante la muerte de su hermano.

Las palabras de María a Jesús repiten fundamentalmente la primera frase que María dirige a Jesús con una diferencia notable. Aunque ambas dicen a Jesús: «Señor, si hubieras estado aquí, mi hermano no habría muerto», la colocación del pronombre [en griego, adjetivo en castellano] «mi» en la afirmación de María (οὐκ ἂν μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός) pone el acento en este pronombre [en griego, adjetivo en castellano] posesivo, mientras que su colocación en la afirmación de Marta (οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου) no lo hace (véase 11,21.32).<sup>51</sup>

<sup>50</sup> En Lc 10,38-42 se presenta a María a los pies de Jesús escuchando en silencio su enseñanza y en Lc 7,38 se dice que la mujer que unge los pies de Jesús llora y le lava los pies con sus lágrimas. Véase MICHAELS, «John 12:1-11», pág. 287; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 433; SCHÜSSLER FIORENZA, «A Feminist Critical Interpretation For Liberation», pág. 32; WITHERINGTON, *Women in the Ministry of Jesus*, págs. 104-105, 107.

<sup>51</sup> Charles GIBLIN, «Suggestion, Negative Response and Positive Action in St. John's Portrayal of Jesus [John 2:1-11; 4:46-54; 7:2-14; 11:1-44]», *New Testament Studies* 26 (1980), pág. 209.

Así, ambas mujeres expresan decepción y creencia en la capacidad de Jesús de realizar milagros,<sup>52</sup> pero la afirmación de María pone el acento en el hecho de que el que había muerto *era* su hermano. Semejante énfasis sería significativo para un lector del siglo I que percibía a María como prometida/novia del novio mesiánico.<sup>53</sup> Quien había muerto por causa de la ausencia de Jesús no era una persona cualquiera, sino el hermano de su prometida/novia. Este uso enfático del pronombre aumenta la comprensión de María como la prometida/novia del novio mesiánico y sirve de apoyo a la idea de que María cumple la función de representante de la comunidad de fe en el texto.

A diferencia de Marta, que entabla un diálogo con Jesús sobre la vida eterna (véase 11,21-27), María no hace ningún comentario más a Jesús, sino que se centra en la oportunidad pasada que se ha perdido y continúa llorando en presencia de Jesús (11,32-33). Tal llanto y concentración en el hecho de que Jesús no ha impedido la muerte de Lázaro, tanto en María como en los judíos con ella (11,32-33.37), conmueve profundamente el espíritu de Jesús (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι) y lo turba emocionalmente (ἐράραζεν ἑαυτοῦ) (11,33), hasta tal punto de que él mismo llora (ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς) (11,35). La respuesta emocional de Jesús parece directamente relacionada con la respuesta emocional de María y de los judíos con los que ella está asociada.

Es discutible que la fuerte respuesta emocional de Jesús sea un comentario negativo sobre el personaje de María, y también sobre el de los judíos.<sup>54</sup> No obstante, si María es presentada como la pro-

<sup>52</sup> Véase GIBLIN, «Suggestion, Negative Response and Positive Action», pág. 209; SCHNEIDERS, «Death in the Community of Eternal Life», págs. 52, 54; REINHARTZ, «From Narrative to History: The Resurrection of Mary and Martha», pág. 173.

<sup>53</sup> Giblin, que nota la diferencia en el orden de las palabras, atribuye a la respuesta de María sólo un énfasis en el tono emocional y un sentido de pérdida personal. GIBLIN, «Suggestion, Negative Response and Positive Action», pág. 209.

<sup>54</sup> Algunos estudiosos (por ejemplo, LOISY, BAUER, BULTMANN, HOSKYNYS, DAVEY, WIKENHASER, LAGRANGE, BERNARD) perciben la respuesta emocional de Jesús como un reflejo negativo sobre los plañideros. Sin embargo, Schnackenburg separa a María de

metida/novia del novio mesiánico en beneficio del pueblo judío, es significativo que la profundidad de su respuesta emocional y de la respuesta emocional de la comunidad asociada con ella conmueva a Jesús hasta el punto de hacerle llorar y actuar. Después de todo YHWH lloró con Yazer por la destrucción de Sibmá (Is 16,9, véase 14,23-24; Jr 48,32) y lloró por la destrucción de los habitantes de Jerusalén, llamándolos a llorar y lamentarse, y después prometió que llegaría un día en que no llorarían (Is 22,4.12; 30,19; Jr 8,23-9,24). Jesús, como enviado de Dios, se siente también conmovido hasta llorar y actuar por la profunda emoción que la comunidad de fe y la mujer que representaba a esa comunidad de fe sintieron ante la muerte de un ser querido.<sup>55</sup>

Jesús responde a la emoción de María y de los judíos con ella preguntando dónde habían puesto a Lázaro (11,34). Después hace que quiten la piedra, ora a su Padre y manda a Lázaro que salga del sepulcro (11,38-43). El signo que Jesús realiza resucitando a Lázaro de entre los muertos hace que muchos judíos «que habían venido a casa de María» crean en Jesús (11,45). Así pues, María, como la Samaritana antes que ella, propicia que algunos de los miembros

---

los judíos con los que Jesús está enfurecido. Otros estudiosos también rechazan semejante reflejo negativo sobre María. Notando que también Jesús llora, perciben que su respuesta emocional está basada en su confrontación con el ámbito de Satán (por ejemplo, R. Brown, Schanz, Zahn, Schick) o la perspectiva de su muerte (Crisóstomo). Byrne, notando que la palabra usada para indicar el llanto de Jesús es diferente de la aplicada al llanto de María y de los judíos, sostiene que están presentes ambos aspectos. Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. 425-426, 435; Edwyn HOSKYN, *The Fourth Gospel*, Londres, Faber and Faber Limited, 1940, vol. 2, págs. 470-473; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, págs. 336, 516, notas 54-56; BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, págs. 57-60, 86; TALBERT, *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, págs. 174-175.

<sup>55</sup> En otros lugares de la tradición cristiana, Jesús llora por la pérdida espiritual de una comunidad de fe (por ejemplo, Jesús llora sobre Jerusalén en Lc 19,41; véase Hb 5,7). R. Brown reconoce que Lázaro probablemente representa a todos aquellos a los que Jesús ama y que la resurrección de Lázaro es un signo del poder de Jesús de dar vida eterna a los que creen. Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. 426, 430-431, 436-437.

de su comunidad lleguen a creer en Jesús. Este episodio refuerza su presentación como la prometida/novia del novio mesiánico con respecto a su comunidad.

- María como afectuosa prometida/novia en una comida con su novio

Cuando el lector es informado en 11,2 de que María de Betania es la que unge a Jesús con perfume y le seca los pies con los cabellos, tiene que especular sobre el contexto de la unción, así como también sobre el significado de la acción. Ahora, en el capítulo 12, se informa al lector de manera específica de que María ungió los pies de Jesús con perfume (12,3) y que esta unción tuvo lugar seis días antes de la pascua durante una cena (δειπνον) en Betania ofrecida en honor de Jesús (12,1-2). Por lo que se refiere al inmediato hilo de la historia, es probable que el lector entendiera esta comida como un acto de agradecimiento porque Jesús había resucitado a Lázaro de entre los muertos.<sup>56</sup> Con todo, en este punto del análisis, podría ser útil analizar el significado de esta comida en relación con esta presentación total de Jesús en el cuarto Evangelio como el novio mesiánico.

En el relato de la Samaritana junto al pozo, indicamos que, en un nivel del texto, la Samaritana se convirtió en la prometida y novia ficticia de Jesús que produjo una numerosa descendencia (una gran cosecha de creyentes). En otro nivel del texto, sin embargo, el lector pudo caer en la cuenta del hecho de que no se celebró la cena de desposorio. Así pues, puesto que interpretamos el Evangelio como una unidad, la cena que Jesús celebró con la familia de María de Betania pudo ser interpretada como la comida de desposorio que faltaba en el relato de la Samaritana junto al pozo. Semejante interpretación de

---

<sup>56</sup> Véase MICHAELS, «John 12:1-11», pág. 287. Para una explicación del concepto antropológico de reciprocidad, véase MALINA, *The New Testament World*, págs. 79-82, 90.

la comida pudo también preparar al lector para percibir la posterior pasión y muerte de Jesús como su boda mesiánica.<sup>57</sup>

Podría ser especialmente significativo para nuestra comprensión de María de Betania como la prometida/novia del novio mesiánico que el autor implícito del cuarto Evangelio decidiera presentar la unción de los pies de Jesús por María en una cena (δειπνον). Los banquetes ceremoniales grecorromanos, que ejercieron influencia en los banquetes judíos y cristianos, generalmente estaban divididos en dos partes, la cena (δειπνον) y una segunda parte o *symposium*, en la que se tenía la sobremesa en torno a las copas.<sup>58</sup> En estos banquetes ceremoniales se solía ungir la cabeza de los invitados con perfume en el momento de la transición de la cena (δειπνον) al *symposium*.<sup>59</sup> El objetivo de esta unción de la cabeza con perfume era proteger a la persona contra los efectos nocivos de la embriaguez.<sup>60</sup> Semejantes unciones eran ordinariamente realizadas por sirvientas, prostitutas o *hetaira*, porque generalmente las esposas no participaban en el *symposium*.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Según Mace, una vez que ha tenido lugar el desposorio y se ha pagado el *mohar* –precio de la novia–, la mujer quedaba a disposición del pretendiente. La ceremonia de la boda podía celebrarse inmediatamente, o podía haber un periodo intermedio. El intervalo de doce meses para una virgen y de tres meses para una viuda no se hizo obligatorio hasta los tiempos talmúdicos. MACE, *Hebrew Marriage: A Sociological Study*, pág. 174. Véase SAFRAI, «Home and Family», en *The Jewish People in the First Century*, vol. 2, pág. 757.

<sup>58</sup> Véase KATHLEEN CORLEY, «Were the Women around Jesus Really Prostitutes: Women in the Context of Greco-Roman Meals», en *Society of Biblical Literature 1989 Seminar Papers*, edición a cargo de David LULL, Atlanta, Scholars Press, 1989, págs. 487-488, 492, 514, 519-521.

<sup>59</sup> Véase Mc 14,3; Mt 26,6-7. Véanse también los comentarios de ATENEO sobre FILÓNIDES, *Sobre perfumes y coronas* e HICÉSIO DE ESMIRNA, *Sobre la materia*, en *Deipn.* 15.691f, 692b, 675, 689c y los comentarios de PLUTARCO en *Quaest. Conviv.*, 711-713.

<sup>60</sup> Véase PLUTARCO, *Quaest. Conviv.*, 647e.

<sup>61</sup> Corley observa que a las matronas romanas se les permitía quedarse para el *symposium* en el periodo de finales de la república y principios del imperio, pero no antes del tiempo de Augusto. No obstante, lo que continuaban siguiendo la tradición griega generalmente no permitían que las mujeres respetables asistieran al *symposium*. CORLEY, «Were the Women around Jesus Really Prostitutes: Women in the Context of Greco-Roman Meals», págs. 492, 494. Véase NEYREY, «What's Wrong with this Picture?», pág. 80. David AUNE, «Septem Sapientium Convivium», en *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, edición a cargo de Hans Dieter BETZ, Leiden, Brill, 1978, págs. 70-73.

En el capítulo 12 del cuarto Evangelio, sin embargo, la comida no es presentada como la parte del *symposium* de un banquete ceremonial, sino que es entendida como un δειπνον (véase 12,2). Una esposa podía estar presente en la primera parte de semejante banquete, especialmente si éste era considerado una cena de familia con una lista limitada de invitados.<sup>62</sup> La presencia de Marta y Lázaro, así como también de los discípulos de Jesús, ayuda a dar a esta comida el aura de una cena familiar ficticia. Debido a que generalmente se presentaba a la mujer sentada a los pies de su marido en estas cenas,<sup>63</sup> es perfectamente posible que el lector viera a María como la afectuosa prometida/novia de Jesús porque aparece sentada a sus pies ungiéndolos con perfume.

Judas se queja y afirma que el costoso (πολυτίμου) perfume de nardo puro debería haber sido vendido por trescientos denarios

<sup>62</sup> Según Corley y Aune, los escritores grecorromanos durante el periodo romano que mantenían una visión idealista podían aceptar que las esposas estuvieran presentes durante la primera parte, la cena (δειπνον), de una comida ceremonial con una lista limitada de invitados. Según una cita de Neyrey, CORNELIO NEPOTE (*Preaf.* 4-7) afirma que la costumbre griega era diferente de la romana. Los griegos sólo permitían que sus esposas asistieran a cenas de carácter familiar con una lista limitada de invitados. Las esposas griegas no acudían a fiestas-cena ceremoniales; sólo lo hacían las prostitutas. Creo que el autor implícito del cuarto Evangelio siguió la costumbre helenística más estricta, y no la costumbre romana más liberal. En cualquier caso, María, como prometida/novia, pudo estar en el δειπνον de carácter familiar. CORLEY, «Were the Women around Jesus Really Prostitutes: Women in the Context of Greco-Roman Meals», págs. 488-490. AUNE, «Septem Sapientium Convivium», págs. 70-72. NEYREY, «What's Wrong with this Picture?», pág. 80. Véase POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, pág. 189; Eva CANTARELLA, *Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, traducción de Maureen Fant, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987, pág. 134.

<sup>63</sup> Corley afirma que, según la ideología griega, a las prostitutas se les permitía reclinarse junto a los varones en la comida. Las esposas se habrían sentado a los pies de sus maridos durante una cena. A las matronas romanas se les permitía reclinarse con sus maridos durante el periodo de finales de la república y principios del imperio. No obstante, antes del tiempo de Augusto ni siquiera las matronas romanas se sentaban a los pies de sus maridos. CORLEY, «Were the Women around Jesus Really Prostitutes: Women in the Context of Greco-Roman Meals», págs. 490, 492.

para dar el dinero a los pobres (12,4-5). Con todo, el narrador explica a continuación que Judas dijo esto porque guardaba la bolsa del dinero de los discípulos (véase 12,6). Esta afirmación del narrador no sólo implica que Jesús estaba tramando llevarse el dinero obtenido con la venta del perfume, sino que los discípulos tenían algún derecho a disponer del dinero obtenido con la venta del perfume de María. Tal implicación hace más profunda la impresión de que se está describiendo una comunidad de fe como un marco familiar ficticio en el que se encuentra María.

Jesús responde a las objeciones de Judas con el dicho: «Déjala, que lo guarde (τηρήσῃ αὐτό) para el día de mi sepultura» (12,7). Aunque algunos eruditos interpretan la unción de los pies de Jesús por María como una preparación para la sepultura,<sup>64</sup> no hay nada en el texto del cuarto Evangelio que sugiera esta interpretación.<sup>65</sup> Jesús se limita a defender el derecho de María a «guardar» el resto del perfume para el día de su futura sepultura.<sup>66</sup> A R. Brown y Rudolf Schnackenburg esta interpretación les parece problemática porque

<sup>64</sup> BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 454. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, pág. 369. Aunque R. Brown piensa que María no es consciente de ninguna conexión entre su acción y la muerte de Jesús, Michaels, Rena y Reinhartz creen que las acciones de María estaban basadas en su propia conciencia de la muerte inminente de Jesús. Schneiders percibe la unción simplemente como el anuncio de la sepultura de Jesús. MICHAELS, «John 12:1-11», págs. 288, 290. RENA, «Women in the Gospel of John», págs. 142-143. REINHARTZ, «The Gospel of John», en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, pág. 583. SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church», pág. 43. Véase O'DAY, «John», pág. 299.

<sup>65</sup> Aunque en los Evangelios de Marcos y Mateo Jesús da esta interpretación de las unciones (véase Mc 14,8; Mt 26,12), en el Evangelio de Lucas Jesús interpreta la unción como un hecho que ilustra el perdón del pecado (Lc 7,44-50).

<sup>66</sup> Véase SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, págs. 368, 523, nota 22; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 449. A diferencia de la unción en Marcos, en la que se supone que la mujer usó todo el perfume porque «quebró el frasco» (véase Mc 14,3), el cuarto Evangelio no dice nada de que María rompiera un frasco. Así pues, el lector pudo suponer que no usó toda la libra de perfume para ungir los pies de Jesús.

María de Betania no unge el cuerpo de Jesús para la sepultura después de su muerte. José de Arimatea y Nicodemo son los que ungen y dan sepultura al cuerpo de Jesús (19,38-40).<sup>67</sup>

En efecto, es posible que el autor implícito del cuarto Evangelio respondiera a tradiciones conflictivas sobre la sepultura de Jesús.<sup>68</sup> Con todo, si uno supone que María no usó todo el perfume y que la comunidad de discípulos junto con Lázaro, Marta y María constituyen un grupo de parentesco ficticio, entonces uno puede supo-

<sup>67</sup> R. Brown y Schnackenburg afirman también que el resto de la libra de perfume de María parecería una cantidad insignificante en comparación con las cien libras de mirra y áloe que José de Arimatea y Nicodemo usaron en la sepultura de Jesús. Tales problemas llevaron a Barrett a sugerir que la expresión «τηρήσῃ αὐτό» debe ser traducida como «lo recuerde». Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 449; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, págs. 368-369, 523, nota 22.9.

<sup>68</sup> En los tres Evangelios sinópticos José de Arimatea pide el cuerpo de Jesús y lo sepulta (véase Mc 15,43-46; Mt 27,57-60; Lc 23,50-53). En los Evangelios sinópticos dirigidos específicamente a cristianos gentiles, sin embargo, son las mujeres las que preparan el cuerpo de Jesús para la sepultura (véase Mc 15,47-16,1; Lc 23,54-24,3). Esto está en armonía con la afirmación de Mary Lefkowitz, según la cual en la literatura grecorromana ordinariamente las mujeres de la familia se encargaban de que los muertos fueran enterrados correctamente. No obstante, en el relato de las mujeres que acuden a la sepultura en el Evangelio de Mateo no se dice nada de su intención de ungir el cuerpo. Las mujeres simplemente se dirigen a «ver [examinar] el sepulcro» (Mt 28,1). Esto es coherente con la idea de la Biblia hebrea y de otras obras judías, según la cual un miembro masculino de la familia tenía la responsabilidad religiosa de garantizar que los muertos fueran sepultados (véase *Meg.* 4,3; *Tb* 7,15; *Ahikar* 1,4-5).

Aunque las mujeres podían envolver y atar cuerpos de varones y de mujeres, los varones sólo podían envolver y atar cuerpos de varones. Este envolvimiento y atadura de los cuerpos de varones por varones pudo incluir la unción porque los varones podían lavar los cuerpos de ciertos varones y este lavatorio del cuerpo tenía lugar después de la unción del cuerpo (véase *m. Sabbat* 23,5; *b. Semahot* 12,10). Así pues, un lector implícito del Evangelio de Mateo en el siglo I con formación judía pudo suponer que José de Arimatea realizó la unción cuando envolvió el cuerpo con una sábana limpia (Mt 27,59-60). Otros estudiosos dan por sentado que la mujer que realizó la unción en Betania fue la que se encargó de los preparativos para la sepultura (Mt 26,6-13). Véase Mary LEFKOWITZ, «Influential Women», en *Images of Women in Antiquity*, edición a cargo de Averil CAMERON y Amélie KUHRT, Detroit, Wayne State University Press, 1983, págs. 51-52, 61; SAFRAI, «Home and Family», en *The Jewish People in the First Century*, vol. 2, pág. 777; Léonie ARCHER, «The Role of Jewish Women in the Religion, Ritual and Cult of Graeco-Roman Palestine», en *Images of Women in Antiquity*, edición a cargo de Averil CAMERON y Amélie KUHRT, Detroit, Wayne State University Press, 1983, pág. 283.

ner que María, como la prometida/novia, tenía que «guardar» el resto del perfume a fin de que los hombres de la familia ficticia lo usaran para la sepultura de Jesús.

Al presentar a María de Betania como una prometida/novia que quería ser extremadamente afectuosa con su amado, y al presentar a Jesús defendiéndola, el autor implícito establece un contraste entre ella y Judas, el discípulo varón que es un ladrón que roba en beneficio propio (12,7) y que, al mismo tiempo, traicionará a Jesús (12,4). Nuevamente vemos cómo las acciones positivas de una mujer sirven de contraste para un varón presentado negativamente (véase Nicodemo y la Samaritana).<sup>69</sup> Este contraste refuerza el supuesto fundamental según el cual el autor implícito estaba alentando al lector del siglo I a adoptar algunos aspectos de la aproximación «femenina» a Jesús.

### La función y caracterización de Marta de Betania

Así como la expresión de la creencia en Jesús es un elemento importante en el relato de la Samaritana, también es un dato esencial en los relatos de María, Marta y Lázaro de Betania. En el relato de la Samaritana esta creencia se expresó en primer lugar de manera tentativa en la proclamación de la Samaritana (4,29). Después su profesión de fe tentativa fue suplantada por la confiada declaración de fe de sus conciudadanos (4,42). En el relato de la resurrección de Lázaro es a Marta a quien se atribuye el papel de expresar la fe en Jesús.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Véase REINHARTZ, «The Gospel of John», en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, pág. 583.

<sup>70</sup> Lázaro, que en este momento del relato está muerto, ciertamente no puede ser el miembro de la familia que exprese la fe en Jesús. Con todo, Schnackenburg se pregunta por qué el autor implícito escogió a Marta y no a María como aquella que pronuncia una profesión de fe. Él formula la hipótesis de que el autor implícito del cuarto Evangelio pudo usar una tradición que valoraba a la activa Marta tanto como a María, más contemplati-

En el capítulo 11, parece que Marta cumple de hecho una cuádruple función:

1. Es una figura que contrasta con los discípulos varones.
2. Sirve de contraste para la enseñanza y la autorrevelación de Jesús.<sup>71</sup>
3. Es la persona de la familia «judía» ficticia de Jesús que expresa la fe en él.
4. Es una intermediaria en la relación de Jesús con su prometida/novia.

Cuando Marta cumple estas funciones, se manifiestan varios aspectos de su personaje, pues es caracterizada como:

1. Una mujer sensible que es consciente de cuán peligroso es para Jesús permanecer en aquella región.
2. Una creyente decepcionada de la capacidad de Jesús de hacer milagros que mantiene la creencia en la capacidad de Jesús de cumplir la función de intermediario con Dios, a pesar de su fallo a la hora de ayudar a su hermano.
3. Una creyente que pasa de una perspectiva «inferior» a una perspectiva «superior» para hacer una confesión de fe que encarna la teología del autor implícito.

- Una mujer sensible y consciente del peligro

Antes de la llegada de Jesús a Betania, el lector es perfectamente consciente de la actitud negativa que algunos judíos tienen hacia Jesús (véase 5,16-18; 7,11-31.40-44; 8,40.57-59; 9,18-24; 10,19-21.31-40; 11,15-16). Además, después de la llegada de Jesús a Betania, se

va. A mi juicio, una explicación lógica más probable es que el autor implícito del cuarto Evangelio estaba influido por una tradición que presentaba a Marta como la más locuaz (véase Lc 10,38-42). Esta caracterización de Marta como persona locuaz respondería a la necesidad del autor implícito de un diálogo con Jesús sobre la resurrección y su relación con la vida eterna mejor que la tradición recibida que caracterizaba a María como mujer silenciosa. Véase SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», págs. 70-71; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, pág. 329.

<sup>71</sup> BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, pág. 50.

informa al lector de la proximidad de Jerusalén a Betania y de la presencia en la aldea de muchos judíos que habían acudido a consolar a Marta y María (11,18-20). En medio de estas afirmaciones ominosas Marta es presentada como aquella que sale sola fuera de la aldea al encuentro de Jesús (11,20.30) y después en secreto o discretamente (λάθρα) informa a María de la llegada de Jesús (11,28). En un nivel del texto las acciones de Marta podrían indicar que, como mujer que no tiene parientes varones, cumple la función de intermediaria en la relación de Jesús con su hermana. En otro nivel del texto, sin embargo, las acciones de Marta podrían indicar que ella es consciente de cuán peligroso resultaría para Jesús que ciertos judíos tuvieran noticia de su presencia en las cercanías.<sup>72</sup>

Esta conciencia del peligro por parte de Marta está en paralelo con la conciencia de los discípulos que recuerdan a Jesús que recientemente los judíos han tratado de lapidarlo (11,8). La sensibilidad con que Marta aborda este peligro, no obstante, contrasta con la falsa bravata de Tomás, el discípulo varón que dice: «Vayamos también nosotros a morir con él» (11,16). Este contraste, combinado con el hecho de que Marta es presentada de una manera tan positiva, podría ser una indicación de que el autor implícito urge al lector para que adopte una manera más «femenina» de respuesta a Jesús.<sup>73</sup> En el plano estructural esta conciencia de peligro por parte de Marta hace posible que Jesús exponga su enseñanza sobre la vida eterna y que Marta confiese su fe sólo en presencia de los discípulos.<sup>74</sup> También hace posible que María sea asociada con los judíos, ya que más tarde la siguen hasta la tumba para presenciar la resurrección de Lázaro.

<sup>72</sup> Véase BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, pág. 55.

<sup>73</sup> Cheryl Brown nota tendencias femeninas semejantes en *Antigüedades bíblicas* y postula que tales tendencias podrían ser expresión de un elemento femenino en la experiencia religiosa. CHERYL BROWN, *No Longer Be Silent: First Century Jewish Portraits of Biblical Women*, Louisville, Westminster/John Knox, 1992, pág. 26.

<sup>74</sup> Byrne afirma que la separación de las dos hermanas hace posible que la enseñanza de Jesús sea impartida aparte del signo. BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, pág. 49.

- Una creyente decepcionada que continúa creyendo en el poder de Jesús

Cuando Marta se encuentra con Jesús, las primeras palabras que le dirige son: «Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano» (11,21). Estas palabras, también expresadas por su hermana María, expresan decepción porque Jesús no ha estado presente cuando lo han necesitado y, a la vez, creencia en la capacidad de Jesús de hacer milagros.<sup>75</sup> Con todo, a diferencia de su hermana, Marta no se para aquí, sino que añade: «Pero aun ahora yo sé que Dios te concederá todo lo que le pidas» (11,22). Estas palabras implican que la fe de María en Jesús no está centrada en posibilidades que se han perdido. Aunque ciertamente no espera que Jesús resucite a su hermano de entre los muertos (véase 11,39),<sup>76</sup> sigue creyendo en su capacidad actuar como intermediario de Dios, a pesar de que no ha prestado ninguna ayuda en el caso de su hermano.<sup>77</sup> Desde el punto de vista de la estructura, la afirmación de

<sup>75</sup> T. E. Pollard, Reinhartz y Byrne atribuyen un elemento de reproche a los dichos dirigidos a Jesús por Marta y María (11,21; 11,32). No obstante, Pollard afirma que el «reproche» a Marta es mitigado por la fe que ella expresa en Jesús en 11,22. Schneiders atribuye un elemento de reproche sólo a las palabras que María dirige a Jesús (11,32), mientras que Giblin percibe sólo una diferencia en el tono emocional del lamento que las hermanas expresan. Giblin nota que la intervención de María sitúa en una posición enfática el pronombre (μου), que expresa su pérdida personal. T. E. POLLARD, «The Raising of Lazarus (John xi)», en *Studia Evangelica VI, Texte und Untersuchungen 112*, edición a cargo de Elizabeth LIVINGSTONE, Berlín, Akademie-Verlag, 1973, págs. 438-440. Adele REINHARTZ, «From Narrative to History: The Resurrection of Mary and Martha», pág. 173. BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, pág. 49. SCHNEIDERS, «Death in the Community of Eternal Life», págs. 52, 54. GIBLIN, «Suggestion, Negative Response and Positive Action», pág. 209.

<sup>76</sup> BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. 433-434. BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, pág. 49.

<sup>77</sup> R. Brown piensa que sus palabras en el versículo 22 son más una confesión de fe en la capacidad de Jesús de actuar como intermediario ante Dios que una petición a Jesús para que haga algo ante la muerte de su hermano. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. 433-434. Véase BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, págs. 49-50. Si Dios fuera entendido como una especie de patrón celestial y los humanos como clientes, entonces Marta pudo percibir a Jesús como un agente en esta relación cósmica patrón-cliente con Dios. Así, su afirmación podía ser entendida como una

continuada creencia en Jesús por parte de Marta cumple la función de ofrecer a Jesús la posibilidad de empezar un diálogo teológico con ella sobre la resurrección de los muertos y la relación que él mismo tiene con la vida eterna (11,23-27). En este sentido cumple la función de servir de contraste para las enseñanzas y autorrevelaciones de Jesús.

- Una creyente que pasa de una perspectiva «inferior» a una plena confesión de fe

Como respuesta a la afirmación de continuada creencia en él por parte de Marta, Jesús le dice que su hermano resucitará de nuevo (11,23). Marta, que interpreta el dicho ambiguo de Jesús desde una perspectiva «inferior», entiende sus palabras dentro del contexto de la creencia tradicional judía en la resurrección del último día (11,24).<sup>78</sup> Al igual que en el relato de la Samaritana, ese malentendido da a Jesús la oportunidad de autorrevelarse.

Jesús clarifica en primer lugar su significado definiendo resurrección y vida en referencia a sí mismo. Después pregunta a Marta si cree lo que le ha dicho (11,25-26). Marta empieza con un simple

expresión de creencia en la capacidad continua de Jesús de cumplir la función de agente de su celestial patrón. Véase MALINA, *The New Testament World*, págs. 80-93.

<sup>78</sup> O'DAY, «John», pág. 298. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 434. REINHARTZ, «The Gospel of John», en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, pág. 581. Véase Paul DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta, John Knox, 1985, pág. 145; BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, pág. 50; SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, pág. 201. Schnackenburg nota que la observación inicial de Jesús a Marta fue formulada deliberadamente de una manera ambigua a fin de permitir un doble significado. Aunque era de esperar que el lector percibiera el significado más profundo de las palabras de Jesús sobre su intención de resucitar a Lázaro de entre los muertos (véase 11,11), no era de esperar que Marta, como personaje, percibiera ese nivel de significado. O'Day ve un corolario entre la conversación de Marta con Jesús y la conversación de la Samaritana con Jesús, a saber: que las dos interpretan erróneamente la realidad presente que Jesús ofrece. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, págs. 329-330. Gail O'DAY, *Revelation in the Fourth Gospel: Narrative Mode and Theological Claim*, Filadelfia, Fortress, 1986, págs. 72, 133, nota 64.

«sí». No obstante, en su formulación de ese «sí» se centra en la persona de Jesús más que en el tema de la resurrección. Afirma ella: «Sí, Señor, yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que iba a venir al mundo» (11,27).<sup>79</sup> Esta confesión de fe encarna la teología característica del autor implícito.<sup>80</sup> Debido a que la confesión de Marta es anterior al ofrecimiento de un signo por Jesús, representa el tipo de fe que no depende de signos, un aspecto importante de la verdadera fe en el cuarto Evangelio (véase 20,29).<sup>81</sup> Además, la

<sup>79</sup> Algunos estudiosos ponen de relieve el hecho de que la profesión de fe, que en los Sinópticos es puesta en boca de Pedro, sea puesta en labios de una mujer. Véase SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, pág. 202; SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, pág. 329.

<sup>80</sup> SCHNEIDERS, «Death in the Community of Eternal Life», págs. 52-53. SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church», pág. 41. SCHÜSSLER FIORENZA, «A Feminist Critical Interpretation For Liberation», pág. 31. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, pág. 329. REINHARTZ, «The Gospel of John», pág. 581. REINHARTZ, «From Narrative to History: The Resurrection of Mary and Martha», págs. 178-179. BROWN, «Roles of Women in the Fourth Gospel», pág. 190. SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», pág. 71. W. H. CADMAN, «The Raising of Lazarus (John 10:40-11:53)», en *Studia Evangelica I, Texte und Untersuchungen 73*, edición a cargo de S. L. CROSS, Berlín, Akademie-Verlag, 1959, págs. 423-434. Raymond COLLINS, «The Representative Figures of the Fourth Gospel», *Downside Review* 94 (1976), pág. 46. ROCHAIS, «La résurrection de Lazare (Jn 11,1-46)», en *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament*, págs. 118-119, 121. BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, pág. 48. SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, pág. 202. No obstante, O'Day piensa que la confesión de fe de Marta encarna un lenguaje convencional sobre Jesús que «suena más a lo antiguo que a la vida radicalmente nueva ofrecida por Jesús». Byrne está de acuerdo con ello y afirma que la incertidumbre sobre el nivel de fe de Marta aumenta el suspense. R. Brown, en *The Gospel According to John*, y Witherington afirman que la reacción de Marta ante la orden de Jesús de quitar la piedra de la tumba de Lázaro (11,35) muestra que su fe es inadecuada, que ella no cree en el poder de Jesús de dar vida. No obstante, Witherington admite que la confesión de fe de Marta aventaja a la de Pedro en el capítulo 6 y, por tanto, cree que dicha confesión atestigua que las mujeres pueden ser discípulas de pleno derecho de Jesús. Pollard considera también la posibilidad de una fe inadecuada por parte de Marta, pero prefiere una interpretación en la que la creencia de Marta en Jesús es lo único que a ella le importa. O'DAY, «John», pág. 298. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 433. BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, págs. 53-54. WITHERINGTON, *Women in the Ministry of Jesus*, págs. 105-106, 108-109. POLLARD, «The Raising of Lazarus (John xi)», en *Studia Evangelica VI*, págs. 439-440.

<sup>81</sup> REINHARTZ, «The Gospel of John», en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, pág. 581. REINHARTZ, «From Narrative to History: The Resurrection of Mary and Martha», pág. 178. SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», pág. 72. RENA, «Women in the

confesión de Marta expresa el tipo de fe que Jesús pide en su oración para otros como resultado de sus acciones (véase 11,42),<sup>82</sup> así como el tipo de fe que el autor implícito espera que despierte el Evangelio (véase 20,31).<sup>83</sup> Así pues, Marta, que también es asociada con los judíos (11,19), es ese miembro de la familia «judía» de Jesús que expresa la apropiada fe en él. Aun cuando algunos estudiosos piensan que su confesión de fe es una indicación de que ella tendrá la vida eterna,<sup>84</sup> hay que recordar que ella, como su hermana, únicamente representa a la comunidad de fe.<sup>85</sup> Así, su confesión de fe indica que todos lo que creen en Jesús tienen vida eterna.

Al poner la teología joánica en boca de una mujer y al establecer un paralelo –y superación– entre su profesión de fe y la de Pedro en 6,68-69,<sup>86</sup> el autor implícito del cuarto Evangelio sigue la tendencia de algunos autores judeo-helenísticos. El Pseudo Filón en *Antigüedades bíblicas*, por ejemplo, presenta a Débora como figura de la Sabiduría y, al mismo tiempo, como homóloga de Moisés y presenta a Ana como modelo de fe y piedad en tiempos difíciles.<sup>87</sup> Así mismo, Susana es presentada como la encarnación del principio sapiencial

Gospel of John», pág. 142. Esta identificación de la confesión de fe de Marta con la ideología del autor implícito ha llevado a algunos estudiosos a plantear la posibilidad de que el autor sea una mujer. Véase SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, págs. 329-330.

<sup>82</sup> SCHNEIDERS, «Death in the Community of Eternal Life», pág. 53.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pág. 53. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, pág. 329. McNEIL, «The Raising of Lazarus», pág. 273. BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, pág. 53. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 141.

<sup>84</sup> Según J. P. Martin, Bultmann interpretaba el pasaje de esta manera. Véase J. P. MARTIN, «History and Eschatology in the Lazarus Narrative: John 11:1-44», *Scottish Journal of Theology* 17 (1964), pág. 340.

<sup>85</sup> Collins sostiene que Marta es una figura representativa. Culpepper afirma que representa el ideal del servicio y la fe que discierne. Pero Martin piensa que representa a la Iglesia y Scott mantiene que representa al creyente confesante dentro de la comunidad. R. COLLINS, «The Representative Figures of the Fourth Gospel», pág. 46. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 142. MARTIN, «History and Eschatology in the Lazarus Narrative: John 11:1-44», pág. 338. SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, pág. 203.

<sup>86</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, pág. 329.

<sup>87</sup> Cheryl BROWN, *No Longer Be Silent: First Century Jewish Portraits of Biblical Women*, págs. 40-45, 213.

según el cual la venganza pertenece a Dios y Asenet, después de su conversión, es presentada en *El libro de Asenet* como un personaje sapiencial y como homóloga de José.<sup>88</sup> Al igual que estos otros relatos, el cuarto Evangelio usa personajes femeninos para expresar las creencias de una comunidad de fe (véase la Samaritana), de la misma manera que usa personajes femeninos para encarnar a las propias comunidades de fe. No obstante, a diferencia de esos relatos que describen a heroínas, el cuarto Evangelio usa personajes femeninos sólo con la intención de sostener el papel de un protagonista masculino.

### Una crítica del patriarcado y el androcentrismo

- Patriarcado y androcentrismo en la función y caracterización de María de Betania

Como el texto aclara, la presentación de María como la prometida/novia de Jesús en beneficio del pueblo judío fue compuesta con el propósito de establecer una relación ficticia y familiar entre Jesús y Lázaro y entre Jesús y los judíos que creyeron en él. La relación personal de María con Jesús no es lo más importante en el texto. Este dato se puede comprobar si se analiza con más detenimiento la afirmación del narrador en 11,5: «Jesús amaba a Marta, a su hermana y a Lázaro». En este versículo Marta es mencionada en primer lugar y María, cuyo nombre ni siquiera se menciona, aparece en segundo lugar. Este orden no encaja con el modelo anterior que ponía de relieve a María con respecto a sus hermanos. Tal inversión de énfasis continúa en 11,19, donde Marta es mencionada de nuevo antes

<sup>88</sup> Richard PERVO, «Aseneth and Her Sisters: Women in Jewish Narrative and in the Greek Novels», en *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, edición a cargo de Amy-Jill LEVINE, Atlanta, Scholars Press, 1992, págs. 147-148, 153-154.

que María.<sup>89</sup> Quizás esta inversión de nombres obedezca al propósito de preparar al lector para el posterior diálogo entre Marta y Jesús.<sup>90</sup> No obstante, también hay que investigar lo que esta inversión significa para la importancia relativa de María de Betania.

A primera vista podría parecer que tal inversión de énfasis y el hecho de que ni siquiera se mencione a María por su nombre en 11,5 niega la posibilidad de que María cumpla la función de prometida/novia del novio mesiánico en estas dos perícopas. No obstante, hay que recordar la manera en que el autor implícito presenta a la madre de Jesús y la Samaritana en las perícopas analizadas previamente. Después de que el autor implícito ha establecido la significación de estas mujeres en relación con el novio mesiánico, procede a distanciarse de Jesús de esas mujeres, reduciendo con ello su importancia en la perícopa. El mismo patrón se puede encontrar a propósito de María de Betania en el capítulo 11. Después de que el autor implícito ha proporcionado material suficiente en 11,1-2 para deducir que María de Betania cumplirá la función de prometida/novia de Jesús, él mismo disminuirá la importancia de María en 11,5.19. Al reducir la importancia de la prometida/novia de Jesús, el énfasis sigue centrado en Jesús como el novio mesiánico. Jesús, como novio, es importante, no las mujeres que son presentadas como su novia (véase 4,41). Una vez más el personaje femenino no es importante en sí mismo y por sí mismo. Su importancia

<sup>89</sup> Muchos estudiosos (por ejemplo, Seim, Schnackenburg, Rochais y E. Stockton), basándose en este orden, han llegado a la conclusión de que la tradición sobre Marta es una expansión joánica de un relato que originalmente presentaba a María. R. Brown percibe desarrollo dentro del relato, pero a su juicio no es seguro si la tradición sobre Marta es una expansión de la tradición sobre María o viceversa, mientras que Witherington considera que el equilibrio es la razón que explica el cambio de orden. SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», pág. 71. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, págs. 317-321. ROCHAIS, «La résurrection de Lazare (Jn 11,1-46)», en *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament*, págs. 118-119, 133. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. 431, 433. WITHERINGTON, *Women in the Ministry of Jesus*, pág. 107. Véase SCHNEIDERS, «Death in the Community of Eternal Life», págs. 44-45, nota 2.

<sup>90</sup> Véase BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, pág. 41; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, págs. 320-322.

radica sólo en la capacidad de su personaje de revelar a Jesús como el novio mesiánico y de establecer una relación familiar entre Jesús y los que creen en él, a quienes ella representa.<sup>91</sup>

La tradición cristiana sobre María y Marta de Betania, junto con la ideología del autor implícito sobre las esposas, pudo llevar al autor implícito a presentar a María, y no a Marta, como la prometida/novia de Jesús. Sin embargo, desde una perspectiva feminista es significativo que el autor implícito eligiera presentar a la relativamente tranquila y reservada María y no a Marta, más locuaz y activa, como prometida/novia de Jesús con respecto a los judíos (11,1-54; véase Lc 10,38-42).

Patriarcado y androcentrismo son también evidentes en la petición de ayuda para su hermano formulada por las mujeres, en la manera en que las mujeres informan a Jesús de que Lázaro está enfermo, en la tardanza de Jesús y en la forma en que Jesús responde a su petición. Analicemos en primer lugar la petición propiamente dicha.

La petición que las mujeres hacen en favor de su hermano encaja perfectamente dentro de las normas aceptadas para las mujeres en el mundo antiguo. Como afirma Mary Lefkowitz, las mujeres en la antigüedad podían tomar esa iniciativa si tales acciones se emprendían en beneficio de un pariente masculino.<sup>92</sup> Además, como la madre de Jesús que expresa su petición en una afirmación de necesidad («No tienen vino» [2,3]), María y Marta también expresan su petición en una afirmación de necesidad («Señor, aquel a quien tú quieres está enfermo» [11,3]).<sup>93</sup> Así mismo, al igual que

<sup>91</sup> Véase el capítulo 2, págs. 62-72, y el capítulo 3, págs. 113-127.

<sup>92</sup> LEFKOWITZ, «Influential Women», en *Images of Women in Antiquity*, págs. 53, 55-56, 59, 61.

<sup>93</sup> Véase GIBLIN, «Suggestion, Negative Response and Positive Action», págs. 202, 208; O'DAY, «John», pág. 298; BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, pág. 92, nota 1 para el capítulo 3; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, pág. 329; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. 431, 433; SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», pág. 70; WITHERINGTON, *Women in the Ministry of Jesus*, pág. 106; el capítulo 2, págs. 55, 70.

sucede con la madre de Jesús, se considera que María de Betania no ejerce realmente ninguna influencia sobre Jesús.

Un lector del siglo I podía esperar que un varón diera una respuesta inmediata a una petición de ayuda formulada por la familia de su prometida/novia. Sin embargo, Jesús no da una respuesta inmediata. Espera dos días antes de ponerse en camino hacia Betania (11,6). Semejante dilación recuerda la respuesta postergada a la petición implícita de su madre en el relato de la boda en Caná.<sup>94</sup> Esta tardanza refuerza la idea de que la voluntad de Jesús no es controlada por ningún miembro de su familia terrena, sea biológica y ficticia.<sup>95</sup> Así como no es controlado por su madre (véase 2,4), tampoco será controlado por su prometida/novia ni por la hermana de ésta.<sup>96</sup> Por el contrario, al igual que en Caná, él usará esta situación terrena para manifestar la gloria de su Padre celestial (11,4; véase 2,5-11), haciendo con ello posible que sus discípulos crean en él (11,14; véase 2,11). Finalmente, al igual que María y Marta expresaron su petición en una afirmación de necesidad, también expresan su decepción en Jesús

<sup>94</sup> BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 431. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, pág. 232. Véase DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, págs. 50-51.

<sup>95</sup> Charles Gibling investiga este patrón de sugerencia, respuesta negativa y acción positiva en el cuarto Evangelio y nota que este patrón disocia a Jesús de las preocupaciones predominantemente humanas de los que, según criterios meramente humanos, parecería que están próximos a él. Aunque Jesús satisface su petición, lo hace de una manera radical a su modo y en su momento. Duke califica este fenómeno como evasión soberana. Schneiders lo llama independencia soberana. GIBLIN, «Suggestion, Negative Response and Positive Action», pág. 210. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, págs. 50-51. SCHNEIDERS, «Death in the Community of Eternal Life», pág. 47. Véase TALBERT, *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, pág. 144; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 431; BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, pág. 42.

<sup>96</sup> La caracterización de Jesús aquí está en conformidad con la prerrogativa soberana de un marido. Pueden verse expresiones de esta soberanía masculina en el mundo greco-romano en POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, págs. 150-155. Para un análisis antropológico de este fenómeno, véase John Kennedy CAMPBELL, «The Family: A System of Roles», en *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, Clarendon, 1964, págs. 151-153.

con un dicho de fe («Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano» [11,21.32]). No se habría considerado aceptable ninguna confrontación directa por parte de María o de Marta, de la misma manera que no se habría considerado aceptable ninguna confrontación directa de la madre de Jesús con él en su aparente negativa a ayudar ante la necesidad de vino.

Al igual que la madre de Jesús y la Samaritana fueron marginadas después de haber cumplido su función, también se puede ver una marginación de María de Betania. Con ella la marginación se produce con el cambio de acento que pasa de ella a su hermana. No es María de Betania la que entabla una conversación teológica con Jesús y hace una confesión de fe, sino su hermana Marta. Aunque María aparece de nuevo en la cena ofrecida en honor de Jesús en Betania, sigue siendo la prometida/novia llena de amor únicamente centrada en su novio cuando se sienta a sus pies, los unge con perfume y los seca con su cabello.

- Patriarcado y androcentrismo en la función y caracterización de Marta de Betania

Si el autor implícito margina a todos los demás personajes femeninos en el cuarto Evangelio después de cumplir su función literaria, es de esperar que margine también a Marta. De hecho, Marta es marginada de dos maneras. En primer lugar, por las palabras que Jesús le dirige después de que ella formula su objeción a la orden de Jesús de que quiten la piedra de la tumba de Lázaro (11,40) y, en segundo lugar, es marginada por la afirmación del narrador sobre el papel de Marta en la cena celebrada en honor de Jesús (12,2).

Cuando Jesús ordena que quiten la piedra del sepulcro, Marta presenta su objeción basándose en el olor que saldría de la tumba (11,39). Jesús rechaza la intervención de Marta con estas palabras: «¿No te (σοι) he dicho que si crees verás la gloria de Dios?» (11,40). En realidad en ningún lugar se indica que Jesús dirigiera estas

palabras a Marta.<sup>97</sup> Ahora bien, esta idea está implícita en los dichos de Jesús a los discípulos anteriores al viaje a Betania (véase 11,4. 15).<sup>98</sup> Parece que este hecho sirve de apoyo a la idea de que Marta, como su hermana, sólo representa a la comunidad de fe.<sup>99</sup> Ahora bien, el rechazo de Marta por Jesús disminuye la importancia de Marta como personaje femenino, porque cambia el enfoque de una mujer que acaba de hacer una importante profesión de fe al protagonista masculino hacia el que se dirige la fe.<sup>100</sup>

De hecho, la marginación de Marta no se completa hasta el capítulo 12, con el relato de la comida ofrecida en honor de Jesús. En este relato Marta es presentada como la que sirve la comida (12,2), no como una mujer que participa en esa comida en condiciones de igualdad.<sup>101</sup> Aunque es posible que el autor implícito se basara en

<sup>97</sup> Según Schnackenburg, el lector se ve forzado a concluir o que Jesús dijo esto a Marta fuera del tiempo narrativo o que Jesús está presentando una interpretación de su anterior comentario a Marta sobre la resurrección de su hermano. Schnackenburg prefiere esta última posibilidad, al igual que Giblin. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, pág. 338. GIBLIN, «Suggestion, Negative Response and Positive Action», pág. 210.

<sup>98</sup> BYRNE, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, pág. 62. Schnackenburg interpreta las palabras de Jesús como un cumplimiento profético de su afirmación a los discípulos, y también como una interpretación de sus anteriores comentarios a Marta. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, pág. 338.

<sup>99</sup> Si Marta representa a la comunidad de fe y Jesús dijo algo a sus discípulos, entonces se puede deducir que Jesús se lo dijo a Marta.

<sup>100</sup> A este respecto, la reprensión que Jesús dirige a Marta recuerda la reprensión que Jesús dirigió a Pedro después de su confesión de fe en los Evangelios sinópticos (véase Mt 16,13-23). Este hecho ilustra que los personajes femeninos no son en los textos antiguos los únicos marginados después de haber cumplido su finalidad literaria.

<sup>101</sup> Brown, Schüssler Fiorenza y Schneiders, basándose en este elemento de la caracterización, sostienen la posibilidad de que Marta y/u otra mujer en la comunidad cristiana primitiva presidiera las celebraciones eucarísticas. Seim, sin embargo, nota que el concepto de *diakonos*, que es significativo en el Evangelio de Lucas, no es significativo en el cuarto Evangelio. Por esta razón pone el acento en la naturaleza subordinada del servicio a la mesa por Marta. Brown, «Roles of Women in the Fourth Gospel», pág. 187. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, pág. 330. SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church», pág. 42. SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», págs. 72-73.

la tradición para presentar a Marta de esta manera,<sup>102</sup> hay que preguntarse por qué el autor implícito del cuarto Evangelio eligió inspirarse en esta tradición para presentar a Marta sirviendo la comida. Debido a que la presencia expresa de los tres miembros de la familia (Lázaro, Marta y María) ayuda a conectar este relato con el relato de la resurrección de Lázaro, Marta tiene que estar presente en la comida con algún cometido. No obstante, si se analiza la referencia al servicio de la mesa por Marta desde una perspectiva histórico-literaria, parece que la afirmación es el medio por el que este personaje femenino significativo vuelve al lugar femenino que le corresponde después de completar su función literaria.<sup>103</sup> Antes de la resurrección de su hermano, Marta no estaba conectada con ningún varón más que con Jesús y, por tanto, podía actuar como mujer independiente. Sin embargo, ahora que su hermano ha resucitado, debe ser situada de nuevo en su papel femenino. Ahora es la hermana de un hermano vivo y de nuevo tiene que «actuar como una mujer».

<sup>102</sup> Marta es presentada también como ocupada en las tareas domésticas en Lucas 10,38-40. Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, págs. xlv-xlvii, 433; PLATT, «The Ministry of Mary of Bethany», pág. 35; SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, «A Feminist Critical Interpretation For Liberation», pág. 32; SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», págs. 70-71, 73; WITHERINGTON, *Women in the Ministry of Jesus*, págs. 104-105, 107, 192, nota 175; CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 140, nota 81, 141-142; SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, pág. 198; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, pág. 366.

<sup>103</sup> Lefkowitz y Helene Foley notan esta tendencia en la historia y la literatura griega antigua; Amy-Jill Levine nota esta tendencia en el libro judeo-helenístico de Judit; y yo he notado esta misma tendencia en el cuarto Evangelio para la madre de Jesús y la Samaritana. LEFKOWITZ, «Influential Women», en *Images of Women in Antiquity*, págs. 49, 54-56. Helene FOLEY, «The Conception of Women in Athenian Drama», en *Reflections of Women in Antiquity*, edición a cargo de Helene FOLEY, Nueva York, Gordon and Breach Science Publishers, 1981, págs. 135, 161-162. Amy-Jill LEVINE, «Sacrifice and Salvation: Otherness and Domestication in the Book of Judith», en *No One Spoke Ill of Her: Essays on Judith*, edición a cargo de James C. VANDERKAM, Atlanta, Scholars Press, 1992, págs. 17, 27. Véase el capítulo 2, pág. 63, y el capítulo 3, pág. 126.

## Resumen

Dados los pasajes joánicos anteriores que implican que Jesús es el novio mesiánico, un lector del siglo I estaría preparado para ver a María, Marta y Lázaro de Betania como representantes de la familia ficticia de Jesús. El propósito de tal presentación pudo ser ilustrar que son miembros de la familia de Dios aquellos que creen en Jesús y que tales personas tendrán vida eterna. La función primaria de María en el texto es la de la prometida/novia del novio mesiánico en beneficio del pueblo judío. Su relación de compromiso/matrimonial con Jesús establece el grupo de parentesco ficticio. La función primaria de Marta es la de ser ese miembro de la familia judía ficticia de Jesús que expresa la fe en Jesús, y la función de Lázaro es simplemente la de ser el miembro de la familia que ejemplifica que los que son miembros de la familia de Dios tendrán vida eterna.

Mientras cumplen sus respectivos papeles literarios, las acciones de María y Marta de Betania, como personajes literarios, serían percibidas por un lector antiguo como comportamiento típico de las mujeres en aquel tiempo. El comportamiento típico femenino es evidente no sólo en la iniciativa que toman en beneficio de su hermano, sino también en la manera indirecta en que presentan su petición a Jesús y en la manera indirecta en que le expresan su desencanto.

María podría ser caracterizada como la más activa de las dos hermanas porque toma la iniciativa de salir y encontrarse con Jesús incluso antes de que él entre en la aldea, pero esta conducta pudo ser percibida como comportamiento coherente con su presentación como una mujer cuyas acciones no podían poner en peligro el honor de ningún hombre. En efecto, como mujer independiente y único pariente vivo de una hermana prometida, era de esperar que ella cumpliera la función de intermediaria en la relación de Jesús con su hermana. Además, como mujer independiente, podría ser caracterizada como la hermana que tiene más dominio de sí misma, ya que se presenta ante Jesús y expresa una fe continua en él, a pesar de que

Jesús no ayudó a su hermano. Aun cuando Marta es presentada como una mujer que no entiende las palabras de Jesús sobre la resurrección de su hermano, termina haciendo una confesión de fe en la persona de Jesús que refleja cómo interpreta el autor implícito la verdadera fe. Al igual que la Samaritana «oficialmente no prometida», Marta puede entrar en un diálogo prolongado con Jesús.

María, como prometida/novia, es caracterizada como la menos activa de las dos hermanas: espera hasta ser llamada por Jesús y después va rápidamente al encuentro de Jesús, acompañada por los judíos. Como mujer que se relaciona con un hombre (Jesús), es también presentada como la más emotiva de las dos hermanas. Incapaz de superar la inmediata tragedia de la muerte de su hermano, cae a los pies de Jesús y llora. Su papel no consiste en encarnar la creencia de la comunidad de fe, sino en encarnar la turbación emocional de la comunidad de fe cuando afronta la muerte de los seres queridos en la ausencia de Jesús. En el capítulo 12 el papel de María cambia: ya no es el de la hermana muy turbada y desconcertada con su prometido por la muerte de su hermano, sino la prometida/novia llena de amor que expresa tanto el amor que la comunidad de fe profesa a Jesús como el efecto que Jesús tiene en toda la comunidad de fe (οἶκος- o casa/familia) cuando unge los pies de Jesús con perfume y lleva su agradable aroma por toda la casa (οἶκος) en su cabello.<sup>104</sup>

Como se ha mostrado en este capítulo, María y Marta de Betania son marginadas una vez que han cumplido sus respectivos papeles literarios. En primer lugar, María es marginada por el cambio de enfoque sobre Marta, y después Marta es marginada por el rechazo de Jesús y más tarde por la manera en que el narrador la presenta como una persona que sirve la comida ofrecida en honor de

<sup>104</sup> Culpepper piensa que María representa un amor y devoción sin límites. Esta representación sería coherente con una prometida/novia. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 142.

Jesús. A este respecto, se presenta de nuevo a Marta en su papel femenino subordinado y convencional después de la resucitación de su hermano. María, sin embargo, como prometida/novia, realmente nunca se evade de su función femenina.

La función primaria de Marta y María de Betania en las dos perícopas en que se encuentran es la de reforzar la presentación de Jesús como el novio mesiánico que ha venido para hacer posible que los que creen en él se hagan hijos de Dios. Esta presentación de Jesús se estableció en primer lugar con la ayuda de la madre de Jesús en Caná y después se reforzó con la caracterización de la Samaritana junto al pozo. En las cuatro perícopas las mujeres actúan según las expectativas patriarcales y androcéntricas y fomentan la ideología patriarcal del autor implícito. Como mostraré en los relatos de la madre de Jesús y María Magdalena en el sepulcro, los personajes femeninos en el cuarto Evangelio siguen sosteniendo el papel de Jesús como el novio mesiánico y siempre cumplen su función de acuerdo con las expectativas patriarcales y androcéntricas.

## 5

# La madre de Jesús al pie de la cruz

## LA MADRE DE JESÚS AL PIE DE LA CRUZ

### Introducción

El cuarto Evangelio es el único Evangelio canónico en el que la madre de Jesús está presente en la escena de la crucifixión (19,25). En esta escena la madre de Jesús cumple la misma función que en el relato de la boda en Caná, a saber, la de ayudar en la caracterización de Jesús como el novio mesiánico. Sin embargo, el patrón usado para cumplir esa función en esta escena es diferente. En la escena de la boda en Caná el autor implícito empleó el activo personaje-tipo «madre de un hijo importante» de la Biblia hebrea para hacer posible que la madre de Jesús sirviera de ayuda para la caracterización de Jesús como el novio mesiánico.<sup>1</sup> Sin embargo, en la escena de la crucifixión no se usa este activo personaje-tipo «madre de un hijo importante». La madre de Jesús en la escena de la crucifixión no dice ni hace nada para que se desarrolle la trama ni para asegurar que su hijo cumpla su destino con relación a la promesa hecha a Abrahán. No es activa en modo alguno, sino pasiva, ya que se limita a estar presente y ser destinataria de la acción de Jesús.

<sup>1</sup> Véase el capítulo 2, págs. 54-62.

Por lo que respecta a la caracterización de la madre de Jesús en la escena de la crucifixión, parece que el autor implícito del cuarto Evangelio se basó en una escena-tipo de las novelas grecorromanas que denominaré escena-tipo «rey moribundo».<sup>2</sup> Adaptando esta escena-tipo, el autor implícito del cuarto Evangelio pudo usar las palabras y acciones de Jesús dirigidas a su madre para fomentar la presentación de Jesús como el novio mesiánico.

Para comprender cómo las palabras y acciones de Jesús dirigidas a su madre sostienen su papel como el novio mesiánico, es primero necesario comprender cómo un lector del siglo I pudo interpretar la muerte de Jesús como un sacrificio cruento que establece un grupo de parentesco patrilineal y a la vez una boda mesiánica. Cuando complete esta tarea, explicaré cómo el autor implícito adaptó la escena-tipo «rey moribundo» de manera que la caracterización de la madre de Jesús sirviera de apoyo a la presentación de Jesús como el novio mesiánico.

### La muerte de Jesús como sacrificio sangriento que establece un grupo de parentesco patrilineal

Para aclarar cómo la muerte de Jesús pudo ser interpretada por un lector del siglo I como un sacrificio cruento que establece un grupo de ascendencia patrilineal, será necesario explicar la relación entre sacrificios cruentos y ascendencia patrilineal tal como ha sido establecida por estudios antropológicos de la antigüedad. Después señalaré dónde se encuentran ejemplos de esta relación entre sacri-

<sup>2</sup> Robert Cohn identifica una escena-tipo de la Biblia hebrea (1-2 Reyes) que él denomina escena-tipo «rey moribundo». En esta escena-tipo el monarca moribundo envía mensajeros a un profeta para que le pregunten si se recuperará o no. El profeta predice la muerte y el rey muere. Robert COHN, «Convention and Creativity in the Book of Kings: The Case of the Dying Monarch (1 Kg 14; 2 Kg 1; 8; 20)», *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985), págs. 603-616. Ahora bien, la escena-tipo que yo denomino escena-tipo «rey moribundo» se encuentra en la literatura grecorromana.

ficio cruento y ascendencia patrilineal en la literatura grecorromana y en la Biblia hebrea y demostraré cómo el autor implícito del cuarto Evangelio usó esta relación en su caracterización de Jesús como el novio mesiánico.

- Sacrificio sangriento como remedio por haber nacido de mujer

Los estudios antropológicos han mostrado que la ascendencia en los grupos de parentesco matrilineal queda determinada generalmente del tío materno al sobrino. Además, la pertenencia como miembro en estos grupos de parentesco matrilineal se podía determinar sólo por el nacimiento porque estaba presente un conocimiento seguro de la maternidad. Sin embargo, en los grupos de parentesco patrilineal, donde la ascendencia se determina de padre a hijo, el conocimiento seguro de la paternidad biológica no es posible. Nancy Jay nota que los grupos de parentesco patrilineal solían superar esta incertidumbre por medio de un ritual que es «tan poderoso, definitivo y accesible a los sentidos como el nacimiento, a saber, el sacrificio sangriento». Como tal, el ritual es un signo efectivo que causa lo que significa. Transforma y suplanta la ascendencia biológica de la mujer y hace que la ascendencia patrilineal sea un logro social en interés de la continuidad social.<sup>3</sup> A través de este

<sup>3</sup> Nancy JAY, «Sacrifice as Remedy for Having Been Born of Woman», en *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, edición a cargo de Clarissa ATKINSON, Constance BUCHANAN y Margaret MILES, Boston, Beacon, 1985, págs. 283-297. Howard Eilberg-Schwartz está de acuerdo con Jay, pero va más allá que ella al ilustrar la conexión entre circuncisión y sacrificio y al afirmar que, como el sacrificio cruento, la circuncisión crea y demuestra lazos de parentesco patrilineal entre varones. Howard EILBERG-SCHWARTZ, *The Savage in Judaism, An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington, Indiana University Press, 1990 174-186. Véase J. Cheryl EXUM, «The (M)other's Place», en *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Valley Forge (Pa.), Trinity, 1993, págs. 127-128. Para un estudio de la necesidad del varón de apropiarse del hijo de su esposa después del alumbramiento, véase Mary O'BRIEN, *The Politics of Reproduction*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1981, págs. 36-37, 42-43, 47, 53-62. Para un estudio antropológico de este fenómeno, véase Evelyn REED, *Woman's*

sistema sacrificial de establecimiento de la paternidad jurídica (paternidad en forma de derechos y obligaciones) los grupos de parentesco pueden ser reestructurados cuando nuevos individuos son adoptados en la familia por medio del sacrificio.<sup>4</sup>

- Sacrificio sangriento en la literatura grecorromana

Según Froma Zeitlin, el tema principal en la trilogía de Esquilo, la *Oresteia*, es el establecimiento de la naturaleza vinculante del matrimonio patriarcal y la sucesión patrilineal frente a la resistencia femenina. En la *Oresteia*, una mujer se levanta contra la autoridad patriarcal, asesina a su marido y escoge su pareja sexual. Transgrediendo las normas sociales, demanda y usurpa las prerrogativas y el poder masculinos. Después el hijo asesina a la madre en alianza con la causa del padre y marido, y las Erinias (un elemento femenino colectivo) de la madre tratan de vengar el crimen.<sup>5</sup> En la *Oresteia*, la dominación femenina se expresa de manera paradigmática por medio de la relación madre-hijo y la dominación masculina se expresa de manera paradigmática por medio del matrimonio patriarcal, incluida la primacía del vínculo padre-hijo tal como se expresa en la sucesión patrilineal.<sup>6</sup>

*Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family*, Nueva York, Pathfinders, 1975, págs. 343-348 (trad. cast.: *La evolución de la mujer*, Barcelona, Fontamara, 1980).

<sup>4</sup> JAY, «Sacrifice as Remedy for Having Been Born of Woman», págs. 290, 293. Véase George THOMSON, *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama*, Londres, Lawrence & Wishart, 1941, pág. 111.

<sup>5</sup> Froma ZEITLIN, «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*», en *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, edición a cargo de J. PERADOTTO y J. P. SULLIVAN, Albany, State University of New York Press, 1984, pág. 161.

<sup>6</sup> Zeitlin nota una correlación frecuente entre mito y rito. Afirma que en el mito los hombres se apoderan de la soberanía de las mujeres robando sus fuentes de poder y en los ritos de iniciación esas fuentes de poder son transmitidas y explicadas a los muchachos. El mito de sucesión delfico, que es análogo a la evolución de poder en la *Teogonía* de HESÍODO, proporcionó una transmisión de poder mitológica directa de la mujer al varón. ESQUILO revisó este mito colocando el matriarcado positivo en el pasado primordial y presentando a las Erinias como hijas de la Noche, como representantes del matriarcado negativo que debe ser vencido. ZEITLIN, «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*», págs. 169-173.

La salvación en la *Oresteia* depende de la separación exitosa del hijo con respecto a su madre. Esto lo ilustra el matricidio de Orestes, después del cual estuvo sentado en el *omphalos* de Delfos, el ombligo del mundo, sosteniendo lana blanca y la sangre purificadora de un cerdo. Tal y como aclaran las representaciones artísticas, este ritual incluyó la elevación de un cerdo (término que en griego y en latín está relacionado con palabras que designan los genitales femeninos) sobre la cabeza del sujeto que estaba sentado «como un recién nacido bajo el órgano sangriento que le había dado a luz».<sup>7</sup> Después de rechazar con éxito a su madre matándola, Orestes nace de nuevo ritualmente en el *omphalos* de Delfos. Zeitlin conecta el asesinato por Orestes de su madre con un rechazo de la ascendencia matrilineal y su nuevo nacimiento por medio de un sacrificio cruento en el *omphalos* «androcéntrico» de Delfos como una afirmación de ascendencia patrilineal.<sup>8</sup>

Zeitlin y otros ven también un motivo de nuevo nacimiento en la *Odisea*. Después de que algunos lo habían dado por muerto, Ulises regresa a Itaca y tiene que reclamar su *status* de adulto. Euriclea, su nodriza, que «lo tomó en sus brazos cuando lo parió su madre» (19.355),\* lava sus pies, recuerda que fue su abuelo materno quien buscó un nombre para su nieto y reconoce la cicatriz que recibió en su ritual de iniciación en la pubertad, un ritual que incluyó la muerte de un jabalí (19.399-409) (19.410-415).<sup>9</sup> Este ejemplo no sólo

<sup>7</sup> ZEITLIN, «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*», págs. 176, 188, nota 18. Véase THOMSON, *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama*, pág. 93.

<sup>8</sup> Según Zeitlin, el *omphalos*, el ombligo de la tierra, era originalmente un símbolo femenino que estaba situado en el centro de Delfos, un lugar cuyo nombre significa «matriz». Se hizo androcéntrico cuando fue entregado a Zeus como regalo de cumpleaños. ZEITLIN, «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*», págs. 175-176, 182.

\* HOMERO, *Odisea*, edición preparada por José Luis Calvo, Madrid, Editora Nacional, 2ª ed., 1983, pág. 345. [Nota de los traductores.]

<sup>9</sup> Véase ZEITLIN, «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*», págs. 118-119, nota 18.

atestigua su conexión maternal en el nacimiento al ser llamado por su abuelo materno y un ritual cruento que incluyó la automutilación y la muerte de un jabalí cuando llegó a la edad de la pubertad y empezó a asociar su existencia con varones, sino que atestigua también su nuevo nacimiento después de una muerte aparente.<sup>10</sup>

- Sacrificio sangriento en la Biblia hebrea

En su estudio de las diferentes tradiciones de la Biblia hebrea, Jay afirma que la tradición del norte, la tradición elohísta, utilizó esta idea del establecimiento de grupos de parentesco patrilineal por medio de sacrificios cruentos.<sup>11</sup> El mejor ejemplo de ello es su exposición sobre el uso por Jacob de un sacrificio cruento en su alianza con Labán.

Según Jay, el texto de Gn 31,44-54 presenta a Labán, Lía y Raquel como defensores de una ascendencia matrilineal que mantiene al tío materno como figura dotada de autoridad. La insistencia de Labán en el principio de la ascendencia a través de las mujeres

<sup>10</sup> Véase C. P. SEGAL, «Transition and Ritual in Odysseus' Return», *La parola del passato* 116 (1967), págs. 321-342.

<sup>11</sup> Según Jay, la tradición sacerdotal, que reconoce sólo el sacrificio sacerdotal, defiende la ascendencia patrilineal simplemente negando toda amenaza matrilineal cada vez que presenta una ascendencia patrilineal de continuidad no cuestionada. Pero la tradición yahvista encubre la amenaza matrilineal por medio de matrimonios endógamos patrilineales (es decir, matrimonios entre miembros del mismo grupo patrilineal). Cuando los varones toman esposas de la casa de su padre, la pertenencia de la descendencia al grupo patrilineal se asegura aun cuando el linaje se represente a través de la madre. Sólo en la tradición del norte, en la elohísta, encuentra Jay el concepto de sacrificio como medio para establecer un grupo de parentesco patrilineal. Dentro de la tradición elohísta halla Jay los siguientes elementos que indican que la ascendencia patrilineal ha sido restaurada: Abrahán está a punto de sacrificar a Isaac, Isaac pierde la ascendencia patrilineal con respecto a sus hijos porque no está dispuesto a pasar por un sacrificio cruento, Raquel intenta reclamar la ascendencia matrilineal robando los dioses de su padre, Jacob recupera la ascendencia patrilineal por medio del sacrificio sangriento que acompañó a la alianza que él hizo con Labán y Jacob pone un nombre nuevo a Benjamín después de la muerte de su madre. Nancy JAY, «Sacrifice, Descent and the Patriarchs», *Vetus Testamentum* 38 (1988), págs. 52-70. Véase JAY, «Sacrifice as Remedy for Having Been Born of Woman», págs. 298-299; EXUM, «The (M)other's Place», págs. 118-120.

queda afirmada en su pretensión expresa sobre los hijos de Jacob: «estos hijos son mis hijos» (Gn 31,43). Durante el sacrificio que acompañó a la alianza entre Jacob y Labán, la pretensión patrilineal de Jacob, que había quedado en entredicho cuando fue a vivir con el hermano de su madre, queda restaurada. En ese sacrificio cruento Jacob y Labán apelan al Dios de Abrahán, el Dios de Najor, el Dios de su padre. Esto constituye una apelación al Dios de Térar, su bisabuelo patrilineal común. Por medio de un sacrificio cruento ofrecido al Dios de su bisabuelo patrilineal común los dos hombres pasan a formar parte de la categoría de «hermanos» con el mismo grupo de parentesco patrilineal. Semejante cambio en el *status* explica por qué el autor elohísta pudo afirmar que los «hermanos» de Jacob participaron en el sacrificio (Gn 31,53-54), aunque ninguno de los hermanos biológicos de Jacob estuvo realmente presente.<sup>12</sup> También explica por qué los «hijos» de Labán pasaron a formar parte de la categoría de sus nietos (Gn 31,55).

- La crucifixión de Jesús como sacrificio sangriento

Debido a que los estudiosos han notado tendencias «septentrionales» en la cristología del cuarto Evangelio,<sup>13</sup> el uso del concepto elo-

<sup>12</sup> JAY, «Sacrifice, Descent and the Patriarchs», págs. 63-67. Véase JAY, «Sacrifice as Remedy for Having Been Born of Woman», págs. 297-300; EXUM, «The (M)other's Place», pág. 119.

<sup>13</sup> Aunque la aproximación sociológica de Wayne Meeks sólo nota una tendencia samaritana en la primitiva cristología profético-real de Moisés en el cuarto Evangelio, Charles Scobie va más allá porque ve el cuarto Evangelio como un documento intra-israelítico compuesto por comunidades cristianas galileas y samaritanas. Así mismo, Gerard Sloyan piensa que el cuarto Evangelio está arraigado en la tensión norte-sur y presenta a Jesús como un habitante del norte que trataba de impartir su enseñanza sapiencial a los instruidos del sur. George Buchanan basa su argumento, según el cual el cuarto Evangelio tuvo su origen entre los samaritanos, en el énfasis que pone el Evangelio en Jacob, en la resistencia de Jesús a negar que él fuera samaritano, en la afirmación del Evangelio de que Jesús es hijo de José (de una tribu septentrional) y en la referencia a Jesús como el Rey de Israel (norte).

Aun cuando uno se niegue a aceptar todas las ideas propuestas por estos autores, parece que sus argumentos apuntan a una perspectiva septentrional para el cuarto Evangelio. Wayne A. MEEKS, *The Prophet-King: Moses Tradition and the Johannine Christology*

hísta de establecimiento de un grupo de parentesco patrilineal por medio de un sacrificio cruento sería coherente con las otras tendencias cristológicas del autor implícito. Semejante uso explicaría también la «efusión de sangre» que es única en la escena de la crucifixión del cuarto Evangelio. Sólo a través de dicha «efusión de sangre» podían los miembros de la comunidad cristiana pasar a formar parte de la *familia Dei*. Varios indicios literarios internos apuntan a la escena de la crucifixión en el cuarto Evangelio como un sacrificio sangriento que establece un grupo de parentesco patrilineal.

Antes de la escena de la crucifixión Jesús es conectado con el cordero sacrificial por medio de las palabras que Juan el Bautista le dirige: «Éste es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (1,29, véase 1,36). Más adelante los detalles del sufrimiento y de la muerte de Jesús ponen de relieve esta presentación como el Cordero pascual:

1. Jesús es condenado a muerte hacia la hora sexta el día antes de Pascua (19,14), en el mismo momento en que los sacerdotes empezaban a sacrificar corderos pascuales en el Templo.
2. El hisopo se usó para rociar la sangre del cordero pascual en el dintel y las jambas (Ex 12,22) y para sujetar una esponja con la intención de ofrecer vinagre a Jesús (19,29).
3. Ninguno de los huesos del cordero pascual debía ser quebrado (Ex 12,46) y ninguno de los huesos de Jesús es quebrado (19,31).<sup>14</sup>

gy, Leiden, Brill, 1967, págs. 216-257, 318. Charles SCOBIE, «The Origins and Development of Samaritan Christianity», *New Testament Studies* 19 (1972-1973), págs. 390-414. Gerard SLOYAN, «The Samaritans in the New Testament», *Horizons* 10 (1983), págs. 7-21. George Wesley BUCHANAN, «The Samaritan Origin of the Gospel of John», en *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, edición a cargo de Jacob NEUSNER, Leiden, Brill, 1968, págs. 149-175.

<sup>14</sup> Raymond BROWN, *The Gospel According to John*, The Anchor Bible Series, Nueva York, Doubleday, 1966, 1970, vol. 1, pág. 62 (trad. cast.: *El Evangelio según san Juan*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 2ª ed., 1999). Véase BROWN, «The Passion According to John: Chapters 18 and 19», *Worship* 49 (1975), págs. 133-134; Mark STIBBE, *John*, Sheffield, JSOT, 1993, págs. 196-197. Max Thurian llega incluso a ver un paralelo entre la túnica sin costura de Jesús (19,23) y la vestidura sin costura del sumo sacerdote. De este modo percibe a Jesús como el cordero pascual sacrificial y a la vez sumo sacerdote. Max

El cuarto Evangelio es el único evangelio canónico que hace estas alusiones literarias a Jesús como un cordero pascual sacrificial.<sup>15</sup>

Además de estas alusiones literarias, se encuentra también otro detalle joánico único que permite que la muerte de Jesús sea vista como un sacrificio cruento. El cuarto Evangelio es el único evangelio canónico en el que el costado de Jesús es traspasado, haciendo que de él salga sangre y agua (19,34). Junto con estos detalles del cuarto Evangelio que conectan a Jesús con un cordero pascual sacrificial, semejante referencia sitúa a Jesús simbólicamente en el papel de una víctima sacrificial cuya muerte puede ser vista como un sacrificio cruento.<sup>16</sup>

El dicho pospascual de Jesús a María Magdalena: «Vete a mis hermanos (ἀδελφούς μου) y diles: "Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios"» (20,17), ilustra que el autor implícito del cuarto Evangelio presentó el sacrificio cruento de Jesús como el establecimiento de un grupo de ascendencia patrilineal. Ésta es la primera vez en el cuarto Evangelio que Jesús se refiere a sus discípulos como «hermanos». Esta referencia indica que la muerte y la resurrección de Jesús permitieron a los discípulos convertirse en «hermanos» de Jesús, de la misma manera que el sacrificio cruento de Jacob hizo que Labán pasara a formar parte de la categoría de «hermano» de Jacob. Las palabras de Jesús «mi Padre y vuestro Padre» indican que la relación fraternal de Jesús con sus discípulos se basa en un Padre celestial común, una ascendencia patrilineal común establecida por medio de su sacrificio cruento.<sup>17</sup>

THURIAN, «Mary and the Church», en *Mary, Mother of All Christians*, New York, Herder & Herder, 1964, pág. 154 (trad. cast. del original francés: «María y la Iglesia», en *María, madre del Señor, figura de la Iglesia*, Zaragoza, Hechos y Dichos, 1966).

<sup>15</sup> BROWN observa que, aun cuando el pensamiento judío no ve el cordero pascual como una víctima sacrificial, en tiempos de Jesús el aspecto sacrificial había empezado a infiltrarse en el concepto de cordero pascual porque los sacerdotes se habían apropiado la acción de sacrificar los corderos. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 1, pág. 62.

<sup>16</sup> THURIAN, «Mary and the Church», en *Mary, Mother of All Christians*, pág. 158.

<sup>17</sup> La importancia de tener a Dios como Padre se subraya en otros lugares del Evangelio (véase 8,39-45; 20,17).

La amenaza matrilineal a la ascendencia patrilineal, que se resolvió en la tradición elohísta por medio del sacrificio cruento, se resuelve en el cuarto Evangelio a través del sacrificio sangriento de Jesús. Se ha cumplido la promesa hecha a Abrahán. Jesús ha «conseguido socialmente», con su sacrificio cruento, los descendientes de Abrahán que constituyen la *familia Dei*. A propósito de la Carta a los Hebreos en el Nuevo Testamento, Jay observa que Jesús, como el sacrificio perfecto que es ofrecido de una vez para siempre, realiza la perfecta continuidad Padre-Hijo para todos los tiempos.<sup>18</sup> La escena de la crucifixión en el cuarto Evangelio comunica el mismo mensaje.

### La pasión y la muerte de Jesús como boda mesiánica con la consiguiente concepción/nacimiento de los hijos de Dios

El sacrificio cruento podía ser interpretado como establecimiento de una ascendencia patrilineal porque tal derramamiento de sangre por hombres era visto como un nuevo nacimiento, un nacimiento hecho a propósito y en un nivel más espiritual y exaltado que el de las madres.<sup>19</sup> Mary O'Brien identifica la práctica de los nuevos nacimientos rituales masculinos en muchas de las religiones místicas de la antigüedad como matrimonios seguidos por embarazos fingidos tras los cuales el varón se da un segundo nacimiento a sí mismo. Ella basa su interpretación en la presencia en estos rituales de un «periodo de aislamiento», una «prueba de resistencia» que en ocasiones incluye azotes, y el «derramamiento de sangre».<sup>20</sup>

<sup>18</sup> JAY, «Sacrifice as Remedy for Having Been Born of Woman», pág. 301.

<sup>19</sup> Jay señala los sacrificios sangrientos védicos como representaciones dramáticas del nacimiento en un nivel divino. JAY, «Sacrifice as Remedy for Having Been Born of Woman», pág. 294.

<sup>20</sup> O'Brien piensa que tales prácticas son intentos masculinos de controlar y apropiarse de la renovación de la vida e identifica esta respuesta masculina como «envidia del útero». O'BRIEN, *The Politics of Reproduction*, págs. 146-147. Véase THOMSON, *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama*, págs. 97-99, 103-104, 121, 127-129.

Para ilustrar cómo la pasión de Jesús y su sacrificio cruento pudieron ser interpretados como la consumación de un matrimonio mesiánico seguido por el alumbramiento de hijos de Dios, primero subrayaré posibles referencias intertextuales en el cuarto Evangelio a una boda mesiánica. Después mostraré cómo el traspaso del costado de Jesús con la lanza pudo ser visto por un lector del siglo I como la culminación del matrimonio mesiánico de Jesús seguido de su parto.

#### • Referencias intertextuales a una boda mesiánica

En el análisis de la escena de la boda en Caná, sostuve que la madre de Jesús, y también el lector, pudieron interpretar el dicho de Jesús, «Todavía no ha llegado mi hora», como una afirmación según la cual aquél no era su banquete de bodas. Después, cuando la madre de Jesús se niega a aceptar aquella respuesta, Jesús responde a su petición de que haga algo para resolver la falta de vino, pero de tal manera que afirma que él es el novio mesiánico.<sup>21</sup> Pasajes posteriores en el cuarto Evangelio llevarían después a un lector del siglo I a percatarse de que la pasión y muerte inminentes de Jesús constituirían su matrimonio mesiánico.

En su «oración sacerdotal» Jesús dice a su Padre del cielo: «Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo seguiré dando a conocer» (17,26; véase 17,6). Este dicho podría ser una referencia velada a Sal 45,17: «¡Haré que tu nombre se recuerde por generaciones».<sup>22</sup> Debido a que el Salmo es una oda para una boda real,<sup>23</sup> el lector pudo entender las

Para un estudio de los rituales a través de los cuales en otras sociedades los varones reclaman al hijo de su esposa imitando el alumbramiento del hijo por la madre, véase REED, *Woman's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family*, págs. 343-346.

<sup>21</sup> Véase el capítulo 2, págs. 57-58.

<sup>22</sup> Los LXX usan el plural (μνησώσονται τοῦ ὀνόματός σου): «Ellos (tus hijos) harán mención de tu nombre...» (Sal 44[45],18). La Biblia hebrea usa el singular (יִשְׁמְרֶנּוּ אֶת־שֵׁם־יְהוָה): «Haré que tu nombre se recuerde por generaciones».

<sup>23</sup> Véase *The New Oxford Annotated Bible with the Apocryphal/Deutero-canonical Books (New Revised Standard Version)*, edición a cargo de Bruce METZGER y Roland MURPHY, Nueva York, Oxford University Press, 1991, pág. 712 (Antiguo Testamento).

palabras de Jesús como una alusión a la celebración de una boda mesiánica. Así como las palabras del salmista prometen al novio/rey una descendencia abundante y la inmortalidad en el recuerdo (Sal 45,17-18),<sup>24</sup> así también las palabras de Jesús pudieron ser interpretadas por el lector como la promesa del novio mesiánico a su Padre celestial de que sería evocado por los continuos recordatorios del novio mesiánico a sus propios descendientes.

Otra posible alusión literaria a una ceremonia de bodas se puede encontrar en el dicho en que Jesús asegura a sus discípulos que en la casa de su Padre hay muchas mansiones y él va a prepararles un lugar (14,2-3). Según S. Safrai, la ceremonia de bodas en el siglo I consistía esencialmente en el hecho de que el novio introducía a la novia en su casa.<sup>25</sup> Puesto que Jesús está estableciendo un grupo de parentesco patrilineal, introduciría a su novia (la comunidad de creyentes) en la casa de su Padre. Así, las palabras de Jesús pudieron ser vistas dentro del contexto del novio mesiánico que introduce a su novia en la casa de su Padre.

Si nos centramos específicamente en el relato de la pasión, el lector pudo también ver indicaciones de que estaba teniendo lugar la boda mesiánica. Isaías, por ejemplo, habla de un novio que se reviste con vestiduras especiales y se pone una diadema (Is 61,10) y en el Cantar de los cantares se dice que su madre «coronó» a Salomón el día de su boda (Ct 3,11). Igualmente, el tratado *Sotah* 9,14 de la Misná habla de guirnaldas usadas tanto por los novios como por las novias,<sup>26</sup> y *Pirqé*

de *Rabbi Eliezer* 16 nota que tanto un novio como un rey se visten con gloria.<sup>27</sup> Por consiguiente, la corona de espinas y el manto de púrpura que pusieron a Jesús para burlarse de su realeza (19,2-5) pudieron ser interpretados también por el lector como una manifestación irónica del atavío propio de un novio-rey en su boda.

Así como la corona de espinas y el manto de púrpura de Jesús pudieron ser vistos dentro del contexto de un motivo de bodas, lo mismo sucede con la referencia del autor implícito a un huerto. El cuarto Evangelio es el único evangelio canónico que identifica tanto el lugar del arresto de Jesús como el lugar de su sepultura como un huerto (18,1.26; véase 19,41). Algunos exegetas sostienen que el motivo del huerto es una alusión al jardín del Edén. No obstante, como señala Nicolas Wyatt, pasajes bíblicos y pseudoepigráficos, y también testimonios iconográficos, identificaban el jardín del Edén y sus corrientes de agua con Sión y las corrientes de agua que fluyen de él (véase Is 51,3; 58,11-12; Sal 36,9-10) y conectaron ritualmente a los reyes de Israel con esta agua (véase 1 R 1,33-40.45; Sal 36,9-10; Sal 110,7; Ez 28). Al igual que Adán, el rey arquetípico, fue enterrado en el jardín del Paraíso (*Apocalipsis de Moisés* 37,5; 40,2) y los reyes de Israel eran enterrados en el jardín cerca del agua, así también Jesús, como Rey de los judíos, fue enterrado en un huerto. La tradición iconográfica presenta dos corrientes que brotan de recipientes sostenidos por divinidades o reyes o bien de las personas de dichas divinidades o reyes cuando están entronizados en un templo o en una montaña. Además, se encuentran referencias pseudoepigráficas a las dos fuentes del jardín celestial del paraíso que producen leche y miel, y que después se ramifican para proporcionar aceite y vino que riegan el Edén terreno antes de derramarse sobre el

<sup>24</sup> Véase *The New Oxford Annotated Bible*, pág. 712 (Antiguo Testamento).

<sup>25</sup> S. SAFRAI, «Home and Family», en *The Jewish People in the First Century*, vol. 2, edición a cargo de S. SAFRAI y M. STERN, Filadelfia, Fortress, 1976, pág. 758.

<sup>26</sup> Véase S. SAFRAI, «Home and Family», en *The Jewish People in the First Century*, vol. 2, pág. 758, nota 2; DAVID MACE, «Marriage Customs and Ceremonies», *Hebrew Marriage: A Sociological Study*, Londres, Epworth, 1953, págs. 179, 182; PHILIP GOODMAN y HANNA GOODMAN, «Jewish Marriages Throughout the Ages», en *The Jewish Marriage Anthology*, Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1965, pág. 73; A. BÜCHLER, «The Induction of the Bride and the Bridegroom into the *Chuppah* in the First and Second Centuries in Palestine», en *Livre d'hommage à la mémoire du Samuel Poznanski*, edición a cargo de Le Comité de la Grande Synagogue à Varsovie, Leipzig, Varsovie, 1927, págs. 95-96.

<sup>27</sup> *Pirqé de Rabbi Eliezer* 16 es un fragmento de literatura midrástica que compara un novio con un rey. Aunque esta obra no se completó hasta el siglo IX EC, el supuesto autor data de los siglos I-II EC. Esto podría indicar una tradición en la que durante mucho tiempo se ha comparado un novio con un rey. Véase PHILIP GOODMAN y HANNA GOODMAN, «Jewish Marriages Throughout the Ages», en *The Jewish Marriage Anthology*, págs. 33-35; MACE, *Hebrew Marriage: A Sociological Study*, pág. 182.

mundo (2 Henoc 8,4-6; véase Testamento de Daniel 5,12). Así pues, la sangre y el agua que brotan del costado del Rey de los judíos cuando muere en la cruz pueden ser fácilmente identificadas con esas dos corrientes en Edén/Sión que dan vida al mundo.<sup>28</sup> Cuando a ello se añade la idea de que Sión es también descrita como la novia de YHWH (Is 50,1; 54,1-8), entonces la sangre y el agua del costado de Cristo asumen significados matrimoniales/nupciales.

La terminología rey/jardín podría ser también una alusión velada al motivo del jardín y el matrimonio que se encuentra en el Cantar de los cantares,<sup>29</sup> como se ilustrará de forma más completa en el próximo capítulo. Debido a que los cantos del Cantar de los cantares fueron compuestos posiblemente para ser entonados en las bodas,<sup>30</sup> el lector pudo percibir estas referencias al rey/jardín como parte del sub-texto nupcial del cuarto Evangelio para la presentación de Jesús como el novio mesiánico.

- El traspaso del costado de Jesús – La consumación del matrimonio mesiánico seguido por la concepción de nueva vida

Además de interpretar el traspaso del costado de Jesús como el cumplimiento de Zc 12,10,<sup>31</sup> el lector pudo también pensar que el traspaso

<sup>28</sup> Nicolas WYATT, «“Supposing Him to Be the Gardener” (John 20:15): A Study of the Paradise Motif in John», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren Kirche* 81 (1990), págs. 24-38. Véase Edwyn HOSKYNS, *The Fourth Gospel*, Londres, Faber and Faber Limited, 1940. vol. 2, pág. 646; R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, edición a cargo de C. F. EVANS, Oxford, Clarendon, 1957, pág. 322. C. K. Barrett y R. Brown no están de acuerdo en este punto. C. K. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, 2ª ed., Filadelfia, Westminster, 1978, pág. 465. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 990.

<sup>29</sup> Véase J. Duncan DERRETT, «Miriam and the Resurrection (John 20:16)», *Downside Review* 111 (1993), págs. 178-179, 181, 185, nota 17.

<sup>30</sup> *The New Oxford Annotated Bible*, pág. 853 (Antiguo Testamento). Véase MACE, *Hebrew Marriage: A Sociological Study*, pág. 181; Philip GOODMAN y Hanna GOODMAN, «Jewish Marriages Throughout the Ages», en *The Jewish Marriage Anthology*, pág. 74.

<sup>31</sup> Véase John McHUGH, «Mother of the Word Incarnate: Mary in the Theology of St. John», Tercera parte de *The Mother of Jesus in the New Testament*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1975, pág. 371; THURIAN, «Mary and the Church», en *Mary, Mother*

so del costado de Jesús era la consumación del matrimonio mesiánico. La efusión siguiente de sangre y agua pudo ser vista como la concepción de hijos de Dios por Jesús, y también como el cumplimiento de Zc 13,1,<sup>32</sup> o el cumplimiento de la predicción de Jesús en 7,38-39.<sup>33</sup> Para que el lector pudiera considerar estos fenómenos como la consumación del matrimonio y la posterior concepción de los hijos de Dios, el lector implícito tuvo que reconocer el uso de la inversión de papeles sexuales y la apropiación masculina de la capacidad de generación femenina. Ahora bien, se encuentran precedentes del uso de la inversión de papeles sexuales y de la apropiación masculina en la literatura grecorromana, la Biblia hebrea e incluso en el cuarto Evangelio. Además, la literatura médica del periodo ejemplifica cómo el lector del siglo I pudo ver este material joánico como una concepción/nacimiento «de arriba».

- *Apropiación masculina de poderes femeninos en la literatura*

Ejemplos de apropiación masculina de papeles femeninos en la literatura grecorromana pueden encontrarse en el *Banquete* de Platón,<sup>34</sup>

*of All Christians*, págs. 151, 156-157; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, págs. 954-956; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, págs. 292-294; HOSKYNS, *The Fourth Gospel*, vol. 2, págs. 635, 638.

<sup>32</sup> Véase McHUGH, «Mother of the Word Incarnate: Mary in the Theology of St. John», pág. 371; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 955; THURIAN, «Mary and the Church», en *Mary, Mother of All Christians*, págs. 156-157; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, pág. 462, nota 80.

<sup>33</sup> Véase THURIAN, «Mary and the Church», en *Mary, Mother of All Christians*, págs. 157-158; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 949; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, pág. 294; HOSKYNS, *The Fourth Gospel*, vol. 2, pág. 635.

<sup>34</sup> David Halperin ve una apropiación masculina de poderes femeninos en las referencias de Sócrates a las enseñanzas de Diótima en el *Banquete*. Las enseñanzas de Diótima sobre la sabiduría incorporan imágenes de varones que quedan embarazados, sufren dolores de parto, paren, crían y alimentan a sus hijos. Halperin identifica dentro de esta escritura un truco del autor masculino para usar una figura femenina a fin de desencarnar tales imágenes femeninas y hacer de ellas un reflejo del alumbramiento masculino y espiritual. Así mismo, ve dentro de este recurso literario un reflejo del deseo masculino de apropiarse de esos poderes femeninos. David HALPERIN, «Why is Diotima A Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender», en *Before Sexuality: The*

y también en la *Oresteia* de Esquilo.<sup>35</sup> La apropiación masculina de poderes femeninos aparece en el nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus después de que ésta fuera abierta de un hachazo,<sup>36</sup> en el nacimiento de Dioniso del muslo de Zeus,<sup>37</sup> en el nuevo nacimiento de Fanes después de haber sido devorado por Zeus,<sup>38</sup> y en la formación de las Erinias, una entidad femenina, de la sangre de los genitales mutilados de Urano tal como se cuenta en la *Teogonía* de Hesíodo.<sup>39</sup> Según Zeitlin, tales mitos ilustran la usurpación masculina de la capacidad de generación femenina. Zeitlin llega a decir que los mitos sobre los orígenes de Atenea y las Erinias en la *Oresteia* de Esquilo fueron usados para sostener la naturaleza vinculante del matrimonio patriarcal, la subordinación de las mujeres y la sucesión patrilineal en la sociedad.<sup>40</sup>

*Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, edición a cargo de David M. HALPERIN, John J. WINKLER y Froma I. ZEITLIN, Princeton, Princeton University Press, 1990, págs. 262, 278, 285-286. Véase O'BRIEN, *The Politics of Reproduction*, págs. 130-132, 137-138, 146.

<sup>35</sup> Véase la anterior nota 8 de este capítulo.

<sup>36</sup> La tradición según la cual Atenea nació de la cabeza de Zeus se menciona en la *Teogonía* de HESÍODO y en la *Oresteia* de ESQUILO. Según el mito, Zeus devoró a su consorte –que estaba encinta y a punto de dar a luz– Metis, el principio de la inteligencia, a quien consideraba una amenaza. Después, Atenea nació completamente crecida y totalmente armada de la cabeza de Zeus después de que ésta fue abierta de un hachazo para librarle de los dolores del parto (dolor de cabeza). Según Zeitlin, Atenea no constituía una amenaza para Zeus porque se jactaba de no tener madre, de ser sólo hija de Zeus. Véase Christine DOWNING, «Athena», en *The Encyclopedia of Religion*, edición a cargo de Mircea ELIADE, Nueva York, Macmillan, 1987, vol. 1, pág. 490; ZEITLIN, «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*», págs. 178-179.

<sup>37</sup> Según Thomson, la tradición del nacimiento de Dioniso de Tebas presenta a Zeus matando a la madre de Dioniso con un rayo, salvando al niño no nacido de las llamas y después cosiendo al niño no nacido en su muslo. Más tarde Dioniso nace de Zeus. Thomson identifica el nacimiento de Dioniso con ritos de iniciación. THOMSON, *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama*, págs. 110-111.

<sup>38</sup> Thomson identifica el «nuevo nacimiento» de Fanes con rituales de adopción. THOMSON, *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama*, págs. 110-111.

<sup>39</sup> Véase ZEITLIN, «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*», págs. 173-174.

<sup>40</sup> *Ibid.*, págs. 179-184.

Dentro de la Biblia hebrea se puede encontrar la apropiación masculina de la capacidad generativa femenina en el relato de la creación del capítulo 2 del Génesis. J. Cheryl Exum nota que el primer hombre es presentado, de manera antinatural, dando a luz de su costado a la primera mujer. Exum identifica este pasaje como una expresión del miedo patriarcal al poder reproductor de las mujeres y también como la necesidad de suprimir y apropiarse de tales poderes.<sup>41</sup> Como aclararemos pronto en este capítulo, es posible que este relato de Génesis 2 sobre el nacimiento antinatural del costado del primer varón fuera usado como un paradigma para la escena de la crucifixión en el cuarto Evangelio.

A lo largo del cuarto Evangelio se encuentran ejemplos de apropiación masculina de poderes femeninos. Sólo hace falta tener presentes las palabras que Jesús dirige a Nicodemo sobre la necesidad de nacer «de nuevo/de arriba» (3,3-6), el uso por Jesús de la analogía de una mujer que da a luz para expresar el sufrimiento que sus discípulos experimentarán por su ausencia y la alegría que experimentarán cuando lo vean de nuevo (16,21-22) y la autopresentación de Jesús como aquel que puede saciar la sed de las gentes y darles alimento gracias a su propia persona (7,37-38, véase 4,10.13-14; 6,35), lo mismo que una madre puede hacer por su hijo. Así pues, la continua apropiación masculina de poderes femeninos en el cuarto Evangelio sirve de apoyo a la idea de que la pasión de Jesús, su «elevación» sobre la tierra, su muerte en la cruz y el traspaso de su costado con una lanza son la consumación de su boda mesiánica, y la efusión de sangre y agua de su costado es la posterior concepción de hijos de Dios «de arriba» (véase 3,14; 8,28; 12,32).

#### • *La escena de la crucifixión como alumbramiento de Jesús*

La idea de que la escena de la crucifixión en el cuarto Evangelio representa a Jesús que da a luz a la Iglesia o a la familia de Dios no es ciertamente una idea nueva. Muchos padres de la Iglesia, parti-

<sup>41</sup> EXUM, «The (M)other's Place», pág. 127.

cipantes en el concilio de Vienne en 1312, y estudiosos como A. Loisy y A. Feuillet establecen una relación entre la escena joánica de la crucifixión y el hecho de que Eva fue sacada del costado de Adán en Gn 2,21.<sup>42</sup> Otros estudiosos perciben el nacimiento de la Iglesia o la constitución de la nueva familia de Dios en el intercambio mutuo de la madre de Jesús y el discípulo amado,<sup>43</sup> e incluso en el hecho de que Jesús exhala su Espíritu sobre los que están reunidos al pie de la cruz.<sup>44</sup> Raymond Collins llega incluso a afirmar que el cuarto Evangelio comparte la noción del cristianismo primitivo de la pasión como parto.<sup>45</sup> Aunque algunos estudiosos han conectado la sangre o

<sup>42</sup> Parte de la base para este argumento es que la palabra que se traduce por costado (πλευρα), que está en singular en 19,34 y en Gn 2,21, se encuentra con más frecuencia en plural. Los estudiosos señalan también una conexión entre Gn 3,17, donde Eva es denominada «mujer» y el tratamiento de Jesús a su madre como «mujer». No obstante, estas interpretaciones tienden a centrarse en la madre de Jesús como representante de la Iglesia / la nueva Eva, como novia espiritual de Cristo o madre espiritual de la Iglesia. Schnackenburg rechaza tal tipología eclesial en el caso de 19,34-47. Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, págs. 935, 949-951; R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel: A Decade of Johannine Studies», *Louvain Studies* 3 (1970), págs. 106-109, 130-142; HOSKYN, *The Fourth Gospel*, vol. 2, págs. 636-639; THURIAN, «Mary and the Church», en *Mary, Mother of All Christians*, págs. 182-187; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, págs. 289, 294.

<sup>43</sup> Véase R. COLLINS, «The Representative Figures of the Fourth Gospel», pág. 121; R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel: A Decade of Johannine Studies», pág. 134; R. Alan CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study of Literary Design*, Filadelfia, Fortress, 1983, pág. 134; Bertrand BUBY, «Mary in John's Gospel», en *Mary, the Faithful Disciple*, Nueva York, Paulist, 1985, págs. 105-106; Turid Karlsen SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», en *Aspects on the Johannine Literature*, edición a cargo de Lars HARTMAN y Birger OLSSON, Estocolmo, Almqvist & Wiksell International, 1987, págs. 65-66. Aunque Paul Minear sitúa el cumplimiento de la promesa de «filiación» para los discípulos en la ascensión de Jesús y el soplo del espíritu por Jesús sobre los discípulos, reconoce que las palabras de Jesús de intercambio mutuo dirigidas a su madre y al discípulo amado y las palabras del Jesús resucitado a María Magdalena tienen este mismo contexto. Paul MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», *Interpretation* 30 (1976), pág. 137.

<sup>44</sup> THURIAN, «Mary and the Church», en *Mary, Mother of All Christians*, pág. 155. Después Thurian relaciona la sangre y el agua que brotan del costado de Jesús con la eucaristía y el bautismo respectivamente. Con todo, conecta el agua del costado de Jesús con el espíritu de vida que Jesús transmite a la Iglesia. *Ibid.*, págs. 155, 161, 165.

<sup>45</sup> Sin embargo, R. Collins sitúa el nacimiento en el momento de la resurrección. R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel: A Decade of Johannine Studies», pág. 139.

el agua con la idea de nueva vida,<sup>46</sup> Dorothy Lee y Mark Stibbe afirman explícitamente que la sangre y el agua del costado de Jesús crucificado en 19,34 sugieren el nacimiento y Lee relaciona este uso con la conversación de Jesús con Nicodemo sobre la necesidad de nacer «de arriba».<sup>47</sup>

• *El traspaso del costado de Jesús – la consumación del matrimonio mesiánico*

Aunque muchos estudiosos han notado algún elemento de «alumbramiento» en la escena de la crucifixión, lo que los eruditos no han reconocido es que el traspaso del costado de Jesús pudo ser percibido por el lector como la consumación del matrimonio mesiánico de Jesús. La tradición judía reconoce que el acto sexual es elemento constituyente del matrimonio.<sup>48</sup> Así pues, si un lector antiguo pudo percibir una inversión de papeles sexuales en el caso del traspaso del costado de Jesús, esta acción pudo ser vista como la consumación del matrimonio mesiánico. Dado que Mieke Bal ha identificado este tipo de inversión de papeles sexuales en el relato que

<sup>46</sup> Schnackenburg conecta la sangre que brota del costado de Jesús con la muerte de Jesús, pero también conecta el agua que brota del costado con el Espíritu y la nueva vida. Sin embargo, Hoskyns conecta la sangre con la nueva vida y el agua con la purificación. Y después conecta la sangre y el agua con la eucaristía y el bautismo, una conexión que Schnackenburg considera menos inmediata. R. Brown conecta el agua del costado de Jesús con el concepto de nacimiento identificándolo como un símbolo proléptico del don del Espíritu. Brown conecta después el agua con el bautismo y la sangre con la eucaristía como simbolismo sacramental secundario, pero reconoce que la conexión sangre/eucaristía es menos segura. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, págs. 289, 294. HOSKYN, *The Fourth Gospel*, vol. 2, págs. 631, 635. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, págs. 950-952.

<sup>47</sup> Dorothy LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel: The Interplay of Form and Meaning*, Sheffield, JSOT, 1994, pág. 57. STIBBE, *John*, pág. 197. Schnackenburg reconoce que el hecho de que brotara sangre y agua sostiene una interpretación simbólica basada en el origen de Eva del costado de Adán, pero no se adhiere a esta interpretación tipológica. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, págs. 289, 294.

<sup>48</sup> El acto sexual exige el pago del *mohar* –precio de la novia– (Ex 22,16-17; Deuteronomio 22,29). Véase MACE, *Hebrew Marriage: A Sociological Study*, pág. 168; Philip GOODMAN y Hanna GOODMAN, «Jewish Marriages Throughout the Ages», en *The Jewish Marriage Anthology*, pág. 71.

narra cómo Yael hincó una clavija en la sien de Sísara (Jc 4,21-22),<sup>49</sup> un lector del siglo I pudo percibir en el cuarto Evangelio una inversión de papeles sexuales en el traspaso del costado de Jesús con una lanza. Debido a que se afirma que este acto del traspaso del costado de Jesús tiene lugar para que se cumpla la Escritura, el lector del siglo I pudo percibir el acto del soldado como cumplimiento de la voluntad del Padre (20,36; véase 20,28).

• *Concepción – la mezcla de sangre, agua y espíritu (pneuma)*

Una alternativa a la comprensión de la crucifixión de Jesús como un «alumbramiento» consistiría en considerar el traspaso del costado de Jesús como consumación seguida de concepción. Según Thomas Laqueur, el antiguo concepto del cuerpo y la reproducción humanos es el «modelo un sexo/una carne». En este modelo los órganos sexuales masculinos y femeninos no eran vistos como tipos distintos sino como variaciones mutuas y cada uno de ellos apropiado para papeles específicos. El falo era visto como el vehículo conveniente para dispersar el semen y el útero era considerado como un falo invertido, un recipiente conveniente para contener el semen.<sup>50</sup> Como afirma Laqueur: «El cuerpo femenino era una versión menos caliente, menos perfecta y, por tanto, menos poderosa del cuerpo canónico».<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Mieke Bal identifica la muerte de Sísara como una «violación» por Yael. Y observa que, aun cuando la madre de Sísara supone que la tardanza de su hijo se debe a que está manteniendo relaciones con una muchacha (literalmente «útero») o dos (Jc 5,28-30), en realidad no puede volver porque ha sido «violado» por una mujer. Danna Nolan Fewell traduce la palabra hebrea *raqq* como «labios partidos» en lugar de sien. Esta versión apoyaría aún más la interpretación de Bal. Mieke BAL, *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, págs. 30-31, 214-216. Danna NOLAN FEWELL, «Judges», en *The Women's Bible Commentary*, edición a cargo de Carol NEWSOM y Sharon RINGE, Louisville, Westminster/John Knox, 1992, pág. 69.

<sup>50</sup> Thomas LAQUEUR, «Destiny Is Anatomy», en *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990, págs. 25-35 (trad. cast.: *La construcción del sexo*, Madrid, Cátedra, 1994).

<sup>51</sup> *Ibid.*, págs. 34-35.

Según este modelo un sexo/una carne, se pensaba que los fluidos corporales eran variaciones mutuas sin fronteras rígidas entre los sexos. Según Laqueur, un tratado hipocrático afirma que el espermatozoide, semejante a la espuma, era refinado en primer lugar a partir de la sangre, pasaba al cerebro y después recorría su camino a través de la médula, pasando por los riñones y los testículos, hasta llegar al pene que lo dispersaba.<sup>52</sup> Semejante comprensión de los fluidos corporales explica por qué un lector antiguo podía aceptar que Atenea hubiera nacido de la cabeza de Zeus. Debido a que el semen masculino era más espeso, blanco y espumoso que el flujo femenino, que era menos denso, menos prístinamente blanco, más acuoso y de color rojo, el semen masculino era considerado una causa más poderosa y más eficiente. El flujo menstrual en esta economía unisexual de los fluidos era considerado una variante localizada, aún menos elaborada y más superflua del mismo fluido. Cuando la necesidad lo requiriera, esta sangre extra podía convertirse en leche para un lactante. Así pues, aunque Aristóteles mantenía que sólo el varón como procreador tenía suficiente «calor» para refinar la secreción residual hasta convertirla en forma pura (*sperma*),<sup>53</sup> los fluidos reproductores masculino y femenino eran considerados sólo variantes del mismo fluido corporal y no eran vistos como fluidos sexualmente específicos. En este modelo un sexo/un cuerpo, tanto el varón como la mujer contribuían con sus variantes de la misma sustancia seminal y la concepción tenía lugar al mezclarse esas sustancias germinales.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> *Ibid.*, pág. 35. Véase Iain M. LONIE, *The Hippocratic Treaties: "On Generation," "The Seed," "On the Nature of the Child," "Diseases IV"*, Ars Medica, Texte und Untersuchungen zur Quellenkunde der Alten Medizin, Berlín, Walter de Gruyter, 1981, pág. 102-103, 124-132, 277-279. Aunque el médico HIPÓCRATES vivió en 460-377 AEC, fue mucho lo que se escribió posteriormente atribuyéndolo a su autoría. Debido a que el esfuerzo por identificar el material escrito realmente por Hipócrates no empezó hasta el siglo II EC, es difícil datarlo. Véase *Encyclopaedia Britannica: Knowledge in Depth*, s. v. «Hippocrates».

<sup>53</sup> Véase LAQUEUR, «Destiny Is Anatomy», en *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, pág. 30.

<sup>54</sup> *Ibid.*, págs. 35-40.

Si se buscan en el cuarto Evangelio signos de concepción, al principio uno se siente decepcionado. Del costado de Jesús no brota sangre y una sustancia espesa, blanca y espumosa, sino sangre y agua (ἕδωρ). No obstante, si se comprende que en el siglo I se pensaba que el semen masculino era espeso, blanco y espumoso porque estaba compuesto de agua mezclada con aliento/espíritu (πνεῦμα), el instrumento por medio del cual actúa el principio masculino,<sup>55</sup> entonces la situación cambia. Antes de que la sangre y el agua brotaran del costado traspasado, Jesús «inclinó la cabeza» y «entregó» (παρέδωκεν) su espíritu/*pneuma* (πνεῦμα) (19,30).<sup>56</sup> Del costado de Jesús sólo podía brotar sangre y agua porque su *pneuma*, que habría convertido el agua en una sustancia densa, blanca y espumosa, había sido entregado antes del traspaso de su costado, la consumación simbólica. Se podría pensar que la concepción tiene lugar cuando la sangre y el agua de Jesús se mezclan con el espíritu que él acaba de entregar. Por otra parte, si se contempla el cuarto Evangelio como unidad, se puede optar por pensar que la concepción ocurre cuando Jesús, después de haber retornado al Padre, se aparece a sus discípulos y sopla (ἐνεφύσησεν) sobre ellos diciendo: «Recibid el Espíritu Santo» (20,22). Quizás sea en este momento cuando la concepción/alumbramiento «de arriba» se completa realmente.

- *Conclusión del traspaso del costado de Jesús como consumación seguida por la concepción*

Aunque otros estudiosos han sugerido otras explicaciones de la efusión de sangre y agua del costado de Jesús,<sup>57</sup> sería coherente con la

<sup>55</sup> *Ibid.*, pág. 41.

<sup>56</sup> Prefiero traducir παρέδωκεν por «entregar» o «conceder» porque transmite el matiz de pasar a otros. Véase Walter BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2nd ed. translated and augmented by F. Wilber GINGRICH and F. W. DANKER, Chicago, University of Chicago Press, 1979, págs. 614-615.

<sup>57</sup> Según Schnackenburg, G. RICHTER sostiene una interpretación antidoceta de 1 Jn 5,6 y Jn 19,34b. Sin embargo, Schnackenburg no piensa que un argumento antidoceta para Jn 19,34b basado en 1 Jn 5,6 sea concluyente. Así mismo, Hoskyns piensa que en la efusión de sangre y agua hay algo más que un argumento antidoceta. Brown menciona

tendencia joánica de atribuir poderes generativos a Jesús y coherente con la noción de reproducción en el siglo I que un lector pensara que había tenido lugar una concepción al mezclarse la sangre y el agua del costado de Jesús con el espíritu (πνεῦμα) que Jesús entregó desde la cruz o con el Espíritu que exhala sobre los discípulos después de haber regresado al Padre. Semejante noción de concepción sería también coherente con el traspaso del costado de Jesús y sería una consecuencia lógica del mismo, si fuera percibido como la consumación de la boda mesiánica de Jesús. De la misma manera que la creatividad generativa masculina es desplazada del falo a la cabeza en el relato del nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus,<sup>58</sup> así también la creatividad generativa de Jesús es desplazada a su costado, probablemente debido a la influencia de Génesis 2.

### La caracterización de la madre de Jesús al pie de la cruz

Después de mostrar que el lector implícito del cuarto Evangelio pudo percibir la pasión y muerte de Jesús como un sacrificio cruento que establece un grupo de parentesco patrilineal y, al mismo tiempo, una boda mesiánica que culmina en su concepción/alumbramiento de los hijos de Dios, abordo la caracterización de la madre de Jesús en la escena de la crucifixión para ilustrar cómo su caracterización sirve de fundamento a esta presentación de Jesús. No obstante, en primer lugar aclararé por qué la identificación de los otros personajes situados al pie de la cruz es significativa para la caracterización de la madre de Jesús. Después ilustraré cómo el autor implícito del cuarto Evangelio adaptó la escena-tipo «rey

otras teorías sobre la efusión de sangre y agua; por ejemplo, afirma la divinidad de Jesús y afirma que Jesús murió realmente y no experimentó sólo un estado de coma. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, págs. 290-291, 462, nota 85. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, vol. 2, pág. 635. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, págs. 947-949.

<sup>58</sup> ZEITLIN, «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*», pág. 179.

moribundo» de una novela grecorromana, analizaré las palabras y acciones de Jesús con respecto a su madre y estudiaré el significado de los comentarios conclusivos del narrador.

- Las otras personas que estaban al pie de la cruz

Después de referirse a la presencia de la madre de Jesús al pie de la cruz, el cuarto Evangelio informa al lector de que ella está acompañada por otras mujeres. Es posible que el autor implícito del cuarto Evangelio incluyera a otras mujeres en la escena de la cruz bajo la influencia de la tradición cristiana. Los tres Evangelios sinópticos mencionan a mujeres cerca de la cruz y cada uno de ellos nombra específicamente a tres de esas mujeres. No obstante, la identificación de esas mujeres varía de un evangelio a otro.<sup>59</sup>

La mayoría de los estudiosos sostienen que el autor implícito del cuarto Evangelio identificó cuatro mujeres al pie de la cruz:

1. La madre de Jesús.
2. La hermana de su madre.
3. María, la mujer de Clopás.
4. María Magdalena (19,25).<sup>60</sup>

<sup>59</sup> En Mt 27,55-56 se afirma que muchas mujeres contemplaban la escena desde lejos. Entre ellas Mateo menciona específicamente a María Magdalena, María la madre (ἡ μήτηρ) de Santiago y José, y la madre (ἡ μήτηρ) de los hijos de Zebedeo. En Mc 15,40-41 también se afirma que algunas mujeres contemplaban la escena desde lejos. Marcos menciona específicamente a María Magdalena, María la madre (ἡ μήτηρ) de Santiago el Menor y José, y Salomé (véase Mc 15,40). Lucas 23,49 afirma que todos los conocidos de Jesús y las mujeres que lo habían seguido desde Galilea se mantenían a distancia y veían lo que le sucedía en la cruz. Estas mujeres vieron el sepulcro y cómo era colocado su cuerpo y después volvieron con aromas y mirra (Lc 23,55-24,12) Lucas menciona específicamente a María Magdalena, Juana y María la madre de Santiago (ἡ Ἰακώβου), pero añade que había otras mujeres con ella (Lc 24,10). Véase Richard ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, Berna, Lang, 1993, págs. 47-49, 53-55.

<sup>60</sup> Esta hipótesis de la presencia de cuatro mujeres al pie de la cruz se basa en el supuesto de que la hermana de la madre de Jesús no es la misma persona que María, la esposa de Clopás. Este supuesto se basa en el argumento de que el autor implícito no pudo dar a la hermana de la madre de Jesús el mismo nombre que la tradición cristiana man-

Como argumento para sostener su tesis de que hubo cuatro mujeres algunos exegetas se basan en la existencia de un contraste entre la presencia fiel de las cuatro mujeres y las acciones de los *cuatro* soldados al pie de la cruz (que dividieron las vestiduras de Jesús en cuatro partes, una para cada soldado, y echaron a suertes la túnica de Jesús).<sup>61</sup> Con todo, la manera en que el autor implícito del cuarto Evangelio enumeró e identificó a estas cuatro mujeres al pie de la cruz tiene una importancia literaria añadida.

Al citar a la madre de Jesús en primer lugar, el autor implícito le dio preeminencia en la escena y preparó el escenario para su importante papel en la perícopa. La importancia de la «maternidad» de la madre de Jesús se ve confirmada por el hecho de que, a diferencia de los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, el cuarto Evangelio no identifica a ninguna de las demás mujeres con la expresión «madre de X».<sup>62</sup> Esta ausencia de una referencia específica a otra «madre de

tiene para la madre de Jesús: «María». Esta identificación de cuatro mujeres al pie de la cruz en el cuarto Evangelio ha suscitado algún debate sobre una posible correlación entre las tres mujeres al pie de la cruz mencionadas con la madre de Jesús en el cuarto Evangelio y las tres mujeres mencionadas en los Evangelios sinópticos. Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, págs. 904-906; Richard BAUCKHAM, «Mary of Clopas (John 19:25)», en *Women in the Biblical Tradition*, edición a cargo de George BROOKE, Lewiston (N.Y.), Edwin Mellen, 1992, págs. 239-240; Ben WITHERINGTON, III, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, págs. 94, 120-121, 187, nota 102; ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, págs. 53-59.

<sup>61</sup> Esta relación de contraste se basa en la conexión del μέν de 19,24 con el δὲ de 19,25. STIBBE, *John*, pág. 194. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, pág. 277. HOSKYN, *The Fourth Gospel*, vol. 2, págs. 630-631. Véase ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, págs. 49-50, 52, 55. R. Brown, sin embargo, sostiene que esta comparación es improbable. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, págs. 903-904.

<sup>62</sup> La palabra griega «madre» (ἡ μήτηρ) no se usa en Lucas, donde sólo se dice (ἡ Ἰακώβου). No obstante, basándose en las versiones mateana y marcana del relato, un lector familiarizado con la tradición cristiana daría por supuesto que se trata de la madre de Santiago. El autor implícito del cuarto Evangelio usa la expresión «Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ», pero la mayoría de los estudiosos traducen: «María, la “esposa” de Clopás». Aunque esta expresión griega se podría traducir como «María, la “madre” de Clopás», los esfuerzos de la crítica histórica por identificar una correlación entre las otras tres mujeres en el cuarto

X» permitió al autor implícito del cuarto Evangelio centrarse en el papel «maternal» de la madre de Jesús.<sup>63</sup>

La presencia de la hermana de la madre de Jesús es importante desde el punto de vista literario porque informa al lector de que la madre de Jesús está acompañada por un familiar, al igual que en la escena de la boda en Caná. La presencia de la hermana indica que la escena es un asunto familiar, igual que la boda en Caná. El hecho de que la madre de Jesús esté acompañada por su hermana, y no por sus otros hijos, como en la boda en Caná, acentúa la ausencia de los otros hijos. Debido a que el lector ha sido ya informado de la falta de fe de los hermanos de Jesús (7,5), dicha falta de fe en Jesús, unida a su ausencia al pie de la cruz, prepara el escenario para que Jesús dé a su madre un nuevo hijo.

La plena significación de la presencia de María Magdalena en el cuarto Evangelio al pie de la cruz no se dará a conocer hasta que Jesús se aparezca a ella después de la resurrección (20,14-18). En este punto del texto el lector del siglo I pudo reconocer que María Magdalena cumplía el papel de la prometida/novia tanto en la escena de la crucifixión como en la escena pospascual.<sup>64</sup> María

Magdalena es la única mujer mencionada de manera específica en todas las escenas de la crucifixión canónicas. Aunque este consenso podría indicar que su presencia en la escena de la cruz es muy fuerte en la tradición,<sup>65</sup> el hecho de que sea nombrada en el último lugar en el cuarto Evangelio, y no en el primero como en los Evangelios sinópticos –o en el segundo, habida cuenta de la presencia de la madre de Jesús en la versión del cuarto Evangelio–, podría implicar que el autor implícito del cuarto Evangelio marginó la importancia histórica de María Magdalena, aunque usara su personaje para un importante propósito literario.<sup>66</sup>

Una vez que el lector es informado de la presencia de la madre de Jesús y las otras mujeres al pie de la cruz, recibe la información adicional de la presencia del discípulo amado. La proximidad física del discípulo amado a la madre de Jesús, «junto a ella» (19,26), sirve de fundamento a la siguiente acción de Jesús, en la que establece una relación nueva entre ellos:

Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dice a su madre: «Mujer, ahí tienes a tu hijo» (γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου). Luego dice al discípulo: «Ahí tienes a tu madre». Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa (19,26-27).

En estos pasajes se puede identificar la adaptación de la escena-tipo «rey moribundo» tal como se encuentra en *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*.

<sup>63</sup> Véase SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church», *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982), pág. 43.

<sup>64</sup> El silencio entre Jesús y María Magdalena al pie de la cruz no tiene por qué negar a María Magdalena el papel de novia. En las ceremonias nupciales judías en el siglo I la palabra pronunciada no constituía el matrimonio. Parece que era el propio acto sexual o la introducción de la novia en la casa del novio a fin de consumar el matrimonio lo que constituía el matrimonio. Véase A. BÜCHLER, «The Induction of the Bride and the Bridegroom into the *Chuppah* in the First and Second Centuries in Palestine», págs. 112-113; MACE, *Hebrew Marriage: A Sociological Study*, págs. 178-183; Philip GOODMAN y Hanna GOODMAN, «Jewish Marriages Throughout the Ages», en *The Jewish Marriage Anthology*, págs. 73-76.

Evangelio y las tres mujeres en los Evangelios sinópticos parecen haber llevado a los críticos a traducir esta expresión griega como «María, la “esposa” de Clopás». Aunque la expresión griega se podría traducir como «madre de», creo que es significativo desde el punto de vista literario el hecho de que el autor implícito no empleara específicamente la expresión griega ἡ μητηρ para designar a ninguna de las otras mujeres. Véase BAUCKHAM, «Mary of Clopas (John 19:25)», en *Women in the Biblical Tradition*, págs. 234-240.

<sup>65</sup> Bauckham considera que el cambio de las Marías de los Sinópticos a María de Clopás es incomprensible. BAUCKHAM, «Mary of Clopas (John 19:25)», en *Women in the Biblical Tradition*, pág. 249. Mi teoría literaria explica por qué el autor implícito del cuarto Evangelio pudo cambiar la manera en que esta mujer era identificada si, efectivamente, existe una correlación entre las mujeres joánicas al pie de la cruz y las mujeres en las escenas de la crucifixión de los Sinópticos.

<sup>66</sup> Posiblemente sea María Magdalena la única mujer al pie de la cruz que podía cumplir el papel de novia. Es indudable que la madre de Jesús y la hermana de su madre no podían cumplir este papel. Así mismo, si el lector del siglo I interpreta la expresión «Μαρία ἡ τοῦ Κλωπά» como «María, la esposa de Clopás», tampoco este personaje pudo cumplir el papel de novia del novio mesiánico.

- La adaptación de la escena-tipo «rey moribundo»

Como hemos afirmado en el capítulo 3, la entrega de una hija en matrimonio es un tipo de entrega de dones que establece vínculos de parentesco permanentes entre varones.<sup>67</sup> Este medio para establecer lazos de parentesco fue especialmente importante en la conclusión de alianzas políticas entre reyes, como ilustra el episodio de las nueve esposas del rey Herodes.<sup>68</sup> Además del intercambio de una hija en matrimonio, la literatura del periodo ilustra también otras formas intercambio de mujeres para el establecimiento de lazos de parentesco.

En la obra grecorromana *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*,<sup>69</sup> el rey Darío en su lecho de muerte entrega a Alejandro Magno todas las mujeres de su familia. Da a Alejandro Magno su madre, su esposa, su hija y su hermana para que sean madre, hermana, esposa y hermana de Alejandro, respectivamente. Parece que semejante intercambio tuvo el propósito de establecer un vínculo de parentesco entre los dos reyes, un vínculo que asegurara tanto el bienestar de los miembros femeninos de la familia del rey moribundo como el recuerdo del rey moribundo en su reino.

Según la cita de Tomas Hägg, Darío afirma:

<sup>67</sup> Véase el capítulo 3, págs. 113-114.

<sup>68</sup> Véase FLAVIO JOSEFO, *Jewish Antiquities*, en *Josephus*, The Loeb Classical Library Series, edición a cargo de Allen WIKGREN, traducción de Ralph Marcus, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1963, 17.19-22 (edición castellana: *Antigüedades judías*, Torrejón de Ardoz, Akal, Libros I-XI, 1997; Libros XII-XX, 1997).

<sup>69</sup> Aunque esta novela fue escrita hacia el 300 EC, Tomas Hägg sostiene que fue compuesta al menos a partir de tres fuentes helenísticas diferentes: la biografía de Alejandro, la supuesta novela epistolar de Alejandro y varias cartas extensas e independientes. Así pues, es legítimo citar esta novela como prueba de que el autor implícito del cuarto Evangelio pudo tener acceso a este motivo literario del intercambio de mujeres por el que un rey moribundo establece vínculos de parentesco con el nuevo monarca de su reino. Véase Tomas HÄGG, *The Novel in Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1983, págs. 125-126. Albert Wolohojian data también esta novela antes del siglo IV EC. Albert WOLOHOJIAN, traducción e introducción de *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*, Nueva York, Columbia University Press, 1962, pág. 1.

¡Que la familia de Darío y Alejandro sea una! Te confío a mi madre como si fuera tu madre. Ten compasión de mi esposa como la tendrías de tu hermana. Te doy mi hija Roxana como esposa para que dejéis hijos que guarden vuestra memoria eterna. Gloriaos en ellos como nosotros en nuestros hijos y mantened nuestra memoria, tú de tu padre Filipo y Roxana, mi hija, de Darío, mientras envejecéis juntos.<sup>70</sup>

Aunque la cita de Hägg termina aquí, la traducción de Albert Wolohojian de la versión armenia, que a su juicio es una traducción exacta de los manuscritos más antiguos de la recensión  $\alpha$ ,<sup>71</sup> continúa: «Honra a mi hermana, Gagifarta, y considérala como tu propia hermana».<sup>72</sup>

La importancia de las mujeres como objetos de intercambio para formar el vínculo de parentesco entre el rey moribundo y el que gobernará sobre su reino en el futuro se acentúa por el hecho de que el rey Darío no da su hermano para que sea el hermano de Alejandro. A propósito de su hermano, el rey Darío afirma: «...y respeta a mi hermano, Oxidarkes, como verdadero rey».<sup>73</sup> Así pues, las mujeres de la familia –no los varones– son los objetos de intercambio que establecen vínculos de parentesco entre un rey moribundo y el que gobernará en su lugar.

Parte de la responsabilidad del que recibe a las mujeres es cuidar de ellas. Alejandro escribió a la madre y la esposa de Darío: «Él [Darío] os confió a mi cuidado y dio a su hija, Roxana, para que fuera mi esposa...».<sup>74</sup> Ellas, a su vez, respondieron por escrito a Alejandro: «Sabemos que bajo tu cuidado estaremos bien».<sup>75</sup>

<sup>70</sup> HÄGG, *The Novel in Antiquity*, pág. 132.

<sup>71</sup> WOLOHOJIAN, *The Romance of Alexander the Great*, págs. 2-5. Véase también Wout VAN BEKKUM (edición a cargo de), *A Hebrew Alexander Romance According to Ms London, Jews' College no. 145*, Lovaina, Peeters, 1992, págs. 13-16.

<sup>72</sup> PSEUDO CALÍSTENES, # 197, en WOLOHOJIAN, *The Romance of Alexander the Great*, págs. 104-105.

<sup>73</sup> *Ibid.*, # 197, en WOLOHOJIAN, *The Romance of Alexander the Great*, pág. 105.

<sup>74</sup> *Ibid.*, # 204, en WOLOHOJIAN, *The Romance of Alexander the Great*, pág. 109.

<sup>75</sup> *Ibid.*, # 205, en WOLOHOJIAN, *The Romance of Alexander the Great*, pág. 110.

Sin embargo, el cuidado de las mujeres no era la única razón para semejante intercambio, como indica la afirmación de Darío: «Mantened nuestra memoria, tú de tu padre Filipo y Roxana, mi hija, de Darío, mientras envejecéis juntos». Tal intercambio de mujeres era también un medio para prolongar su memoria en su reino.<sup>76</sup> Al parecer, esta interpretación del intercambio se ve apoyada por las acciones de Alejandro en el momento de su muerte.

Alejandro, que no tiene hijos en el momento de su muerte y, por tanto, no tiene descendientes que lo recuerden como Darío había esperado, divide las partes de su reino y las mujeres de su familia de tal manera que se mantenga su memoria. En primer lugar designa como rey de Macedonia al hijo de su padre (Filipo), que ya está casado con la hija del padre de Alejandro. Después da su hermana como esposa a Tolomeo, que gobernará sobre Egipto, y su esposa, Roxana, como esposa a Pérdicas, que será el gobernador de Babilonia.<sup>77</sup> Esta división del reino y este intercambio de parientes femeninos en matrimonio asegura el recuerdo de Alejandro en el reino que deja al morir.

El cuarto Evangelio pone de relieve la realeza de Jesús en el interrogatorio a que se ve sometido por Pilato y en las respuestas que da (18,33-38), en las palabras que Pilato dirige a los judíos y en las respuestas de éstos a Pilato (18,38-39; 19,12-15.21-22), en el tratamiento que Jesús recibe a manos de los soldados romanos (19,2-6)

<sup>76</sup> La versión armenia, según la traducción de Wolohojian, muestra también que a Darío le preocupa que su memoria sobreviva a su muerte. No obstante, la traducción de Wolohojian produce la impresión de que en realidad son los hijos de los reyes los que deben ser recordados y es por ellos por quienes se deben envanecer los reyes, sus padres:

«...Te confío a mi desdichada madre, la reina Rodocune, como si fuera tu madre y compadécete de mi esposa como si fuera de tu sangre. Te entrego mi hija Roxana para mujer, pues si mi recuerdo sobrevive a mi muerte, dos hijos tienen que enorgullecerse de sus padres, tú de tu padre Filipo y Roxana, mi hija, de Darío. Honra a mi hermana, Gagifarta, y considérala como tu propia hermana...» (WOLOHOJIAN, *The Romance of Alexander the Great*, págs. 104-105).

<sup>77</sup> PSEUDO CALÍSTENES, # 274, en WOLOHOJIAN, *The Romance of Alexander the Great*, pág. 155.

y en las palabras que clavan en la cruz (19,19).<sup>78</sup> Jesús, rey de los judíos moribundo, no tiene ninguna hija o hermana que dar en matrimonio. Pero tiene a su madre. Jesús no da su madre al discípulo amado como esposa, sino que, como Darío, da su madre al discípulo amado como madre. Esto podría indicar la manera en que Jesús quería ser recordado, como «hermano», como aquel que comparte un Padre celestial común con sus discípulos.

Si contemplamos el cuarto Evangelio como unidad, resulta evidente que el autor implícito adaptó la escena-tipo «rey moribundo». En la escena-tipo «rey moribundo», el pariente femenino del rey moribundo es entregado al que gobernará sobre el reino en el futuro. En el cuarto Evangelio tal como ha llegado hasta nosotros, sin embargo, es a Pedro, y no al discípulo amado, a quien se entregan las llaves del reino de Jesús (21,15-19). No obstante, debido a que el discípulo amado es el discípulo ideal, representa a aquellos con los que Jesús quiere establecer una relación de parentesco. Por consiguiente, en un cierto sentido Jesús da su madre a aquel que representa a los miembros de su reino en el texto.

Otra adaptación de la escena-tipo «rey moribundo» que se encuentra en el cuarto Evangelio es la reciprocidad del intercambio. No sólo la madre de Jesús es dada al discípulo amado, sino que también el discípulo amado es dado a la madre de Jesús. La manera en que el autor implícito adaptó la escena-tipo indica que el propósito del intercambio no era únicamente asegurar el recuerdo de Jesús ni tampoco garantizar el cuidado de su madre.<sup>79</sup> El lenguaje que Jesús

<sup>78</sup> Stibbe observa que los detalles de esta sección refuerzan la impresión de que 19,16b-30 describe un acto de regicidio. STIBBE, *John*, pág. 197.

<sup>79</sup> Witherington sostiene que la tradición en la que se inspira el cuarto evangelista únicamente presentaba a Jesús velando por la seguridad de su madre, que se convirtió en un miembro de la comunidad de fe. Él afirma que el cuarto evangelista modificó la tradición recibida a fin de hacer una afirmación sobre los discípulos y las discípulas. Según R. Collins, P. GÄTCHER descubrió que la manera en que Jesús da a su madre al discípulo amado indica que Jesús está haciendo algo más que velar por el cuidado de una madre afligida. Con todo, pensaba que el significado era que a la madre de Jesús

emplea en el intercambio indica que el grupo de parentesco, que Jesús establece formalmente,<sup>80</sup> es de naturaleza patrilínea y de esta forma niega la importancia de la maternidad biológica. Para comprender plenamente cómo el intercambio formaliza el establecimiento por Jesús de un grupo de parentesco patrilínea, es preciso analizar los siguientes aspectos en la caracterización de la madre de Jesús:

1. Jesús usa el apelativo «mujer» para dirigirse a su madre.
2. Jesús confía su madre al discípulo amado y confía el discípulo amado a su madre.
3. Los comentarios del narrador a propósito del discípulo amado que acoge a la madre de Jesús en su casa (19,27).

- Jesús se dirige a su madre como «mujer»

A propósito de la *Oresteia* de Esquilo, Zeitlin sostiene que Esquilo afirma la primacía del padre negando el papel de la madre en la procreación en el nivel biológico.<sup>81</sup> Aunque Jesús no puede negar a su madre de una manera tan drástica como Orestes negó a Clitemestra, se distancia de su madre para afirmar la primacía de su Padre celestial. Como en la escena de la boda en Caná, Jesús se dirige a su madre con el apelativo «mujer». Su uso tiene el mismo significado que en Caná. Distancia a Jesús de su madre biológica y su ascendencia matrilineal para subrayar su relación con su Padre celestial y su

se le confiaba la maternidad espiritual de la Iglesia. WITHERINGTON, *Women in the Ministry of Jesus*, págs. 93-94. R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», págs. 130-131.

<sup>80</sup> Charles Talbert afirma que el lenguaje que Jesús emplea es el de un acuerdo vinculante (véase Tb 7,11-12), pero Schnackenburg sostiene que la identificación del intercambio como un tipo de fórmula de adopción (véase Sal 2,7 y Tb 7,12) es cuestionable. Charles TALBERT, *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, Nueva York, Crossroad, 1994, pág. 244. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, pág. 278.

<sup>81</sup> ESQUILO lo hace cuando presenta a Orestes matando a su madre y buscando después un nuevo nacimiento a través de un ritual de sangre en el *omphalos* androcéntrico en Delfos. Zeitlin identifica este nuevo nacimiento del varón como una condición necesaria para el paso de Orestes a la madurez como hijo de su padre. ZEITLIN, «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*», págs. 175-176, 178, 182.

ascendencia patrilínea.<sup>82</sup> Esto prepara el escenario para las siguientes palabras y acciones de Jesús que negarán la importancia de la ascendencia matrilineal para todos aquellos a quienes representa el discípulo amado.

- Jesús da el discípulo amado a su madre y da su madre al discípulo amado

Notando que primero Jesús da el discípulo amado a su madre como hijo, muchos autores han llegado a la conclusión de que a la madre de Jesús se le atribuye aquí la maternidad espiritual de la Iglesia, representada en este texto por el discípulo amado.<sup>83</sup> Ahora bien, A. Dauer y E. Meyer afirman que el interés del autor implícito del cuarto Evangelio es el de elevar el *status* del discípulo amado, no el de elevar el *status* de la madre de Jesús.<sup>84</sup> Como fundamento de ello se aduce el hecho de que el autor implícito restó importancia a la relación maternal con Jesús al afirmar que Jesús llama a su madre «mujer». Si el autor implícito del cuarto Evangelio hubiera querido poner el acento en la maternidad espiritual de la madre de Jesús, era de esperar que hubiera presentado a Jesús haciendo hincapié en la relación de su madre con él, en lugar de restarle importancia antes de darle el discípulo amado como hijo.

Después de restar importancia a la relación «maternal» de su madre con él, Jesús procede a devaluar la ascendencia matrilineal para todos los que creen en él. Y lo hace dando su madre a un hijo «no

<sup>82</sup> Véase el capítulo 2, págs. 63, 65-67. Según R. Collins, a juicio de FEUILLET el uso de este apelativo en la escena de la crucifixión distancia a Jesús de su madre. Igualmente, McHugh reconoce que el uso del apelativo desvía la atención de los «lazos de sangre» de Jesús con su madre. R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», pág. 137. MCHUGH, «Mother of the Word Incarnate: Mary in the Theology of St. John», pág. 402.

<sup>83</sup> Para un estudio de los autores que sostienen la maternidad espiritual de la madre de Jesús en el cuarto Evangelio, véase R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», págs. 106-109, 130-141, y BUBY, «Mary in John's Gospel», en *Mary, the Faithful Disciple*, pág. 104.

<sup>84</sup> Véase R. COLLINS, «Mary in the Fourth Gospel», pág. 135; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 923.

biológico» y dando el discípulo amado a una madre «no biológica». El acto por el que Jesús da de manera recíproca el discípulo amado y su madre simboliza lo que está realizando en un nivel espiritual y «superior» desde la cruz. Aquellos a quienes el discípulo amado representa se convierten en hermanos de Jesús, pero no porque ellos y Jesús tengan una madre terrena común,<sup>85</sup> sino porque la relación «fraternal» de los discípulos con Jesús se basa en el grupo de parentesco patrilineal celestial que el sacrificio cruento de Jesús establecerá, un grupo de parentesco que niega la importancia del hecho de haber nacido de mujer.

Si el intercambio del discípulo amado es percibido de la manera que acabamos de describir, él debe ser interpretado como figura representativa para la comunidad de creyentes. Sin embargo, no se puede decir lo mismo de la madre de Jesús. Aunque su presencia al pie de la cruz podría ilustrar que es presentada como una creyente en este momento del relato,<sup>86</sup> su papel primario no es el de ser una figura representativa.<sup>87</sup> Más bien, su papel primario consiste en ser un objeto de intercambio en la adaptación de la escena-tipo «rey moribundo» por el autor implícito, y en ser un símbolo terreno de lo que su hijo está realizando en un nivel celestial. La madre terre-

<sup>85</sup> Según Seim, la nueva unidad familiar es constituida por la ascensión de Jesús, que establece la Paternidad universal de Dios, no por el hecho de que la madre de Jesús se convierta en madre de todos los creyentes. SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», pág. 66.

<sup>86</sup> Adele Reinhartz piensa que el *status* creyente de la madre de Jesús no está claro en este punto del texto. Otros exegetas, como Elisabeth Schüssler Fiorenza, McHugh y Witherington, piensan que en esta perícopa desempeña el papel de discípula. Adele REINHARTZ, «The Gospel of John», en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, edición a cargo de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Nueva York, Crossroad, 1994, pág. 591. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York, Crossroad, 1983, pág. 332 (trad. cast.: *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1989). MCHUGH, «Mother of the Word Incarnate: Mary in the Theology of St. John», pág. 403. WITHERINGTON, *Women in the Ministry of Jesus*, págs. 93-94, 122-123.

<sup>87</sup> Puede verse una presentación de los exegetas que piensan que la madre de Jesús es una figura representativa en el capítulo 2, págs. 49-52.

na de Jesús, como el agua de las tinajas para las purificaciones judías en la boda en Caná, es únicamente un símbolo terreno de la realidad superior que Jesús cumple como novio mesiánico.

- El discípulo amado recibe en su casa a la madre de Jesús

La afirmación del narrador sobre el hecho de que el discípulo amado acoge a la madre de Jesús en su casa acentúa el hecho de que es el discípulo amado quien es elevado a un papel superior, y no significa que se esté dando a la madre de Jesús un papel espiritual. La madre de Jesús es puesta bajo el cuidado del discípulo amado. El discípulo amado no es puesto bajo el cuidado espiritual de la madre de Jesús.<sup>88</sup> El acto por el que el discípulo amado acoge a la madre de Jesús en su casa es análogo al hecho de que Alejandro cuidara de las mujeres de la familia de Darío después de la muerte de éste, tal como se encuentra en la escena-tipo «rey moribundo» en *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*.

### Un punto de vista patriarcal y androcéntrico

A lo largo de la escena de la crucifixión se encuentra un punto de vista patriarcal. Es evidente en la presentación de la muerte de Jesús como un sacrificio sangriento que establece un grupo de parentesco patrilineal y en la presentación de su concepción/alumbramiento de los hijos de Dios. Tal apropiación de poderes femeninos disminuye la contribución que las mujeres realizan al dar a luz. Se considera que el sufrimiento del parto con sangre de la mujer es suplantado por el ritual sangriento realizado por Jesús. Cualesquiera que sean las relaciones de sangre basadas en haber nacido de mujer/carne no tienen ningún significado en el cuarto Evangelio. Como se

<sup>88</sup> TALBERT, *Reading John*, pág. 244.

sugirió primeramente en las palabras de Jesús a Nicodemo (3,3-6), el vientre de la mujer ha sido sustituido. Todo ello es necesario para nacer «de arriba» del agua y el Espíritu (es decir, para nacer del *sperma* divino, masculino).

El privilegio patriarcal es también evidente en la caracterización de la madre de Jesús como mujer que necesita ser acompañada en público, en su presentación como mujer que necesita un pariente masculino que cuide de ella, y en su presentación como un objeto de intercambio que únicamente representa la nueva relación de parentesco patrilineal que los discípulos tienen con Jesús como resultado de su sacrificio cruento. A la madre de Jesús como personaje se le niega incluso la influencia femenina generalmente asociada con los parientes femeninos de un rey moribundo en los escritos antiguos. La fuerza vinculante entre Jesús y los que entran en su reino no es el pariente femenino que Jesús entrega a la personalidad corporativa que representará a los miembros de su reino. Más bien, la fuerza vinculante entre Jesús y aquellos a quienes el discípulo amado representa es la fe de los que son del reino y el Padre celestial común de los creyentes y de Jesús.

Rosemary Radford Ruether ha afirmado que

cuando estos relatos (Caná y la crucifixión) son estudiados en el contexto de la teología de Juan, y no a través de la visión de la piedad y el arte cristianos posteriores, de alguna manera desaparece la impresión de que exaltan a María.<sup>89</sup>

Basándonos en lo que se ha señalado en este capítulo, y también en lo que se ha afirmado anteriormente sobre la madre de Jesús en

<sup>89</sup> Rosemary Radford RUETHER, «Mary and the Mission of Jesus», en *Mary – The Feminine Face of the Church*, Filadelfia, Westminster, 1977, pág. 38. Ruether basa su análisis sobre el hecho de que la madre de Jesús en el cuarto Evangelio pertenece al nivel carnal de la realidad, que en el cuarto Evangelio aparece en contraste con el nivel espiritual. Aunque estoy de acuerdo con ella en este punto, no coincido con su idea de que la madre de Jesús representa al antiguo Israel (carnal), que es presentado al heredero de la filiación espiritual de Jesús. Véase RUETHER, «Mary and the Mission of Jesus», págs. 38-39.

Caná, el comentario de Ruether parece excesivamente comedido. No se trata únicamente de que de alguna manera desaparezca el *status* «exaltado» de la madre de Jesús, sino que en realidad el *status* de la madre de Jesús es prácticamente suprimido. Se convierte en un personaje vacío usado por Jesús para simbolizar su papel como novio mesiánico y su establecimiento de una relación familiar patriarcal con los que creen en él.

### Resumen

El cuarto Evangelio prepara al lector del siglo I muy bien para que interprete la pasión y muerte de Jesús como un sacrificio cruento que estableció un grupo de parentesco patrilineal y como una boda mesiánica que culminó en la concepción/alumbramiento por Jesús de los hijos de Dios. Debido al sacrificio sangriento de Jesús en la cruz, el parentesco para el creyente ya no estará basado en el hecho de haber nacido de mujer. La familia natural para el creyente ha sido suplantada por una familia que se fundamenta en la fe en Jesús y en la posesión de un Padre celestial común.

La caracterización de la madre de Jesús al pie de la cruz sirve de apoyo a la presentación de Jesús como el novio mesiánico. Al presentar a Jesús restando importancia a su ascendencia matrilineal (porque llama a su madre «mujer») y restando importancia también a la ascendencia matrilineal del discípulo amado (pues le da una madre que no era su madre biológica), el autor implícito usó la caracterización de la madre de Jesús para sostener la interpretación de la muerte de Jesús como un sacrificio sangriento que establece un grupo de parentesco patrilineal. Al presentar a Jesús dando su madre al discípulo amado, el autor implícito adaptó la escena-tipo «rey moribundo» de tal forma que la caracterización de la madre de Jesús sirve de fundamento a la idea de que Jesús establece

vínculos familiares con todos aquellos a quienes el discípulo amado representa. El uso de escenas-tipo patriarcales como la del «sacrificio sangriento» y la del «rey moribundo» tienen como resultado una presentación muy pasiva de la madre de Jesús al pie de la cruz, que se contrapone con su presentación activa en Caná. No obstante, las dos presentaciones tienen el mismo propósito, a saber, el de contribuir a mostrar a Jesús como el novio mesiánico que ha venido a establecer la familia de Dios.

Como se ha afirmado en este capítulo, el papel de María Magdalena en la escena de la crucifixión no es totalmente evidente hasta que aparece en las escenas junto al sepulcro de Jesús. Estas últimas escenas, que serán analizadas en el próximo capítulo, harán que resulte evidente que María Magdalena al pie de la cruz y junto al sepulcro, como la Samaritana junto al pozo y María de Betania, cumple la función de novia del novio mesiánico con el objetivo de fomentar la caracterización de Jesús como el novio mesiánico.

## 6

# María Magdalena en el sepulcro

## MARÍA MAGDALENA EN EL SEPULCRO

### Introducción

María Magdalena fue introducida por primera vez en la escena de la crucifixión. En esa perícopa sólo está presente al pie de la cruz y su función allí no es clara. Sin embargo, al aparecer junto al sepulcro, su papel al pie de la cruz resultaría evidente para el lector del siglo I.

Hoy son muchos los estudiosos que al comentar la perícopa de María Magdalena junto al sepulcro la reconocen como discípula. Esta afirmación la basan en una o varias de las siguientes correlaciones:

1. Jesús profetiza que la tristeza del discípulo se convertirá en alegría (16,6.20) y el llanto de María Magdalena (20,11.13.15) se convierte en la alegría implícita en su anuncio: «He visto al Señor» (20,18).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Véase Paul MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», *Interpretation* 30 (1976), pág. 132; Pheme PERKINS, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Garden City (N.Y.), Doubleday, 1984, pág. 177; Sandra SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church», *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982), pág. 44.

2. Se percibe una conexión entre el seguimiento y el motivo de la búsqueda en el cuarto Evangelio (1,39; 5,44; 7,34.36; 11,56; 12,20; 13,22; 18,4.7.8) y el hecho de que María Magdalena busque (ζητείς) el cuerpo de Jesús (20,15).<sup>2</sup>
3. Jesús llama a sus ovejas por su nombre y éstas conocen su voz (10,1-5) y María Magdalena reconoce a Jesús cuando la llama por su nombre (20,16).<sup>3</sup>
4. Al igual que la Samaritana y los discípulos varones antes que ella (1,40-45; 4,28-30), María Magdalena da testimonio de Jesús a otras personas (20,17-18).<sup>4</sup>

Basándose en el hecho de que María Magdalena experimenta una cristofanía y después anuncia la noticia de la resurrección a los discípulos, algunos estudiosos llegan a sostener la afirmación de la Iglesia primitiva de que María Magdalena fue la *Apostola apostolorum*, apóstol de los apóstoles.<sup>5</sup> Aunque no niego el supuesto de que María

Magdalena cumple en esta perícopa la función de discípula, e incluso de apóstol, creo que es prematuro suponer que el autor implícito intentaba comunicar al lector que las mujeres podían ser discípulas, como al parecer sugieren algunos exegetas.<sup>6</sup> Más bien, lo que yo sostengo es que, debido a que María Magdalena, como la Samaritana y María de Betania antes que ella, cumple la función de novia del novio mesiánico, cumple también la función de representante de la comunidad de fe más amplia que es llamada al seguimiento.

Hace mucho que los estudiosos han observado que el autor del cuarto Evangelio se basó en una tradición anterior para redactar los relatos del sepulcro vacío y de la aparición de Jesús resucitado a María Magdalena.<sup>7</sup> No obstante, sigue planteada la pregunta siguiente:

<sup>2</sup> Adele REINHARTZ, «The Gospel of John», en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, edición a cargo de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Nueva York, Crossroad, 1994, pág. 592. Véase Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York, Crossroad, 1983, pág. 333 (trad. cast.: *En memoria de ella. Una reconstrucción teológica-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1989); Mark STIBBE, *John*, Sheffield, JSOT, 1993, págs. 204-205; MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», págs. 129, 132; Teresa OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», *International Review of Mission* 81 (1992), pág. 180.

<sup>3</sup> REINHARTZ, «The Gospel of John», en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, pág. 592. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, pág. 333. Paul DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta, John Knox, 1985, pág. 105. Raymond BROWN, «Roles of Women in the Fourth Gospel», Appendix II in *The Community of the Beloved Disciple*, Nueva York, Paulist, 1979, pág. 192 (trad. cast.: «Función de las mujeres en el cuarto evangelio», Apéndice II en *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Salamanca, Sígueme, 1983). Véase John RENA, «Women in the Gospel of John», *Église et Théologie* 17 (1986), pág. 144. OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», pág. 181.

<sup>4</sup> Robert KYSAR, «The Women of the Gospel of John», en *John: The Maverick Gospel*, edición revisada, Louisville, Westminster/John Knox, 1993, pág. 152. Perkins añade a esto el hecho de que ella experimentó una cristofanía. PHEME PERKINS, «I Have Seen the Lord (John 20:18): Women Witnesses to the Resurrection», *Interpretation* 46 (1992), pág. 41.

<sup>5</sup> Turid Karlsen SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», en *Aspects on the Johannine Literature*, edición a cargo de Lars HARTMAN y Birger OLSSON, Estocolmo, Almqvist &

Wiksell International, 1987, pág. 67. BROWN, «Roles of Women in the Fourth Gospel», pág. 190. KYSAR, «The Women of the Gospel of John», pág. 152. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, pág. 332. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, «Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation», en *Churches in Struggle: Liberation Theologies and Social Change in North America*, edición a cargo de William TABB, Nueva York, Monthly Review Press, 1986, págs. 60, 62. Gerald O'COLLINS y Daniel KENDALL, «Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection», *Theological Studies* 48 (1987), pág. 632; SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church», págs. 43-44; REINHARTZ, «The Gospel of John», en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, pág. 592; OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», pág. 178.

<sup>6</sup> R. BROWN, «Roles of Women in the Fourth Gospel», págs. 189-190. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, págs. 322-333. PHEME PERKINS, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Garden City (N.Y.), Doubleday, 1984, pág. 177. PERKINS, «I Have Seen the Lord (John 20:18)», pág. 41. Véase O'COLLINS y KENDALL, «Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection», págs. 645-646; Gail O'DAY, «John», en *The Women's Bible Commentary*, edición a cargo de Carol NEWSOM y Sharon H. RINGE, Louisville, Westminster/John Knox, 1992, pág. 302; Carolyn GRASSI y Joseph GRASSI, «The Resurrection: The New Age Begins; Mary Magdalene as Mystical Spouse», en *Mary Magdalene and the Women in Jesus' Life*, Kansas City (Mo.), Sheed & Ward, 1986, págs. 114-115.

<sup>7</sup> Véase R. BROWN, *The Gospel According to John*, The Anchor Bible Series, vols. 29 y 29A, Nueva York, Doubleday, 1966, 1970, vol. 2, págs. 996-1.004 (trad. cast.: *El Evangelio según san Juan*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 2ª ed., 1999); Rudolf SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, 3 vols., Nueva York, Crossroad, 1980, 1982, vol. 3, págs. 300-321, especialmente 303 (trad. cast. del original alemán: *El Evangelio según san Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona, 1980, 1987); Charles TALBERT, *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, Nueva York, Crossroad, 1994, pág. 248; D. Moody SMITH, *The Theology of the Gospel of John*, Cambridge, Cambridge

«¿Por qué las versiones de estos relatos en el cuarto Evangelio difieren de una manera tan significativa de las versiones que se encuentran en la tradición sinóptica?». Al observar un eco de la tradición sinóptica de la presencia de más de una mujer junto al sepulcro en las palabras de María Magdalena: «Nosotras no sabemos (οἴδαμεν) dónde lo han puesto» (20,2), los exegetas se han preguntado por qué el cuarto Evangelio se centra sólo en una mujer.<sup>8</sup> Y también, dado que el cuerpo de Jesús ya ha sido adecuada y completamente preparado para la sepultura en el cuarto Evangelio por José de Arimatea y Nicodemo (19,38-42), los estudiosos se han preguntado por qué María Magdalena se dirige al sepulcro en este Evangelio.<sup>9</sup>

Aunque estoy de acuerdo con Raymond Brown y Rudolf Schnackenburg en que el cuarto Evangelio se centra en María Magdalena en las escenas junto al sepulcro porque el autor implícito muestra

una preferencia por presentar una sola persona en primer plano en los encuentros con Jesús,<sup>10</sup> sostengo que el autor además se inspiró en escenas de las novelas de amor griegas,<sup>11</sup> así como también en frases del Cantar de los cantares, para relatar este encuentro personal entre María Magdalena y Jesús. Basándose en escenas de las novelas de amor griegas y en frases del Cantar de los cantares, el autor pudo presentar a María Magdalena como una esposa en busca del cuerpo de su marido, fomentando con ello el sub-texto en el que Jesús es presentado como el novio mesiánico. Como otra figura de novia del novio mesiánico, María Magdalena representa a toda la comunidad de fe, no sólo a las mujeres.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Véase SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, pág. 305; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 999.

<sup>11</sup> En la antigüedad este género no recibió ninguna denominación. El género más amplio se ha denominado en ocasiones «novela» o «cuento». El término *romance* procede del empleo de esta palabra para escritos compuestos en lenguas vernáculas (lenguas romances). Debido a que *romance* tiene actualmente una connotación más estrecha, algunos classicistas han sostenido que se renuncie a *romance* en favor del término más general «novela». A veces se usan las expresiones «cuento erótico» o «novela erótica» para designar aquellos *romances*/novelas cuya trama fundamental detalla la obra del dios Eros. Debido a que «erótico» tiene también actualmente una connotación más estrecha, designaré este subgénero de la novela griega antigua con el término «antigua novela de amor griega». Véase Mary Ann TOLBERT, «The Gospel in Greco-Roman Culture», en *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, edición a cargo de R. SCHWARTZ, Cambridge, Basic Blackwell, 1990, págs. 262-283, 273-274, nota 14; Mary Ann TOLBERT, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis, Fortress, 1989, pág. 62, nota 46; Tomas HÄGG, *The Novel in Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1983, págs. 1-4; Tomas HÄGG, «The Beginning of the Historical Novel», en *The Greek Novel AD 1-1985*, edición a cargo de Roderick BEATON, Londres, Croom Helm, 1988, págs. 169-170; Bryan P. REARDON, «The Form of Ancient Greek Romance», en *The Greek Novel AD 1-1985*, edición a cargo de Roderick BEATON, Londres, Croom Helm, 1988, págs. 205; Roderick BEATON, «Editor's Preface», en *The Greek Novel AD 1-1985*, edición a cargo de Roderick BEATON, Londres, Croom Helm, 1988, págs. vii-viii.

<sup>12</sup> Véase MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», pág. 126; O'COLLINS y KENDALL, «Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection», pág. 632; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 1.010; André FEUILLET, «La recherche du Christ dans la nouvelle Alliance d'après la Christophanie de Jo 20,11-18», en *L'homme devant Dieu*, publicado bajo la dirección de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière, Paris, Aubier, 1963, págs. 103-107; R. COLLINS, «The Representative Figures of the Fourth Gospel», pág. 123.

University Press, 1995, págs. 46-47; Raymond COLLINS, «The Representative Figures of the Fourth Gospel», *Downside Review* 94 (1976), págs. 122-123; Frank MATERA, «John 20:1-18», *Interpretation* 43 (1989), pág. 402; C. K. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, 2ª ed., Filadelfia, Westminster, 1978; pág. 560; Edwyn HOSKYN, *The Fourth Gospel*, Londres, Faber and Faber Limited, 1940; vol. 2, págs. 647-648; Brendan BYRNE, «The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20», *Journal for the Study of the New Testament* 23 (1985), pág. 85; PERKINS, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, págs. 172, 175; PERKINS, «The Gospel According to John», en *New Jerome Biblical Commentary*, edición a cargo de Raymond BROWN et al., Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1990, pág. 983; PERKINS, «I Have Seen the Lord (John 20:18)», pág. 40; J. Duncan DERRETT, «Miriam and the Resurrection (John 20:16)», *Downside Review* 111 (1993), pág. 174; Richard ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, Berna, Lang, 1993, págs. 105-108.

<sup>8</sup> Véase SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, págs. 302, 303-304; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 984, 999-1.000; R. COLLINS, «The Representative Figures of the Fourth Gospel», pág. 123; ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, págs. 105, 110; TALBERT, *Reading John*, pág. 249; MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», pág. 126; OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», pág. 179.

<sup>9</sup> SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, pág. 305. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, págs. 981-982. KYSAR, «The Women of the Gospel of John», págs. 148, 152. OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», págs. 179-180. ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, págs. 111-112. Véase Barnabas LINDARS, *The Gospel of John*, Londres, Oliphants, 1972, pág. 599.

Para fundamentar esta hipótesis, describiré en primer lugar los tipos de novelas de amor griegas a fin de identificar el tipo que mejor se puede comparar con el cuarto Evangelio. Después analizaré dos escenas-tipo de estas novelas de amor:

1. La visita a una tumba vacía.
2. El reconocimiento de un cónyuge a quien se daba por perdido.

Y después compararé estas escenas con la visita de María Magdalena al sepulcro de Jesús y su reconocimiento del Maestro en el cuarto Evangelio. Finalmente describiré la función y caracterización de María Magdalena en esta perícopa e ilustraré cómo su función y caracterización son de naturaleza patriarcal.

### Novelas de amor griegas

La novela griega era un género de literatura popular.<sup>13</sup> Se puede dividir en dos tipos fundamentales, el tipo «pre-sofístico» y el tipo «sofístico». La novela «pre-sofística» estaba escrita en un estilo más popular, mientras que la novela «sofística», que probablemente se dirigía a una clase más cultivada de lectores, se encontraba bajo la influencia del renacimiento cultural griego, en ocasiones calificado como *segunda sofística*. Entre las novelas de amor griegas del tipo «pre-sofístico» se encuentran *Quéreas y Calíroo* de Caritón de Afrodiasias, datada en el siglo I AEC, y *Efesíacas* de Jenofonte de Éfeso, datada en el siglo II AEC. Entre las novelas de amor griegas del tipo «sofístico» se encuentran *Etiópicas* de Heliodoro, datada en los siglos III-IV EC, *Dafnis y Cloe*, de Longo de Lesbos, datada en el siglo II EC, y *Leucipa y Clitofonte* de Aquiles Tacio, datada en el siglo II EC.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Pueden verse más datos sobre la literatura popular en el capítulo 1, págs. 30-35.

<sup>14</sup> HAGG, *The Novel in Antiquity*, págs. viii, 3, 6, 20, 35, 42, 59, 240, 257-258, 260, 264.

La trama de la novela de amor griega es en general la siguiente: un varón y una mujer jóvenes se conocen por casualidad, se enamoran, encuentran obstáculos inesperados contra su unión, son separados, experimentan aventuras y viajes peligrosos por separado y finalmente se reúnen para vivir felizmente a partir de entonces.<sup>15</sup> Aunque el cuarto Evangelio, en su conjunto, no encaja en la estructura de una novela de amor griega, las semejanzas entre ciertas escenas en esta literatura y las escenas de la visita de María Magdalena al sepulcro de Jesús y la aparición postpascual de Jesús que ella experimenta en el cuarto Evangelio parecen indicar que el autor implícito del cuarto Evangelio pudo inspirarse en estas escenas convencionales de la literatura popular griega. Debido a que el cuarto Evangelio encaja en la categoría del tipo de escritura «pre-sofístico»,<sup>16</sup> más popular, compararé el cuarto Evangelio con las mencionadas escenas –visita a la tumba vacía y reconocimiento– de *Efesíacas* de Jenofonte, y *Quéreas y Calíroo* de Caritón.

### Escenas de visita a la tumba vacía en *Efesíacas* y *Quéreas y Calíroo*

En la novela de amor griega *Efesíacas*, Habrócomes y Antía se enamoran y se casan. Emprenden juntos un peligroso viaje, son atacados por piratas y van a parar a lugares distintos. Ambos se enfrentan a la muerte y cada uno de ellos piensa que el otro está muerto. Antía, creyendo que su marido está muerto, intenta suicidarse tomando un veneno. Pero la pócima sólo le produce un profundo sueño. Cuando más tarde unos ladrones la sacan de la tumba, ella anhela que el viaje

<sup>15</sup> Bryan P. REARDON, *The Form of Greek Romance*, Princeton, Princeton University Press, 1991, pág. 5.

<sup>16</sup> TOLBERT, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*, págs. 59-66, especialmente 62-66. Véase David AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, Filadelfia, Westminster, 1987, pág. 47 (trad. cast.: *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1994).

forzado que está haciendo la lleve al país donde Habrócomes está sepultado a fin de poder ver su tumba. Cuando Habrócomes recibe la noticia de que su esposa ha muerto, pide a una anciana que lo lleve a la tumba de Antía para poder ver su cuerpo. Pero Habrócomes nunca llega a visitar la tumba porque la anciana le dice que el cuerpo de Antía ha sido retirado de ella. Habrócomes lamenta el hecho de verse privado de los restos de su amada, su único consuelo. Sale en busca del cuerpo de su esposa y está decidido, cuando lo encuentre, a suicidarse, para poder ser sepultado con ella.<sup>17</sup>

Esta novela de amor griega pone de relieve la profundidad del amor que los personajes masculino y femenino se profesan mutuamente, el dolor que ambos experimentan al verse separados y el profundo deseo que los dos sienten al menos de visitar la tumba o de ver los restos del ser amado. La tumba simboliza una muerte aparente y también una separación real del amado. La necesidad de ver la tumba/el cuerpo del amado y la disposición para afrontar grandes obstáculos en la búsqueda de la tumba/el cuerpo simbolizan un amor que sobrevive a la muerte.

En la novela de amor griega *Quéreas y Calíroo*, también éstos se enamoran y contraen matrimonio. Un *baskanos daimon*, una criatura malévola, asiste a su boda bajo la apariencia humana de los pretendientes rechazados de Calíroo. Éstos consiguen que Quéreas sospeche que Calíroo ha sido infiel. En un ataque de celos Quéreas golpea a Calíroo y piensa que la ha matado. Después de descubrir que Calíroo es inocente, Quéreas visita su tumba, aparentemente para llevar coronas y libaciones. Pero en realidad planea suicidarse allí, porque no puede soportar verse separado de Calíroo y quiere al menos compartir una tumba común con ella.

<sup>17</sup> Véase JENOFONTE DE ÉFESO, «An Ephesian Tale», en *Three Greek Romances*, traducción de Moses Hadas, Nueva York, Macmillan, 1953, págs. 102-103 (edición castellana: *Efesíacas*, en CARITÓN DE AFRODISIAS et al., *CARITÓN DE AFRODISIAS, Quéreas y Calíroo...*, Madrid, Gredos, 1979).

Cuando Quéreas llega a la tumba, nota que la piedra de la entrada ha sido retirada y advierte que alguien ha profanado la tumba. Pero no entra en la tumba inmediatamente. Los rumores llevan la noticia de la profanación de la tumba a Hermócrates, padre de Calíroo, que ordena que un hombre vaya a la tumba. Éste informa de que se han llevado también el cadáver. En este punto del relato el mismo Quéreas entra en la tumba. Ansioso por ver a Calíroo una vez más, aunque sea muerta, examina la tumba pero no encuentra nada.

Cuando los presentes descubren que también han desaparecido las ofrendas funerarias, caen en la cuenta de que ha sido obra de ladrones de tumbas. Debido a que la presencia de ladrones de tumbas no explica la desaparición del cuerpo, Quéreas se pregunta si uno de los dioses varones se ha llevado el cuerpo de Calíroo para él o si tal vez él había tenido una diosa por esposa. Después de hacer votos de buscar su cuerpo por tierra, por mar y hasta en el cielo, sale en su busca.<sup>18</sup> Mientras tanto Calíroo afronta grandes peligros como mujer cautiva, pero prefiere morir antes que ser infiel a Quéreas, incluso cuando piensa que su marido está muerto. Calíroo permanece fiel gracias a la intervención de la diosa Afrodita.

Como *Efesíacas*, *Quéreas y Calíroo* subraya la profundidad del amor que se profesan los personajes masculino y femenino, aunque el grado de amor tiene consecuencias trágicas en el segundo ejemplo. También como *Efesíacas*, *Quéreas y Calíroo* pone de relieve el dolor de la separación, la capacidad del amor de sobrevivir a la muerte (o la muerte aparente), el deseo que el cónyuge tiene al menos de ver el cuerpo de su amado cónyuge muerto y la voluntad del superviviente de experimentar incluso la muerte para reunirse con el ser amado. En ambas novelas las tumbas están vacías. Ahora bien, en la novela de amor de Caritón de Afrodiasias se perciben paralelos

<sup>18</sup> Véase CARITÓN DE AFRODISIAS, *Chaereas and Callirhoe*, traducción de Warren Blake, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1939, pág. 40-41 (edición castellana: *Quéreas y Calíroo...*, Madrid, Gredos, 1979); HÄGG, *The Greek Novel*, pág. 11.

adicionales con los relatos neotestamentarios en los que se afirma que la piedra del sepulcro de Jesús había sido movida.<sup>19</sup> Otro aspecto presente en la novela de amor de Caritón que no se halla en la novela de amor de Jenofonte, pero que tiene paralelos en el Nuevo Testamento, es la idea de que una tumba vacía significa orígenes divinos o intervención divina.<sup>20</sup>

### La adaptación joánica de la escena de la visita a la tumba vacía

- La primera visita de María Magdalena al sepulcro

Como los personajes en las novelas de amor griegas, María Magdalena en el cuarto Evangelio sale en busca del sepulcro y el cuerpo de su amado. Pero, a diferencia de la norma convencional en las novelas de amor griegas, la muerte de Jesús no fue sólo una muerte aparente. Jesús murió realmente, como ponen de relieve los comentarios del narrador sobre la sangre y el agua que brotan de su costado tras pasado (19,33-34).<sup>21</sup> A pesar del hecho de que María Magdalena estuvo presente para dar testimonio de la muerte de Jesús, del traspaso de su costado y del hecho de que brotaran sangre y agua (véase 19,25), también ella busca el sepulcro de su amado.

María Magdalena va al sepulcro muy de mañana, cuando todavía estaba oscuro (20,1). Como observa Brown, que una mujer caminara por la ciudad de madrugada, sola y en la oscuridad debió ser considerado un comportamiento insólito.<sup>22</sup> En un nivel de la caracterización, la oscuridad puede simbolizar esa fe en la resurrección que

<sup>19</sup> Véase Mc 16,3-4; Lc 24,2; Jn 20,1. En Mt 28,2 un ángel baja del cielo para hacer rodar la piedra y con ello causa un gran terremoto.

<sup>20</sup> Véase Mc 16,6; Mt 28,1-4; Lc 24,4. En el cuarto Evangelio, se presenta a María Magdalena suponiendo que el cuerpo ha sido robado. Pero el lector es consciente de que la desaparición del cuerpo es un signo de origen divino e intervención celestial.

<sup>21</sup> Véase el capítulo 5, pág. 198, nota 57.

<sup>22</sup> BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 981.

aún no se ha despertado en María Magdalena (véase 20,9).<sup>23</sup> Pero en otro nivel de la caracterización, la oscuridad de la primera hora de la mañana ayuda a presentar a María Magdalena como una mujer obsesionada con encontrar el sepulcro y el cuerpo de su amado.<sup>24</sup> Algunos estudiosos perciben en esta conducta obsesiva una alusión a la emotiva búsqueda del amado por la amada en el Cantar de los cantares.<sup>25</sup> Con todo, es justamente esta conducta obsesiva en la búsqueda del cuerpo de Jesús lo que animaría a un lector del siglo I a ver en este relato una alusión a las convenciones de las novelas de amor griegas. Tanto si el lector antiguo percibió una alusión a la mujer del Cantar de los cantares como si vio una alusión a las convenciones de las novelas de amor griegas o ambas cosas, el lector antiguo pudo reconocer que María Magdalena era presentada como una mujer que buscaba el cuerpo de su marido.

- El interludio de Pedro y el discípulo amado

Aunque las mujeres en los otros relatos del Nuevo Testamento entran en el sepulcro,<sup>26</sup> María Magdalena, como Quéreas al llegar a la tumba

<sup>23</sup> SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, pág. 308. MATERA, «John 20:1-18», pág. 403. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 981. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, pág. 107. R. Alan CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study of Literary Design*, Filadelfia, Fortress, 1983, pág. 192.

<sup>24</sup> MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», pág. 129.

<sup>25</sup> Okure piensa que todo el episodio evoca de muchas maneras el Cantar de los cantares y Carolyn y Joseph Grassi descubren en María Magdalena a la «esposa mística» basándose en una comparación con el Cantar de los cantares. OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», págs. 180-181, 188. Carolyn GRASSI y Joseph GRASSI, «The Resurrection: The New Age Begins; Mary Magdalene as Mystical Spouse», págs. 104-115, especialmente 109-110. Véase STIBBE, *John*, pág. 205; FEUILLET, «La recherche du Christ dans la nouvelle Alliance d'après la Christophanie de Jo 20,11-18», págs. 103-107; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 1.010.

<sup>26</sup> Véase Mc 16,4-5; Lc 24,2-3. En Mt 28,5-8 el ángel invita a las mujeres a entrar en el sepulcro para ver el lugar donde habían puesto a Jesús y después van a decir a los discípulos que Jesús ha resucitado. Aunque el narrador afirma que las mujeres parten a toda prisa del sepulcro, no hay una narración de la entrada en él.

de Calíroo, observa que la piedra del sepulcro de Jesús ha sido movida, pero aparentemente no se acerca a la tumba abierta (20,1; véase 20,11).<sup>27</sup> No son los rumores los que llevan a otros la noticia de la profanación de la tumba, como es el caso en *Quéreas y Calíroo*, sino que la misma María Magdalena va donde se encuentran Pedro y el discípulo a quien Jesús amaba para informarles de su sospecha:<sup>28</sup> «Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde le han puesto» (20,2). Con esta información Pedro y el discípulo amado se dirigen al sepulcro para comprobar por sí mismos lo sucedido. Esta acción de estos discípulos debe ser analizada porque podría encarnar conceptos patriarcales que afectan a la caracterización de María Magdalena. Es posible que el autor implícito del cuarto Evangelio incluyera este interludio de Pedro y el discípulo amado porque la ley judía

requería el testimonio de dos varones (véase Dt 19,5).<sup>29</sup> No se sabe si el autor implícito del cuarto Evangelio y su lector del siglo I se adhirieron a esta creencia o si el interludio tenía otras intenciones apologéticas. En cualquier caso, es significativo que el autor implícito del cuarto Evangelio al parecer sintiera la necesidad de responder a la ley patriarcal que requería el testimonio de dos testigos varones.

También es posible que el autor implícito del cuarto Evangelio incluyera este interludio de Pedro y el discípulo amado porque proporcionaba la oportunidad de poner de relieve la primacía del *status* de Pedro (20,3-8),<sup>30</sup> así como la primacía de la fe del discípulo amado (20,8).<sup>31</sup> Sin embargo, este esfuerzo por subrayar la primacía de estos dos varones tiene su repercusión en la caracterización de María Magdalena de dos maneras. En primer lugar, aunque muchos estudiosos sostienen que María Magdalena es el primer testigo del sepulcro vacío en el cuarto Evangelio,<sup>32</sup> hay que recordar que la narración sólo indica que María Magdalena, en su primera visita al sepulcro, notó que había sido profanado. En efecto, no se narra su observación de que el sepulcro estuviera vacío. Por consiguiente, a no ser que el lector suponga que la observación de María Magdalena de que el sepulcro estaba vacío tuvo lugar fuera del tiempo narrativo, el lector daría por sentado, basándose en el interludio de Pedro y el discípulo amado, que el discípulo amado o Pedro, y no María Magdalena,

<sup>27</sup> Debido a que no hay una narración del acercamiento de María Magdalena al sepulcro en su primera visita, el lector se pregunta si ella llegó a asomarse al sepulcro o no. Cabe suponer que la observación por María Magdalena del sepulcro vacío en su primera visita tuvo lugar fuera de la narración. No obstante, Schnackenburg y Atwood, basándose en 20,11, afirman que al parecer María Magdalena no se asomó al sepulcro hasta la segunda visita. Basándose en el edicto imperial del siglo I contra los ladrones de tumbas, un lector antiguo pudo suponer razonablemente que María Magdalena no se acercó al sepulcro por miedo a ser acusada de participar en el robo de la tumba. Talbert observa que la afirmación de que el cuerpo de Jesús ha sido robado no es sorprendente porque la violación de tumbas era tan común que pasó a formar parte de la trama de novelas antiguas como *Quéreas y Calíroo*. Con todo, al centrarse en la historicidad de tales casos, Talbert no reconoce que el autor implícito del cuarto Evangelio pudo inspirarse en escenas de las novelas griegas al construir este relato. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, pág. 308. ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, págs. 105, 114, 115. TALBERT, *Reading John*, pág. 249. Véase BARRETT, *The Gospel According to St. John*, págs. 561-562; LINDARS, *The Gospel of John*, pág. 600; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 984; PERKINS, «I Have Seen the Lord (John 20:18)», pág. 37.

<sup>28</sup> Talbert afirma que María Magdalena va al encuentro de Pedro y el discípulo amado temiendo que el cuerpo haya sido robado. Igualmente, Perkins mantiene que María «supone» que se han llevado el cuerpo tan pronto como ve que el sepulcro está abierto. TALBERT, *Reading John*, pág. 249. PERKINS, «I Have Seen the Lord (John 20:18)», pág. 37, nota 37. Véase ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, págs. 105, 114, 115; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 1.000; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, pág. 308; MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», págs. 125-126; MATERA, «John 20:1-18», pág. 403.

<sup>29</sup> TALBERT, *Reading John*, pág. 249. Véase O'COLLINS y KENDALL, «Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection», págs. 631-632, 637, 640; PERKINS, «I Have Seen the Lord (John 20:18)», pág. 40; OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», pág. 188.

<sup>30</sup> Aunque el discípulo amado llega corriendo al sepulcro antes que Pedro, espera a que éste llegue y permite que sea él el que entre primero en el sepulcro.

<sup>31</sup> Véase SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, pág. 310; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, págs. 985, 1.004-1.007; BYRNE, «The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20», págs. 92-93.

<sup>32</sup> KYSAR, «The Women of the Gospel of John», págs. 148, 152. O'DAY, «John», pág. 300. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, vol. 2, pág. 646. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, pág. 332.

fue el primero que observó que el sepulcro estaba vacío.<sup>33</sup> En segundo lugar, aunque se debate acerca de qué es lo que creyó el discípulo amado al entrar en el sepulcro y ver los lienzos y el *soudarion* plegado en un lugar aparte,<sup>34</sup> parece probable que un lector del siglo I pudo dar por sentado al menos que el discípulo amado creyó que Jesús había regresado al Padre.<sup>35</sup> En el siglo I la mera presencia de

<sup>33</sup> Aunque el discípulo amado esperó a que Pedro llegara al sepulcro y permitió que entrara primero, ya antes de que llegara Pedro él se había inclinado y había visto los lienzos en el suelo (20,4-6). Basándose en ello Barrett supone que el discípulo amado fue el primero que observó el sepulcro vacío. Aun cuando Byrne no dice específicamente que Pedro fue el primero que descubrió el sepulcro vacío, subraya el hecho de que Pedro fue el primero que observó toda la disposición de los lienzos y el sudario. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, pág. 563, véase 561. BYRNE, «The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20», pág. 85.

<sup>34</sup> ¿Creyó el discípulo amado que Jesús había resucitado de entre los muertos basándose en la presencia de los lienzos y el *soudarion* «plegado en un lugar aparte», como sostienen la mayoría de los estudiosos, o sugieren la falta de conocimiento de la resurrección por parte de los discípulos (20,9) y su indiferencia ante el sepulcro vacío que el discípulo amado sencillamente creyó el informe de María Magdalena, como mantienen Minear y otros? Debido a que el signo del *soudarion* colocado en un lugar aparte es de naturaleza polivalente, quizás con ello se pretenda que el lector responda a esta cuestión por sí mismo. Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, págs. 986-987, 1.004-1.008; BROWN, «Roles of Women in the Fourth Gospel», pág. 189; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, págs. 311-312; STIBBE, *John*, págs. 204-205; MATERA, «John 20:1-18», pág. 403; RENA, «Women in the Gospel of John», pág. 143; Sandra SCHNEIDERS, «The Face Veil: A Johannine Sign (John 20:1-10)», *Biblical Theology Bulletin* 11 (1981), págs. 94-97; BYRNE, «The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20», págs. 83, 85, 88-95, nota 12; Basil OSBORNE, «A Folded Napkin in an Empty Tomb: John 11:44 and 20:7 Again», *Heythrop Journal* 14 (1973), págs. 437-440; PERKINS, *Resurrection*, pág. 172; MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», págs. 127-128; James BAKER, «The Red-Haired Saint: Is Mary Magdalene the Key to the Easter Narratives?», *The Christian Century* 94 (1977), pág. 329; ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, pág. 130. Sobre el carácter de *semeion* del sudario, véase SCHNEIDERS, «The Face Veil: A Johannine Sign (John 20:1-10)», págs. 94-97; BYRNE, «The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20», págs. 87-90, 94; OSBORNE, «A Folded Napkin in an Empty Tomb: John 11:44 and 20:7 Again», pág. 437; PERKINS, *Resurrection*, pág. 174; MATERA, «John 20:1-18», pág. 403.

<sup>35</sup> Schneiders sostiene que el discípulo amado entendió el sepulcro vacío sólo como un signo del retorno glorioso de Jesús al Padre y que no entendió la resurrección de Jesús también como un retorno glorificado a sus discípulos. Y piensa que esta interpretación es coherente con la preferencia del cuarto Evangelio por la descripción de la glorificación de Jesús como un retorno al Padre. Para fundamentar esta suposición, observa una correlación entre el *soudarion* de Jesús y el velo que Moisés se quitaba cuando

una tumba vacía en la literatura había llegado a representar la idea de que la persona había sido elevada al cielo, como de hecho indica la reacción de Quéreas ante la ausencia del cuerpo de Calírroe en la tumba.<sup>36</sup> Así pues, la afirmación del narrador sobre la creencia del discípulo amado tiende a acentuar, por medio del contraste, la incapacidad de María Magdalena de abrazar la fe, a pesar de todos los signos de los que ella tiene experiencia.<sup>37</sup>

### • La escena con los ángeles vestidos de blanco

Según el cuarto Evangelio, después de que Pedro y el discípulo amado visitan el sepulcro, sencillamente regresan a casa (20,10).<sup>38</sup>

hablaba con Dios. SCHNEIDERS, «The Face Veil: A Johannine Sign (John 20:1-10)», págs. 96-97. Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, págs. 1.013-1.014.

<sup>36</sup> Tolbert nota que, ya en 1924, Elias Bickerman sostuvo que las historias de tumbas vacías en la literatura antigua era un recurso convencional para probar la asunción del héroe al cielo. Wayne Meeks y Minear afirman que algunas interpretaciones judías de Deuteronomio 34 en el siglo I indican que la ausencia de la tumba de Moisés había quedado vinculada a la creencia según la cual había ascendido al cielo. TOLBERT, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*, pág. 288, nota 30. ELIAS BICKERMAN, «Das leere Grab», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 23 (1924), págs. 281-292. Wayne A. MEEKS, *The Prophet-King: Moses Tradition and the Johannine Christology*, Leiden, Brill, 1967, págs. 124-125, 159, 210-211. MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», pág. 138. Véase PERKINS, «The Gospel According to John», pág. 983.

<sup>37</sup> Véase SCHÜSSLER FIORENZA, «Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation», pág. 61; RENA, «Women in the Gospel of John», págs. 143-144; PERKINS, «I Have Seen the Lord (John 20:18)», pág. 39; ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, pág. 137; SMITH, *The Theology of the Gospel of John*, págs. 123-124.

<sup>38</sup> Basándose en el hecho de que los discípulos no entienden que según la Escritura Jesús debía resucitar de entre los muertos (20,9) y también en el hecho de que el discípulo amado y Pedro sencillamente vuelven a casa (20,10) y no manifiestan signos de alegría o de interés por anunciar la resurrección, se podría establecer una conexión entre este regreso a casa y la anterior afirmación de Jesús sobre los discípulos que se dispersan cada uno por su lado (véase 16,32). Minear sostiene que esta interpretación serviría de apoyo al argumento de que el discípulo amado sencillamente cree el testimonio de María Magdalena sobre el sepulcro vacío. No obstante, Brown sostiene que el hecho de que cada uno se vaya a su casa difícilmente está relacionado con 16,32 y Byrne entiende la falta de entendimiento del discípulo amado en el pasado. Esto significaría que antes de ver el sudario no entendía que Jesús tenía que resucitar de entre los muertos. MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», pág. 128, nota 3, 132-133. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 983. BYRNE, «The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20», págs. 86, 89.

Por otro lado, María Magdalena, que al parecer regresó al sepulcro con Pedro y el discípulo amado, se queda junto al sepulcro llorando (20,11).<sup>39</sup> Mientras que el llanto de María Magdalena pone de relieve su dolor personal, su incapacidad o negativa a abandonar el sepulcro subraya el amor que profesa a Jesús,<sup>40</sup> así como su compromiso de encontrar el cuerpo de su amado. Debido a que ese dolor y ese compromiso de encontrar el cuerpo de Jesús son análogos a la presentación de los cónyuges en las novelas de amor griegas populares, estos paralelos pudieron llevar al lector del siglo I a la conclusión de que María Magdalena era presentada como otra novia ficticia del novio mesiánico.

Cuando María Magdalena se asoma al sepulcro (20,11), aparentemente por primera vez,<sup>41</sup> ve «dos ángeles de blanco» (20,12). Esta aparición de ángeles en el cuarto Evangelio pudo ser debida a la influencia de la tradición.<sup>42</sup> No obstante, el autor implícito del cuarto Evangelio usa estos personajes al servicio de su propósito, a saber, crear repeticiones que sirvan de ayuda en la caracterización de María Magdalena.<sup>43</sup> En la pregunta del ángel: «Mujer, ¿por qué lloras?» (20,13a) el autor subraya tanto el llanto de María Magdalena (véase 20,11) como su género. El énfasis en estos dos aspectos del persona-

<sup>39</sup> Kysar afirma que aquí podría haber un contraste entre María Magdalena y Pedro y el discípulo amado. No obstante, no piensa que el contraste constituya una polémica. KYSAR, «The Women of the Gospel of John», pág. 152.

<sup>40</sup> OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», págs. 179-180.

<sup>41</sup> SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, pág. 308. ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, págs. 105, 114-115.

<sup>42</sup> MATERA, «John 20:1-18», pág. 402. HOSKYN, *The Fourth Gospel*, vol. 2, págs. 647-648. Véase MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», pág. 128.

<sup>43</sup> Sobre la repetición en las narraciones antiguas, véase ROBERT SCHOLES y ROBERT KELLOGG, *The Nature of Narrative*, Londres, Oxford University Press, 1966, págs. 17-56. Sobre la repetición en las narraciones bíblicas, véase ROBERT ALTER, «The Techniques of Repetition», en *The Art of Biblical Narrative*, Nueva York, Basic Books, 1981, págs. 88-113. Sobre la repetición en el cuarto Evangelio, véase FERNANDO SEGOVIA, *The Farewell of the Word: The Johannine Call to Abide*, Minneapolis, Fortress, 1991, págs. 51-53. Sobre la función de los ángeles como personajes que crean repetición en la escena con María Magdalena en el cuarto Evangelio, véase MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», pág. 128. Véase RENA, «Women in the Gospel of John», pág. 144.

je de María Magdalena aumenta su caracterización como una mujer que está muy turbada porque es incapaz de encontrar el cuerpo de su amado esposo.

Como respuesta a la pregunta del ángel, María Magdalena repite fundamentalmente las palabras que dirigió al discípulo. Ahora bien, esta vez personaliza el dicho por medio del uso de la primera persona del singular: «Se han llevado a *mi* Señor, y *yo* no sé dónde le han puesto» (20,13b; véase 20,2b). Su respuesta repetitiva acentúa el hecho de que la fuente de su dolor es la desaparición del cuerpo de su amado.<sup>44</sup> Mientras que la repetición acentúa su falta de conocimiento sobre la localización del cuerpo, la variación en la repetición subraya su relación personal con Jesús y su compromiso personal de encontrar el cuerpo de Jesús.<sup>45</sup> Una vez más, la intensidad del dolor, el énfasis en su relación personal con su amado y su compromiso personal de encontrar el cuerpo son análogos a la caracterización de las esposas en las novelas de amor griegas presofísticas mencionadas anteriormente.

Aunque la falta de comprensión del significado de la presencia de los ángeles por parte de María Magdalena puede servir para realzar su incompreensión del significado de la ausencia del cuerpo de Jesús,<sup>46</sup> el hecho de que no se sorprenda por la aparición de los ángeles ayuda

<sup>44</sup> ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, pág. 130.

<sup>45</sup> O' Day y Okure observan un énfasis en el aspecto personal de la relación en el uso por María Magdalena de la palabra *mi* con Señor y en el cambio al singular: «Yo no sé». No obstante, Minear sostiene que el uso de la primera persona del singular por María Magdalena en su respuesta se debe al uso de la segunda persona del singular en la pregunta del ángel: «¿Por qué lloras? [singular]». O'DAY, «John», pág. 301. OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», pág. 180. MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», pág. 128, nota 4.

<sup>46</sup> Como afirma Minear, en este punto del texto, el lector tiene más información que María Magdalena como personaje. El lector sabe que la presencia de los ángeles indica que Jesús ha resucitado de entre los muertos. Que María Magdalena no se percate de este hecho, ni siquiera en presencia de los ángeles, es a la vez irónico y gracioso. MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», págs. 126-129. Véase CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, págs. 144, 147; DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, págs. 104-105; MATERA, «John 20:1-18», págs. 403-404.

también a caracterizarla como una mujer tan decepcionada por la desaparición del cuerpo de su amado que ni siquiera la presencia de los ángeles la sobrecoge ni le hace salir de su dolor.<sup>47</sup> Como los cónyuges en las novelas de amor griegas, ha puesto todo su empeño en encontrar el cuerpo de su amado y no hay nada que se pueda interponer en el camino de su búsqueda. Persistirá hasta que encuentre el cuerpo de Jesús. Cuando María Magdalena finalmente encuentra a su amado, el encuentro es narrado en la forma de una escena de reconocimiento parecida a las escenas de reconocimiento entre cónyuges en las novelas de amor griegas.

### Escenas de reconocimiento en *Efesíacas* y *Quéreas y Calíroo*

«Reconocimiento» (*anagnorisis*) en la *Poética* de Aristóteles es el paso de la ignorancia al conocimiento, el momento en que los personajes entienden su situación crítica plenamente y por vez primera, el momento en que el mundo se vuelve inteligible.<sup>48</sup> Aunque el texto de *Poética* 16 es considerado una interpolación tardía y posiblemente espuria,<sup>49</sup> proporciona una taxonomía de los medios por los que tiene lugar tal reconocimiento. A partir de esta taxonomía resulta evidente que el reconocimiento de una persona era un medio por el que un personaje pasaba de la ignorancia al conocimiento.<sup>50</sup>

En la novela griega la *anagnorisis* queda reducida a una mera casualidad, fruto de la suerte, que un personaje experimenta. No cambia

<sup>47</sup> Véase DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, págs. 104-105.

<sup>48</sup> Terence CAVE, *Recognitions: A Study in Poetics*, Oxford, Clarendon, 1988, pág. 1. Para un análisis del efecto de las escenas de reconocimiento en el lector, véase Terence CAVE, «Recognition and the Reader», en *Comparative Criticism: A Yearbook*, vol. 2, edición a cargo de Elinor SHAFFER, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, págs. 49-69.

<sup>49</sup> Terence CAVE, *Recognitions: A Study in Poetics*, págs. 37-38.

<sup>50</sup> Pueden verse ejemplos de personajes que se reconocen mutuamente en novelas griegas del periodo clásico en Sophie TRENKNER, *The Greek Novella in the Classical Period*, Nueva York, Garland, 1987, págs. 36-39, 91-96, 99, 190.

la condición espiritual del personaje.<sup>51</sup> Los personajes simplemente se reconocen después de una separación prolongada. Aunque las escenas de reconocimiento en las novelas de amor griegas pueden implicar una variedad de tipos de personajes,<sup>52</sup> centraré mi análisis en las escenas de reconocimiento entre parejas casadas tal como se encuentran en las dos novelas de amor griegas «pre-sofísticas» conservadas: *Efesíacas* y *Quéreas y Calíroo*.

En *Efesíacas* (5.12.1-5.13.4), después de que Habrócomes y Antía han experimentado un largo periodo de separación, sus servidores encuentran una ofrenda en un templo con el nombre de su señora inscrito en ella. Después ven a Antía en el templo, pero no la reconocen. No obstante, poco a poco el amor que ella muestra en el templo, sus lágrimas, sus ofrendas y su figura, así como también su nombre inscrito en la ofrenda, ayudan a los servidores a reconocerla. Pero ella no los reconoce hasta que ellos no le revelan sus nombres. Los servidores le dicen que su marido está sano y salvo y después corren a informar a éste. Al enterarse de que Antía está viva, Habrócomes corre a su encuentro, «como un hombre privado de su juicio». Él y Antía se reconocen al punto, se abrazan y caen a tierra.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Bryan P. REARDON, «The Form of Ancient Greek Romance», en *The Greek Novel AD 1-1985*, edición a cargo de Roderick BEATON, Londres, Croom Helm, 1988, pág. 206.

<sup>52</sup> Se pueden encontrar escenas de reconocimiento entre personas que no son amantes en las novelas griegas tardías, «sofísticas». En *Etiópicas* una cinta bordada con personajes etiípicos hace posible que Cariclea, expósa en su infancia, sea reconocida como hija de unos reyes etiípicos. En *Dafnis y Cloe* de LONGO de LESBOS ciertas prendas, vestidos y joyas permiten que Dafnis y Cloe, expósitos en la infancia, sean reconocidos por sus padres. Véase HÄGG, *The Novel in Antiquity*, págs. 36, 38; LONGO DE LESBOS, «Daphnis and Chloe», en *Three Greek Romances*, traducción de Moses Hadas, Nueva York, Macmillan, 1953, págs. 61-66 (edición castellana: *Dafnis y Cloe*, Madrid, Alianza, 1996).

<sup>53</sup> JENOFONTE DE ÉFESO, «An Ephesian Tale», en *Three Greek Romances*, traducción de Moses Hadas, págs. 123-125. Véase HÄGG, *The Novel in Antiquity*, págs. 18-32. Pueden verse otros ejemplos del motivo reconocimiento/no reconocimiento en esta novela en 4.3.6; 5.9.5-9; 5.10.9-11; 5.12.3-6. Véase Tomas HÄGG, *Narrative Technique in Ancient Greek Romances: Studies of Chariton, Xenophon Ephesius and Achilles Tatius*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1971, pág. 201, nota 2.

En *Quéreas y Calíroo* (8.1.7-8) Afrodita prepara una escena de reconocimiento para Calíroo y Quéreas en la isla de Arados. Quéreas se apodera de la isla y carga sus riquezas en su barco. Calíroo se encuentra en la isla, pero se niega a subir al barco. Está decidida a permanecer en tierra y suicidarse antes que afrontar la posibilidad de ser infiel a Quéreas, a quien supone muerto. Quéreas abre la puerta del lugar donde se encuentra la obstinada mujer. El texto afirma: «Al franquear el umbral y ver la figura tendida en el suelo, cubierta por el velo, se le cortó la respiración y su semblante demudado traicionó la turbación de su alma, y se sintió profundamente conmovido [su corazón palpitó]». Según el texto, la única razón por la que no la reconoce es que cree que «le había sido devuelta a Dioniso». Cuando Quéreas habla a la mujer, asegurándole que no se le hará ningún daño y que tendrá el marido que quiere, Calíroo reconoce su voz y descubre su cabeza. Ambos gritan a la vez el nombre del amado, se abrazan y caen al suelo desvanecidos.<sup>54</sup>

En *Efesíacas* Antía no reconoce a sus servidores, ni sus servidores la reconocen inmediatamente. A los servidores se les ofrecen muchos indicios antes de que reconozcan a Antía y tienen que decir sus nombres antes de que ella pueda reconocerlos. Sin embargo, los amantes en esta novela de amor griega se reconocen al punto. Ahora bien, la escena de reconocimiento en *Quéreas y Calíroo* es algo diferente. Aunque un elemento de reconocimiento inconsciente podría estar presente en la alusión a las palpitaciones del corazón de Quéreas al observar la respiración de Calíroo y la postura en que se encuentra, Quéreas no reconoce conscientemente a su amada porque piensa que se la han llevado de la isla. En esta escena de reconocimiento no es la visión lo que produce el reconocimiento, sino el sonido de la voz de Quéreas. Cuando Calíroo reconoce la voz de Quéreas, descubre su

<sup>54</sup> CARITÓN DE AFRODISIAS, *Chaereas and Callirhoe*, traducción de Warren Blake, págs. 111-112. Véase HÄGG, *The Greek Novel*, págs. 13-14.

cabeza y se vuelve, entonces Quéreas la reconoce. El desenlace de ambas escenas de reconocimiento lo constituye la caída al suelo de la pareja en un abrazo mutuo.

### La adaptación joánica de la escena de reconocimiento

En el cuarto Evangelio, cuando María Magdalena se vuelve y ve a Jesús de pie, no lo reconoce (20,14) y piensa que es el encargado del huerto (20,15). Esta idea de que Jesús es el encargado del huerto podría ser otro intento de basarse en el Cantar de los cantares. El motivo del «huerto» en el cuarto Evangelio ha aparecido previamente en 18,1.26; 19,41. Aunque este motivo del huerto ha llevado a algunos exegetas a sostener la presencia de una alusión al Edén/Paraíso,<sup>55</sup> otros piensan que se trata de una alusión al Cantar de los cantares.<sup>56</sup> En lugar de interpretar este pasaje como «lo uno/lo otro», quizás lo mejor sea percibir la presencia tanto de un motivo de creación como de un motivo de matrimonio.

Cuando Jesús habla a María Magdalena, repite la pregunta del ángel: «Mujer, ¿por qué lloras?» (20,15). Es la tercera vez que se informa al lector de la profundidad de la angustia de María Magdalena y la segunda vez que se aplica el apelativo «mujer» a María Magdalena.

<sup>55</sup> Véase NICHOLAS WYATT, «“Supposing Him to Be the Gardener” (John 20:15): A Study of the Paradise Motif in John», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 81 (1990), págs. 24-38; CAROLYN GRASSI y JOSEPH GRASSI, «The Resurrection: The New Age Begins; Mary Magdalene as Mystical Spouse», págs. 106-107; DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, pág. 184, nota 23.

<sup>56</sup> FEUILLET y BARRETT sostienen que si el autor implícito del cuarto Evangelio hubiera querido aludir al jardín del Edén probablemente habría usado en 19,41 la palabra παράδεισος tomada de los LXX en lugar de la palabra κήπος. FEUILLET, «La recherche du Christ dans la nouvelle Alliance d'après la Christophanie de Jo 20,11-18», págs. 105-107. C. K. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, pág. 560. Véase DERRETT, «Miriam and the Resurrection (John 20:16)», págs. 176-178, 181, 185, notas 17 y 19; HOSKYNYS, *The Fourth Gospel*, vol. 2, pág. 646; R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, edición a cargo de C. F. EVANS, Oxford, Clarendon, 1957, págs. 321-322.

Repitamos que semejante énfasis animaría a los lectores antiguos a ver a María Magdalena como una esposa en busca del cuerpo de su esposo.

A continuación Jesús le pregunta: «¿A quién buscas? (ζητείς)».<sup>57</sup> La palabra griega ζητείς es un término técnico empleado en el cuarto Evangelio para indicar un tipo más profundo de búsqueda.<sup>58</sup> Aunque el lector pudo comprender la profundidad de la pregunta de Jesús, María Magdalena como personaje no percibe la profundidad de la pregunta de este desconocido. Debido a que interpreta sus preguntas desde una «perspectiva inferior»,<sup>59</sup> responde a ellas según esa clave. María Magdalena repite por tercera vez su preocupación por la desaparición del cuerpo de su amado y su empeño por encontrarlo: «Señor, si tú lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré» (20,15). R. Alan Culpepper y Paul Duke observan un elemento de ironía joánica en el hecho de que María Magdalena pregunte al Jesús vivo por el cuerpo de su amado muerto.<sup>60</sup> Es un fenómeno parecido a la ironía que se encuentra cuando Quéreas dice a Calíroo que tendrá el marido que desea.

Como Calíroo, que reconoce la voz de su amado, María Magdalena reconoce a Jesús por su voz,<sup>61</sup> pero sólo después de que la llama por

<sup>57</sup> La traducción es mía. Empleo la palabra «buscar» para poner el acento en el uso joánico de este término técnico que designa la búsqueda cristiana.

<sup>58</sup> REINHARTZ, «The Gospel of John», en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, pág. 592. Véase SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, pág. 333; STIBBE, *John*, págs. 204-205; MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», págs. 129, 132; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, pág. 316.

<sup>59</sup> Para comparar la «perspectiva desde abajo/inferior» de María Magdalena con la de otros personajes femeninos del cuarto Evangelio, véase el capítulo 2, págs. 59-61, 67, 75 (la madre de Jesús en Caná), el capítulo 3, págs. 85, 99, 102-104, 128 (Samaritana), el capítulo 4, págs. 159, 162-165 (Marta de Betania).

<sup>60</sup> CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pág. 177; DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, págs. 104-105.

<sup>61</sup> Stibbe descubre el uso del recurso literario de la *anagnorisis* en el cuarto Evangelio no sólo en el reconocimiento de Jesús por María Magdalena (20,16), sino también en el reconocimiento del hecho de la resurrección de Jesús por el discípulo amado (20,8), en el reconocimiento pospascual de Jesús por los discípulos como grupo (20,20) y en el reco-

su nombre, «Mariam» (20,16a). Parece que tal referencia se basa en comentarios anteriores de Jesús sobre el Buen Pastor que llama a sus ovejas por su nombre y ellas conocen su voz (10,3.14). Aunque el propósito primario de la respuesta de Jesús podría ser el deseo del autor de realzar la veracidad de comentarios anteriores de Jesús —que conoce «a los suyos» y los llama por su nombre—,<sup>62</sup> este pasaje sugiere también que María Magdalena, como la novia ficticia del novio mesiánico, cumple el papel de representante de la comunidad de fe.<sup>63</sup>

J. Duncan Derrett sostiene que el hecho de que Jesús llame a María Magdalena por su nombre tiene un nivel adicional de significado. Según Derrett, Jesús representa al nuevo Moisés. Cuando Jesús llama a María Magdalena por el nombre de «Mariam», se considera como una variación del nombre de «Miriam» y es una indicación de que María Magdalena es ahora una hermana de Jesús. Además, está en paralelo con el amado en el Cantar de los cantares, que llama a su amada «hermana» y «novia» (Ct 4,9.10.12; 5,1.2; 8,8).<sup>64</sup> Si Derrett está en lo cierto, entonces el uso por Jesús del nombre Mariam sostiene la idea de que María Magdalena cumple su papel de novia del novio mesiánico.<sup>65</sup>

nocimiento culminante de Jesús por Tomás (20,28). Aunque Stibbe nota semejanzas con el Cantar de los cantares, no hace ningún comentario sobre los parecidos entre esta escena de reconocimiento entre Jesús y María Magdalena y las escenas de reconocimiento entre amantes en las novelas de amor griegas «pre-softísticas». STIBBE, *John*, pág. 203.

<sup>62</sup> Véase MATERA, «John 20:1-18», pág. 403; RENA, «Women in the Gospel of John», pág. 144; Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John: A Commentary*, traducción de G. R. Beasley-Murray, edición a cargo de R. W. N. HOARE y J. K. RICHES, Filadelfia, Westminster, 1971, pág. 686.

<sup>63</sup> Dado que María Magdalena es caracterizada como discípula porque Jesús la llama por su nombre, sostengo que representa a toda la comunidad. Véase el capítulo 6, pág. 218.

<sup>64</sup> DERRETT, «Miriam and the Resurrection (John 20:16)», págs. 176-179, 181, 185, notas 16-17, 19. Véase OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», págs. 180-181, 188; Carolyn GRASSI y Joseph GRASSI, «The Resurrection: The New Age Begins; Mary Magdalene as Mystical Spouse», págs. 104-105, especialmente 108-110.

<sup>65</sup> Brown reconoce que una alusión al Cantar de los cantares indicaría que María Magdalena representa a la comunidad cristiana que busca a Jesús. Pero piensa que la dimensión eclesial es dudosa y prefiere creer que la búsqueda de María Magdalena es indicativa de la búsqueda de Jesús por el individuo. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 1.010.

Cuando María Magdalena reconoce a Jesús que la llama por su nombre, responde llamándolo «Rabbuní», no «Rabbí» (véase 1,38). Aunque las versiones modernas ordinariamente traducen este título por «Maestro», algunos estudiosos sostienen que «Rabbuní» es el equivalente de «mi Maestro» o «mi Instructor», y no sólo «Maestro» o «Instructor». Esta personalización del título lo convierte en un apelativo cariñoso.<sup>66</sup> En un nivel del texto el uso de este título concreto por María Magdalena podría indicar que no ha comprendido todavía el significado de la resurrección de Jesús.<sup>67</sup> Pero en otro nivel la personalización del título compensa el hecho de que la cristología del autor implícito no permitiría que María Magdalena llamara a Jesús por su nombre. Nadie en el cuarto Evangelio llama a Jesús por su nombre. La indiferencia de Jesús, enviado desde lo alto por el Padre, con respecto al mundo no lo habría permitido. No obstante, combinado con el hecho de que Jesús llame a María Magdalena por su nombre, el uso por María Magdalena de un título personalizado para dirigirse a Jesús hace que el texto joánico recuerde a Quéreas y Calíroo cuando se llaman por su nombre.

Después de haber sido llamada por su nombre, al parecer María Magdalena abraza a Jesús (20,17). Esto no sólo recuerda a la mujer del Cantar de los cantares que dice: «Encontré al amor de mi alma. Lo agarré y no lo soltaré hasta meterlo en la casa de mi madre» (Ct 3,4),<sup>68</sup> sino que también recuerda a las mujeres de las novelas de amor griegas. Pero, a diferencia del amado en el Cantar de los can-

tares o de los héroes en las novelas de amor griegas, Jesús no responde al abrazo de María Magdalena. Él le dice: «Deja de agarrarme (μή μου ἄπτου)» (20,17).<sup>69</sup> Según el texto, la negativa de Jesús a responder al abrazo de María Magdalena se basa en el hecho de que aún no ha ascendido a su Padre (20,17).<sup>70</sup> En un nivel de la caracterización, los esfuerzos de María Magdalena por «agarrar» a Jesús podrían ilustrar que María Magdalena aún no entiende la naturaleza del estado de Jesús resucitado o la manera en que sus seguidores permanecerían con él.<sup>71</sup> Con respecto a los paralelos entre esta escena y las escenas de reconocimiento entre cónyuges en las novelas de amor griegas, sin embargo, el intento de María Magdalena de abrazar a Jesús sugiere que es una novia que anhela a su amado.

<sup>66</sup> La traducción es mía. Hoskyns, Barrett y Brown sugieren que el uso del presente de imperativo (μή μου ἄπτου) pone el acento en la interrupción de un acto que se está realizando o al menos la suspensión de un acto que se intenta realizar. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, vol. 2, pág. 648. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, pág. 565. BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 992. Véase ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, págs. 134-135; OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», pág. 181, especialmente nota 8. Sin embargo, Bernard sugiere la posibilidad de que el texto original rezara (μή πτόου): «¡No temas!». J. H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 2 vols., Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1929; Edimburgo, T. & T. Clark, 1976, vol. 2, págs. 670-671.

<sup>70</sup> Mary Rose D'Angelo y Perkins observan un curioso paralelo entre la orden de Jesús a María Magdalena y las instrucciones de Adán a Eva en *Apocalipsis de Moisés* 31,3-4, según las cuales no debe tocar su cuerpo cuando muera, sino permitir que los ángeles dispongan de él. Así, sostienen que las palabras de Jesús implican que él se encuentra en un estado de transición, entre la resurrección y la ascensión. Mary Rose D'ANGELO, «A Critical Note: John 20:17 and Apocalypse of Moses 31», *Journal of Theological Studies* 41 (1990), págs. 529-536. PERKINS, «I Have Seen the Lord (John 20:18)», pág. 39.

<sup>71</sup> BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, págs. 1.011-1.012, 1.014. MATERA, «John 20:1-18», pág. 405. ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, pág. 135. Véase PERKINS, *Resurrection*, págs. 175-176. Aunque Hoskyns percibe aquí un contraste entre la orden de Jesús a María Magdalena para que deje de aferrarse a él y la orden de Jesús a Tomás para que lo toque, habida cuenta de que en las dos pericopas se usan verbos diferentes, estoy de acuerdo con Brown y Atwood en que no se pretendió establecer un contraste entre María Magdalena y Tomás. Véase HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, vol. 2, pág. 543. Para una interpretación alternativa de este pasaje basada en un γορ de anticipación, véase Michael MCGHEE, «A Less Theological Reading of John 20:17», *Journal of Biblical Literature* 105 (1986), págs. 299-302.

<sup>66</sup> HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, vol. 2, pág. 203. OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», págs. 180-181. Véase BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, págs. 991-992, 1.010; DERRETT, «Miriam and the Resurrection (John 20:16)», pág. 175; STIBBE, *John*, pág. 203.

<sup>67</sup> ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, págs. 133-134. Véase OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», pág. 181; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 1.010; SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 3, pág. 317.

<sup>68</sup> Véase STIBBE, *John*, pág. 205, véase 61; OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», pág. 181.

Para desconcierto de las expectativas convencionales proporcionadas por las novelas de amor, Jesús, el novio, no abraza afectuosamente a su novia y los dos no viven después felizmente, sino que más bien Jesús encomienda una misión a su novia, pidiéndole nuevamente que se separe de él: «Pero vete a mis hermanos y diles: “Subo a mi Padre y vuestro (ὕμῶν) Padre, a mi Dios y vuestro (ὕμῶν) Dios» (20,17). Dado que María Magdalena corre inmediatamente en busca de los discípulos para contarles esta noticia (20,18), el lector advierte que los discípulos son ahora «hermanos» de Jesús. En el Evangelio ésta es la primera vez que los discípulos son denominados «hermanos» de Jesús. Esta secuencia de acontecimientos transmitiría al lector del siglo I que Jesús había cumplido de hecho su misión de dar a las gentes el poder de hacerse hijos de Dios (véase 1,12).<sup>72</sup> Debido a que el sacrificio cruento de Jesús en la cruz convirtió a los discípulos en «hijos» de su Padre celestial, los discípulos son ahora realmente «hermanos» de Jesús.<sup>73</sup>

Al igual que la Samaritana fue novia del novio mesiánico en favor del pueblo samaritano y María de Betania es la novia del novio mesiánico en beneficio de los judíos, ahora María Magdalena es la novia del novio mesiánico en beneficio de toda la comunidad de fe. Como «novia» representa a la comunidad de fe a la que el mismo Jesús se dirige. Ella, como la comunidad de fe a la que representa,

no se puede detener en el abrazo de su amado. Ella tiene una misión. Es enviada a los «hermanos» de Jesús para darles la buena noticia de que Jesús, habiendo establecido a los discípulos como *familia Dei*, retorna ahora a su Padre celestial común.

Cuando María Magdalena se encuentra con los discípulos para contarles la buena noticia, empieza con el anuncio siguiente: «He visto al Señor». En un nivel del texto esta afirmación podría indicar que María Magdalena ha pasado de percibir a Jesús como «mi maestro» a verlo como «el Señor».<sup>74</sup> Con todo, en otro nivel del texto, si se interpretan sus palabras como una afirmación de alegría, entonces su dolor, en el que tanto se ha puesto el acento en esta perícopa, se ha transformado en la alegría que, según la predicción de Jesús, se daría a los discípulos/la comunidad de fe (16,6.20).<sup>75</sup> Después de anunciar que ha visto al Señor, María Magdalena transmite a los «hermanos» de Jesús todo lo que Jesús le dijo que comunicara (20,18). Así, al final de esta perícopa, María Magdalena, como representante de la comunidad de fe, es caracterizada como la creyente que obedece.<sup>76</sup>

Convendría añadir aquí una nota final sobre la misión de María Magdalena. Quizás sea significativo, dentro del sistema matrimonial del levirato, que Jesús envíe su novia a sus «hermanos» antes de retornar a su Padre celestial. Jesús, como «rey moribundo», entregó su madre al discípulo amado como símbolo de la relación

<sup>72</sup> OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», págs. 182-186, 188. PERKINS, «The Gospel According to John», pág. 983. SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church», pág. 43. Aunque Minear sitúa el cumplimiento de la promesa de «filiación» en la ascensión de Jesús al Padre y el subsiguiente soplido del Espíritu sobre ellos, reconoce que las palabras de Jesús en la cruz de intercambio mutuo entre su madre y el discípulo amado y sus palabras a María Magdalena después de la resurrección se enmarcan también en este mismo contexto. MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», págs. 130, 137.

<sup>73</sup> Véase el capítulo 5, págs. 183-186. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, págs. 133, 144; SCHNEIDERS, «Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church», pág. 43; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, págs. 1.015-1.017; OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», págs. 182-186.

<sup>74</sup> BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 1.010, véase vol. 2, págs. 984, 994. Sobre el uso por María Magdalena del título Señor aplicado a Jesús cuando informa a Pedro y al discípulo amado de que se han llevado el cuerpo del Señor (20,2), véase también Bultmann, pág. 683, nota 11, 689, nota 2. Hoskyns, cuya posición es contraria, sostiene que en el uso del título «Rabbuní» por María Magdalena hay probablemente un elemento de fe. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, vol. 2, pág. 648.

<sup>75</sup> Véase el capítulo 6, pág. 217.

<sup>76</sup> Aunque María Magdalena cumple su tarea, algunos exegetas (por ejemplo, Collins y Rena) sostienen que en el cuarto Evangelio la fe de María Magdalena es inadecuada porque no reconoce todos los indicios y la necesidad de ver a fin de creer. R. COLLINS, «The Representative Figures of the Fourth Gospel», págs. 123-124. RENA, «Women in the Gospel of John», pág. 143.

que su sacrificio cruento establecía con todos aquellos a los que el discípulo representa. Ahora, cuando Jesús envía su novia a sus hermanos, ella es también un símbolo del deseo de Jesús de ser «recordado». De la misma manera que Jesús mantuvo vivo el nombre de su Padre diciendo la palabra de su Padre a sus discípulos y haciendo que no fueran del mundo (17,6-26), así también los discípulos son ahora responsables de mantener vivo su nombre. Jesús confía a sus discípulos el mensaje que su Padre le confió a él (17,8). En adelante ellos son responsables de mantener esa palabra viva en sí mismos (véase 15,9-10) y de llevar a otros a creer en Jesús «por medio de su palabra» (διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν) (17,20). En cierto sentido ellos serán no sólo los que recojan la cosecha (4,38, véase 21,1-7), sino que, una vez que hayan recibido plenamente el Espíritu (véase 20,22-23), serán también aquellos a través de los cuales se esparcirá la semilla de la fe.<sup>77</sup>

### Tendencias patriarcales en la caracterización de María Magdalena

La manera en que el autor implícito caracteriza a María Magdalena en el cuarto Evangelio es patriarcal de varias maneras. En primer lugar, como las otras mujeres en este Evangelio y las mujeres en los escritos antiguos en general, la función primaria de María Magdalena es la de destacar aspectos del protagonista masculino.<sup>78</sup> Dado que María Magdalena es caracterizada como una esposa en busca del cuerpo de su amado, Jesús, por implicación, es caracteriza-

do como el novio mesiánico que ha cumplido su tarea de establecer la nueva familia de Dios, una tarea que Jesús completó en la cruz y significó enviando a su novia a sus «hermanos». Como la Samaritana para el pueblo samaritano y María de Betania para los judíos, María Magdalena, como novia, es sencillamente el vínculo simbólico entre Jesús y el grupo de parentesco patrilineal que él establece.

Además de desarrollar la caracterización de María Magdalena de tal forma que afirma algo sobre Jesús, las versiones joánicas de la escena del sepulcro vacío y la escena de la aparición pascual de Jesús a una mujer indican un prejuicio patriarcal porque disminuyen la tradición sobre las mujeres en el sepulcro.<sup>79</sup> Como afirma Brendan Byrne a propósito del primer episodio de la perícopa: «María Magdalena sirve sólo para poner en marcha el relato».<sup>80</sup> Su papel en este episodio consiste sólo en informar a Pedro y el discípulo amado sobre la profanación de la tumba. La inclusión del interludio de Pedro y el discípulo amado no sólo cumple la ley judía patriarcal sobre la necesidad de dos testigos varones, sino que también permite al lector llegar a la conclusión de que la primera persona que observó que el sepulcro estaba realmente vacío fue el discípulo amado, o Pedro, pero no María Magdalena. Así pues, en este aspecto el papel de María Magdalena en el cuarto Evangelio, en comparación con el papel de las mujeres en la tradición sinóptica, es disminuido. Finalmente, la inclusión de una profesión de fe por parte del discípulo amado disminuye por contraste la estatura de María Magdalena en su encuentro con Jesús. A diferencia del discípulo amado, cuya fe se basó en un mero signo (el *soudarion*), María Magdalena interpretó equivocadamente todos los signos con

<sup>77</sup> Para los discípulos, el ablativo agente es usado con *logos*. Para Jesús el acusativo de causa es usado con *logos*. Los discípulos no son la causa de la fe, sino únicamente los instrumentos para la propagación de la fe. Véase el capítulo 3, págs. 123-124.

<sup>78</sup> Pueden verse otros ejemplos en los que las mujeres cumplen la función de acentuar aspectos del papel masculino del héroe en el cuarto Evangelio en el capítulo 2, págs. 63-72 (madre de Jesús en Caná), el capítulo 3, págs. 113-127 (Samaritana), el capítulo 4, págs. 165-169 (Marta y María de Betania), el capítulo 5, págs. 199-213 (madre de Jesús al pie de la cruz).

<sup>79</sup> Véase O'COLLINS y KENDALL, «Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection», págs. 635, 637; BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 986; BROWN, «Roles of Women in the Fourth Gospel», págs. 189-190, nota 335; SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», pág. 67, nota 23.

<sup>80</sup> BYRNE, «The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20», pág. 85. Véase ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, pág. 110.

los que se encontró (el sepulcro vacío, los ángeles, Jesús como el encargado del huerto). Necesitó ver a Jesús en persona y oír cómo la llamaba por su nombre para poder creer. Así pues, la necesidad de dos testigos varones, la ambigüedad acerca de quién observó de hecho primero el sepulcro vacío, así como el hecho de que un discípulo varón fuera el primero que creyó en la resurrección, todo ello reduce la tradición según la cual las mujeres fueron las primeras que observaron el sepulcro vacío y las primeras que creyeron en la resurrección.<sup>81</sup>

Las tendencias patriarcales continúan porque, aun cuando María Magdalena es la primera persona en el cuarto Evangelio a la que se aparece Jesús resucitado,<sup>82</sup> la corrección que le hace Jesús y su negativa a responder al abrazo de María Magdalena niega a ésta de manera efectiva la afirmación positiva que reciben las mujeres de sus esposos en las novelas de amor griegas. En efecto, el hecho de que Jesús no abrazara a su novia es el cambio más sorprendente que el autor introdujo en las escenas de reconocimiento de las novelas de amor griegas. Un cambio tan dramático haría que el lector se preguntara por qué María Magdalena no fue abrazada. A mi juicio, es la cristología e ideología patriarcal del autor la que niega el abrazo a María Magdalena.

María Magdalena, como novia/esposa de Jesús, no es más que una estrategia literaria que pone de relieve la función de Jesús en la tierra. Ella no es importante en y por sí misma como personaje femenino. Cumple la función de ser un representante de la comunidad de fe con la que Jesús se desposa como novio mesiánico. Como

<sup>81</sup> Véase BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. 2, pág. 671.

<sup>82</sup> Debido a que el cuarto Evangelio pone también su confesión cristológica en labios de Marta (y no en boca de Pedro, como se afirma en Mateo), Brown sostiene que la aparición de Jesús a María Magdalena en primer lugar (y no a Pedro, como se afirma en los escritos de Pablo y en el Evangelio de Lucas) bien pudiera ser un énfasis deliberado por parte del autor implícito del cuarto Evangelio. BROWN, «Roles of Women in the Fourth Gospel», págs. 190-191.

representante de la comunidad de fe, su función es transmitir a los «hermanos» el mensaje de que Jesús ha completado su misión en la tierra y ahora regresa a su (de Él y de ellos) Padre. Además, la corrección de Jesús a María Magdalena y su negativa a abrazarla acentúan una vez más que ningún pariente femenino biológico o figurado podía ejercer influencia sobre Jesús. La madre biológica de Jesús no pudo ejercer influencia sobre él en Caná (2,3-4),<sup>83</sup> y tampoco pudieron ejercerla su novia ficticia María de Betania ni su hermana Marta (11,1-7).<sup>84</sup> De nuevo Jesús demuestra que, como Hijo enviado por el Padre celestial, se mantiene indiferente ante las preocupaciones terrenas de otros, especialmente las de las mujeres en su vida. Así, la corrección de Jesús a María Magdalena y su negativa a abrazarla, las cuales se basan en el hecho de que aún no ha subido al Padre, son otra indicación más de que la cristología del autor implícito del cuarto Evangelio niega a todos los parientes femeninos terrenos de Jesús cualquier influencia sobre él. El único que puede influir en él es su Padre celestial.

La corrección de Jesús a María Magdalena y la negativa de responder a su abrazo ha llevado también a los estudiosos a concebir imágenes negativas del personaje de María Magdalena. Según algunos exegetas, el abrazo que da a Jesús expresa un deseo de aferrarse a lo que es tangible.<sup>85</sup> Según otros especialistas, su abrazo expresa un deseo de aferrarse a lo que es sólo provisional.<sup>86</sup> Y otros estudiosos perciben en su abrazo cuestiones de pureza y elementos de peligro para Jesús en su estado intermedio entre la resurrección y la ascensión.<sup>87</sup> La corrección de Jesús a María Magdalena y la

<sup>83</sup> Véase el capítulo 2, págs. 63-67.

<sup>84</sup> Véase el capítulo 4, págs. 167-169.

<sup>85</sup> Véase D'ANGELO, «A Critical Note: John 20:17 and Apocalypse of Moses 31», págs. 530-531.

<sup>86</sup> BROWN, *The Gospel According to John*, vol. 2, pág. 1.012.

<sup>87</sup> D'ANGELO, «A Critical Note: John 20:17 and Apocalypse of Moses 31», págs. 531-535. Véase OKURE, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», pág. 177.

posterior encomienda de un mensaje para sus «hermanos» tuvo también el efecto patriarcal de permitir que algunos comentaristas, tanto antiguos como modernos, llegaran a la conclusión de que la aparición de Jesús a María Magdalena fue sólo una aparición preliminar. Estos investigadores consideran que la posterior aparición de Jesús a los discípulos es más importante porque es en esta aparición postpascual donde Jesús alienta el Espíritu sobre los discípulos. Un fundamento para esta interpretación patriarcal está en el hecho de que María Magdalena, al igual que las otras mujeres en este texto y en otros textos antiguos, desaparece del texto inmediatamente después de cumplir su función literaria.<sup>88</sup>

Se podría ver un elemento positivo en el hecho de que Jesús usa el nombre de *Mariam* para llamar a María Magdalena. Tal uso podría indicar que María Magdalena se había convertido en una hermana de Jesús (el nuevo Moisés) de la misma manera que los discípulos se habían convertido en sus «hermanos». Ahora bien, también esta interpretación plantea problemas de patriarcado. Si tal correlación existe, el propósito primario por el que Jesús llamó «*Mariam*» a María Magdalena habría sido el de establecer a Jesús como el nuevo Moisés, no el de elevar el *status* de María Magdalena a la condición de hermana. Semejante uso sería también patriarcal porque la acción por la que un varón adoptaba a su esposa como hermana era uno de los medios con los que la Biblia hebrea respondía a la amenaza matrilineal a la ascendencia patrilineal.<sup>89</sup>

De acuerdo con el concepto de ascendencia patrilineal, Jesús envía su novia a sus «hermanos» para que les diga que ha partido para encontrarse con su Padre celestial común. La *familia Dei* continuará

<sup>88</sup> Minear afirma que después de que las palabras de María Magdalena sobre la resurrección hayan sido corroboradas por la aparición de Jesús a los discípulos, María Magdalena desaparece de la escena, una vez cumplida su misión. Yo diría que desaparece antes de que su relato haya sido corroborado. Véase MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», pág. 130.

<sup>89</sup> Véase Nancy JAY, «Sacrifice, Descent and the Patriarchs», *Vetus Testamentum* 38 (1988), págs. 57-59.

creciendo porque la novia de Jesús (la comunidad de fe) está ahora en manos de sus «hermanos» (véase 21,1-17).

### Una afirmación del modo femenino de relacionarse

En el lado positivo de la caracterización de María Magdalena está el hecho de que su audacia y su persistencia tienen éxito. A María Magdalena se le concede el deseo de su corazón, no sólo el cuerpo de su amado, sino su amado en persona. Jane Kopas ha afirmado que, en la manera en que María Magdalena es caracterizada en el cuarto Evangelio, el autor afirmó la noción de que no todo se reduce a buscar a Jesús. También es preciso esperar atentamente. Según Kopas, en el personaje de María Magdalena la receptividad se empareja con la osadía.<sup>90</sup> Aunque yo me inclino a describir el personaje de María Magdalena como una mujer caracterizada más por la persistencia frenética que por la espera atenta, estoy de acuerdo con Kopas en que es posible que el autor implícito del cuarto Evangelio, con su presentación de María Magdalena, pretendiera animar al lector masculino del siglo I a adoptar algunos aspectos de un modelo «femenino» en su respuesta de fe. La manera en que las mujeres en el cuarto Evangelio se acercan a Jesús conduce finalmente al éxito.<sup>91</sup> Este aspecto positivo en la caracterización de las mujeres sirve de apoyo a la crítica del autor implícito al modo masculino típico de relacionarse con Dios y con los otros, un modo que estaba extremadamente preocupado por el mantenimiento o el aumento del honor por parte del varón. Este centramiento en el honor terreno es presentado continuamente en el cuarto Evangelio como un obstáculo para la verdadera fe y relación con Dios (véase 5,41; 7,18; 9,50.54; 12,25; 13,13-17).

<sup>90</sup> Jane KOPAS, «Jesus and Women: John's Gospel», *Theology Today* 41 (1984), pág. 205.

<sup>91</sup> Véase el capítulo 2, págs. 73-74 (madre de Jesús en Caná); el capítulo 3, págs. 118-121 (Samaritana); el capítulo 4, págs. 158 (María de Betania) y págs. 162-165 (Marta de Betania).

## Resumen

Dadas las caracterizaciones previas de Jesús y de las mujeres en su vida, la caracterización de María Magdalena en el sepulcro como una mujer sola que buscaba frenéticamente el cuerpo de Jesús pudo alentar al lector antiguo a reconocer que su personaje era presentado de acuerdo con el modelo de las amadas en las novelas de amor griegas y/o la mujer del Cantar de los cantares.<sup>92</sup> Tales alusiones pudieron llevar al lector a advertir que en esta escena, al igual que en la escena de la crucifixión, María Magdalena cumple el papel de la novia del novio mesiánico y realiza la función de representante de toda la comunidad de fe. Jesús, que ya ha dado su madre al discípulo amado (el representante de los miembros terrenos de su reino), envía ahora su novia a sus «hermanos». Así pues, María Magdalena cumple la función de nuevo vínculo femenino simbólico entre Jesús y la familia que acaba de adquirir.

Hasta el momento del reconocimiento, la función de María Magdalena como la novia del novio mesiánico parece ser la de interpretar erróneamente el significado de la desaparición del cuerpo de Jesús, porque alerta a Pedro y al discípulo amado sobre el hecho de que el sepulcro ha sido profanado, y llora porque no puede encontrar el cuerpo de su amado.<sup>93</sup> Después del momento de reconocimiento su función cambia y pasa a ser la de transmisora del mensaje de Jesús a sus «hermanos» y la de una mujer que permanece con ellos, en lugar de quedarse en el abrazo de su amado.

En la caracterización de María Magdalena en el cuarto Evangelio, las tendencias androcéntricas y patriarcales son evidentes. Su función principal es la de servir de apoyo en la caracterización de Jesús como

<sup>92</sup> Incluso cabría pensar que las palabras de Jesús sobre el amor en su discurso de despedida, al igual que toda su pasión, muerte y resurrección, son una meditación sobre la frase: «El amor es más fuerte que la muerte» (Ct 8,6).

<sup>93</sup> Véase RENA, «Women in the Gospel of John», pág. 143; MINEAR, «“We Don't Know Where...” John 20:2», págs. 126-127.

el novio mesiánico que ha cumplido su papel de establecimiento de la nueva *familia Dei*. Al final es marginada cuando se le niega el abrazo de Jesús y es enviada a sus «hermanos» con el mensaje de que Él ha regresado para encontrarse con su Padre celestial común. Los discípulos siguen presentes en el texto. María Magdalena, como novia, desaparece.

7

## Resumen y conclusión

## RESUMEN Y CONCLUSIÓN

### Resumen

El uso de una aproximación histórico-literaria al cuarto Evangelio me ha llevado a la conclusión de que la función principal de los personajes femeninos en el Evangelio es la de sostener el papel de Jesús como novio mesiánico que ha venido a dar a los que creen en él el poder de hacerse hijos de Dios y, por tanto, tener vida eterna (véase 1,12; 3,15-16.36: 6,40.47: 10,28; 17,2-3). Si añadimos a esta aproximación histórico-literaria una crítica feminista, entonces resulta evidente que, aun cuando los personajes femeninos ayudan a desarrollar la trama del Evangelio y sostienen la caracterización de Jesús, sus presentaciones son intrínsecamente androcéntricas y patriarcales. En primer lugar, su función primaria de sostener la presentación del protagonista masculino como el novio mesiánico (en ocasiones siendo el vínculo literario entre Jesús y grupos de varones a través de la convención del matrimonio patriarcal) es sumamente patriarcal. Además de este elemento patriarcal se encuentra el factor añadido de que la cristología del autor implícito suprime el reconocimiento que tales papeles patriarcales habrían concedido ordinariamente a las mujeres en los textos del siglo I. En definitiva, como la

mayoría de los personajes femeninos en los textos antiguos, los personajes femeninos del cuarto Evangelio son marginados una vez que han cumplido su función androcéntrica y patriarcal.

No obstante, a pesar de la ideología androcéntrica y patriarcal intrínseca en la caracterización de las mujeres en el cuarto Evangelio, éstas generalmente cumplen la función de paradigmas positivos de respuesta a Jesús. Funcionan como paradigmas positivos precisamente porque representan –con la posible excepción de la madre de Jesús– a comunidades de fe. Ahora bien, esta caracterización representativa es patriarcal en sí misma, porque se basa en la idea de un Dios masculino que se relaciona con una comunidad de fe, la cual debe ser, por tanto, caracterizada como femenina. En su papel como representantes femeninos de comunidades de fe, estas mujeres llevan a otros a creer en Jesús, expresan profesiones de fe ellas mismas, profesan amor a Jesús y mueven a Jesús para que actúe en beneficio de otros.

En el capítulo 2 de este libro demostré cómo la madre de Jesús en Caná (2,1-11) cumple la función de sostener la presentación de Jesús como el novio mesiánico porque es caracterizada según los rasgos del personaje-tipo «madre de un hijo importante» de la Biblia hebrea. Según este personaje-tipo, una madre intenta mejorar el *status* de su hijo en la comunidad y, consciente o inconscientemente, termina ayudando a su hijo a afrontar su destino con respecto a la promesa que Dios hizo a Abrahán, según la cual llegaría a ser el padre de una gran nación. En Caná la madre de Jesús se esfuerza por mejorar el *status* insistiendo en que satisfaga una necesidad que es en realidad responsabilidad del novio (la falta de vino). La respuesta verbal de Jesús a su madre lo distancia de ella y de las aspiraciones que tiene para él. Esta técnica de distanciamiento indica que la madre de Jesús no tiene la influencia que una «madre de un hijo importante» tiene normalmente sobre su hijo. Según la cristología del autor implícito, Jesús no busca el *status* terreno que su madre desea para él, sino que más bien busca sólo la gloria que viene de su Padre celestial. Aunque la persistencia de

su madre hace que después Jesús actúe, la manera en que satisface esta necesidad mundana de vino indica que está aceptando el papel del novio mesiánico que ha venido a traer bendiciones abundantes. Así pues, su acción lo identifica con su Padre celestial (el novio de Israel) más que con su madre terrena.

Sirven de apoyo a esta presentación de Jesús como novio mesiánico que ha venido a dar a las gentes el poder de hacerse hijos de Dios las palabras de Juan el Bautista a sus discípulos: «El que tiene a la novia es el novio» (3,29) y las palabras de Jesús a Nicodemo sobre la necesidad de nacer «de arriba» (3,1-10). Semejante presentación repetida de Jesús como el novio mesiánico proporciona la oportunidad de que alguien desempeñe el papel de prometida/novia de Jesús. Esta función es cumplida en primer lugar por la Samaritana junto al pozo en beneficio del pueblo samaritano (4,1-12), después por María de Betania en beneficio de los judíos (11,1-46; 12,1-11) y finalmente por María Magdalena en beneficio de toda la comunidad (19,25; 20,1-18).

Como se detalló en el capítulo 3, el autor implícito presentó a la Samaritana como la prometida/novia del novio mesiánico en beneficio del pueblo samaritano por medio de la adaptación de la escena-tipo de desposorio de la Biblia hebrea. En esta escena-tipo, un varón o su sustituto viaja a un país extranjero y encuentra a una mujer junto a un pozo. Ordinariamente, después de que uno de ellos saca agua para el otro, la mujer regresa corriendo a casa para informar a su familia de la llegada del extranjero. Después la familia invita al extranjero a una comida, tras la cual se concluye el desposorio. El autor implícito pudo ilustrar que Jesús se estaba «desposando» simbólicamente con el pueblo samaritano en su conjunto, y no sólo con la familia extendida de la Samaritana, porque adaptó la escena-tipo de desposorio de manera que:

1. Jesús da «agua viva».
2. La Samaritana informa a sus conciudadanos de la presencia del extranjero.
3. Los conciudadanos invitan a Jesús a quedarse.

En el capítulo 4 ilustré que el autor implícito presenta a María de Betania como la prometida/novia del novio mesiánico en beneficio del pueblo judío porque la describe ungiendo los pies de Jesús con perfume y enjugándolos con sus cabellos (12,3-4; véase 11,2) y porque se refiere continuamente a ella vinculándola a los judíos (11,31.33.45). Al hacer de María de Betania la prometida/novia ficticia de Jesús, Lázaro se convierte en parte de la familia de Jesús y es devuelto a la vida como un signo de que todos los que pasan a formar parte de la *familia Dei* tendrán vida eterna. Marta, que desempeña el papel de hermana de la prometida/novia, cumple una función equivalente a la del pueblo samaritano que, como miembros de la familia de Jesús, expresan una fe verdadera en él.

Además del motivo de desposorio/matrimonio en la perícopa que acabamos de mencionar, cabe identificar dentro de la estructura general del cuarto Evangelio un desposorio mesiánico seguido de un matrimonio mesiánico. Como se indicó en el capítulo 3, en el relato de la Samaritana faltan la comida y el posterior desposorio. Aunque el intervalo de tiempo permite a la Samaritana dentro de su propia historia cumplir la función de prometida y novia que posteriormente produce una descendencia de fe (4,1-42), el lector pudo percibir una comida de desposorio para Jesús en la comida dada en su honor en Betania seis días antes de Pascua, cuando la prometida/novia (María de Betania) de Jesús ungió sus pies con perfume y después los enjugó con sus cabellos (12,3). Habida cuenta de que las bodas generalmente tenían lugar inmediatamente después de la comida de desposorio en el siglo I AC, el lector pudo estar predispuesto a considerar la pasión y la muerte de Jesús como su ceremonia de bodas.

Empezando por el relato de la boda en Caná, el lector del siglo I estaba preparado para percibir la «hora» de Jesús como el tiempo apropiado para su «boda». Como se describió en el capítulo 5, varios detalles en la escena de la crucifixión sirven de fundamento a este motivo nupcial en el relato de la pasión (por ejemplo, las vestiduras y la corona «reales» de Jesús, la terminología rey/huerto, el

traspaso del costado de Jesús como una inversión de papeles para la consumación del matrimonio y la efusión de sangre y agua de su costado junto con su espíritu o el Espíritu en el momento de la concepción de nueva vida de arriba). La madre de Jesús al pie de la cruz sostiene la presentación de Jesús como el novio mesiánico porque sirve como el símbolo terreno para la relación familiar que el matrimonio mesiánico de Jesús establece con toda la comunidad de fe. Al ser dada al discípulo amado, que representa a los que creen en Jesús, la madre de Jesús sirve como un signo de que los discípulos se han convertido de verdad en «hermanos» de Jesús una vez que él reconoce la llegada de su hora/boda.

Finalmente el capítulo 6 explica cómo el autor implícito presenta a María Magdalena como la prometida/novia del novio mesiánico en beneficio de toda la comunidad de fe. No sólo es el único personaje femenino en la escena de la crucifixión (la hora/boda de Jesús) que puede cumplir la función de novia de Jesús (19,25), sino que es también caracterizada como una mujer obsesionada por la búsqueda del cuerpo de su amado (20,1-18). A este respecto, parece que el autor implícito se inspiró en novelas de amor griegas populares –que presentan a los cónyuges obsesionados por encontrar el cuerpo de su amado y concluyen con escenas de reconocimiento entre esposos y esposas– y también en pasajes del Cantar de los cantares que presentan a una mujer que busca frenéticamente a su amado.

Una ideología androcéntrica y patriarcal con respecto a las mujeres atraviesa estas presentaciones de las mujeres en la vida de Jesús. El androcentrismo es evidente en el mero hecho de que la función principal de los personajes femeninos es la de servir de fundamento a una presentación dada de Jesús, el protagonista masculino. Por ello, ni siquiera se llama por su nombre a la madre de Jesús y a la Samaritana. El narrador se refirió a la primera sólo por su relación maternal con Jesús, el único rasgo del personaje que es necesario para que cumpla la función de «madre de un hijo importante», y como símbolo para la relación fraternal de su hijo con los creyentes.

El narrador se refirió a la segunda sólo por su etnia y su género, los dos elementos del personaje necesarios para que cumpla la función de prometida/novia en beneficio de su propio pueblo. El androcentrismo es también evidente en el hecho de que diferentes mujeres pueden desempeñar el papel de prometida/novia ficticia de Jesús. Esta técnica literaria pone de relieve el hecho de que Jesús (el novio mesiánico masculino) es el único importante, no su(s) novia(s) femenina(s).

Indica también la presencia del androcentrismo el hecho de que, en cada una de las perícopas en las que aparecen personajes femeninos, el autor implícito minimiza primero su importancia, aun cuando desempeñan su papel, y después las margina completamente una vez que han cumplido su función en el texto. El autor implícito minimiza primero la importancia de la madre de Jesús en Caná distanciando a Jesús de ella (cuando Jesús la llama «mujer») y negándole la influencia que una «madre de un hijo importante» generalmente tenía sobre su hijo. Después el autor implícito la margina al final del relato excluyéndola del texto hasta que es necesaria para cumplir otra función androcéntrica y patriarcal en la escena de la crucifixión. La importancia de la Samaritana es minimizada por el hecho de que, a diferencia de los discípulos masculinos antes y después de ella, expresa sólo una creencia empujada en Jesús (4,29). Después es marginada al final del relato tanto por las palabras que sus conciudadanos le dirigen (4,42) como por el hecho de que también ella desaparece del texto después de cumplir su función.

La importancia de María de Betania es minimizada por el papel que su hermana Marta tiene en el texto. Después de centrarse primero en María para establecer su papel como prometida/novia, el autor implícito nombra primero a Marta en la afirmación sobre el amor que Jesús profesaba a los miembros de esta familia y se refiere a María sólo como hermana de Marta, no llamándola por su nombre (11,5). Además, Marta –y no la prometida/novia María de

Betania– es el miembro de la familia que entabla una conversación con Jesús y expresa la fe en él. Aunque Marta hace una enérgica confesión de fe en Jesús como miembro de su familia ficticia, su importancia es posteriormente minimizada porque Jesús la reprende cuando ella se resiste a que quiten la piedra del sepulcro de su hermano (11,39-40). Después de que su hermano es resucitado de entre los muertos, Marta es marginada porque el autor implícito la sitúa de nuevo en un papel femenino (el de sirvienta) en una comida en la que participa su hermano (12,2). Y María de Betania nunca se libra de las limitaciones femeninas que implica ser prometida/novia, como pone de manifiesto el hecho de que se queda en casa mientras que su hermana sale de la aldea para encontrarse con Jesús.

El papel de la madre de Jesús al pie de la cruz es minimizado por el hecho de que la relación fraternal que Jesús tiene con aquellos a quienes representa el discípulo amado no se basa en realidad en este intercambio por un rey moribundo de un pariente femenino, como sucede en la relación fraternal entre Darío y Alejandro y, después, entre Alejandro y aquellos a los que deja como responsables en la obra *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*. Más bien la relación fraternal entre Jesús y sus discípulos se basa en la ascendencia patrilínea que establece el sacrificio cruento de Jesús. La madre de Jesús, como artículo de intercambio femenino de un rey moribundo, no es más que un signo terreno para la relación fraternal que Jesús tiene con aquellos a quienes representa el discípulo amado. Así pues, la madre de Jesús es marginada porque es puesta bajo el cuidado del discípulo amado y desaparece del texto.

La importancia de María Magdalena como la prometida/novia en la escena de la crucifixión es minimizada porque el autor usa a la madre de Jesús para indicar que Jesús se estaba desposando con la comunidad de fe en la cruz (19,26-27). La importancia de María Magdalena como aquella que encuentra el sepulcro y cree en la resurrección es minimizada por medio de interludio de Pedro y el

discípulo amado (20,1-10). El discípulo amado o Pedro –y no María Magdalena– es el primero que observa que el sepulcro está realmente vacío, y el discípulo amado es el primero que cree que Jesús ha regresado para encontrarse con su Padre celestial. Más adelante María Magdalena es marginada porque Jesús se niega a abrazarla como esposa (20,17), una afirmación que normalmente las mujeres reciben en las novelas de amor griegas después de descubrir a sus esposos tras una ausencia y búsqueda largas. Su importancia no reside en su relación personal con Jesús, sino en su función como intermediaria (esposa según la ley del levirato) entre Jesús y sus «hermanos». Como las figuras femeninas anteriores a ella, María Magdalena no es más que un medio a través del cual Jesús es conectado con una comunidad de varones (y tal vez mujeres).

Una cosmovisión patriarcal es evidente en el hecho de que la presentación de mujeres como la prometida/novia del novio mesiánico se inspiró en varias convenciones patriarcales comunes y a la vez las sostuvo: la imagen de un Dios masculino que ama a una comunidad caracterizada como femenina; el uso del «pecado (sexual) de una mujer» para representar la infidelidad de una nación (4,18); el uso de la imagen de la mujer como «tierra para ser sembrada» a fin de representar la fecundidad del matrimonio mesiánico de Jesús con el pueblo samaritano (4,35-38) y la presencia silenciosa de María Magdalena en el momento de su matrimonio ficticio con Jesús (11,25-29). Tal uso de convenciones patriarcales demuestra de manera evidente que tanto el autor implícito como el lector implícito tenían una cosmovisión patriarcal.

La cosmovisión patriarcal con respecto a las mujeres no es evidente sólo en el uso de las convenciones patriarcales mencionadas anteriormente, sino también en el hecho de que las caracterizaciones de las mujeres son hábilmente presentadas según expectativas patriarcales. Las presentaciones de la madre de Jesús en Caná y en la cruz, por ejemplo, ilustran los conceptos patriarcales según los

cuales una madre viuda de un hijo vivo debía estar acompañada en público por un pariente, preferentemente un hijo (véase 2,12; 19,25), y debía ser llevada a la casa de un hijo (19,27). Así mismo, la ideología patriarcal es evidente en el hecho de que Marta, que no tenía padre, marido, hijo ni hermano en el momento en que Jesús llega a su aldea, pudo salir de la aldea al encuentro de Jesús sin haber sido llamada previamente por él (11,20.30), mientras que María de Betania, la prometida/novia ficticia de Jesús, se quedó en casa (11,20), esperó a que Jesús la llamara (11,28) y después salió de la aldea en compañía de otros (11,29-31). De hecho, en el capítulo 11, María de Betania, como prometida/novia, es presentada como una mujer relativamente silenciosa y pasiva, mientras que Marta, la mujer no prometida, es presentada como locuaz y activa (véase la presentación de la «técnicamente no prometida» Samaritana).

Un cierto patriarcado se refleja también en el carácter indirecto de la comunicación de las mujeres con los varones en el cuarto Evangelio. La madre de Jesús, al igual que Marta y María de Betania, se presenta a Jesús con peticiones sólo implícitas (2,3; 11,3), a diferencia del funcionario real que hace una petición explícita (4,49). Tal «carácter indirecto» femenino es evidente también en la forma oblicua en la que la madre de Jesús en Caná afirma su autoridad maternal (2,5) y en la manera en que Marta y María de Betania enmascaran su decepción a propósito de la ausencia de Jesús con una afirmación de fe en su poder de curación (11,21.32). Finalmente, sólo una cosmovisión patriarcal por parte del lector del siglo I pudo permitir al lector percatarse de que María de Betania estaba siendo presentada como la prometida/novia del novio mesiánico. Sólo una prometida/novia pudo ungir los pies de Jesús con perfume, soltarse el cabello en su presencia y después enjugarle los pies con su cabello sin recibir algún tipo de repulsa pública por una conducta que en otra circunstancia habría sido vergonzosa (12,3).

## Conclusión

Lo que resulta evidente a lo largo de todo el análisis previo es que las mujeres en el cuarto Evangelio son importantes en la medida en que propician la presentación del protagonista masculino, fomentan la ideología patriarcal «celestial» del autor implícito y/o cumplen la función de representantes de comunidades de fe. En estos aspectos no se diferencian de los personajes femeninos que se encuentran en la Biblia hebrea, la literatura judeo-helenística o las novelas de amor griegas.

Como sus homólogas femeninas en la Biblia hebrea,<sup>1</sup> la función primaria de las mujeres en el cuarto Evangelio es la de poner de relieve al protagonista masculino, promover la actuación del héroe y/o sostener principios androcéntricos o patriarcales.<sup>2</sup> Debido a que lo mejor es describir el cuarto Evangelio como una biografía antigua de Jesús,<sup>3</sup> las mujeres del cuarto Evangelio no son el centro de atención de la misma manera que las heroínas de la literatura judeo-helenística.<sup>4</sup> No obstante, se parecen a las mujeres presentes en esta literatura en muchos aspectos.

Los varones en obras judeo-helenísticas como el libro de Judit, al igual que los varones en las novelas griegas, son presentados como relativamente débiles, ineptos y menos resueltos que las mujeres.<sup>5</sup> Una presentación parecida de los varones se puede encontrar en el cuarto Evangelio (por ejemplo, la indecisión de los discípulos para plantear cuestiones o entablar diálogos con Jesús, y el hecho de que Pedro y el discípulo amado regresaran a casa después de encontrar el sepulcro vacío). Los autores de este periodo tendían a presentar a las mujeres como los personajes exitosos en sus obras literarias. No obstante, como las mujeres en la literatura judeo-helenística,<sup>6</sup> en las novelas de amor griegas<sup>7</sup> y en la literatura griega en general,<sup>8</sup> las mujeres en el cuarto Evangelio cumplen la función de sostener valores androcéntricos y patriarcales.

<sup>5</sup> PERVO, «Aseneth and Her Sisters: Women in Jewish Narrative and in the Greek Novels», pág. 157. Véase Amy-Jill LEVINE, «Character Construction and Community Formation in the Book of Judith», en *Society of Biblical Literature 1989 Seminar Papers*, edición a cargo de David LULL, Atlanta, Scholars Press, 1989, pág. 564.

<sup>6</sup> Susana habla sólo a sus sirvientas y su estela es silenciosa; Asenet, que al principio es jactanciosa, arrogante y desprecia a los hombres, se transforma en una mujer que pide coraje y obtiene su *status* por medio del matrimonio; sólo Judit, en beneficio del bien de la comunidad, da un cambio radical al mundo patriarcal por un tiempo. Véase PERVO, «Aseneth and Her Sisters: Women in Jewish Narrative and in the Greek Novels», págs. 147-159.

<sup>7</sup> Pervo afirma que las heroínas de las novelas griegas solían ser presentadas en papeles sexuales tradicionales mientras que sus rivales eran presentadas como mujeres «malas», como agresivas, independientes, despiadadas, testarudas y dominantes. No obstante, también observa que las novelas de amor griegas del periodo de la segunda sofística tendían a relegar a las mujeres a la vida doméstica más que las novelas de amor griegas no sofisticadas. Véase PERVO, «Aseneth and Her Sisters: Women in Jewish Narrative and in the Greek Novels», págs. 145-147.

<sup>8</sup> Véase David HALPERIN, «Why is Diotima A Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender», en *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, edición a cargo de David M. HALPERIN, John J. WINKLER y Froma I. ZEITLIN, Princeton, Princeton University Press, 1990, págs. 257-308; Froma ZEITLIN, «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*», en *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, edición a cargo de J. PERADOTTO y J. P. SULLIVAN, Albany, State University of New York Press, 1984, págs. 159-194; Helene FOLEY, «The Conception of Women in Athenian Drama», en *Reflections of Women in Antiquity*, edición a cargo de Helene FOLEY, Nueva York, Gordon and Breach Science Publishers, 1981, págs. 127-168.

<sup>1</sup> Véase J. Cheryl EXUM, *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Valley Forge (Pa.), Trinity, 1993; Esther FUCHS, «The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible», en *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, edición a cargo de Adela Yarbro COLLINS, Chico (Calif.), Scholars Press, 1985, págs. 117-136; Esther FUCHS, «Who is Hiding the Truth? Deceptive Women and Biblical Androcentrism», en *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, edición a cargo de Adela Yarbro COLLINS, Chico (Calif.), Scholars Press, 1983, págs. 137-144; Amy-Jill LEVINE, «Ruth», en *The Women's Bible Commentary*, edición a cargo de Carol A. NEWSOM y Sharon H. RINGE, Louisville, Westminster/John Knox, 1992, págs. 78-84.

<sup>2</sup> La función primaria de todas las mujeres en el cuarto Evangelio es sostener la presentación de Jesús como el novio mesiánico. Por otra parte, la madre de Jesús, como «madre de un hijo importante», actúa de una manera enérgica para reforzar el *status* de su hijo en la comunidad y Marta y María actúan de una manera relativamente enérgica en beneficio de su hermano.

<sup>3</sup> Véase el capítulo 1, págs. 31-32.

<sup>4</sup> Richard PERVO, «Aseneth and Her Sisters: Women in Jewish Narrative and in the Greek Novels», en *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, edición a cargo de Amy-Jill LEVINE, Atlanta, Scholars Press, 1992, págs. 145-160.

Otra semejanza entre las mujeres en el cuarto Evangelio y los personajes literarios femeninos de la época es el hecho de que los personajes femeninos del cuarto Evangelio actúan de una manera simbólica y/o expresan las creencias del autor. Como Asenet, que cumple la función de representante nupcial apropiada para todos los pro-sélitos,<sup>9</sup> y Judit que representa de manera apropiada al Israel viudo,<sup>10</sup> así también la Samaritana, María de Betania y María Magdalena desempeñan el papel de representantes nupciales apropiados para sus respectivas comunidades.<sup>11</sup> Como Susana, que expresa el principio sapiencial ideal según el cual la venganza pertenece al Altísimo,<sup>12</sup>

Judit, que es el modelo de la Sabiduría,<sup>13</sup> y Rebeca, que en el *Libro de los Jubileos* formula los ideales más queridos del autor (por ejemplo, la purificación del Templo de Jerusalén [25,21]),<sup>14</sup> así también Marta de Betania expresa las creencias cristológicas del autor implícito del cuarto Evangelio (11,27). Al igual que las mujeres en la literatura judía primitiva recibieron revelaciones,<sup>15</sup> así también la Samaritana, Marta de Betania y María Magdalena recibieron una autorrevelación de Jesús. No obstante, si se contemplan las caracterizaciones de Susana, Asenet y Judit, se nota que sus presentaciones positivas e independientes están relacionadas con su función simbólica. Cheryl Anne Brown nota los mismos fenómenos en el caso de Débora, la hija de Jefté, y Ana en las *Antigüedades bíblicas* del Pseudo Filón. Sus presentaciones podrían estar realizadas por encima de sus retratos en el texto bíblico, pero son también personajes simbólicos o tipológicos.<sup>16</sup> De la misma manera, parece que la presentación positiva de personajes femeninos en el cuarto Evangelio se debe a su función representativa. Para que los elementos activos y positivos en las caracterizaciones de estas mujeres no nos lleven a suponer que tales caracterizaciones necesariamente reflejaban la realidad, merece la pena tener en cuenta la afirmación de Helene Foley sobre la presentación de las mujeres en el drama grecorromano: «...las mujeres salían de casa en el drama y hablaban públicamente de una manera que al parecer se les negaba en la vida».<sup>17</sup>

Como Judit, que se apartó de su papel femenino cuando la comunidad estuvo amenazada sólo para volver a ocupar su lugar feme-

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 154.

<sup>14</sup> Randall CHESTNUT, «Revelatory Experiences Attributed to Biblical Women in Early Jewish Literature», en *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, edición a cargo de Amy-Jill LEVINE, Atlanta, Scholars Press, 1992, pág. 110.

<sup>15</sup> Chestnut estudia las experiencias de revelación atribuidas a Rebeca en *El libro de los Jubileos*, a Asenet en *José y Asenet* y a la esposa y las hijas de Job en el *Testamento de Job*. CHESTNUT, «Revelatory Experiences Attributed to Biblical Women in Early Jewish Literature», págs. 107-125.

<sup>16</sup> Véase Cheryl BROWN, *No Longer Be Silent: First Century Jewish Portraits of Biblical Women*, Louisville, Westminster/John Knox, 1992, págs. 212-219.

<sup>17</sup> FOLEY, «The Conception of Women in Athenian Drama», pág. 135.

<sup>9</sup> Ross Kraemer nota que la transformación de Asenet (que pasa de mujer necia e ignorante a ser la pareja sabia de José) podría ser un sub-producto de la necesidad del autor de caracterizarla como esposa aceptable para José. De esta manera la negativa condición femenina de Asenet es subordinada a su positiva *theosebeia*, su inclusión en la comunidad. ROSS KRAEMER, «The Book of Aseneth», en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, edición a cargo de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Nueva York, Crossroad, 1994, págs. 885-886. Véase PERVO, «Aseneth and Her Sisters: Women in Jewish Narrative and in the Greek Novels», págs. 148-155.

<sup>10</sup> Levine reconoce que Judit (cuyo nombre significa judía) es identificada ordinariamente como una representación de –o metáfora para– la comunidad de fe, debido a su nombre, viudedad, castidad, belleza y justicia. Aunque Linda Bennett Elder no está de acuerdo con esta interpretación, reconoce que los comentaristas se inclinan a considerar a Judit como una alegoría o tipo de Israel o hija de Israel. LEVINE, «Character Construction and Community Formation in the Book of Judith», págs. 561, 565. Amy-Jill LEVINE, «Sacrifice and Salvation: Otherness and Domestication in the Book of Judith», en *No One Spoke Ill of Her: Essays on Judith*, edición a cargo de James C. VANDERKAM, Atlanta, Scholars Press, 1992, págs. 17, 21. Véase Linda Bennett ELDER, «Judit», en *Searching the Scriptures. Volume 2: A Feminist Commentary*, edición a cargo de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Nueva York, Crossroad, 1994, pág. 457.

<sup>11</sup> Cada una de estas mujeres es caracterizada de tal forma que se refuerza su capacidad de representar a sus respectivas comunidades. La Samaritana, como representante del pueblo samaritano, es caracterizada como una mujer que ha tenido cinco maridos y vive con un varón que no es su marido, responde a la petición de Jesús con una mentalidad «nosotros-vosotros» e interpreta erróneamente sus palabras. María de Betania, como representante del pueblo judío, es caracterizada como una mujer que llora por la muerte de un ser amado, y María Magdalena, como representante de toda la comunidad de fe, es caracterizada como una mujer obsesionada por la presencia física de Jesús.

<sup>12</sup> Véase PERVO, «Aseneth and Her Sisters: Women in Jewish Narrative and in the Greek Novels», pág. 148.

nino,<sup>18</sup> así también Marta de Betania y María Magdalena vuelven a desempeñar su papel femenino después de mostrar un grado de comportamiento independiente en ausencia de un pariente masculino.<sup>19</sup> En efecto, todas las mujeres en el cuarto Evangelio son marginadas una vez que han cumplido su papel.

### Implicaciones para los estudios joánicos

Antes de empezar este estudio supuse que un análisis histórico-literario de los personajes femeninos del cuarto Evangelio serviría de apoyo a los descubrimientos de las exegetas feministas que, usando el método histórico-crítico, afirman que el cuarto Evangelio refleja una comunidad cuyo discipulado de iguales se extendía a las mujeres. Sin embargo, ha resultado que esto no es cierto. Aunque un análisis histórico-literario podría indicar que una relación patriarcal fuerte y vertical entre los creyentes y su Padre celestial tuvo como resultado un cierto grado de igualdad horizontal entre los «hermanos» de Jesús, mi análisis histórico-literario de los personajes femeninos en el cuarto Evangelio no indica que esta igualdad se extendiera a las mujeres, al menos a las mujeres que estaban de alguna

manera relacionadas con un varón. Así, aun cuando mi análisis niega la posibilidad de que una muy antigua comunidad joánica mantuviera un discipulado de iguales que se extendía a las mujeres, sí reduce esta posibilidad. Sencillamente el androcentrismo y el patriarcado son una parte tan importante de la urdimbre y la trama del tejido de la caracterización femenina que no es posible relacionar cada caso individual de patriarcado o androcentrismo con adiciones posteriores al texto. Incluso en el caso de que se pudiera releger cada caso de patriarcado y androcentrismo a añadidos posteriores y en el caso de que se pudiera reconocer el esbozo claro de una comunidad detrás de este texto, entonces, al menos a finales del siglo I EC, esa comunidad habría abrazado una cosmovisión androcéntrica y patriarcal con respecto a las mujeres. Por ello, como dirían mis amigas feministas: «Adeline, ¿dónde está la esperanza?».

Creo que la esperanza está en el futuro, no en el pasado. Yo no sostengo que la igualdad para las mujeres en la Iglesia y la sociedad actuales dependa de probar que tal igualdad existió en el pasado, en la Iglesia primitiva o en las ideas del Jesús histórico. El Jesús histórico y la Iglesia primitiva existieron en una cultura que estaba dominada por el patriarcado. Sin embargo, este hecho histórico no exige en modo alguno la conclusión normativa de que tal patriarcado fue ordenado por Dios y debe continuar indefinidamente. A pesar de todo, mis amigas feministas podrían preguntar: «Si ahora estamos contra el patriarcado, ¿qué hacemos con el texto bíblico patriarcal?».

En primer lugar, pienso que tenemos necesidad de honradez intelectual. Así como no creo que sea útil una aproximación apologética cuyo objetivo sea salvar al Jesús histórico o el texto bíblico, tampoco creo que a las feministas le resulte útil sostener la igualdad donde no existió históricamente. Allí donde existió el patriarcado en el pasado, creo que debemos reconocerlo, lamentarlo y superarlo. Para sostener este proceso estoy a favor de una combinación de aproximaciones al texto bíblico.

<sup>18</sup> LEVINE, «Character Construction and Community Formation in the Book of Judith», págs. 567-569. En «Sacrifice and Salvation: Otherness and Domestication in the Book of Judith», LEVINE matiza sus ideas sobre este tema. No obstante, sigue observando que la tensión entre Judit como la representante tradicional de la comunidad de fe por su nombre, viudedad, castidad, belleza y justicia y su presentación como mujer independiente con sexualidad se resuelve por medio de la nueva inscripción de Judit en la sociedad israelita (es decir, cuando vuelve a desempeñar un papel femenino) (véase Jdt 16,21-23). LEVINE, «Sacrifice and Salvation: Otherness and Domestication in the Book of Judith», págs. 24, 26-28. Véase PERVO, «Aseneth and Her Sisters: Women in Jewish Narrative and in the Greek Novels», págs. 157-158.

<sup>19</sup> Marta podría inicialmente cumplir una función autónoma porque la muerte de su hermano hace que no mantenga relación con su padre, su marido, su hermano o su hijo. María Magdalena, ante la muerte de su novio, también mostró un grado de independencia al dirigirse sola al sepulcro cuando aún estaba oscuro.

Como Elizabeth Schüssler Fiorenza, creo que necesitamos reconocer la opresión patriarcal bajo la cual sufrieron nuestras antepasadas y entrar en una hermenéutica del recuerdo que pasa de los textos androcéntricos y patriarcales a una reconstrucción de la historia de las mujeres que se centra en la vida real de las mujeres.<sup>20</sup> Como Rosemary Radford Ruether, creo que podemos utilizar, al servicio de la liberación de las mujeres, aspectos profético-mesiánicos de los textos bíblicos que hacen un llamamiento a la justicia, pero que no se refiere necesariamente a la justicia para las mujeres.<sup>21</sup> Finalmente, como Mary Ann Tolbert, creo que nosotras, como lectoras, podemos leer los textos bíblicos sobre mujeres de una manera nunca imaginada por el (los) autor(es) bíblico(s).<sup>22</sup>

### Lecturas alternativas para el siglo XXI

Una vez expuestos los elementos patriarcales y androcéntricos en las caracterizaciones de mujeres en el cuarto Evangelio a través de una aproximación histórico-literaria, tengo que subrayar ahora que hoy un lector no tiene por qué leer el texto desde una perspectiva histórico-literaria. Como ha puesto de relieve la crítica de la respuesta del lector, un lector siempre aporta a un texto su propio contexto cultural y siempre leerá desde esa perspectiva. Aun cuando

un lector haga un esfuerzo consciente por leer desde otro contexto cultural o histórico, siempre estarán presentes algunos aspectos del contexto propio del lector.<sup>23</sup>

Desde una perspectiva feminista, la crítica de la respuesta del lector permite al lector abordar el texto con una hermenéutica de la sospecha que conlleva ser un lector resistente,<sup>24</sup> negándose a aceptar la ideología androcéntrica y patriarcal del autor implícito sin cuestionarla.<sup>25</sup> En efecto, la utilización de estudios culturales en el marco de los estudios bíblicos ha llevado a una visión según la cual, habida cuenta de que todas las interpretaciones de los lectores son constructos, los lectores de carne y hueso que no proceden de la cultura dominante pueden construir el texto bíblico de una manera liberadora.<sup>26</sup> Para ilustrar cómo un lector hoy podría leer o «construir» los personajes femeninos del cuarto Evangelio de una manera que no se adhiere a la ideología androcéntrica y patriarcal del autor implícito, usaré los relatos de la madre de Jesús en Caná y de la Samaritana junto al pozo.

Hoy un lector podría llegar a una visión de la madre de Jesús más «atractiva» que la presentada en mi análisis histórico-literario si:

1. Se centra en ese estrato del texto que presenta a la madre de Jesús como un «catalizador» para que Jesús comience su obra de ayudar a las gentes a hacerse hijos de Dios.

<sup>20</sup> Véase E. D. HIRSCH, *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*, Nueva York, Vantage Books, 1988.

<sup>21</sup> Véase Judith FETTERLEY, «Introduction: On the Politics of Literature», en *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*, Bloomington (Ind.), Indiana University Press, págs. xi-xxvi.

<sup>22</sup> Véase Patrocinio SCHWEICKART, «Reading Ourselves: Toward a Feminist Theory of Reading», en *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1986, págs. 31-61.

<sup>23</sup> Sobre la utilización de estudios culturales dentro de la crítica bíblica, véase Fernando SEGOVIA, «"And They Began to Speak in Other Tongues": Competing Modes of Discourse in Contemporary Biblical Criticism», en *Reading from this Place, Vol. 1: Social Location and Interpretation in the United States*, edición a cargo de Fernando SEGOVIA y Mary Ann TOLBERT, Minneapolis, Fortress, 1995, págs. 28-32.

<sup>20</sup> Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Bread Not Stone*, Boston, Beacon, 1984, págs. 15, 108-115. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, «The Will to Choose or Reject: Continuing Our Critical Work», en *Feminist Interpretation of the Bible*, edición a cargo de Letty RUSSELL, Filadelfia, Westminster, 1985, págs. 133-134 (trad. cast.: «La voluntad para elegir o para rechazar: continuando nuestro trabajo crítico», en *Interpretación feminista de la Biblia*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1995).

<sup>21</sup> Rosemary Radford RUETHER, «Feminist Interpretation: A Method of Correlation», en *Feminist Interpretation of the Bible*, edición a cargo de Letty RUSSELL, Filadelfia, Westminster, 1985, págs. 116-124 (trad. cast.: «Interpretación feminista: un método de correlación», en *Interpretación feminista de la Biblia*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1995).

<sup>22</sup> Véase Mary Ann TOLBERT, «Protestant Feminists and the Bible: On the Horns of a Dilemma», *Union Seminary Quarterly Review* 43 (1989), págs. 10-14.

2. Acentúa una versión adaptada de la perspectiva «desde abajo» para la madre de Jesús.
3. Afirma aquellos aspectos del modo femenino de relacionarse que serían beneficiosos para la vida de fe personal en nuestro tiempo.

Al centrarse en ese nivel del texto en que la madre de Jesús actúa como catalizador para el signo de Jesús que lleva a otros a creer en él, los estudiosos bíblicos han podido afirmar que la madre de Jesús encaja en la descripción de una discípula que lleva a otros a la fe en Jesús. Martin Scott aborda el texto de esta manera cuando interpreta a la madre de Jesús como una discípula de Jesús Sophia debido a su conocimiento de la persona a la que tiene que dirigirse cuando falta el vino (que en la Biblia hebrea es un símbolo de don de la Sabiduría).<sup>27</sup> Gail O'Day sostiene que la madre de Jesús es una discípula porque manifiesta una fe llena de confianza y se fía de Jesús, plenamente convencida de que responderá a su petición, pero permitiéndole que actúe libremente.<sup>28</sup> Schüssler Fiorenza afirma que la madre de Jesús es un testigo apostólico y una discípula ejemplar, no sólo en su versión reconstruida del relato original de la boda en Caná,<sup>29</sup> sino también en el relato en su forma final, y para ello se basa en la tesis de que el uso del apelativo «mujer» para dirigirse a su

madre sitúa a ésta en la compañía de otros testigos apostólicos femeninos y discípulas ejemplares a las que Jesús se dirigió con el término «mujer», a saber, la Samaritana (4,21) y María Magdalena (20,13). Así pues, Schüssler Fiorenza sostiene que la madre de Jesús, como discípula, instruye a los jefes de la Iglesia (los sirvientes [*diakonia*]) para que obedezcan las órdenes de Jesús.<sup>30</sup>

Con todo, hay otra forma de ver a la madre de Jesús como discípula –y ésta es la que yo prefiero– que consiste en leer el texto desde una perspectiva de fe performativa, una fe que empuja a actuar. Aunque el autor implícito del cuarto Evangelio generalmente caracteriza a Jesús, el Logos divino, como una persona que se muestra fría frente a la necesidad humana,<sup>31</sup> pues pone el acento en las cosas «de arriba» más que en las «de abajo» y, en la mayor parte de las ocasiones, lo caracteriza como alguien que no actúa para responder a las preocupaciones humanas,<sup>32</sup> la madre de Jesús en Caná puede ser considerada como alguien realmente preocupada por las necesidades «terrenas» de otros (13,34-35; 15,10-17).<sup>33</sup> Esta preocupación por los asuntos mundanos podría ser vista a la luz del mandamiento del amor que Jesús da después a los discípulos en el cuarto Evangelio. Así pues, desde un sistema de creencias orientado a la praxis, la madre de Jesús en Caná podría ser vista como una mujer que es consciente de las necesidades de los otros, actúa movida por

<sup>27</sup> Martin SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, Sheffield, JSOT, 1992, págs. 175-184.

<sup>28</sup> Gail O'DAY, «John», en *The Women's Bible Commentary*, edición a cargo de Carol NEWSOM y Sharon H. RINGE, Louisville, Westminster/John Knox, 1992, pág. 295.

<sup>29</sup> Schüssler Fiorenza afirma que originalmente existió una versión prejoánica más breve del relato de la boda en Caná. Se dice que esta versión más breve no contenía una respuesta verbal de Jesús a su madre. Schüssler Fiorenza sostiene también que este relato original subraya la influencia de la madre sobre su hijo al empujarlo a realizar un milagro. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York, Crossroad, 1983, págs. 326, 342, nota 146 (trad. cast.: *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1989). Véase Raymond BROWN, «Roles of Women in the Fourth Gospel», Appendix II in *The Community of the Beloved Disciple*, Nueva York, Paulist, 1979, pág. 194 (trad. cast.: «Función de las mujeres en el cuarto evangelio», Apéndice II en *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Salamanca, Sigueme, 1983, págs. 177-192).

<sup>30</sup> La conexión entre la madre y las discípulas de Jesús lleva a Schüssler Fiorenza a preguntar si la misma comunidad joánica se adhirió a este significado simbólico del relato que afirma la capacidad de una mujer de dar órdenes a los jefes de la Iglesia. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, págs. 315-316, 326-327. Véase BROWN, «Roles of Women in the Fourth Gospel», págs. 192-196.

<sup>31</sup> R. Alan CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study of Literary Design*, Filadelfia, Fortress, 1983, págs. 109-111. J. A. DU RAND, «The Characterization of Jesus as Depicted in the Narrative of the Fourth Gospel», *Neotestamentica* 19 (1985), págs. 29-30.

<sup>32</sup> Charles GIBLIN, «Suggestion, Negative Response and Positive Action in St. John's Portrayal of Jesus [John 2:1-11; 4:46-54; 7:2-14; 11:1-44]», *New Testament Studies* 26 (1980), pág. 203.

<sup>33</sup> Véase Bertrand BUBY, «Mary in John's Gospel», en *Mary, the Faithful Disciple*, Nueva York, Paulist, 1985, págs. 107-108.

esa conciencia y se niega a permitir que su hijo ignore las necesidades terrenas de otros simplemente porque no es su trabajo. Aunque las expectativas sociales pudieran exigir que satisficiera la necesidad e hiciera valer su influencia materna de una manera indirecta, ella sale al paso de la necesidad directamente. Vista de esta manera, la madre de Jesús se convierte en una mujer sensible, activa y con conciencia social que no admite un «no» por respuesta cuando se trata de satisfacer las necesidades de otros. Aun cuando no es caracterizada como una persona que cuestiona directamente las limitaciones culturales y sistémicas que se le imponen, puede ser vista como una mujer que actúa dentro de las limitaciones culturales de su tiempo para cumplir el «mandamiento del amor». Si bien un lector puede hoy leer el texto legítimamente de esta manera, este análisis de la respuesta del lector es muy diferente de la afirmación según la cual el autor implícito presenta a la madre de Jesús como una discípula.

Pese a que el autor implícito llevó al lector antiguo a una interpretación negativa de la Samaritana porque ésta se resiste a la petición de agua por parte de Jesús, un lector de nuestros días podría hacer frente a esa inclinación y afirmar a la Samaritana en su respuesta. Sirviéndose de la crítica cultural, un lector actual podría percibir a Jesús como parte de la cultura dominante y a la Samaritana como una persona doblemente oprimida por ser mujer y miembro de un grupo minoritario. Tal lector podría después afirmar a la Samaritana en su negativa a someterse a las demandas (nótese el uso del imperativo) de este varón desconocido del grupo dominante y afirmarla en su esfuerzo por «ponerlo en su lugar», habida cuenta de que él está en terreno de ella: 1) en Samaría y 2) junto a un pozo (territorio femenino). Este lector podría también afirmarla por su disposición a ir más allá de su postura defensiva hasta una apertura limitada cuando ella no sólo reconoce a esta persona de la cultura y el género dominantes como un profeta sino que también tiene la valentía de entablar una conversación teológica con él,

durante la cual puede formular bien sus tradiciones culturales. El lector podría también afirmarla por su disposición a dejar totalmente su posición defensiva una vez que Jesús expresa el abandono de la posición dominante en favor de una posición de igualdad en el verdadero culto. Por ello el lector puede afirmar también la capacidad de la Samaritana de llevar a su pueblo a una aceptación de esta persona de la cultura dominante que abandona la opresión jerárquica y desea la unidad de todas las personas.

Finalmente, con respecto a la respuesta del pueblo samaritano a la Samaritana una vez que han tenido experiencia de Jesús por sí mismos, un lector de nuestros días podría atestiguar el hecho de que dicha respuesta sale de la boca de los samaritanos y no de Jesús. Así pues, Jesús no es presentado como necesariamente partidario de esta actitud. Semejante perspectiva negadora de la significación de otro puede ser tenida como un punto de vista deformado y –ojalá– transitorio. Un lector de nuestros días puede esperar que con el tiempo aquellos que se han encontrado personalmente con Jesús no sientan por más tiempo la necesidad de subestimar o desacreditar a quien los llevó a Jesús. Desde una perspectiva feminista actual, el lector puede incluso ver correspondencias entre la respuesta a la Samaritana y la respuesta a las mujeres actualmente. Desde este punto de vista, un lector feminista podría optar por entrar en una hermenéutica del recuerdo y orar para que llegue el momento en que la contribución de una mujer al itinerario de fe de otra persona no tenga que ser negada por más tiempo.

Los lectores que desean ver a las mujeres del cuarto Evangelio como modelos para la acción social o como paradigmas para la liberación de las mujeres en la Iglesia y la sociedad tienen hoy a su disposición varias estrategias de lectura. No estamos limitados por una lectura histórico-literaria. De hecho, su misma esterilidad desde la perspectiva de la liberación para las mujeres se convierte en un fuerte ímpetu para la creatividad teológica en el presente.

Ahora bien, la ilustración del uso de esas estrategias de lectura para cada una de las perícopas que tratan sobre mujeres es material suficiente para otro libro y yo invito a otras personas para que se unan conmigo en esta tarea.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABRAMS, Meyer H., *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, Londres, Oxford University Press, 1953.
- ALTER, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, Nueva York, Basic Books, 1981.
- ARCHER, Léonie, «The Role of Jewish Women in the Religion, Ritual and Cult of Graeco-Roman Palestine», en *Images of Women in Antiquity*, edición a cargo de Averil CAMERON y Amélie KUHRT, Detroit, Wayne State University Press, 1983, págs. 273-287.
- ARISTÓTELES, *Poetics*, The Loeb Classical Library Series, traducción de W. H. Fyfe, Cambridge, Harvard University Press, 1953 (edición castellana: *Poética*, Madrid, Gredos, 4ª ed., 1994).
- ATENEO DE NÁUCRATIS, *The Deipnosophists*, The Loeb Classical Library Series, traducción de Charles Gulick, Nueva York, G. P. Putman Sons, 1933 (edición castellana: *Banquete de los eruditos*, 2 vols., Madrid, Gredos, 1998).
- ATWOOD, Richard, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, Berna, Lang, 1993.
- AUNE, David, *The New Testament in Its Literary Environment*, Filadelfia, Westminster, 1987 (trad. cast.: *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1994).
- «Septem Sapientium Convivium», en *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, edición a cargo de Hans Dieter BETZ, Leiden, Brill, 1978, págs. 51-105.

- BAKER, James, «The Red-Haired Saint: Is Mary Magdalene the Key to the Easter Narratives?», *The Christian Century* 94 (1977), págs. 328-332.
- BAL, Mieke, *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- BARRETT, C. K., *The Gospel According to St. John*, 2ª ed., Filadelfia, Westminster, 1978.
- «The Old Testament in the Fourth Gospel», *Journal of Theological Studies* 48 (1947), págs. 155-169.
- BAUCKHAM, Richard, «Mary of Clopas (John 19:25)», en *Women in the Biblical Tradition*, edición a cargo de George BROOKE, Lewiston (N.Y.), Edwin Mellen, 1992, págs. 231-255.
- BAUER, Walter, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2nd ed. translated and augmented by F. Wilber GINGRICH and F. W. DANKER, Chicago, University of Chicago Press, 1979.
- BEATON, Roderick, «Editor's Preface», en *The Greek Novel AD 1-1985*, edición a cargo de Roderick BEATON, Londres, Croom Helm, 1988, págs. vii-x.
- BERNARD, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 2 vols., Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1929; Edimburgo, T. & T. Clark, 1976 (1928).
- BICKERMAN, Elias, «Das leere Grab», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 23 (1924), págs. 281-292.
- BLACK, C. Clifton, III, «Depth of Characterization and Degrees of Faith in Matthew», en *Society of Biblical Literature: 1989 Seminar Papers*, edición a cargo de David LULL, Atlanta, Scholars Press, 1989, págs. 604-623.
- BLIGH, J., «Jesus in Samaria», *Heythrop Journal* 3 (1962), págs. 329-346.
- BOERS, H., *Neither on this Mountain nor in Jerusalem: A Study of John 4*, Atlanta, Scholars Press, 1988.
- «Discourse Structure and Macro-Structure in the Interpretation of Texts: Jn 4:1-42 as an Example», en *Society of Biblical Literature: 1980 Seminar Papers*, edición a cargo de P. ACHTEMEIER, Chico (Calif.), Scholars Press, 1980, págs. 159-182.
- BONNEAU, N. R., «The Woman at the Well, John 4 and Gen 24», *Bible Today* 67 (1973), págs. 1.252-1.259.
- BOOTH, W., *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press, 1961 (trad. cast.: *La retórica de la ficción*, Barcelona, Bosch, 1974).
- BOTHA, J. E., *Jesus and the Samaritan Woman: A Speech Act Reading of John 4:1-42*, Leiden, E. J. Brill, 1991.
- «John 4:16: A Difficult Text-Speech Act Theoretically Revisited», en *The Gospel of John as Literature: An Anthology of 20th-Century Perspectives*, edición a cargo de Mark STIBBE, Leiden, E. J. Brill, 1993, págs. 183-192; reimpresión de *Scriptura* 35 (1990), págs. 1-9.
- «Reader "Entrapment" as Literary Device in John 4:1-42», *Neotestamentica* 24 (1990), págs. 37-47.
- BOWER, Robert y G. L. KNAPP, «Marriage; Marry», *International Standard Bible Encyclopedia*, bajo la dirección de G. W. BROMILEY, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, vol. 3:261-266.
- BRAVE, Stanley, «Marriage with a History», en *Marriage and the Jewish Tradition*, Nueva York, Philosophical Library, 1951.
- BROOKS, James y Carlton WINBERY, *Syntax of the New Testament Greek*, Lanham (Md.), University Press of America, 1979.
- BROWN, Cheryl, *No Longer Be Silent: First Century Jewish Portraits of Biblical Women*, Louisville, Westminster/John Knox, 1992.
- BROWN, Raymond, «Roles of Women in the Fourth Gospel», Appendix II in *The Community of the Beloved Disciple*, Nueva York, Paulist, 1979. Edición original en *Theological Studies* 36 (1975), págs. 688-699 (trad. cast.: «Función de las mujeres en el cuarto evangelio», Apéndice II en *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Salamanca, Sígueme, 1983, págs. 177-192).
- «The Passion According to John: Chapters 18 and 19», *Worship* 49 (1975), págs. 126-134.
- *The Gospel According to John*, The Anchor Bible Series, vols. 29 y 29A, Nueva York, Doubleday, 1966, 1970 (trad. cast.: *El Evangelio según san Juan*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 2ª ed., 1999).
- (edición a cargo de), *Mary in the New Testament*, Filadelfia, Fortress, 1978 (trad. cast.: *María en el Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1982).
- BUBY, Bertrand, «Mary in John's Gospel», en *Mary, the Faithful Disciple*, Nueva York, Paulist, 1985.
- BUCHANAN, George Wesley, «The Samaritan Origin of the Gospel of John», en *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, edición a cargo de Jacob NEUSNER, Leiden, Brill, 1968, págs. 149-175.

- BÜCHLER, A., «The Induction of the Bride and the Bridegroom into the *Chuppah* in the First and Second Centuries in Palestine», en *Livre d'hommage à la mémoire du Samuel Poznanski*, edición a cargo de Le Comité de la Grande Synagogue à Varsovie, Leipzig, Varsovie, 1927, págs. 82-132.
- BUCK, H., «Redactions of the Fourth Gospel and the Mother of Jesus», en *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, edición a cargo de David AUNE, Leiden, E. J. Brill, 1972, págs. 170-180.
- BULTMANN, Rudolf, *The Gospel of John: A Commentary*, traducción de G. R. Beasley-Murray, edición a cargo de R. W. N. HOARE y J. K. RICHES, Filadelfia, Westminster, 1971.
- BURCHARD, C., «Joseph and Aseneth: A New Translation and Introduction», en *Old Testament Pseudepigrapha*, edición a cargo de James CHARLESWORTH, Garden City (N.Y.), Doubleday, 1985.
- BURNETT, Fred, «Characterization and Reader Construction of Characters in the Gospels», *Semeia* 63 (1993), págs. 1-28.
- «Characterization and Christology in Matthew: Jesus in the Gospel of Matthew», en *Society of Biblical Literature: 1989 Seminar Papers*, edición a cargo de David LULL, Atlanta, Scholars Press, 1989, págs. 588-603.
- BYRNE, Brendan, «The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20», *Journal for the Study of the New Testament* 23 (1985), págs. 83-97.
- *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1-46*, Collegeville, The Liturgical Press, 1991.
- CADMAN, W. H., «The Raising of Lazarus (John 10:40-11:53)», en *Studia Evangelica I*, Texte und Untersuchungen 73, edición a cargo de S. L. CROSS, Berlín, Akademie-Verlag, 1959, págs. 423-434.
- CAHILL, P. J., «Narrative Art in John IV», *Religious Studies Bulletin* 2 (1982), págs. 41-55.
- CAMPBELL, John Kennedy, «The Family: A System of Roles», en *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, Clarendon, 1964.
- CANON, Katie Geneva, «Womanist Interpretation and Preaching», en *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction*, edición a cargo de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, New York, Crossroad, 1993, págs. 326-337.
- «The Emergence of Black Feminist Consciousness», en *Feminist Interpretation of the Bible*, edición a cargo de Letty RUSSELL, Filadelfia, Westminster, 1985, págs. 30-40 (trad. cast.: «La aparición de la conciencia feminista negra», en *Interpretación feminista de la Biblia*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1995, págs. 35-48).
- CANTARELLA, Eva, *Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, traducción de Maureen Fant, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987.
- CANTWELL, Laurence, «Immortal Longings in Sermone Humili: A Study of John 4:5-26», *Scottish Journal of Theology* 36 (1983), págs. 73-86.
- CARITÓN DE AFRODISIAS, *Chaereas and Callirhoe*, traducción de Warren Blake, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1939 (edición castellana: *Quéreas y Calirroe...*, Madrid, Gredos, 1979, págs. 35-205).
- CARMICHAEL, Calum, «Marriage and the Samaritan Woman», *New Testament Studies* 26 (1980), págs. 332-346.
- CAVE, Terence, *Recognitions: A Study in Poetics*, Oxford, Clarendon, 1988.
- «Recognition and the Reader», en *Comparative Criticism: A Yearbook*, vol. 2, edición a cargo de Elinor SHAFFER, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, págs. 49-69.
- CHESTNUT, Randall, «Revelatory Experiences Attributed to Biblical Women in Early Jewish Literature», en *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, edición a cargo de Amy-Jill LEVINE, Atlanta, Scholars Press, 1992, págs. 107-125.
- COHN, Robert, «Convention and Creativity in the Book of Kings: The Case of the Dying Monarch (1 Kg 14; 2 Kg 1; 8; 20)», *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985), págs. 603-616.
- COLLINS, Raymond, «The Representative Figures of the Fourth Gospel», *Downside Review* 94 (1976), págs. 26-46, 118-132.
- «Mary in the Fourth Gospel: A Decade of Johannine Studies», *Louvain Studies* 3 (1970), págs. 99-142.
- CORLEY, Kathleen, «Were the Women around Jesus Really Prostitutes: Women in the Context of Greco-Roman Meals», en *Society of Biblical Literature 1989 Seminar Papers*, edición a cargo de David LULL, Atlanta, Scholars Press, 1989, págs. 487-521.
- COX, Patricia, *A Genre for the Gospels*, Filadelfia, Fortress, 1982.
- CULLEY, Robert C., «Oral Transmission and Biblical Texts», en *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, Filadelfia, Fortress, 1976.
- CULPEPPER, R. Alan, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study of Literary Design*, Filadelfia, Fortress, 1983.
- *The Johannine School*, Missoula (Mont.), Scholars Press, 1975.

- CULPEPPER, R. Alan y Fernando SEGOVIA (edición a cargo de), *The Fourth Gospel From a Literary Perspective*. Semeia 53, Atlanta, Scholars Press, 1991.
- D'ANGELO, Mary Rose, «A Critical Note: John 20:17 and Apocalypse of Moses 31», *Journal of Theological Studies* 41 (1990), págs. 529-536.
- DARR, John, *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, Louisville, Westminster/John Knox, 1992.
- «Glorified in the Presence of Kings: A Literary-Critical Study of Herod the Tetrarch in Luke-Acts», tesis doctoral, Vanderbilt University, 1987.
- DELANEY, Carol, «The Body of Knowledge», en *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- «Seeds of Honor, Fields of Shame», en *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, edición a cargo de David GILMORE, Washington, D.C., American Anthropological Association, 1987, págs. 35-48.
- DELLING, Gerhard, «ὥρα», en *Theological Dictionary of the New Testament*, edición a cargo de Gerhard KITTEL, traducción y edición a cargo de G. BROMILEY, Grand Rapids, Eerdmans, 1967, vol. 9:675-681.
- DERRETT, J. Duncan, «Miriam and the Resurrection (John 20:16)», *Downside Review* 111 (1993), págs. 174-188.
- «The Samaritan Woman's Purity (John 4:4-52)», *Evangelical Quarterly* 60 (1988), págs. 291-298.
- «The Samaritan Woman's Pitcher», *Downside Review* 102 (1984), págs. 252-261.
- DEWALD, Carol, «Women and Culture in Herodotus' Histories», en *Reflections of Women in Antiquity*, edición a cargo de Helene FOLEY, Nueva York, Gordon and Breach Science Publishers, 1981, págs. 91-127.
- DOHERTY, Thomas, *Reading (Absent) Character: A Theory of Characterization in Fiction*, Nueva York, Oxford University Press, 1983.
- DONFRIED, Karl P., «The Mother of Jesus in the Gospel of John», en *Mary in the New Testament*, edición a cargo de Raymond BROWN et al., Filadelfia, Fortress, 1978, págs. 179-218 (trad. cast.: «La madre de Jesús en el Evangelio de Juan», en *María en el Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1982, págs. 175-210).
- DOWNING, Christine, «Athena», en *The Encyclopedia of Religion*, edición a cargo de Mircea ELIADE, Nueva York, Macmillan, 1987, vol. 1, págs. 490-491.
- DUKE, Paul, *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta, John Knox, 1985.
- DU RAND, J. A., «The Characterization of Jesus as Depicted in the Narrative of the Fourth Gospel», *Neotestamentica* 19 (1985), págs. 18-36.
- EILBERG-SCHWARTZ, Howard, *The Savage in Judaism, An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- ELDER, Linda Bennett, «Judith», en *Searching the Scriptures. Volume 2: A Feminist Commentary*, edición a cargo de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Nueva York, Crossroad, 1994, págs. 455-469.
- ESLINGER, Lyle, «The Wooing of the Woman at the Well: Jesus, the Reader and Reader-Response Criticism», en *The Gospel of John as Literature: An Anthology of 20th Century Perspectives*, edición a cargo de Mark STIBBE, Leiden, E. J. Brill, 1993, págs. 165-182; reimpresión de *Journal of Literature and Theology* 1 (1987), págs. 167-183.
- EXUM, J. Cheryl, *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Valley Forge (Pa.), Trinity, 1993.
- «"Mother in Israel": A Familiar Figure Reconsidered», en *Feminist Interpretation of the Bible*, edición a cargo de Letty RUSSELL, Filadelfia, Westminster, 1985, págs. 73-85 (trad. cast.: «"Madre en Israel": reconsideración de una figura familiar», en *Interpretación feminista de la Biblia*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1995, págs. 87-102).
- «"You Shall Let Every Daughter Live": A Study of Exodus 1:8-2:10», en *The Bible and Feminist Hermeneutics*, edición a cargo de Mary Ann TOLBERT, Chico (Calif.), Scholars Press, 1983, págs. 63-82.
- FETTERLEY, Judith, «Introduction: On the Politics of Literature», en *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*, Bloomington (Ind.), Indiana University Press.
- FEUILLET, André, «Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19:25-27) et la maternité spirituelle de Marie», *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1964), págs. 469-489. Traducido en forma condensada al inglés como «Christ's Farewell to his Mother», *Theology Digest* 15 (1967), págs. 37-40.
- «The Hour of Jesus and the Sign of Cana», en *Johannine Studies*, Nueva York, Alba, 1964. Versión inglesa de «L'heure de Jésus et le signe de Cana», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 36 (1960), págs. 5-22.
- «The Messiah and his Mother According to Chapter 12 of the Apocalypse», en *Johannine Studies*, Nueva York, Alba, 1964. Versión inglesa de «Le Messie et sa Mère d'après le chapitre xii de l'Apocalypse», *Revue Biblique* 66 (1959), págs. 55-86.

- «La recherche du Christ dans la nouvelle Alliance d'après la Christophanie de Jo 20,11-18», en *L'homme devant Dieu*, publicado bajo la dirección de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière, París, Aubier, 1963, págs. 93-112.
- FLAVIO JOSEFO, *Jewish Antiquities*, en *Josephus*, The Loeb Classical Library Series, edición a cargo de Allen WIKGREN, traducción de Ralph Maracus, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1963 (edición castellana: *Antigüedades judías*, Torrejón de Ardoz, Akal, Libros I-XI, 1997; Libros XII-XX, 1997).
- *La guerra de los judíos*, Madrid, Gredos, Libros I-III, 1997; Libros IV-VII, 1999.
- *Las guerras de los judíos*, 2 vols., Terrassa, Clie, 1990.
- FOLEY, Helene, «"Reverse Simile" and Sex Roles in the Odyssey», en *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, edición a cargo de John PERADOTTO y J. P. SULLIVAN, Albany, State University of New York Press, 1984, págs. 59-78.
- «The Conception of Women in Athenian Drama», en *Reflections of Women in Antiquity*, edición a cargo de Helene FOLEY, Nueva York, Gordon and Breach Science Publishers, 1981, págs. 127-168.
- (edición a cargo de), *Reflections of Women in Antiquity*, Nueva York, Gordon and Breach, 1981.
- FORTNA, R., *The Fourth Gospel and its Predecessor*, Edimburgo, T. & T. Clark, 1988.
- *The Gospel of Signs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- FOWLER, Robert, «Who is "The Reader" in Reader Response Criticism», *Semeia* 31 (1985), págs. 5-26.
- FREUND, Elisabeth, «Introduction: The Order of Reading», en *The Return of the Reader: Reader-Response Criticism*, Nueva York, Routledge, Chapman & Hall, 1987.
- FUCHS, Esther, «Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-scene: Some Preliminary Notes», *Journal of Feminist Studies in Religion* 3 (1987), págs. 7-13.
- «The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible», en *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, edición a cargo de Adela Yarbro COLLINS, Chico (Calif.), Scholars Press, 1983, págs. 117-136.
- «Who is Hiding the Truth? Deceptive Women and Biblical Androcentrism», en *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, edición a cargo de Adela Yarbro COLLINS, Chico (Calif.), Scholars Press, 1983, págs. 137-144.
- GIBLIN, Charles, «Suggestion, Negative Response and Positive Action in St. John's Portrayal of Jesus [John 2:1-11; 4:46-54; 7:2-14; 11:1-44]», *New Testament Studies* 26 (1980), págs. 197-211.
- GIFFORD, Carolyn De Swarte, «American Women and the Bible: The Nature of Woman as a Hermeneutical Issue», en *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, edición a cargo de Adela Yarbro COLLINS, Chico (Calif.), Scholars Press, 1985.
- GOODMAN, Philip y Hanna GOODMAN, «Jewish Marriages Throughout the Ages», en *The Jewish Marriage Anthology*, Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1965.
- GRASSI, Carolyn y Joseph Grassi, «The Resurrection: The New Age Begins; Mary Magdalene as Mystical Spouse», en *Mary Magdalene and the Women in Jesus' Life*, Kansas City (Mo.), Sheed & Ward, 1986.
- GRIMKÉ, Angelina Emily, *Appeal to the Christian Women of the South*, Nueva York, Arno and New York Times, 1969 (1836).
- *Letters to Catharine Beecher*, Boston, Isaac Knapp, 1838.
- GRIMKÉ, Sarah M., *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Women*, Nueva York, Burt Franklin, 1970 (1838).
- HÄGG, Tomas, *The Novel in Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1983 (1980).
- *Narrative Technique in Ancient Greek Romances: Studies of Chariton, Xenophon Ephesius and Achilles Tatius*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1971.
- «The Beginning of the Historical Novel», en *The Greek Novel AD 1-1985*, edición a cargo de Roderick BEATON, Londres, Croom Helm, 1988, págs. 169-181.
- HALPERIN, David, «Why is Diotima A Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender», en *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, edición a cargo de David M. HALPERIN, John J. WINKLER y Froma I. ZEITLIN, Princeton, Princeton University Press, 1990, págs. 257-308.
- HIRSCH, E. D., *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*, Nueva York, Vantage Books, 1988.
- HOSKYNs, Edwyn, *The Fourth Gospel*, 2 vols., Londres, Faber and Faber Limited, 1940.

- ISASI-DÍAZ, Ada María, «La Palabra de Dios en Nosotras – The Word of God in Us», en *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction*, edición a cargo de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Nueva York, Crossroad, 1993, págs. 86-97.
- «The Bible and Mujerista Theology», en *Lift Every Voice: Constructing Christian Theology from the Underside*, edición a cargo de Susan Brooks THISTLETHWAITE y Mary Porter ENGLE, San Francisco, Harper and Row, 1990, págs. 261-269.
- ISER, Wolfgang, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978 (trad. cast.: *El acto de leer*, Madrid, Taurus, 1987).
- *The Implied Reader*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974.
- JAY, Nancy, «Sacrifice, Descent and the Patriarchs», *Vetus Testamentum* 38 (1988), págs. 52-70.
- «Sacrifice as Remedy for Having Been Born of Woman», en *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, edición a cargo de Clarissa ATKINSON, Constance BUCHANAN y Margaret MILES, Boston, Beacon, 1985, págs. 283-309.
- JENOFONTE DE ÉFESO, «An Ephesian Tale», en *Three Greek Romances*, traducción de Moses Hadas, Nueva York, Macmillan, 1953, págs. 69-126 (edición castellana: *Efesíacas*, en CARITÓN DE AFRODISIAS et al., CARITÓN DE AFRODISIAS, *Quéreas y Calíroe...*, Madrid, Gredos, 1979, págs. 233-311).
- JEREMIAS, Joachim, « $\nu\mu\mu\phi\eta$ ,  $\nu\mu\mu\phi\iota\omicron\varsigma$ », en *Theological Dictionary of the New Testament*, edición a cargo de Gerhard KITTEL, traducción y edición a cargo de G. BROMILEY, Grand Rapids (Mich.), Eerdmans, 1967, vol. 4:1.099-1.106.
- JONES, John R., *Narrative Structures and Meaning in John 11:1-54*, Ann Arbor, University Microfilms, tesis doctoral, Vanderbilt University, 1982.
- JOWKAR, Fourouz, «Honor and Shame: A Feminist View From Within», *Feminist Issues* 6 (Spring 1986), págs. 45-65.
- KÄSEMANN, Ernst, *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*, Filadelfia, Fortress, 1968 (trad. cast. del original alemán: *El testamento de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1983).
- KERMODE, Frank, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979.
- KOLODNY, Annette, «A Map for Reading: Or, Gender and the Interpretation of Literary Texts», *New Literary History* 11 (1980), págs. 451-467.
- *The Lay of the Land: Metaphor as Experience and History in American Life and Letters*, Chapel Hill (N.C.), University of North Carolina Press, 1975.
- KOPAS, Jane, «Jesus and Women: John's Gospel», *Theology Today* 41 (1984), págs. 201-205.
- KRAEMER, Ross, «The Book of Aseneth», en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, edición a cargo de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Nueva York, Crossroad, 1994, págs. 859-894.
- KRIEGER, Murray, *A Window to Criticism: Shakespeare's Sonnets and Modern Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1964.
- KUHN, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962 (trad. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE, 14ª ed., 1990).
- KYSAR, Robert, *John: The Maverick Gospel*, edición revisada, Louisville, Westminster/John Knox, 1993 (1976).
- LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon saint Jean*, París, Gabalda, 1948 (1923).
- LAQUEUR, Thomas, «Destiny Is Anatomy», en *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990 (trad. cast.: *La construcción del sexo*, Madrid, Cátedra, 1994).
- LATEGAN, Bernard C., «Introduction: Coming to Grips with the Reader in Biblical Literature», *Semeia* 48 (1989), págs. 3-20.
- LEE, Dorothy, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel: The Interplay of Form and Meaning*, Sheffield, JSOT, 1994.
- LEFKOWITZ, Mary, «Influential Women», en *Images of Women in Antiquity*, edición a cargo de Averil CAMERON y Amélie KUHRT, Detroit, Wayne State University Press, 1983, págs. 49-64.
- LEVINE, Amy-Jill, «Ruth», en *The Women's Bible Commentary*, edición a cargo de Carol A. NEWSOM y Sharon H. RINGE, Louisville, Westminster/John Knox, 1992, págs. 78-84.
- «Sacrifice and Salvation: Otherness and Domestication in the Book of Judith», en *No One Spoke Ill of Her: Essays on Judith*, edición a cargo de James C. VANDERKAM, Atlanta, Scholars Press, 1992, págs. 17-30.
- «Character Construction and Community Formation in the Book of Judith», en *Society of Biblical Literature 1989 Seminar Papers*, edición a cargo de David LULL, Atlanta, Scholars Press, 1989, págs. 561-569.
- LIDDELL, Henry G. y Robert SCOTT, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, 7ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1989 (1889).

- LIGHTFOOT, R. H., *St. John's Gospel: A Commentary*, edición a cargo de C. F. EVANS, Oxford, Clarendon, 1957.
- LINDARS, Barnabas, *The Gospel of John*, Londres, Oliphants, 1972.
- LONGO DE LESBOS, «Daphnis and Chloe», en *Three Greek Romances*, traducción de Moses Hadas, Nueva York, Macmillan, 1953, págs. 3-68 (edición castellana: *Dafnis y Cloe*, Madrid, Alianza, 1996).
- LONIE, Iain M., *The Hippocratic Treaties: "On Generation," "The Seed," "On the Nature of the Child," "Diseases IV"*, Ars Medica, Texte und Untersuchungen zur Quellenkunde der Alten Medizin, Berlín, Walter de Gruyter, 1981.
- MACE, David, *Hebrew Marriage: A Sociological Study*, Londres, Epworth, 1953.
- MAILLOUX, Steven, «Literary History and Reception Study», en *Interpretive Conventions: The Reader in the Study of American Fiction*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, págs. 159-191.
- MALINA, Bruce, «Dealing with Biblical (Mediterranean) Characters: A Guide to U.S. Consumers», *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989), págs. 127-141 (trad. cast. en *El mundo social de Jesús y los Evangelios*, Sal Terrae, Santander, 2001).
- *Christian Origins and Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox, 1986.
- *The Gospel of John in Sociolinguistic Perspectives. Forty-eighth Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies*, edición a cargo de Herman WAETJEN, Berkeley, Center for Hermeneutical Studies, 1985.
- *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville, John Knox, 1981 (trad. cast.: *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella, Verbo Divino, 1995).
- MARTIN, J. P., «History and Eschatology in the Lazarus Narrative: John 11:1-44», *Scottish Journal of Theology* 17 (1964), págs. 332-343.
- MARTYN, Louis J., «Source Criticism and Religionsgeschichte in the Fourth Gospel», en *Jesus and Man's Hope*, edición a cargo de David BUTTRICK, Pittsburgh, Pittsburgh Theological Seminary, 1970, vol. 1, págs. 247-273.
- MATERA, Frank, «John 20:1-18», *Interpretation* 43 (1989), págs. 402-406.
- MAYNARD, A., «Ti Emoi Kai Soi», *New Testament Studies* 31 (1985), págs. 582-586.
- MCGEHEE, Michael, «A Less Theological Reading of John 20:17», *Journal of Biblical Literature* 105 (1986), págs. 299-302.
- MCHUGH, John, «Mother of the Word Incarnate: Mary in the Theology of St. John», Tercera parte de *The Mother of Jesus in the New Testament*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1975.
- MCKANE, W., *Proverbs*, Filadelfia, Westminster, 1970.
- MCNEIL, B., «The Raising of Lazarus», *Downside Review* 92 (1974), págs. 269-275.
- MEEKS, Wayne A., *The Prophet-King: Moses Tradition and the Johannine Christology*, Leiden, Brill, 1967.
- METZGER, Bruce, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, Biblia-Druck GmbH, 1975.
- MICHAELS, J. Ramsey, «John 12:1-11», *Interpretation* 43 (1989), págs. 287-291.
- MINEAR, Paul, «"We Don't Know Where..." John 20:2», *Interpretation* 30 (1976), págs. 125-139.
- Mishnah*, traducción de Jacob Neusner, New Haven, Yale University Press, 1988 (edición castellana a cargo de Carlos DEL VALLE: *La Misná*, Madrid, Editora Nacional, 1981).
- MLAKUZHYYL, G., «Difficulties Against the Literary Unity and Structure of the Fourth Gospel», en *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1987.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome, «Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16», *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980), págs. 483-500.
- NEYREY, Jerome, «What's Wrong with this Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space», *Biblical Theology Bulletin* 24 (1994), págs. 77-91.
- «Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26», *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979), págs. 419-437.
- NOLAN FEWELL, Danna, «Judges», en *The Women's Bible Commentary*, edición a cargo de Carol NEWSOM y Sharon RINGE, Louisville, Westminster/John Knox, 1992, págs. 67-77.
- O'BRIEN, Mary, *The Politics of Reproduction*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1981.
- O'COLLINS, Gerald y Daniel KENDALL, «Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection», *Theological Studies* 48 (1987), págs. 631-646.
- O'DAY, Gail, «John», en *The Women's Bible Commentary*, edición a cargo de Carol NEWSOM y Sharon H. RINGE, Louisville, Westminster/John Knox, 1992, págs. 293-304.
- *Revelation in the Fourth Gospel: Narrative Mode and Theological Claim*, Filadelfia, Fortress, 1986.

- OKORIE, A.M., «The Characterization of the Tax Collectors in the Gospel of Luke», *Currents in Theology and Mission* 22 (1995), págs. 27-34.
- OKURE, Teresa, «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene [Jn 20:11-18]», *International Review of Mission* 81 (1992), págs. 177-188.
- *The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4:1-42*, Tübinga, Mohr, 1988.
- OLSSON, Birger, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel: A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*, traducción de Jean Gray, Lund, CWK Gleerup, 1974.
- OSBORNE, Basil, «A Folded Napkin in an Empty Tomb: John 11:44 and 20:7 Again», *Heythrop Journal* 14 (1973), págs. 437-440.
- OSIEK, Carolyn, «The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives», en *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, edición a cargo de Adela Yarbro COLLINS, Chico (Calif.), Scholars Press, 1985, págs. 93-105.
- PAZDAN, Mary Margaret, «Nicodemus and the Samaritan Woman: Contrasting Models of Discipleship», *Biblical Theology Bulletin* 17 (1987), págs. 145-148.
- PERADOTTO, John y J. P. SULLIVAN (edición a cargo de), *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, Albany, State University of New York Press, 1984.
- PERISTIANY, J. G., «Introduction», en *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, edición a cargo de J. G. PERISTIANY, Chicago, University of Chicago Press, 1966, págs. 9-18 (trad. cast.: *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Labor, Cerdanyola, 1969).
- PERKINS, PHEME, «I Have Seen the Lord (John 20:18): Women Witnesses to the Resurrection», *Interpretation* 46 (1992), págs. 31-41.
- «The Gospel According to John», en *New Jerome Biblical Commentary*, edición a cargo de Raymond BROWN *et al.*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1990, págs. 941-985.
- *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Garden City (N.Y.), Doubleday, 1984.
- PERVO, Richard, «Aseneth and Her Sisters: Women in Jewish Narrative and in the Greek Novels», en *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, edición a cargo de Amy-Jill LEVINE, Atlanta, Scholars Press, 1992, págs. 145-160.
- PETERSEN, Norman R., *Literary Criticism for New Testament Critics*, Filadelfia, Fortress, 1978.
- PITT-RIVERS, Julian, *The Fate of Shechem or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 (trad. cast.: *Antropología del honor o política de los sexos*, Barcelona, Crítica, 1979).
- «Honour and Social Status», en *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, edición a cargo de J. G. PERISTIANY, Chicago, University of Chicago Press, 1966, págs. 19-77 (trad. cast.: *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Labor, Cerdanyola, 1969).
- PLATT, Elizabeth, «The Ministry of Mary of Bethany», *Theology Today* 34 (1977), págs. 29-39.
- PLINIO, *Natural History*, The Loeb Classical Library Series, edición a cargo de H. RACKHAM, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1945 (edición castellana: *Historia natural*, Madrid, Gredos, 1998).
- PLUTARCO, *Quaestiones Coniuvales*, en *Plutarch's Moralia*, The Loeb Classical Library Series, traducción de Paul A. Clement y Herbert B. Hoffleit, vol. 8, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1969.
- POLLARD, T. E., «The Raising of Lazarus (John xi)», en *Studia Evangelica VI*, Texte und Untersuchungen 112, edición a cargo de Elizabeth LIVINGSTONE, Berlín, Akademie-Verlag, 1973, págs. 434-443.
- POMEROY, Sarah, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Nueva York, Schocken Books, 1975 (trad. cast.: *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, Tres Cantos, Akal, 2ª ed., 1990).
- PORTEFAIX, Lillian, *Sister Rejoice: Paul's Letter to the Philippians*, Estocolmo, Almqvist & Wiksell International, 1988.
- PSEUDO-CALÍSTENES, *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*, traducción e introducción de Albert Wolohojian, Nueva York, Columbia University Press, 1962 (edición castellana: *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*, Madrid, Gredos, 1988).
- QUAST, Kevin, *Reading the Gospel of John: An Introduction*, Nueva York, Paulist, 1991.
- REARDON, B. P., *The Form of Greek Romance*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- «The Form of Ancient Greek Romance», en *The Greek Novel AD 1-1985*, edición a cargo de Roderick BEATON, Londres, Croom Helm, 1988, págs. 205-216.

- REED, Evelyn, *Woman's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family*, Nueva York, Pathfinders, 1975 (trad. cast.: *La evolución de la mujer*, Barcelona, Fontamara, 1980).
- REINHARTZ, Adele, «The Gospel of John», en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, edición a cargo de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Nueva York, Crossroad, 1994, págs. 561-600.
- «From Narrative to History: The Resurrection of Mary and Martha», en *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, edición a cargo de Amy-Jill LEVINE, Atlanta, Scholars Press, 1992, págs. 161-184.
- RENA, John, «Women in the Gospel of John», *Église et Théologie* 17 (1986), págs. 131-147.
- RENSBERGER, David, *Johannine Faith and Liberating Community*, Filadelfia, Westminster, 1988.
- RESSEGUIE, James L., «Reader-Response Criticism and the Synoptic Gospels», *Journal of the American Academy of Religion* 52 (1984), págs. 307-324.
- RISSE, Mathias, «Die Hochzeit in Kana (Joh. 2:1-11)», en *Oikonomia: Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, edición a cargo de O. CULLMAN, Hamburgo-Bergstedt, Reich, 1967, págs. 76-99.
- ROCHAIS, Gérard, «La résurrection de Lazare (Jn 11,1-46)», en *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament*, SNTSMS 40, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- ROTH, Samuel, «The Blind, the Lame, and the Poor: An Audience-Oriented, Sequential Analysis of a Group of Characters Types in Luke-Acts», tesis doctoral, Vanderbilt University, 1994.
- RUBIN, Gayle, «The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex», en *Toward an Anthropology of Women*, edición a cargo de Rayna R. REITER, Nueva York, Monthly Review, 1975, págs. 172-173.
- RUETHER, Rosemary Radford, «Feminist Interpretation: A Method of Correlation», en *Feminist Interpretation of the Bible*, edición a cargo de Letty RUSSELL, Filadelfia, Westminster, 1985, págs. 111-124 (trad. cast.: «Interpretación feminista: un método de correlación», en *Interpretación feminista de la Biblia*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1995, págs. 133-148).
- «Mary and the Mission of Jesus», en *Mary – The Feminine Face of the Church*, Filadelfia, Westminster, 1977.
- *Mary – The Feminine Face of the Church*, Filadelfia, Westminster, 1977.
- RUSSELL, Letty, *Household of Freedom: Authority in Feminist Theology*, Filadelfia, Westminster, 1987.
- «Authority and the Challenge of Feminist Interpretation», en *Feminist Interpretation of the Bible*, edición a cargo de Letty RUSSELL, Filadelfia, Westminster, 1985, págs. 137-146 (trad. cast.: «Autoridad y el desafío de la interpretación feminista», en *Interpretación feminista de la Biblia*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1995, págs. 165-176).
- SAFRAI, S., «Home and Family», en *The Jewish People in the First Century*, vol. 2, edición a cargo de S. SAFRAI y M. STERN, Filadelfia, Fortress, 1976, págs. 728-792.
- SAKENFELD, Katherine Doob, «Feminist Perspectives on Bible and Theology: An Introduction to Selected Issues and Literature», *Interpretation* 42 (1988), págs. 5-18.
- «Feminist Uses of Biblical Materials», en *Feminist Interpretation of the Bible*, edición a cargo de Letty RUSSELL, Filadelfia, Westminster, 1985, págs. 56-64 (trad. cast.: «Usos feministas de los materiales bíblicos», en *Interpretación feminista de la Biblia*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1995, págs. 65-76).
- SANDERS, J. N., «Lazarus of Bethany», en *Interpreter's Dictionary of the Bible*, edición a cargo de George Arthur BUTTRICK et al., Nueva York, Abingdon, 1962, vol. 3, pág. 103.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *The Gospel According to St. John*, 3 vols., Nueva York, Crossroad, 1980, 1982 (trad. cast. del original alemán: *El Evangelio según san Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona, 1980, 1987).
- SCHNEIDERS, Sandra, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, San Francisco, Harper, 1991.
- «Death in the Community of Eternal Life», *Interpretation* 41 (1987), págs. 44-56.
- «Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church», *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982), págs. 35-45.
- «The Face Veil: A Johannine Sign», *Biblical Theology Bulletin* 11 (1981), págs. 94-97.
- SCHOLES, Robert y Robert KELLOGG, *The Nature of Narrative*, Londres, Oxford University Press, 1966.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, «A Feminist Critical Interpretation For Liberation: Martha and Mary: Lk. 10:38-42», *Religion and Intellectual Life* 3 (1986), págs. 21-36.

- «Remembering the Past in Creating the Future: Historical-Critical Scholarship and Feminist Biblical Interpretation», en *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, edición a cargo de Adela Yarbro COLLINS, Chico (Calif.), Scholars Press, 1985, págs. 43-63.
- «The Will to Choose or Reject: Continuing Our Critical Work», en *Feminist Interpretation of the Bible*, edición a cargo de Letty RUSSELL, Filadelfia, Westminster, 1985, págs. 125-136 (trad. cast.: «La voluntad para elegir o para rechazar: continuando nuestro trabajo crítico», en *Interpretación feminista de la Biblia*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1995, págs. 149-163).
- *Bread Not Stone*, Boston, Beacon, 1984.
- *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York, Crossroad, 1983 (trad. cast.: *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1989).
- «Toward a Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology», en *The Challenge of Liberation Theology: A First World Response*, edición a cargo de Brian MAHAN y L. Dale RICHESIN, Maryknoll (N.Y.), Orbis, 1981, págs. 91-112.
- «Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation», en *Churches in Struggle: Liberation Theologies and Social Change in North America*, edición a cargo de William TABB, Nueva York, Monthly Review Press, 1986, págs. 46-66. La meditación de Schüssler Fiorenza sobre María Magdalena que se encuentra en este artículo se imprimió por primera vez en *Union Theological Seminary Journal* April (1975), págs. 22-23.
- SCHWEICKART, Patrocino, «Reading Ourselves: Toward a Feminist Theory of Reading», en *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1986.
- SCOBIE, Charles, «The Origins and Development of Samaritan Christianity», *New Testament Studies* 19 (1972-1973), págs. 390-414.
- SCOTT, Martin, *Sophia and the Johannine Jesus*, Sheffield, JSOT, 1992.
- SECKEL, Marianne, «La Mère de Jésus dans le quatrième Évangile: de la Lignée des Femmes-Disciples?», *Foi et Vie* 88 (1989), págs. 33-41.
- SEGAL, C. P., «Transition and Ritual in Odysseus' Return», *La parola del passato* 116 (1967), págs. 321-342.
- SEGOVIA, Fernando, «"And They Began to Speak in Other Tongues": Competing Modes of Discourse in Contemporary Biblical Criticism», en *Reading from this Place, Vol. 1: Social Location and Interpretation in the United States*, edición a cargo de Fernando SEGOVIA y Mary Ann TOLBERT, Minneápolis, Fortress, 1995, págs. 1-32.
- *The Farewell of the Word: The Johannine Call to Abide*, Minneápolis, Fortress, 1991.
- «The Journey(s) of the Word of God: A Reading of the Plot of the Fourth Gospel», *Semeia* 53 (1991), págs. 23-54.
- SEIM, Turid Karlsen, «Roles of Women in the Gospel of John», en *Aspects on the Johannine Literature*, edición a cargo de Lars HARTMAN y Birger OLSSON, Estocolmo, Almqvist & Wiksell International, 1987.
- «Semahoth (Ebel Rabbath)», en *Babylonian Talmud*, traducción de Michael Rodkinson, Boston, New Talmud Publishing Company, 1899, vol. 8, págs. 1-62.
- SHULER, Philip, *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, Filadelfia, Fortress, 1982.
- SLOYAN, Gerard, «The Samaritans in the New Testament», *Horizons* 10 (1983), págs. 7-21.
- SMITH, D. Moody, *The Theology of the Gospel of John*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- STÄHLIN, Gustav, «φιλέω», en *Theological Dictionary of the New Testament*, edición a cargo de Gerhard FRIEDRICH, traducción y edición a cargo de Geoffrey BROMILEY, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, vol. 9:113-171.
- STALEY, Jeffrey Lloyd, «Stumbling in the Dark, Reaching for the Light: Reading Character in John 5 and 9», *Semeia* 53 (1991), págs. 55-80.
- *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Atlanta, Scholars Press, 1985.
- STANTON, Elizabeth Cady et al., The Revising Committee, *The Woman's Bible*, Nueva York, European, 1898.
- STIBBE, Mark, *John*, Sheffield, JSOT, 1993.
- SULEIMAN, Susan R., «Introduction: Varieties of Audience-Oriented Criticism», en *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*, edición a cargo de Susan R. SULEIMAN, Princeton, Princeton University Press, 1980, págs. 3-45.
- TALBERT, Charles, *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, Nueva York, Crossroad, 1994.
- «Once Again: Gospel Genre», *Semeia* 43 (1988), págs. 53-73.
- The New Oxford Annotated Bible with the Apocryphal/Deutero-canonical Books (New Revised Standard Version)*, edición a cargo de Bruce METZGER y Roland MURPHY, Nueva York, Oxford University Press, 1991.

- THOMPSON, Marianne Meye, «“God’s Voice You Have Never Heard, God’s Form You have Never Seen”: The Characterization of God in the Gospel of John», *Semeia* 63 (1993), págs. 177-204.
- THOMSON, George, *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama*, Londres, Lawrence & Wishart, 1941.
- THURIAN, Max, «Mary and the Church», en *Mary, Mother of All Christians*, New York, Herder & Herder, 1964 (trad. cast. del original francés: «María y la Iglesia», en *María, madre del Señor, figura de la Iglesia*, Zaragoza, Hechos y Dichos, 1966, págs. 171-246).
- TOLBERT, Mary Ann, «How the Gospel of Mark Builds Character: Characterization in the Parable of the Sower», *Interpretation* 47 (1993), págs. 347-357.
- «Social, Sociological, and Anthropological Methods», en *Searching the Scripture: A Feminist Introduction*, edición a cargo de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Nueva York, Crossroad, 1993, págs. 255-271.
- «The Gospel in Greco-Roman Culture», en *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, edición a cargo de R. SCHWARTZ, Cambridge, Basic Blackwell, 1990, págs. 258-275.
- *Sowing the Gospel: Mark’s World in Literary-Historical Perspective*, Minneápolis, Fortress, 1989.
- «Protestant Feminists and the Bible: On the Horns of a Dilemma», *Union Seminary Quarterly Review* 43 (1989), págs. 1-17.
- «Defining the Problem: The Bible and Feminist Hermeneutics», *Semeia* 28 (1983), págs. 113-126.
- TRENKNER, Sophie, *The Greek Novella in the Classical Period*, Nueva York, Garland, 1987.
- TRIBLE, Phyllis, «Five Loaves and Two Fishes: Feminist Hermeneutics and Biblical Theology», *Theological Studies* 50 (1989), págs. 279-295.
- VAN BEKKUM, Wout (edición a cargo de), *A Hebrew Alexander Romance According to Ms London, Jews’ College no. 145*, Lovaina, Peeters, 1992.
- VOTAW, C. W., «Some Example of Biography in the Ancient World Comparable to the Gospels», en *The Gospel and Contemporary Biographies*, Filadelfia, Fortress, 1970; reimpresión de «The Gospels and Contemporary Biographies in the Greco-Roman World», *American Journal of Theology* 19 (1915), págs. 45-73.
- WEAD, D. W., *The Literary Devices in John’s Gospel*, Basilea, Reinhardt, 1970.
- WEISS, Herold, «Footwashing in the Johannine Community», *Novum Testamentum* 21 (1979), págs. 298-325.
- WIKAN, Uni, «Shame and Honour: A Contestable Pair», *Man* 19 (1984), págs. 635-652.
- WILLARD, Frances E., *Woman in the Pulpit*, Chicago, Woman’s Temperance Publication Association, 1889.
- WITHERINGTON, III, Ben, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- WOLOHOJIAN, Albert, *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes: Translated from the Armenian Version*, Nueva York, Columbia University Press, 1969.
- WYATT, Nicholas, «“Supposing Him to Be the Gardener” (John 20:15): A Study of the Paradise Motif in John», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren Kirche* 81 (1990), págs. 24-38.
- ZEITLIN, Froma, «Travesties of Gender and Genre in Aristophanes», en *Reflections of Women in Antiquity*, edición a cargo de Helene FOLEY, Nueva York, Gordon and Breach Science Publishers, 1981, págs. 269-318.
- «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*», en *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, edición a cargo de J. PERADOTTO y J. P. SULLIVAN, Albany, State University of New York Press, 1984, págs. 159-194.
- ZUMSTEIN, J., «Pourquoi s’intéresser à l’exégèse féministe?», *Foi et Vie* 88 (1989, número 5), págs. 5-7 (el ejemplo de Juan).

## ÍNDICE DE TEXTOS BÍBLICOS Y DE LA ANTIGÜEDAD

### *El cuarto Evangelio*

caps. 1-3	103	2,1-11	17, 21 n.10, 47-77, 56
caps. 1-10	145		n.15, 59 n.23, 64 n.33,
1,8	101 n.49		86, 90 n.24, 136, 256,
1,9	122 n.98		273 n.32
1,11-12	39	2,1-12	45, 84, 86
1,12	53, 74 n.63, 85, 242, 255	2,2-12	73
1,12-13	55, 136	2,3	55, 57, 167, 263
1,13	55 n.13, 136	2,3-4	247
1,14	14, 73	2,4	20, 21, 63, 75, 76, 168
1,18	40, 101 n.49	2,5	58, 263
1,29	86, 184	2,5-11	168
1,36	184	2,6-10	58
1,38	240	2,9-10	56, 57
1,39	82, 121, 122, 218	2,11	40, 55, 74, 168
1,40-45	218	2,12	72, 74, 149, 263
1,41	123	2,21	101 n.49
1,45	123	3,1-2	119
1,46	82, 121, 122	3,1-10	257
1,46-49	81	3,1-21	73 n.62, 84, 86, 137
1,48-50	106	3,3	85
1,51	40, 85	3,3-6	193, 212

3,3-21	77	4,17-18	106
3,4	85	4,17a	105
3,5	85	4,17b-18	105
3,6	74 n.63, 85, 115	4,18	21, 81, 110, 262
3,6-7	115	4,19	90, 105
3,11	119	4,19-20	100
3,11-21	85	4,20	109
3,13-14	40	4,21	66 n.44, 91, 101, 122 n.98, 273
3,13-15	85	4,22	101, 105, 107 n.66, 110
3,14	91, 193	4,23	82, 82 n.4, 91, 122 n.98
3,15-16	255	4,23-24	101
3,16	114	4,25	101, 101 n.49, 123
3,16-18	40, 136	4,26	102
3,28	101 n.49	4,27	73, 82, 82 n.4, 88, 120
3,29	40, 62, 86, 92, 137, 257	4,28-30	89, 218
3,29-32	84, 86	4,29	81, 82, 90, 102, 110, 121, 122, 123, 158, 260
3,29-36	77	4,30	86
3,30	101 n.49, 125	4,31	88
3,31	86	4,31-38	94
3,31-36	86 n.14	4,31-39	90
3,36	255	4,31-42	95
cap. 4	83 n.9, 87 n.18, 145 n.33	4,33	73
caps. 4-21	61 n.28	4,34	98
4,1-42	17, 21 n.10, 45, 81-129, 90 n.24, 137, 258	4,35	117
4,4-52	87 n.18, 94 n.36	4,35-38	262
4,5-26	106 n.61	4,38	83, 244
4,6	94 n.37	4,39	82, 111, 124
4,7	95, 116	4,39-42	89
4,9	99, 100 n.47, 102, 116, 117, 239	4,41	124, 125 n.104, 166
4,10	90, 93, 94, 100, 103, 104, 114, 193, 239	4,41-42	94
4,10-26	85 n.12, 87 nn.17,18, 108 n.66, 120 n.91	4,42	21, 82, 122, 124, 125 n.104, 158, 260
4,11	104	4,46-54	56 n.15, 150 n.51, 273 n.32
4,12	100, 104, 120, 239, 257	4,47	70
4,13	94 n.37	4,49	70, 263
4,13-14	100, 104, 193	cap. 5	40
4,14	94	5,1	239
4,15	90, 104	5,2	239
4,16	105, 105 n.59	5,16-18	159
4,16-18	89	5,19	101 n.49

5,21-27	136	8,23	136
5,23	40	8,28	193
5,25	122 n.98	8,31-59	54, 55
5,27	40	8,39	54
5,35	101 n.49	8,39-45	185 n.17
5,38	101 n.49	8,40	159
5,38-40	136	8,41	54
5,41	249	8,41-47	136
5,43	101 n.49	8,50-54	65, 73
5,44	65, 73 n.62, 218	8,53	120
5,46-47	101 n.49	8,56	54
cap. 6	163 n.80	8,57-59	159
6,27-29	136	8,58-59	120
6,29	101 n.49	9,18-24	159
6,33-40	136	9,50	249
6,35	193	9,54	249
6,35-59	74 n.63	10,1-5	218
6,37	122 n.98	10,3	239
6,40	255	10,14	239
6,44	122 n.98	10,19-21	159
6,47	255	10,25-30	136
6,47-48	136	10,28	255
6,53-54	136	10,31-40	159
6,60-61	73	10,40-11,53	163 n.80
6,68-69	164	cap. 11	136, 137, 145, 146, 148, 159, 161 n.75, 166, 263
cap. 7	41	11,1	138, 138 n.10
7,1-9	76	11,1-2	137, 166
7,2-14	56 n.15, 150 n.51, 273 n.32	11,1-7	247
7,5	75, 202	11,1-44	56 n.15, 150 n.51, 164 n.84, 273 n.32
7,11-31	159	11,1-46	17, 45, 131-174, 257
7,18	65, 249	11,1-54	133, 167
7,34	218	11,2	137-143, 153, 258
7,36	44, 218	11,3	70, 143, 167, 258, 263
7,37-38	193	11,3-5	137, 143
7,38-39	191	11,4	168, 170
7,40-44	159	11,5	133, 141, 145, 165, 166, 260
7,50	119	11,6	168
7,50-51	73 n.62	11,8	160
7,53-8,11	44	11,11	135 n.6, 137, 143, 162 n.78
cap. 8	41, 54, 126		
8,8	239		
8,22	123 n.101		

11,14	168	12,1-11	17, 45, 131-174, 257
11,15	88, 170	12,2	133, 146 n.38, 155, 169, 170, 261
11,15-16	88 n.21, 159	12,2-3	21
11,16	160	12,3	140, 146, 147, 153, 258, 263
11,17-27	88	12,3-4	258
11,18-20	160	12,4	158
11,19	164-166	12,4-5	156
11,20	88 n.21, 148, 150, 160, 263	12,6	156
11,21	150, 161, 161 n.75, 169, 263	12,7	156, 158
11,21-27	151	12,9-11	17
11,22	161, 161 n.75	12,20	218
11,23	162	12,23	91
11,23-27	162	12,25	249
11,24	162	12,27	91
11,25-26	162	12,32	193
11,25-29	162	12,32-34	91
11,27	133, 163, 267	12,43	65
11,28	134, 148 n.46, 160, 263	13,13-17	249
11,29	148	13,22	218
11,29-31	263	13,34-35	273
11,30	150, 160, 263	14,2-3	188
11,31	134, 137, 145, 149, 258	cap. 15	98 n.41
11,32	150, 161 n.75, 169, 263	15,9-10	244
11,32-33	150, 151	15,10-17	273
11,33	134, 137, 145, 151, 258	15,15	74
11,34	152	15,19	144 n.31
11,35	151, 163 n.80	16,6	217, 243
11,37	151	16,14	65
11,38-43	152	16,17-20	73
11,39	146, 161, 169	16,20	217, 243
11,39-40	261	16,21	60, 74 n.63
11,40	169	16,21-22	193
11,42	164	16,23	74
11,44	230 n.34	16,32	231 n.38
11,45	134, 137, 145, 152, 258	cap. 17	83 n.10
11,47-50	17	17,1-5	65
11,56	218	17,2-3	255
cap. 12	138, 142, 153, 155, 170, 173	17,6	187
12,1-2	153	17,6-26	244
12,1-3	137, 138	17,8	244
		17,20	83, 124, 244

17,22-24	65	20,1-18	18, 45, 217-251, 220 n.7, 257, 259
17,26	40, 187	20,2	194 n.43, 217 n.1, 220, 228, 243 n.74
18,1	189, 237	20,2b	233
18,4	218	20,3-8	229
18,7	218	20,4-6	230 n.33
18,8	218	20,7	230 n.34
18,26	189, 237	20,8	229, 238 n.61
18,33-38	206	20,9	227, 230 n.34, 231 n.38
18,35	123 n.101	20,10	73, 230 n.34, 231, 231 n.38
18, 38-39	206	20,11	217, 228, 228 n.27, 232
19,2-5	189	20,11-18	218 n.2
19,2-6	206	20,12	232
19,12-15	206	20,13	66 n.44, 217, 273
19,14	184	20,13a	232
19,16b-30	207 n.78	20,13b	233
19,19	207	20,13-15	147
19,21-22	206	20,14	237
19,23	184 n.14	20,14-18	202
19,24	201 n.61	20,15	190 n.28, 217, 218, 237, 237 n.55, 238
19,25	149, 177, 200, 201 n.61, 202 n.62, 226, 257, 259, 263	20,16	190 n.29, 218, 220 n.7, 238 n.61
19,25-27	49, 51, 72 n.58, 75, 76	20,16a	239
19,25-28	17, 45, 177-214	20,17	21, 185, 185 n.17, 240, 241, 241 nn.70,71, 242, 262
19,26	20, 203	20,17-18	218
19,26-27	203, 261	20,18	217, 218 n.4, 242, 243
19,27	208, 263	20,20	238 n.61
19,28	21	20,22	198
19,29	184	20,22-23	244
19,30	198	20,28	196, 239 n.61
19,31	184	20,29	163
19,33-34	226	20,31	164
19,34	74 n.63, 185, 194 n.42, 195	20,36	196
19,34b	198 n.57	21,1-7	244
19,34-37	194 n.42	21,1-17	249
19,38-39	73 n.62	21,12	122
19,38-40	157	21,15-19	207
19,38-42	220	21,25	44
19,39	119		
19,41	189, 237, 237 n.56		
cap. 20	220 n.7		
20,1	147, 226, 226 n.19, 228		
20,1-10	262, 230 n.34		

*Biblia Hebrea y libros apócrifos / deuterocanónicos*

Génesis		Jueces	
cap. 2	193, 199	4,21-22	196
2,21	194, 194 n.42	5,28-30	196 n.49
3,15	51		
3,17	194 n.42	Rut	
caps. 12-50	53	(libro de)	264 n.1
15,2	118		
17,5-8	53	2 Samuel	
17,15	118	16,10	64 n.33
21,9-11	53	19,23	64 n.33
24	88 n.18		
24,10-61	88	1 Reyes	
27,1-46	53	1,33-40,45	189
29,1-10	88	14,2	178 n.2
30,2.22	118	17,18	64 n.33
30,20	115		
31,43	183	2 Reyes	
31,44-54	182	cap. 1	178 n.2
31,53-54	183	3,13	64 n.33
31,55	183	cap. 8	178 n.2
41,55	61 n.27	9,18	64 n.33
		17,13-34	107, 108
		cap. 20	178 n.2
Éxodo			
1,8-2,10	28 n.38	Susana	
12,22	184	(libro de)	30
12,46	184		
19,8	61 n.27	Tobías	
22,16-17	92, 195 n.48	7,11-12	208 n.80
24,7	61 n.27	7,12	208 n.80
34,10-16	58	7,15	157 n.68
Deuteronomio		Judit	
5,2-10	58	(libro de)	30, 115 n.83, 126 n.109, 171 n.103, 265, 265 n.5, 266 n.10
19,5	229		
22,29	92, 195 n.48		
34	231 n.36	16,21-23	268 n.18
Josué		Salmos	
14,9	64 n.23	2,7	208 n.80
22,24	64 n.23		

36,9-10	189	54,1-8	190
44[45],17	187 n.22	54,4-8	58
45	187-188	58,11-12	189
45,17	187	61,10	188
45,17-18	188	66,7-9	51
110,7	189		
		Jeremías	
Proverbios		(libro de)	93, 96, 97
5,15-18	93, 94 n.36	cap. 2	126 nn.110,111
5,16	94 n.36	2,1-15	93
		2,2	58, 93
Cantar de los Cantares		2,2-3	97
(libro del)	137, 146-147, 188, 190, 221, 227, 227 n.25, 237, 239, 239 nn.61,65, 240, 250, 259	2,13	94
		2,18	64 n.33
		3,1	96
		8,23-9,4	152
		11,15	58
1,2	58	48,32	158
1,2.4	85	49,11-12	58, 85
1,12	146		
2,4	58	Ezequiel	
3,1-4d	147	cap. 16	126 nn.110,111
3,4	240	16,8-13	58
3,11	188	cap. 28	189
4,9.10.12	239		
4,12	93, 147	Oseas	
5,1.2	239	(libro de)	96, 97, 109
8,6	250 n.92	caps. 1-4	126 nn.110,111
8,8	239	1,2-9	58
		2,4	97
Sabiduría		2,5	97
(libro de la)	30	2,4-25	58
		2,16-24	97
Isaías		2,18	109
14,23-24	152	2,25	97
16,9	152		
22,4.12	152	Joel	
25,6	58	4,18	58, 85
26,17	51		
30,19	152	Zacarías	
50,1	190	12,10	190
51,3	189	13,1	191

*Nuevo Testamento*

Mateo (Evangelio de)	22 n.15, 32 n.46, 133, 156 n.65, 157 n.68, 200 n.59, 201, 202 n.62, 246 n.82	10,38-40 10,38-42 19,41 21,38 23,49 23,50-53 23,54-24,3 23,55-24,12 24,2 24,2-3 24,4 24,10	148 n.45, 171 n.102 21 n.9, 134 n.2, 150 n.50, 159 n.70 152 n.55 44 200 n.59 157 n.68 157 n.68 200 n.59 226 n.19 227 n.26 200 n.59
16,13-23	170 n.100	23,49	200 n.59
26,6-7	154 n.59	23,50-53	157 n.68
26,6-13	157 n.68	23,54-24,3	157 n.68
26,12	156 n.65	23,55-24,12	200 n.59
27,55-56	200 n.59	24,2	226 n.19
27,57-60	157 n.68	24,2-3	227 n.26
27,59-60	157 n.68	24,4	226 n.20
28,1	157 n.68	24,10	200 n.59
28,1-4	226 n.20		
28,2	226 n.19		
28,5-8	227 n.26		
Marcos (Evangelio de)	22 n.15, 30 n.42, 32, 33, 156 nn.65, 66, 200 n.59, 201, 202 n.62, 246 n.82	1 Corintios 11,2-16 11,4	142 n.25 142 n.25
14,3	154 n.59, 156 n.66	Filipenses	139 n.14
14,8	156 n.65	1 Timoteo	
15,40	200 n.59	2,9	142 n.25
15,40-41	200 n.59		
15,43-46	157 n.68	Hebreos (carta a los)	186
15,47-16,1	157 n.68	5,7	152 n.55
16,3-4	226 n.19		
16,4-5	227 n.26	1 Pedro	
16,6	226 n.20	3,3	142 n.25
Lucas (Evangelio de)	22 n.15, 30 n.42, 156 n.65, 170 n.101, 201, 201-202 n.62, 246 n.82	1 Juan 5,6	198 n.57
7,36-50	142 n.26	3 Juan	
7,38	150 n.50	15	135 n.6
7,44-50	156 n.65	Apocalipsis	
7,46	140 n.18	12	50, 51

*Autores y escritos antiguos*

2 Henoc 8,4-6	190	Ateneo de Náucratis	140, 141 n.19
Agustín	65 n.38	<i>Banquete de los eruditos</i>	139 n.14, 140 nn.16, 18, 141 nn.19, 20,21, 154 n.59
Ahikar 1,4-5	157 n.68		
Ambrosio	50	Caritón de Afrodisias	222, 223, 225, 226
Anaxandrides <i>Protesilao</i>	140 n.18	<i>Quéreas y Calírooe</i>	225 n.18, 228 n.27, 236 n.54, 222-225, 227-228, 231, 234, 236-238, 240
Antífanos <i>Alcestis</i>	140 n.18 140 n.18		
<i>El sacerdote</i>	140 nn.18,20,21		
<i>El hombre de Zante (Zacinto)</i>	140 nn.18,21		
<i>Los vecinos de Toricus</i>	141 n.19	Cefisodoro <i>Trofonio</i>	140 n.18
<i>Apocalipsis de Moisés</i>		Cornelio Nepote <i>Praef.</i>	155 n.62
31,3-4	241 n.70		
37,5	189	Efrén	50, 65 n.36
40,2	189		
Aquiles Tacio <i>Leucipa y Clitofonte</i>	222, 235 n.53	<i>Escritos herméticos</i> 30	
Aristófanes	114 n.80, 125 n.107	Esquilo <i>Orestea</i>	180, 192, 208 180, 180 n.5, 181, 192, 192 n.36, 208
Aristóteles	117 n.85, 124, 197, 234	Eubulo <i>Procris</i>	140 n.18
<i>Poética</i>	39 n.64, 234	<i>El cario esfinge</i>	140 n.18, 141 nn.20,21
<i>Asenet (también José y Asenet)</i>	30, 149, 149 n.48, 165, 165 n.88, 264 n.4, 266, 266 n.9, 267 n.15	Filón de Alejandría <i>De oficio mundi</i>	30, 60 60

ÍNDICE DE TEXTOS BÍBLICOS Y DE LA ANTIGÜEDAD

Filónides <i>Sobre perfumes y coronas</i>	154 n.59	Orígenes	65 n.36
Heliodoro <i>Etiópicas</i>	222, 235 n.52	Petronio <i>Satiricón</i>	140, 140 n.18
Hesíodo <i>Teogonía</i>	180 n.6, 192, 192 n.36	<i>Pirqé de Rabbi Eliezer</i>	16
Hicesio de Esmirna <i>Sobre la materia</i>	154 n.59	Platón <i>Banquete</i>	191, 191 n.34
Hipócrates	198 n.52	Plinio <i>Historia natural</i>	140, 140 n.18
Homero <i>Odisea</i>	104 n.56, 181	Plutarco	140, 154 n.61
Jenofonte de Éfeso <i>Efesíacas</i>	222, 223, 224 n.17, 225, 234, 235, 235 n.53, 236	<i>Conj. Praec.</i>	141 n.10
Josefo	60	<i>Galba</i>	140 n.16
<i>Antigüedades de los judíos</i>	60, 108 n.67, 204 n.68	<i>Quaestiones Convivales</i>	139 n.14, 141 n.19, 154 nn.59,60
<i>Jubileos</i>	25,21 267, 267 n.15	Pseudo Calístenes <i>Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia</i>	203-204, 204 n.69, 205 nn.71-75, 206 nn.76,77, 211, 261,
Longo de Lesbos <i>Dafnis y Cloe</i>	222, 235 n.52 222, 235 n.52	Pseudo Filón <i>Antigüedades bíblicas</i>	164, 267 30, 160 n.73, 164, 267
Megillah ( <i>Meg.</i> )	4,3 157 n.68	Suetonio <i>Nerón</i>	140 n.16
<i>Midrás Rabbah sobre Eclesiastés</i>	7,1 140	Talmud	139 n.14
Misná <i>m. Sotah</i>	9,14 188	<i>b. Ketubot</i>	66b 139 n.14
<i>m. Sabbat</i>	23,5 157 n.68	<i>b. Semahot</i>	12,10 157 n.68
		Testamento <i>de Daniel</i>	5,12 190
		Testamento de Job	267 n.15

ÍNDICE DE AUTORES

Achtemeier, P.	123 n.100	Bernard, J. H.	29 n.39, 81 n.1, 98 n.44, 106 n.61, 107 n.63, 108 nn.66,67, 151 n.54, 241 n.69, 246 n.81
Alter, R.	39 n.63, 87, 88, 88 n.19, 232 n.43	Betz, H. D.	154 n.61
Anzalone, V.	50	Bickerman, E.	231 n.36
Archer, L.	157 n.68	Billerbeck, P.	140 n.18
Atkinson, C.	179 n.3	Black, C. C.	22 n.15
Atwood, R.	200 n.59, 201 nn.60,61, 220 nn.7-9, 228 nn.27,28, 230 n.34, 231 n.37, 232 n.41, 233 n.44, 240 n.67, 241 nn.69,71, 245 n.80	Bligh, J.	87 n.18, 107 n.65
Aune, D.	30 n.42, 32 nn.46-48, 37 n.58, 64 n.34, 154 n.61, 155 n.62, 223 n.16	Boers, H.	83 n.9, 90 n.25, 98 nn.44,45, 101 n.49, 104 n.57, 106 n.61, 107 n.66, 108 nn.66,67, 110, 110 n.72, 111, 111 n.75, 119 n.90, 123 n.100, 125 nn.104,105
Baker, J.	230 n.34	Bonneau, N. R.	87 n.18
Bal, M.	196 n.49	Booth, W.	27 n.32
Barrett, C. K.	29 n.39, 108 n.68, 157 n.67, 190 n.28, 220 n.7, 228 n.27, 230 n.33, 237 n.56, 241 n.69	Botha, J. E.	87 n.18, 89 n.22, 90 n.25, 98 n.45, 100 n.47, 103 nn.54,55, 104 nn.55,57, 105 nn.58- 60, 106 n.62, 111 n.74, 120 n.92, 123 nn.100,102, 125 n.105
Bartina, S.	54 n.12,	Bower, R.	92 n.29
Bauckham, R.	201 n.60, 202 nn.62,63	Braun, F. M.	50
Bauer, W.	124 n.103, 143 n.27, 146 n.38, 148 n.44, 151 n.54, 198 n.56	Brave, S.	92 n.29
Beaton, R.	221 n.11, 235 n.51	Bromiley, G.	60 n.25, 92 nn.29,31, 144 n.28
Benoit, P.	51		

- Brooke, G., 201 n.60  
 Brooks, J., 71 n.54  
 Brown, C. A., 160 n.73, 164 n.87, 267, 267 n.16  
 Brown, R., 18, 19, 19 n.5, 20, 20 n.10, 21 nn.10,11, 22 n.12, 29, 29 n.39, 30, 30 n.40, 44 n.81, 50, 55-56 n.13, 56 n.14, 61 n.27, 64, 64 n.35, 66, 66 nn.41-44, 70 nn.49,51, 71 nn.55,56, 81 n.1, 83 nn.8-10, 86 n.14, 90 nn.24,25, 98 nn.44,45, 106 n.61, 107-108 n.66, 108 n.67, 118 n.88, 122 n.97, 127 n.114, 133, 133 n.1, 134, 135 n.6, 138 n.11, 140 n.17, 142 nn.22-24,26, 145, 145 n.36, 150 n.50, 152 nn.54,55, 156, 156 nn.64,66, 157 n.67, 161 nn.76,77, 162 n.78, 163 n.80, 166 n.89, 167 n.93, 168 nn.94,95, 170 n.101, 171 n.102, 184 n.14, 185 n.15, 190 n.28, 191 nn.31-33, 194 n.42, 195 n.46, 198-199 n.57, 201 nn.60-61, 209 n.84, 218 n.3, 219 nn.5-7, 220, 220 nn.7-9, 221 nn.10,12, 226, 226 n.22, 227 n.23, 227 n.25, 228 nn.27,28, 229 n.31, 230 n.34, 231 nn.35,38, 239 n.65, 240 nn.66,67, 241 nn.69,71, 242 n.73, 243 n.74, 245 n.79, 246 n.82, 247 n.86, 272 n.29, 273 n.30  
 Buby, B., 49 n.1, 59 n.22, 66 n.44, 194 n.43, 209 n.83, 273 n.33  
 Buchanan, C., 179 n.3  
 Buchanan, G., 183-184 n.13  
 Büchler, A., 188 n.26, 203 n.66  
 Buck, H., 64 n.34  
 Bultmann, R., 50, 83 n.11, 152 n.54, 164 n.84, 239 n.62, 243 n.74  
 Burnett, F., 22 n.15, 41 n.73  
 Buttrick, D., 22 n.11  
 Buttrick, G. A., 136 n.7  
 Byrne, B., 138 nn.10,11, 139 n.12, 145, 145 nn.35,36, 148 n.43, 148 n.45, 152 n.54, 159 n.71, 160 nn.72,74, 161 nn.75-77, 162 n.78, 163 n.80, 164 n.83, 166 n.90, 167 n.93, 168 n.95, 170 n.98, 220 n.7, 229 n.31, 230 nn.33,34, 231 n.38, 245, 245 n.80  
 Cadman, W. H., 163 n.8  
 Cahill, P. J., 87 n.18, 107 n.65, 108 n.69  
 Cameron, A., 119 n.89, 157 n.68  
 Campbell, J. K., 71 n.57, 115 n.82, 168 n.96  
 Cantarella, E., 35 n.54, 155 n.62  
 Cantwell, L., 106 n.61, 107 n.66, 108 nn.66,67, 109 n.70, 111, 111 n.75, 119 n.90  
 Carmichael, C., 86, 86 n.15, 87 nn.17,18, 90 n.26, 93, 93 nn.32,33, 94 n.36, 95 n.40, 96 n.41, 107 n.65  
 Cave, T., 234 nn.48,49  
 Chestnut, R., 267 nn.14,15  
 Cohn, R., 178 n.2  
 Collins, A. Y., 28 nn.36,37, 52 n.9, 126 n.112, 264 n.1  
 Collins, R., 50 nn.4,5, 51, 51 nn.6,8, 54 n.12, 55-56 n.13, 56 n.14, 57 n.18, 58 n.20, 64 n.33, 65 nn.36,38, 66 nn.41-44, 67 n.45, 68 n.49, 69, 81 n.2, 82 n.5, 163 n.80, 164 n.85, 194, 194 nn.42,43,45, 207-208 n.79, 209 nn.82-84, 220 nn.7-8, 221 n.12, 243 n.76  
 Corley, K., 154 nn.58,61, 155 nn.62,63,  
 Cox, P., 32 nn.46,47, 36, 37 n.58  
 Cross, S. L., 163 n.80  
 Crossan, D. M., 50, 51  
 Culley, R. C., 88 n.19  
 Cullman, O., 59 n.23  
 Culpepper, R. A., 18 n.3, 22 n.11, 23, 23 nn.15,16, 24, 27 n.32, 29 n.39, 36, 38, 38 n.57, 39, 39 nn.63,64, 40, 40 nn.65,67,70, 41, 41 n.71, 42, 42 n.76, 49, 50 nn.2-4, 51 nn.6,8, 61 n.28, 64 n.34, 82 n.7, 83 nn.8,9, 87 n.18, 89 n.22, 91 n.28, 98 n.44, 102 n.52, 103-104 n.55, 119 n.90, 134, 135 n.3, 164 nn.83,85, 171 n.102, 173 n.104, 194 n.43, 227 n.23, 233 n.46, 238, 238 n.60, 242 n.73, 273 n.31  
 D'Angelo, M. R., 241 n.70, 247 nn.85,87  
 Danker, F. W., 124 n.103, 143 n.27, 198 n.56  
 Darr, J., 23 n.15, 26 n.29, 27 n.33, 38, 38 n.62, 39 n.64, 40 nn.66, 41 n.72,73,75, 42  
 Davey, 151 n.54  
 Delaney, C., 35 n.53, 57 n.17, 96 n.42, 115 n.82, 117 n.85, 118 nn.86,87  
 de la Potterie, I., 51  
 Delling, G., 59, 60, 60 n.25  
 Derrett, J. D., 87 n.18, 94 n.36, 107 n.66, 108 n.66, 108 n.67, 190 n.29, 220 n.7, 237 n.56, 239 n.64, 240 n.66  
 Dewald, C., 104 n.56  
 Dillon, R. J., 50  
 Doherty, T., 41 n.72  
 Downing, C., 192 n.36  
 Duke, P., 61 n.28, 85 n.12, 87 nn.17,18, 89 n.22, 103-104 n.55, 106 n.62, 107 n.63, 123 n.101, 162 n.78, 168 nn.94,95, 218 n.3, 227 n.23, 233 n.46, 234 n.47, 237 n.55, 238, 238 n.60  
 du Rand, J. A., 23 n.15, 54-55 n.12, 58, 58 n.19, 59, 59 n.22, 273 n.31  
 Eilberg-Schwartz, H., 179 n.3  
 Elder, L. B., 266 n.10  
 Eliade, M., 192 n.36  
 Eslinger, L., 87 n.18, 93, 93 n.33, 94 n.36, 103 n.55  
 Evans, C. E., 29 n.39, 98 n.44, 190 n.28, 237 n.56  
 Exum, J. C., 28, 28 n.38, 52, 52 n.10, 53, 54 n.11, 57 n.17, 62, 62 nn.29,30, 63, 63 nn.31-32, 179 n.3, 182 n.11, 183 n.12, 193, 193 n.41, 264 n.1  
 Fetterley, J., 271 n.24  
 Feuillet, A., 51, 51 n.7, 194, 209 n.82, 221 n.12, 227 n.25, 237 n.56  
 Foley, H., 31 n.45, 104 n.56, 114 n.80, 126 n.109, 171 n.103, 265 n.8, 267, 267 n.17  
 Fortna, R., 21 n.11, 22 n.12  
 Freund, E., 25 n.27  
 Friedrich, G., 144 n.28  
 Fuchs, E., 27, 27 nn.36,37, 52, 52 n.9, 54 n.11, 62, 62 nn.29,30, 63, 63 n.32, 89 n.23, 94 n.37, 113 n.77, 116 n.84, 120-121 n.93, 126 n.112, 264 n.1  
 Gätcher, P., 50, 71 n.56, 207 n.79  
 Giblin, C., 56 n.15, 58, 58 n.19, 66 n.41, 67 n.47, 70 nn.51,52, 71 n.53, 150 n.51, 151 nn.52,53, 161 n.75, 167 n.93, 168 n.95, 170 n.97, 273 n.32  
 Gilmore, D., 35 n.53, 57 n.17, 96 n.42  
 Gingrich, F. W., 124 n.103, 143 n.27, 198 n.56  
 Goodman, P. y H., 92 nn.29,30, 188 n.26, 189 n.27, 190 n.30, 195 n.48, 203 n.66  
 Grassi, C. y J., 219 n.6, 227 n.25, 237 n.55, 239 n.64  
 Grill, S., 67 n.45  
 Hägg, T., 204, 204 n.69, 205, 205 n.70, 221 n.11, 222 n.14, 225 n.18, 235 nn.52,53, 236 n.54

- Halperin, D., 191-192 n.34, 265 n.8  
 Hartman, L., 19 n.5, 51 n.6, 83 n.11,  
 135 n.3, 194 n.43, 218 n.5  
 Hirsch, E. D., 271 n.23  
 Hoskyns, E., 44 n.81, 50, 107 n.65,  
 151-152 n.54, 190 n.28, 191  
 nn.31,33, 194 n.42, 195 n.46, 198-  
 199 n.57, 201 n.61, 220 n.7, 229  
 n.32, 232 n.42, 237 n.56, 240 n.66,  
 241 nn.69,71, 243 n.74  
 Iser, W., 26, 26 n.30, 38, 38 n.62  
 James, H., 39 n.64  
 Jay, N., 179, 179 n.3, 180 n.4, 182,  
 182 n.11, 183 n.12, 186, 186  
 nn.18,19, 248 n.89  
 Jeremias, J., 92, 92 n.30  
 Jowkar, F., 35 n.53, 57 n.17  
 Käsemann, E., 83 n.10  
 Kellogg, R., 32 n.46, 232 n.43  
 Kendall, D., 219 nn.5,6, 221 n.12,  
 229 n.29, 245 n.79  
 Kermode, E., 33 n.49, 39 n.64, 41  
 n.72  
 Kerrigan, A., 51  
 Kilmartin, J., 50  
 Kittel, G., 60 n.25, 92 n.31  
 Knapp, G. L., 92 n.29  
 Kolodny, A., 43 n.78, 96 n.42  
 Kopas, J., 20 n.8, 73 n.59, 121 n.95,  
 249, 249 n.90  
 Kraemer, R., 149, 149 n.48, 266 n.9  
 Krafft, E., 50  
 Krieger, M., 18 n.3  
 Kuhrt, A., 119 n.89, 157 n.68  
 Kysar, R., 19 n.5, 37 n.61, 40 n.68,  
 218 n.4, 219 n.5, 220 n.9, 229  
 n.32, 232 n.39  
 Lagrange, M.-J., 81 n.1, 106 n.61,  
 107 n.63, 151 n.54  
 Laqueur, T., 117 n.85, 196, 196 n.50,  
 197, 197 n.53  
 Leal, J., 50  
 Lee, D., 90 n.24, 95 n.40, 119 n.90,  
 125 n.108, 195, 195 n.47  
 Lefkowitz, M., 119 n.89, 126 n.109,  
 157 n.68, 167, 167 n.92, 171 n.103  
 Lévi-Strauss, C., 113  
 Levine, A. J., 115 n.83, 126 nn.109-  
 110, 134 n.3, 165 n.88, 171 n.103,  
 264 nn.1,4, 265 n.5, 266 n.10, 267  
 n.14, 268 n.18  
 Liddell, H. G., 88 n.20  
 Lightfoot, R. H., 29 n.39, 30 n.41, 44  
 n.81, 98 n.44, 190 n.28, 237 n.56  
 Lindars, B., 108 n.66, 220 n.9, 228  
 n.27  
 Livingstone, E., 161 n.75  
 Loisy, A., 50, 151 n.54, 194  
 Lonie, I. M., 197 n.52  
 Lull, D., 22-23 n.15, 154 n.58, 265  
 n.5  
 Mace, D., 92 nn.29,30, 93 n.31, 135  
 n.4, 154 n.57, 188 n.26, 189 n.27,  
 190 n.30, 195 n.48, 203 n.66  
 Mailloux, S., 27 n.34  
 Malina, B., 34 n.52, 35 n.53, 56 n.16,  
 57 n.17, 65 n.37, 72 n.58, 114  
 nn.29,30, 149 nn.47,49, 153 n.56,  
 162 n.77  
 Martin, J. P., 164 nn.84,85  
 Martyn, L. J., 21 n.11  
 Matera, F., 220 n.7, 227 n.23, 228  
 n.28, 230 n.34, 232 n.42, 233 n.46,  
 239 n.62, 241 n.71  
 Maynard, A., 64 nn.33,34, 65 n.38  
 McGehee, M., 241 n.71  
 McHugh, J., 51, 51 n.8, 64 n.34, 190  
 n.31, 191 n.32, 209 n.82, 210 n.86  
 McKane, W., 94 n.36  
 McNeil, B., 148 n.45, 164 n.83  
 Meeks, W., 183 n.13, 231 n.36  
 Metzger, B., 44 n.81, 97 n.43, 146  
 n.39, 187 n.23  
 Michaels, J. R., 134, 135 n.3, 138 n.9,  
 150 n.50, 153 n.56, 156 n.64  
 Miles, M., 179 n.3  
 Millett, K., 43 n.78  
 Minear, P., 194 n.43, 217 n.1, 218  
 n.2, 220 n.8, 221 n.12, 227 n.24,  
 228 n.28, 230 n.34, 231 nn.36,38,  
 232 nn.42,43, 233 nn.45,46, 238  
 n.58, 242 n.72, 248 n.88, 250 n.93  
 Mlakuzhyil, G., 25 n.25, 45 n.82  
 Murphy, R., 97 n.43, 146 n.39, 187  
 n.23  
 Murphy-O'Connor, J., 142 n.25  
 Neusner, J., 184 n.13  
 Newsom, C., 71 n.56, 82 n.7, 134  
 n.3, 196 n.49, 219 n.6, 264 n.1,  
 272 n.28  
 Neyrey, J., 85 n.12, 87 nn.17,18, 108  
 n.66, 120 n.91, 145 n.33, 149 n.47,  
 154 n.61, 155 n.62  
 Nolan Fewell, D., 196 n.49  
 O'Brien, M., 179 n.3, 186, 186 n.20,  
 192 n.34  
 O'Collins, G., 219 nn.5,6, 221 n.12,  
 229 n.29, 245 n.79  
 O'Day, G., 61 n.28, 71 n.56, 82 n.7,  
 83 n.8, 90 nn.24,25, 98 n.45, 100  
 n.48, 103 n.55, 106 n.62, 108 n.69,  
 112 n.76, 119 n.90, 123, 123 n.99,  
 125 n.104, 134, 134 n.3, 138 n.8,  
 146, 146 n.37, 148 n.45, 156 n.64,  
 162 n.78, 163 n.80, 167 n.93, 219  
 n.6, 229 n.32, 233 n.45, 272, 272  
 n.28  
 Okorie, A. M., 23 n.15  
 Okure, T., 90 n.24, 95 n.39, 98 n.45,  
 118 n.88, 218 nn.2,3, 219 n.5, 220  
 nn.8,9, 227 n.25, 229 n.29, 232  
 n.40, 233 n.45, 239 n.64, 240  
 nn.66-68, 241 n.69, 242 nn.72,73,  
 247 n.87  
 Olsson, B., 19 n.5, 21 n.10, 51 n.6, 61  
 n.27, 64 nn.33,34, 65 n.39, 71  
 n.53, 83 n.11, 90 n.24, 98 n.45,  
 107 n.65, 108 n.67, 135 n.3, 194  
 n.43, 218 n.5  
 Osborne, B., 230 n.34  
 Pazdan, M. M., 119 n.90, 120 n.92,  
 121 n.94  
 Peradotto, J., 31 n.45, 104 n.56, 180  
 n.5, 265 n.8  
 Peristiany, J. G., 34 n.52, 35 n.53  
 Perkins, P., 217 n.1, 218 n.4, 219 n.6,  
 220 n.7, 228 nn.27,28, 229 n.29,  
 230 n.34, 231 nn.36,37, 241  
 nn.70,71, 242 n.72  
 Pervo, R., 165 n.88, 264 n.4, 265  
 nn.5-7, 266 nn.9,12, 268 n.18  
 Pitt-Rivers, J., 34 n.52, 35 n.53  
 Platt, E., 134, 134 n.3, 139 n.12, 142  
 n.23, 171 n.102  
 Pollard, T. E., 161 n.75, 163 n.80  
 Pomeroy, S., 35 n.54, 142 n.25, 155  
 n.62, 168 n.96  
 Portefaix, L., 139 n.14  
 Quast, K., 86 n.13, 88 n.18, 98 n.44  
 Räsänen, H., 50  
 Reardon, B., 221 n.11, 223 n.15, 235  
 n.51  
 Reed, E., 179 n.3, 187 n.20  
 Reinhartz, A., 36 n.56, 82 n.5, 102  
 n.51, 134, 134 n.3, 148 n.45, 151  
 n.52, 156 n.64, 158 n.69, 161 n.75,  
 162 n.78, 163 nn.80,81, 210 n.86,  
 218 nn.2,3, 219 n.5, 238 n.58  
 Reiter, R. R., 113 n.78  
 Rena, J., 50, 50 n.4, 64 n.33, 65 n.36,  
 119 n.90, 125 n.108, 126, 126  
 n.113, 145 n.34, 156 n.64, 164

- n.81, 218 n.3, 230 n.34, 231 n.37,  
232 n.43, 239 n.62, 243 n.76, 250  
n.93
- Rensberger, D., 83 n.10
- Resseguie, J. L., 26 n.27
- Richter, G., 198 n.57
- Ringe, S., 71 n.56, 82 n.7, 134 n.3,  
196 n.49, 219 n.6, 264 n.1, 272  
n.28
- Rissi, M., 59 n.23, 61 n.27
- Rochais, G., 138 n.11, 163 n.80, 166  
n.89
- Rubin, G., 113, 113 n.78
- Ruether, R. R., 50, 50 n.3, 59 n.23,  
212, 212 n.89, 213, 270, 270 n.21
- Russell, L., 20 n.9, 28 n.38, 52 n.10,  
270 nn.20,21
- Safrai, S., 135 n.4, 154 n.57, 157  
n.68, 188 nn.25,26
- Sanders, J. N., 136 n.7
- Schnackenburg, R., 21 n.10, 70 n.51,  
98 n.45, 106 n.61, 108 n.66, 109  
n.69, 138 n.11, 142 nn.22,23, 148  
n.45, 151-152 n.54, 156, 156  
nn.64,66, 157 n.67, 158-159 n.70,  
162 n.78, 166 n.89,90, 167 n.93,  
168 n.94, 170 nn.97,98, 171 n.102,  
191 n.31-33, 194 n.42, 195  
nn.46,47, 198-199 n.57, 201 n.61,  
208 n.80, 219 n.7, 220, 220 nn.8,9,  
221 n.10, 227 n.23, 228 nn.27,28,  
229 n.31, 230 n.34, 232 n.41, 238  
n.58, 240 n.67
- Schneiders, S., 18 n.2, 19 n.5, 20 n.8,  
22 n.13, 44 n.80, 58, 58 n.21, 82  
nn.3,6, 83 nn.8-10, 87 n.17, 88  
n.18, 95 n.39, 102 n.51, 107 n.65,  
109, 110, 110 nn.71,73, 119 n.90,  
127 n.114, 134, 134 n.3, 139 n.12,  
145, 145 n.35, 147 n.41, 148 n.45,  
151 n.52, 156 n.64, 161 n.75, 163  
n.80, 164 n.82, 166 n.89, 168 n.95,  
170 n.101, 203 n.65, 217 n.1, 219  
n.5, 230 n.34, 230-231 n.35, 242  
nn.72,73
- Scholes, R., 32 n.46, 232 n.43
- Schulz, S., 50
- Schüssler Fiorenza, E., 18 n.2, 19, 19  
n.6, 20, 20 n.9, 22, 22 nn.12-14, 35  
nn.53,55, 36 n.56, 66 nn.42,44, 81  
n.2, 82 nn.5,7, 83 nn.8,9,11, 98  
n.44, 125 n.106, 133, 134, 134  
nn.2,3, 149 n.48, 150 n.50, 169  
nn.79,80, 164 nn.81,83,86, 170  
n.101, 171 n.102, 210 n.86, 218  
nn.2,3, 219 nn.5,6, 229 n.32, 231  
n.37, 238 n.58, 266 nn.9,10, 270,  
270 n.20, 272, 272 n.29, 273, 273  
n.30
- Schwartz, R., 33 n.50, 179 n.3, 221  
n.11
- Schweickart, P. P., 271 n.25
- Scobie, C., 183-184 n.13
- Scott, E. F., 50
- Scott, M., 18 n.2, 19 n.5, 24, 24 n.18,  
19, 40 n.70, 43, 56 n.13, 66 n.44,  
73 n.60, 82 n.6, 83 n.8, 88 n.18,  
106 n.61, 120 n.92, 134, 135 n.3,  
162 n.78, 163 nn.79,80, 164 n.85,  
171 n.102, 272, 272 n.27
- Scott, R., 88 n.20
- Seckel, M., 74 n.64
- Segovia, F., 32, 32 nn.46,47, 33-34  
n.51, 232 n.43, 271 n.26
- Seim, T. K., 19 n.5, 44 nn.79,80, 50,  
51, 51 n.6, 83 n.11, 114 n.81, 134,  
135 n.3, 159 n.70, 163 nn.80,81,  
166 n.89, 167 n.93, 170 n.101, 171  
n.102, 194 n.43, 210 n.85, 218 n.5,  
245 n.79
- Shaffer, E., 234 n.48
- Shuler, P., 32 n.46, 37 n.59
- Sloyan, G., 108, 109 n.68, 183 n.13
- Smith, D. M., 29 n.39, 30 n.41, 219  
n.7, 231 n.37
- Stählin, G., 144, 144 nn.28,31
- Staley, J. L., 21 n.10, 23, 23 nn.15,17,  
24, 40, 40 n.69, 41 n.74, 59 n.24,  
61 n.28, 85 n.12, 87 nn.17,18, 89  
n.22, 90 n.26, 94 n.38, 106 n.62,  
111 n.74, 123 n.101
- Stern, M., 135 n.4, 188 n.25
- Stibbe, M., 29 n.39, 32 n.46, 40 n.71,  
41 n.71, 58 nn.20,21, 82 n.7, 83  
n.8, 85 n.12, 86, 87, 87 nn.16,17,  
90 n.25, 96 n.41, 105 n.59, 107  
n.64, 184 n.14, 195, 195 n.47, 201  
n.61, 207 n.78, 218 n.2, 227 n.25,  
230 n.34, 238 n.58, 238-239 n.61,  
240 nn.66,68
- Stockton, E., 166 n.89
- Strachan, R. H., 50
- Sullivan, J. P., 31 n.45, 104 n.56, 180  
n.5, 265 n.8
- Tabb, W., 219 n.5
- Talbert, C., 32 n.46, 36 n.56, 37 n.60,  
59 n.23, 65, 65 n.40, 70 n.50, 92,  
93 n.31, 98 n.45, 149 n.46, 152  
n.54, 168 n.95, 208 n.80, 211 n.88,  
219 n.7, 220 n.8, 228 nn.27,28,  
229 n.29
- Thompson, M. M., 23 n.15
- Thomson, G., 180 n.4, 181 n.7, 186  
n.20, 192 nn.37,38
- Thurian, M., 50, 51 n.6, 56 n.13, 184  
n.14, 185 n.14, 185 n.16, 190 n.31,  
191 nn.32,33, 194 nn.42,44
- Tolbert, M. A., 23 n.15, 29 n.38, 30,  
31 nn.42,43, 32 n.48, 33, 33 n.50,  
34 n.51, 35 n.53, 43 n.78, 221  
n.11, 223 n.16, 231 n.36, 270, 270  
n.22, 271 n.26
- Trenkner, S., 234 n.50
- Uzin, D., 51
- van Bekkum, W., 205 n.71
- VanderKam, J., 26 n.29, 115 n.83,  
171 n.103, 266 n.10
- Votaw, C. W., 31 n.42
- Waetjen, H., 34 n.52
- Wead, D. W., 103 nn.53,55, 104 n.55,  
120 n.91
- Weiss, H., 144 n.22
- Winbery, C., 71 n.54
- Wikan, U., 35 n.53
- Wikenhauser, 151 n.54
- Wikgren, A., 204 n.68
- Winkler, J. J., 192 n.34, 265 n.8
- Witherington, B., 18, 18 n.4, 106  
n.61, 108 n.66, 120 n.92, 134, 135  
n.3, 139, 139 nn.14,15, 140 n.18,  
142 nn.23,26, 150 n.50, 163 n.80,  
166 n.89, 167 n.93, 171 n.102, 201  
n.60, 207-208 n.79, 210 n.86
- Wolohojian, A., 204 n.69, 205, 205  
nn.71-75, 206 nn.76-77
- Wyatt, N., 189, 190 n.28, 237 n.55
- Zeitlin, F., 114 n.80, 125 n.107, 180  
nn.5,6, 181 nn.7-9, 192  
nn.34,36,39, 199 n.58, 208 n.81,  
265 n.8
- Zerwick, M., 50
- Zumstein, J., 50, 49 n.1, 50 n.3

## ÍNDICE ANALÍTICO Y DE PERSONAJES

- Adúltera (7,53-8,11), 44, 55  
Agar, 63  
Alegoría/alegórico, 107 n.66, 266 n.10  
Alusión, 29, 33, 67, 91, 92, 97, 103, 146, 147, 185, 188, 189, 190, 227, 236, 237, 237 n.56, 239 n.65, 250  
Amplificación, 37  
*Véase también* Mitologización  
Ana, 164, 276  
*Anagnorisis*, 234, 238 n.61  
*Véase también* Reconocimiento  
Andrés, 123, 134  
Androcéntrico/a (androcentrismo en):  
– caracterización/presentación, 24, 25, 27 n.37, 44, 45, 52, **62-72, 113-127, 165-171, 211-213, 244-249**, 250, 255, 260, 264 n.1, 270  
– ideología/prejuicio/punto de vista, etcétera, 28, 72, 120, 174, 211, 255, 256, 259, 260, 264, 265, 269-271  
– sociedades, 34  
– textos, 19, 270  
Asenet, 149, 165, 165 n.88, 264 n.4, 265 n.6, 266, 266 n.9, 267, 267 n.15  
Atenea, 192, 192 n.36, 197, 199  
Betsabé, 54 n.11  
Biblia hebrea [*Hebrew Bible*], 27, 27 n.36, 28, 29, 30, 38, 52, 52 n.9, 52-56, 54 n.11, 57 n.17, 58, 62, 62 n.30, 63, 64 n.33, 68, 72, 75, 76, 87, 88, 89 n.23, 92-98, 103, 109, 113, 116-118, 115 n.83, 120 n.93, 126, 137, 157 n.68, 177, 178 n.2, 179, 182, 187 n.22, 191, 193, 248, 256, 257, 264, 264 n.1, 272  
Bilhá, 63  
Biografía, 31 n.42, 32, 32 nn.46,47, 33 n.50, 36, 37, 37 n.60, 40, 111, 204 n.69, 264  
Campo (mujer como un)  
*Véase* Mujer  
Caná, 17, 20, 45, **47-77**, 84, 85 n.12, 86, 87 n.16, 136, 149, 168, 174, 177, 187, 202, 208, 211-212, 238 n.59, 244 n.78, 249 n.91, 256, 258, 260, 262, 272 n.29

- Caracterización (presentación /representación) [*characterization (portrayal/representation)*]:
- análisis de, 22 n.15, 23, 36-39
  - de cónyuges, 232, 236
  - de Dios, 22 n.15, 96
  - de Jesús, 22 n.15, 23, 24, 30, 37, 39-40, 43, 47, 56 n.15, 57, 60-66, 68 n.48, 76, 77, 84, 102, 116, 119, 127, 136, 141, 153, 158, 168 nn.95,96, 174, 177, 178, 179, 190, 193, 199, 213, 214, 245, 250, 255-259, 264 n.2, 273 nn.31,32
  - de los discípulos, 73
  - de mujeres/esposas, 21-27, 30, 31, 31 n.45, 33, 37, 38-45, 53, 96, 104 n.56, 118, 126, 135, 142 n.26, 155, 158, 167, 180, 226, 233, 249, 256, 259, 262, 263, 264 n.1, 265, 266 nn.9,11, 268 n.18, 267, 269, 270
  - de una nación/Israel/pueblo como mujer/esposa/novia, 85 n.12, 96, 97, 109, 126, 256, 262
  - del héroe/protagonista, 32, 88, 241, 244, 255, 259, 264
  - plana, 62, 68
- Véase también Personajes individuales
- Chuppah*, 187 n.26
- Código honor-vergüenza [*honor-shame code*], 29, 34, 34 n.52, 35 n.53, 38, 56, 65 n.37, 71 n.57, 72 n.58, 115, 121, 144
- Concepción virginal, 55 n.13
- Concepción, 55 n.13, 186-190, 191, 193, 196, 197-199, 211, 213, 259
- Convención (recurso literario), 27 n.34, 28-33, 32 n.46, 37, 38, 43, 67 n.47, 87 n.18, 89, 103 n.53, 105, 178 n.2, 191-192 n.34, 201 n.61, 223, 226-227, 242, 255, 262
- Crítica de la respuesta del lector
- Véase Metodología
- Cuento(s) [*tale(s)*], 33, 221 n.11, 224 n.17
- Véase también Novelas; Romances
- Débora, 164, 267
- «Desde abajo» punto de vista/perspectiva
- Véase «Inferior», punto de vista/perspectiva
- «Desde arriba», punto de vista/perspectiva
- Véase «Superior», punto de vista/perspectiva
- Desposada
- Véase Prometida
- Desposorios [*betrothal*], 87-90, 91, 94, 94 n.37, 96 n.41, 98, 99, 105, 106, 106 n.62, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 120 n.93, 135 n.4, 153, 154 n.57, 246, 257, 258, 261
- Diakonos*, 133, 170 n.101
- Diótima, 191 n.34, 265 n.8
- Discípulo amado [*beloved disciple*], 18, 27 n.32, 68 n.48, 72 n.58, 75, 133, 194, 194 n.43, 203, 207-214, 207 n.79, 227-231, 228 n.28, 229 n.30, 232, 232 n.39, 242 n.72, 243, 243 n.74, 245, 250, 259, 261, 262, 265
- Disminución
- Véase Marginación
- División de tareas y espacio en función del género, 34, 145 n.33, 149, 149 n.47
- Divorcio, 106 n.62, 109 n.70,
- Equivocada/errónea, interpretación
- Véase Malentendido
- Erinias, 180, 180 n.6, 192
- Escena(s)-tipo:
- de desposorio, 87, 87 n.18, 88, 89, 89 nn.22,23, 91, 94, 94 n.37, 98,

- 99, 105, 106, 106 n.62, 113, 114, 116, 117, 120 n.93, 257
  - general, 38, 178 n.2, 214, 222
  - rey moribundo, 178, 178 n.2, 203, 204, 204 n.69, 205, 207, 210, 211, 213, 214
- Véase Escena de reconocimiento;
- Escena de visita al sepulcro vacío
- Escena de visita al sepulcro/tumba vacío(a), 145, 223-234
- Escena de reconocimiento, 223, 234-244, 246, 250, 259
- Esperma
- Véase Sperma
- Esposa(s) [*wife (wives)*], 34, 35 n.54, 53, 84, 93, 97, 112, 118, 135 n.4, 141, 142, 142 n.25, 154, 155, 155 nn.62,63, 167, 179 n.3, 182 n.11, 187 n.20, 200 n.60, 201 n.62, 204, 205, 206, 206 n.76, 207, 221, 224, 225, 233, 266 n.9, 267 n.15, 238, 244, 248, 259, 262
- Eva, 50, 66, 194, 194 n.42, 195 n.47, 241 n.70
- Extra-texto, 26, 38, 39,42, 98
- Véase también Medio cultural y literario; Repertorio
- Familia [*family*]:
- de Dios, 136, 172, 193, 194, 214, 245
  - de Jesús (ficticia/real), 135, 136, 147, 156, 158, 159, 164, 165, 168, 172, 210 n.85, 250, 258, 261
  - de María de Betania, 143, 145, 153, 159 n.70, 168, 171, 172, 261
  - general, 70, 71, 71 n.57, 88, 89, 114, 115 n.82, 135 n.4, 144 n.30, 148 n.46, 155, 155 n.62, 157 n.68, 158 n.70, 180, 180 n.3, 202, 204, 205, 211, 213, 257
- Véase también Familia Dei
- Familia Dei*, 44, 114, 184, 186, 243, 248, 251, 258
- Felipe (discípulo), 82, 122, 123, 134
- Fertilidad, 94, 94 n.36, 118
- Género [*gender*], 29, 34, 42, 43, 43 n.78, 96 n.42, 114 n.80, 117 n.85, 191-192 n.34, 196 n.50, 232, 260, 265 n.8, 271 n.25, 274
- Género literario [*genre*], 32, 32 n.46, 33, 37 n.60, 114 n.80, 221 n.11, 222
- Hermana(s) [*sister(s)*]:
- de la madre de Jesús, 72 n.58, 149, 164, 200, 200 n.60, 202, 202 n.64
  - de la prometida/novia, 43, 143, 160, 168, 173, 204-206, 207, 239, 258
  - general, 34, 114, 119 n.89, 165 n.88, 206 n.76
  - María de Betania, 148, 150, 161, 164, 165, 168, 170, 173, 260
  - María Magdalena, 239, 248, 250-251
  - María y Marta, 143, 160 n.74, 161 n.75, 172
  - Marta de Betania, 135-138, 144-145, 138 n.10, 148, 165, 168, 171, 247, 261
- Hermano(s) [*brother(s)*]:
- de Jesús, 72, 74, 202
  - discípulos como hermanos de Jesús, 185, 210, 240-251, 259, 262, 268
  - general, 114, 136, 149, 165, 171, 183, 185, 205, 207
  - Lázaro, 17, 70, 137-138, 143, 148, 149, 150-151, 159, 161, 161 n.77, 162, 167, 169, 170 n.97, 172, 261, 263, 264 n.2, 268 n.19
- Hermenéutica:
- de la sospecha, 20, 24, 25, 27, 271
  - del recuerdo, 270, 275

- feminista (también crítica/perspectiva/interpretación), 18, 18 n.2, 19, 20, 20 n.9, 22, 23-27, 27 nn.35-37, 28 n.38, 34 n.53, 36 n.56, 43 n.78, 44, 45, 50 n.3, 52, 52 nn.9,10, 57 n.17, 62-72, 81, 82 nn.3,5, 84, 113-127, 133, 134 n.3, 165-171, 179 n.3, 211-213, 219 n.5, 244-249, 255, 264 n.1, 266 n.10, 268, 270 nn.21,22, 271, 271 nn.24,25  
*Hetaira*, 141 n.19, 154  
 Véase también Prostitutas  
 Hija(s) [*daughter(s)*]:  
 - de Israel, 266 n.10  
 - de Jacob, 53  
 - de Jefté, 267  
 - de Job, 267 n.15  
 - de Sión, 51  
 - general, 28 n.38, 34, 35 n.54, 114, 155 n.62, 180 n.6, 192 n.36, 204-205, 206, 206 n.76, 207, 235 n.2  
 Hijos de Dios, 40, 44, 53, 54, 62, 68, 74 n.63, 85, 116, 174, 186, 187, 191, 193, 199, 211, 213, 242, 255, 257, 271  
 Historia de las mujeres, 19, 29, 33-36, 270  
 Véase también Concepción;  
 Divorcio; Esposa(s); Hermana(s); *Hetaira*; Hija(s); Madre(s); Matrimonio; Mujer, en la antigüedad; Nacimiento; Perfume; Prostitutas  
 Honor [*honor*], 21, 34, 34 n.52, 35, 35 n.53, 56, 56 n.16, 57, 57 n.17, 61, 64, 70, 71 n.57, 73, 74, 76, 121, 125, 133, 149 n.47, 153, 169, 170, 172, 206, 249, 258  
 Hora, 49, 50, 51 n.7, 57, 59, 59 n.24, 60, 60 n.25, 64 n.34, 65, 67, 67 n.45, 68, 75, 76, 84, 85, 91, 98, 101, 122 n.98, 184, 187, 203, 258, 259

Idolatría/apostasía, 105, 109, 110, 111, 112, 126  
*Inclusio*, 49, 51  
 «Inferior», punto de vista/perspectiva, 59-62, 67, 75, 85, 99, 102-105, 128, 159, 162-165, 238, 238 n.59, 272, 273  
 Intercambio de mujeres  
 Véase Mujer, como objeto de intercambio  
 Ironía/irónico [*irony/ironic*], 61 n.28, 85 n.12, 87 n.17, 89, 89 n.22, 103, 103 n.55, 104, 106, 106 n.62, 112, 112 n.76, 123, 123 n.101, 124, 189, 233 n.46, 238  
 Jacob, 53, 85 n.12, 87 n.17, 88, 94 n.37, 100, 104, 120, 121 n.93, 182, 182 n.11, 183, 183 n.13, 185  
 José de Arimatea, 157, 157 nn.67,68, 220  
 Juan el Bautista, 27 n.32, 61, 77, 84-86, 86 n.1, 87 nn.16,17, 92, 95 n.40, 101 n.49, 122, 125, 125 n.108, 126, 137, 184, 257  
 Juana, 200 n.59  
 Judas, 134, 147, 155, 156, 158  
 Judeocristianismo, 50, 53, 96 n.42, 117 n.85  
 Judíos (los) [*Jews (the)*], 41, 54, 100, 101, 117, 119, 120, 126, 134, 135, 137, 139 n.14, 145-147, 152, 152 n.54, 160, 164, 167, 173, 189, 190, 242, 245, 257, 258  
 Judit, 115 n.83, 126 n.109, 171 n.103, 265, 265 n.6, 266, 266 n.10, 267, 268 n.18  
 Lázaro, 17, 37, 70, 90, 133, 135, 135 n.6, 136, 136 n.7, 137, 138, 139, 141, 143-145, 146, 146 n.38, 147, 149, 151, 152, 152 n.55, 153, 155, 157, 158, 158 n.70, 160, 161 n.75,

162 n.78, 163 n.80, 164 n.84, 165, 167, 169, 171-174, 258  
 Levirato, matrimonio/esposa, 106 n.62, 243, 262  
 Lía, 53, 182  
 Literatura grecorromana/griega, 28-31, 31 n.45, 32, 33, 35 n.54, 38, 114 n.80, 126 n.109, 144, 157 n.68, 171 n.103, 178 n.2, 179, 180-182, 191, 222-223, 265, 267  
 Véase Biografía; Cuentos; Literatura popular; Mujer, en la antigüedad; Novelas; *Romances*  
 Literatura judeohelenística, 29, 30, 38, 115 n.83, 126 n.109, 157, 157 n.68, 160 n.73, 164, 165 n.88, 171 n.103, 264, 265, 267  
 Literatura popular, 222 nn.13, 29-32, 38, 222  
 Madre(s) [*mother(s)*]:  
 - de la Iglesia, 51  
 - de los creyentes, 51, 210 n.85  
 - de un hijo importante, 264 n.2, 52-57, 62, 63, 68, 73, 75, 76, 84, 114, 177, 256, 259, 260  
 - de/en Israel, 28 n.38, 52, 52 n.10, 54, 54 n.11, 62 nn.29,30  
 - del novio mesiánico, 43, 57-62  
 - en la Biblia hebrea, 27, 27 n.36, 52, 52 n.9, 53-57, 57 n.17, 61, 62 n.30  
 - general, 34, 51 n.8, 56-57, 71, 71 n.57, 85, 115 n.82, 119 n.89, 180 n.81, 182 n.11, 186, 186-187 n.20, 188, 192 nn.36,37, 193, 196 n.49, 201-202, 201-202 n.62, 204, 205, 206 n.76, 207, 208, 208 n.81, 209, 213, 240, 256, 263, 264 n.1  
 - Samaritana como, 114-115, 125, 126  
 Madre de Jesús, 17, 21, 45, 49-77, 84, 87, 91, 114, 126 n.109, 128, 149, 166-168, 171 n.103, 174, 177-

214, 194 nn.42,43, 200-201 n.60, 202 n.64, 207 n.79, 209 nn.82,83, 210 nn.85,87, 212 n.89, 238 n.59, 242 n.72, 243, 244 n.78, 247, 249 n.91, 250, 256-263, 264 n.2, 271, 272, 272 n.29, 273, 273 n.30, 274  
 Madre de los hijos de Zebedeo, 200 n.59  
 Madre de Moisés, 53  
 Madre de Salomón, 188  
 Madre de Santiago el Menor y José, 200 n.59  
 Madre de Santiago y José, 200 n.59  
 Malentendido, 32, 42, 59, 76, 103, 103 n.55, 104, 162, 162 n.78, 173, 234, 245, 250  
 Marginación/disminución/subordinación, etcétera, 19, 39 n.64, 63, 72, 114 n.80, 121-127, 169, 170, 170 nn.100,101, 173, 174, 192, 193, 203, 211, 251, 256, 260, 261, 262, 266 n.9, 268  
 María de Betania, 17, 20 n.9, 21, 45, 70, 90, 129, 133-174, 214, 219, 242, 244 n.78, 245, 247, 249 n.91, 257, 258, 260-263, 264 n.2, 266, 266 n.11  
 María la mujer de Clopás, 200, 200 n.60, 201-202 n.62, 202 nn.63,64  
 María Magdalena, 18, 21, 45, 66 n.44, 73, 129, 147, 174, 185, 194 n.43, 200, 200 n.59, 202, 202 n.64, 203, 203 n.66, 214, 217-251, 228 nn.27,28, 257, 259-263, 266, 266 n.11, 267, 268, 268 n.19, 273  
 Mariam, 239, 248  
 Marido(s) [*husband(s)*]:  
 - de la madre de Jesús, 70  
 - de la Samaritana, 21, 99, 107-108 n.66, 105-112, 115, 127, 128, 266 n.11  
 - Dios como, 97, 107, 108, 109  
 - general, 44, 70 n.50, 92, 96, 108,

- 118, 118 n.87, 120 n.93, 149, 155, 155 n.63, 180, 168 n.96, 221, 223, 225, 227, 235, 236, 238, 259, 263, 268 n.19
- Marta de Betania, 17, 20 n.9, 21, 45, 70, 73, 88 n.21, 90, 133-174, 238 n.59, 244 n.78, 246 n.82, 247, 249 n.91, 258, 260, 261, 263, 264 n.2, 267, 268, 268 n.19
- Matriarcas, 53, 62 n.30
- Matrilineal, ascendencia /grupos de parentesco, 179, 181, 182, 182 n.11, 186, 208, 209, 213, 248,
- Matrimonio(s) [*marriage(s)*], 84-87, 86 n.15, 90 n.26, 91-95, 92 n.29, 96 n.41, 98, 106 n.62, 113, 115, 115 n.82, 135 n.4, 143, 144, 144 n.30, 180, 182 n.11, 186, 187, 190, 191, 192, 195, 203 n.66, 204, 206, 207, 224, 237, 243, 255, 258, 259, 262, 265 n.6
- Matriz  
Véase Seno
- Medio cultural y literario, 26, 27, 27 n.34, 28, 29, 31 n.45, 38, 42, 43, 45, 135, 270-271
- Véase también Extra-texto;  
Repertorio
- Metodología (también crítica/aproximación/análisis/perspectiva/lectura):
- cultural/antropológica, 29, 33, 33 n.51, 34, 34 n.52, 35, 35 n.53, 36, 52, 56 n.16, 57 n.17, 65 n.37, 113, 113 n.78, 115 n.82, 117 n.85, 118, 118 nn.86,87, 144 n.29, 145 n.33, 149, 153 n.56, 168 n.96, 178-179, 179 n.3, 274, 271 n.26
  - de la respuesta del lector, 25, 25 n.27, 26, 26 n.28, 87 n.18, 270, 271, 274
  - histórico-crítica, 19-21, 21 n.11, 22, 28, 29, 45 n.82, 201-202 n.62, 268
  - histórico-literaria, 25-45, 52, 84, 171, 221 n.11, 255, 268, 270, 271, 275
  - literaria, 18 n.3, 22, 23, 22-23 n.15, 25, 25 n.25, 26 n.29, 27 n.36, 28, 32 n.46, 37, 45 n.82
  - reconstrucción sociocultural, 19, 20, 22, 36
- Véase también Hermenéutica;  
Historia de las mujeres
- Miriam, 190 n.29, 220 n.7, 237 n.56, 239, 239 n.64, 240 n.66
- Mito(s) [*myth(s)*], 180 nn.5,6, 192, 192 n.36
- Mitologización, 36, 37
- Véase Amplificación
- Modo femenino de relacionarse/conducta, 70 n.50, 73-74, 74 n.63, 160 n.73, 172, 180, 249, 262, 263, 268, 272
- Mohar, 92, 154 n.57, 195 n.48
- Moisés, 53, 85, 101 n.49, 123, 164, 183 n.13, 230 n.35, 231 n.36, 239, 241 n.70, 248
- Mujer [*woman*]:
- como objeto de intercambio, 113, 113 n.78, 114, 115, 115 n.82, 144, 161, 194, 194 n.43, 204, 204 n.69, 205-208, 208 n.80, 210, 212, 242 n.72
  - como representante de una nación/pueblo/comunidad, 50, 51, 68 n.48, 84, 96, 97, 98-112, 113, 115, 115 n.83, 119, 126, 126 n.110, 127, 129, 136, 151, 152, 164, 164 n.85, 167, 170, 170 n.99, 194 n.42, 212 n.89, 219, 221, 239, 239 nn.63,65, 242, 243, 246, 247, 250, 255-258, 259, 262-266, 266 nn.10,11, 267, 268 n.18
  - como tierra/campo/suelo para ser sembrado, 95-98, 117-118, 262
  - como un pozo de agua, 94 nn.36,37

- en el mundo antiguo/grecorromano, 31 n.45, 35 n.54, 104 n.56, 114 n.80, 119 n.89, 134 n.3, 139 n.14, 142 n.25, 154 n.58, 155 n.62, 157 n.68, 165 n.88, 171 n.103, 265 n.8
  - engañosa [*deceptive*], 27 n.37, 81, 105-107, 126
  - fácil/extraña, 93
  - independiente/no prometida/autónoma, 72 n.58, 137, 171, 172, 263, 265 n.7, 268 n.18
  - llamada «mujer», 20, 49, 51, 60, 64 n.34, 66, 66 n.44, 68, 75, 76, 91, 102, 112, 116, 194 n.42, 203, 208, 209, 213, 232, 237, 260, 273
  - Mujer de (Apocalipsis 12), 50
  - Mujer del Cantar de los Cantares, 93, 137, 146-147, 227, 237, 239, 240, 250, 259
- Nacimiento (nacido) [*birth (born)*]:
- de arriba, 76-77, 84-87, 115, 121, 191, 193, 195, 198, 212, 257, 273
  - general, 53, 54 n.11, 74 n.63, 60, 85, 95 n.40, 116, 179, 179 n.3, 181, 182, 182 n.11, 186, 186 n.19, 191 n.34, 192, 192 nn.36,37, 193, 194, 194 n.45, 195, 195 n.46, 197, 199, 208 n.81, 210-213
- Véase también Concepción; Nuevo nacimiento
- Natanael, 81, 82, 106, 122, 123, 134
- Nicodemo, 40, 74 n.62, 76, 84-86, 87 n.16, 95 n.40, 102 n.51, 116, 119, 119 n.90, 121 n.94, 126, 128, 137, 157, 157 n.67, 158, 193, 195, 212, 220, 257
- Novela(s) [*novel(s)*], 33, 33 n.50, 165 n.88, 178, 200, 204 n.69, 222-226, 225 n.18, 227, 228 n.27, 232, 234-237, 239 n.61, 240, 241, 242, 246, 250, 259, 262, 264, 264 n.4, 265, 265 n.7
- Véase también Cuentos; Romances
- Novella, 234 n.50
- Novia(s) [*bride(s)*], 43, 62, 84, 86, 86 n.13, 87, 92, 93, 97, 99, 102, 110, 114, 115-118, 126-129, 135-138, 141-145, 145 n.32, 146-153, 154 n.57, 155-158, 155 n.62, 159, 165-169, 172-174, 173 n.104, 188, 188 n.26, 190, 194 n.42, 195 n.48, 202, 202 n.64, 214, 219, 221, 232, 239, 241-246
- Novio(s) [*bridegroom(s)*]:
- de Israel, 58, 68, 75, 257
  - general, 40, 56-62, 68, 76, 84, 85 n.12, 86, 86 n.13, 87 n.17, 88, 92, 110, 115, 116, 119, 121 n.93, 137, 148, 148-149 n.46, 153, 166, 169, 188, 188 n.26, 189, 189 n.27, 203 n.66, 242, 256, 257, 268 n.19
  - mesiánico, 41, 43-44, 49, 57, 58, 61, 62, 75-77, 84-87, 87 n.16, 99, 102, 112, 115-117, 119, 126-129, 135-137, 139, 145-154, 166, 167, 172, 174, 177, 178, 187-190, 202 n.64, 211, 213, 214, 219, 221, 232, 239, 242, 245-246, 250, 255-260, 262, 263, 264 n.2
- Nuevo nacimiento [*rebirth*], 181, 182, 186, 192, 192 n.38, 208 n.11
- Omphalos, 181, 181 n.8, 208 n.81
- Parentesco [*kinship*], 113, 138, 144, 144 n.30, 145 n.33, 157, 179 n.3, 172, 178, 179, 180, 182, 182 n.11, 183, 184, 188, 199, 204, 204 n.69, 205-214, 245
- Parodia, 89 n.22, 106 n.62
- Paterfamilias, 125
- Patriarcal (patriarcado en):
- caracterización/presentación, 20, 23, 24, 25, 44, 52, 62-72, 76, 89 n.23, 94 n.37, 113-127, 128, 165-171, 211-213, 214, 222, 224-229, 250, 255, 256, 260, 262, 269, 270

- cristianismo primitivo, 20, 22, 269
- cultura/leyes, etcétera, 18, 70, 71, 71 n.57, 113, 114, 125, 180, 180 n.3, 192, 212, 228-229, 255, 262, 263, 265 n.6
- ideología/cosmovisión/punto de vista, etcétera, 18, 19, 27, 28, 35, 63, 71, 126, 174, 211-213, 246, 248, 256, 259, 262-265, 271
- textos bíblicos, 19, 27, 27 n.35, 28, 45, 114, 193, 269, 270
- Patriarcas, 53, 110, 182 n.11, 183 n.12, 165-169
- Patrilineal, ascendencia /grupos de parentesco, 178-186, 188, 192, 199, 208-213, 245, 248, 261
- Pedro, 123, 133, 134, 163 nn.79,80, 164, 170 n.100, 207, 227-231, 228 n.28, 229 n.30, 230 n.33, 231 n.38, 232, 232 n.39, 243 n.74, 245, 246 n.82, 250, 261, 262, 265
- Perfume, 137-139, 139 nn.13,14, 140, 140 nn.16-18, 141, 141 n.19, 146, 153, 154, 154 n.59, 155, 156, 156 n.66, 157, 157 n.67, 158, 169, 173, 258, 263
- Personajes(s) [*character(s)*]:
  - al servicio de la trama/cordeles (*ficelles*), 23, 39 n.69
  - construcción [*building*], 23 n.15, 41 nn.72,73, 42, 43, 75
  - femeninos (figuras), 22, 23, 23 n.16, 24, 27-29, 33, 37-45, 49, 62, 68, 73, 87, 89, 89 n.23, 102 n.51, 114 n.80, 115 n.83, 116, 117, 119, 119 n.89, 120-121 n.93, 124, 165-166, 169, 170, 170 n.100, 171, 174, 191 n.34, 224, 225, 238 n.59, 246-249, 255, 259, 260, 262-264, 267-271
  - literarios, 22, 24, 36, 172, 224-225, 266
  - masculinos, 28, 41, 42, 62, 114 n.80, 118-121, 224, 225
  - rasgos/indicadores, 32, 57 n.17, 73, 256, 259
  - secundarios, 40-42
  - tipo, 32, 32 n.47, 38, 39 n.64, 52-53, 54 n.11, 55, 62, 62 n.30, 63, 69, 75, 76, 87, 121 n.93, 177, 256, 267-270
- Presentación  
Véase Caracterización
- Prometida [*betrothed*], 43, 84, 99, 102, 114-115, 116, 117, 126-129, 135, 135 n.4, 136-138, 141-145, 145 n.32, 146-154, 155 n.62, 158, 159, 165-169, 172-174, 173 n.104, 202, 257-263
- Prostitutas, 154, 154 n.58, 155 nn.62,63
- Pureza, 34, 87 n.18, 94 n.36, 247
- Raquel, 53, 63, 88, 120 n.93, 182, 182 n.11
- Rebeca, 53, 54 n.11, 88, 121 n.93, 267, 267 n.15
- Reciprocidad, 56 n.16, 113, 144, 153 n.56, 207
- Reconocimiento, 222, 223, 234, 234 n.48, 235 nn.52,53, 238-239 n.61, 240, 250
- Relación patrón-cliente, 161 n.77
- Repertorio [*repertoire*], 26, 27, 28-36, 31 n.45, 38  
Véase también Extra-texto; Medio cultural y literario
- Repetición, 232, 232 n.43, 233
- Revelación (por Jesús), 61 n.28, 73, 102, 125, 128, 159, 162, 267
- Romance(s), 33, 178, 200, 204 n.69, 221 n.11, 223 n.15, 224 n.17, 235 nn.51-53  
Véase también Cuentos; Novelas
- Sabiduría, 30, 164, 183 n.13, 191 n.34, 267, 272  
Véase también Sophia

- Sacrificio(s) cruento(s), 179-186, 186 n.19, 187, 199, 210-214, 244, 261
- Salomé, 200 n.59
- Samaritana, 17, 21, 45, 66 n.44, 73, 77, 81-129, 133, 135, 137, 145 n.33, 147, 152, 153, 158, 162, 162 n.78, 165, 166, 169, 172 n.103, 173, 174, 214, 218, 219, 238 n.59, 242, 244 n.78, 245, 249 n.91, 257-263, 266, 272-275
- Sara, 53, 54 n.11, 63
- Semen, 94 n.36, 117 n.85, 196, 197, 198  
Véase también Spermatozoos
- Seno [*womb*], 85, 95 n.40, 115, 181 n.8, 186 n.20, 196, 196 n.49, 212
- Sepulcro vacío [*empty tomb*], 219, 222, 223-226, 228 n.27, 229, 230 nn.33,35, 231, 231 n.38, 245, 246, 265
- Sophia, 18 n.2, 24, 43, 227  
Véase también Sabiduría
- Spermatozoos (esperma), 117 n.85, 197, 212  
Véase también Semen
- Status, 34 n.52, 35 n.54, 56 n.16, 57, 62, 69, 70, 74-75, 76, 84, 89, 104, 105, 106, 107, 111, 112, 112 n.76, 114, 115, 119, 120, 123, 155 n.62, 181, 183, 209, 210 n.86, 213, 229, 248, 256, 264 n.2, 265 n.4
- «Superior», punto de vista/perspectiva, 59-62, 67, 107-108, 128, 159, 273
- Susana, 164, 265 n.6, 266-267
- Symposium, 154, 154 n.61, 155
- Testigo/testimonio [*witness/testimony*], 17, 66 n.44, 83, 83 n.8, 95 n.40, 110, 111, 112, 112 n.76, 120-123, 123 nn.100-102, 124, 125, 128, 217 n.1, 218, 218 n.4, 219 nn.5,6, 226-269, 231 n.38, 245, 246, 272, 273
- Testimonio  
Véase Testigo
- Tierra (mujer como)  
Véase Mujer
- Trama [*plot*], 23, 25, 31, 32 n.46, 39, 39 n.64, 40, 44, 53, 55, 68, 119, 126, 177, 221 n.11, 223, 228 n.27, 255, 269
- Útero  
Véase Seno
- Victimación (entrampamiento) del lector, 41, 41 n.74, 61 n.28, 87 n.18, 89 n.22, 111, 111 n.74
- Vientre  
Véase Seno
- Virgen, 105, 106, 106 n.62, 154 n.57
- Viuda [*widow*], 70, 70 n.50, 72, 72 n.58, 154 n.57, 263
- Yael, 196, 196 n.49
- Zilpá, 63

Títulos de la Colección

EN CLAVE DE MUJER

*Dirigida por: Isabel Gómez-Acebo*

RELECTURA DEL GÉNESIS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Dolores Aleixandre - Carmen Bernabé - Elisa Estévez - Mercedes Navarro

CINCO MUJERES ORAN CON LOS SENTIDOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Alicia Fuertes - Trinidad León - Mercedes Navarro - Marta Zubía

AMOR MALTRATADO. MATRIMONIO, SEXO Y VIOLENCIA EN LOS PROFETAS HEBREOS. Renita J. Weems

DIEZ MUJERES ORAN ANTE UN CUADRO. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - M<sup>a</sup>. Josefa García Callado - M<sup>a</sup>. Teresa Pandelet - Justa del Sol - Rosario García - Beatriz Arescurrinaga - Rosa Carbonell - Inés Gramajo - Marifé Ramos - M<sup>a</sup>. Carmen Massé

RELECTURA DE LUCAS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Victoria Howell - Xabier Pikaza - Nuria Calduch-Benages - Pilar de Miguel Fernández - Mercedes Navarro Puerto

MUJERES QUE SE ATREVIERON. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - M<sup>a</sup>. Jesús Muñoz Mayor - M<sup>a</sup>. Teresa Pandelet - María del Mar Graña - María de Pablo-Romero - Victoria Howell - Diana de Vallescar

DEL COSMOS A DIOS. ORAR CON LOS ELEMENTOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - María José Arana - Toty de Naverán - Emma Martínez

MARÍA. MUJER MEDITERRÁNEA. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Esperanza Bautista - Mercedes Navarro - María del Pino Tejera - Demetria Ruiz López

MUJERES Y ¿SECTAS? AYER Y HOY. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Julio Treballe - Victoria Howell - Magdalena de Quiroga - M<sup>a</sup> del Carmen Fernández - Juan Bosch - M<sup>a</sup> José López - Izaskun Sáez de la Fuente - Mercedes Navarro

Y VOSOTRAS, ¿QUIÉN DECIS QUE SOY YO? Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Mercedes Navarro - Dolores Aleixandre - Demetria Ruiz López - Nuria Calduch - Irene Vega - Carmen Bernabé - Pilar de Miguel

ASÍ VEMOS A DIOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Felisa Elizondo - María Claustre Sole - María del Carmen Aparicio - Trinidad León - Elisa Estévez

¿QUÉ ESPERAMOS DE LA IGLESIA? LA RESPUESTA DE 30 MUJERES. Isabel Gómez-Acebo (Ed.)

LAS MUJERES EN LA VIDA DEL NOVIO. UN ANÁLISIS HISTÓRICO-LITERARIO FEMINISTA DE LOS PERSONAJES FEMENINOS EN EL CUARTO EVANGELIO. Adeline Fehribach