

LA BIBLIA Y LA ANTROPOLOGIA CULTURAL

SUMÁRIO

*Santiago Guijarro
Oporto*

Profesor de NT en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Estudios en Roma, Jerusalén y Washington. Es director de la Casa de la Biblia de Madrid y coordinó la traducción de la «Biblia de América».

Entre os "métodos" e "aproximações" para estudar os textos bíblicos, o Documento da Pontifícia Comissão Bíblica cataloga neste segundo grupo a "aproximação pela antropologia cultural". Este artigo, pretende informar a respeito da origem e dos criadores desta aproximação, dos procedimentos metodológicos que utiliza. A exposição teórica estará sendo ilustrada com um exemplo simples sobre como opera esta aproximação na leitura concreta de uma passagem específica.

INTRODUCCION

En el capítulo dedicado a analizar los diversos procedimientos que la exégesis ha desarrollado para estudiar mejor los escritos bíblicos, el reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica distingue entre «métodos» y «acercamientos»¹. Uno de los ocho procedimientos catalogados en este segundo grupo es el «acercamiento por la antropología cultural»².

Para aquellos que no estén familiarizados con este tipo de estudios, la presentación que hace el documento puede resultar algo confusa. Sin embargo, el hecho mismo de que este acercamiento haya sido incluido en él, supone un reconocimiento de la importancia que este tipo de estudios están adquiriendo en la exégesis católica. El propósito de este artículo es informar acerca de el origen y los creadores de este acercamiento, de los presupuestos que hay en su punto de partida, y de los procedimientos metodológicos que utiliza, ilustrando esta exposición teórica con un ejemplo sencillo de cómo opera este acercamiento en la lectura concreta de un pasaje concreto. Concluiré señalando las ventajas y los límites de este acercamiento.

1. ORIGEN Y CREADORES

La aplicación sistemática y metodológicamente coherente de la antropología cultural al estudio de la Biblia, sobre todo del Nuevo Testamento, es un fenómeno reciente. Es cierto que ya anteriormente se había recurrido a la etnología para conocer el mundo de la Biblia,

¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Città del Vaticano 1993, p.29, nota 1. En adelante citaremos el documento utilizando las siglas IBI seguida de la página, según esta edición de la Libreria Editrice Vaticana.

² IBI, p. 54-55.

pero no con la agudeza y precisión metodológica con que lo están haciendo los estudios más recientes³.

El mérito de haber puesto en marcha y divulgado este nuevo acercamiento a la Biblia pertenece, sin duda, a Bruce J. Malina, profesor de la Universidad de Creighton en Omaha. Una de las intuiciones básicas de este acercamiento, la perspectiva intercultural, se fue gestando en los años que pasó como profesor en Jerusalén y en Filipinas. El contacto prolongado con culturas «diferentes» le hizo caer en la cuenta más tarde de que para leer la Biblia respetuosamente era necesaria una actitud semejante a la que debe tener quien pretenda comprender a personas que han nacido y viven en una cultura diferente.

En 1981, Bruce J. Malina publicó un libro titulado *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*⁴. Esta obra, que recogía en parte algunos artículos publicados anteriormente, estaba destinada a estudiantes universitarios no especializados, pero resultó ser una fuente de inspiración para otros trabajos de investigación. El objetivo del libro era descubrir a los lectores su condición de extranjeros en el mundo de aquellos antepasados nuestros en la fe de los que hablan los escritos del Nuevo Testamento, y en consecuencia la necesidad de conocer los valores e instituciones

³ Suele citarse el libro de J. G. FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, London 1919, 3 vols. Existen también estudios sobre las costumbres e instituciones de la sociedad Palestina a finales del siglo pasado y comienzos de este, como la monumental obra en seis volúmenes de G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Gütersloh 1939; o los estudios más parciales publicados en revistas especializadas como el de T. CANAAN sobre la arqueología doméstica: *The Palestinian Arab House. Its Architecture and Folklore*, *Journal of the Palestine Oriental Society* 13 (1933) 1-83. Es interesante observar que los estudiosos de la antropología mediterránea estudian a veces pasajes bíblicos para explicar aspectos importantes de dicha cultura. Así el rapto de Dina en Gén 34 es ampliamente glosado en el clásico estudio de J. A. PITT-RIVERS, *The Fate of Shechem or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge 1977; del mismo modo J. GOODY, *The Oriental, the Ancient and the Primitive. Systems of marriage and the Family in the Pre-industrial Societies of Eurasia*, Cambridge 1990; dedica un capítulo en esta obra de madurez a estudiar los matrimonios de Jacob (p. 342-360).

⁴ Traducción castellana de la segunda edición revisada y ampliada: B. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995.

de aquella cultura para comprender adecuada y respetuosamente dichos escritos.

Por aquellas mismas fechas y a lo largo de la década de los ochenta aparecieron otros libros que reflejaban una sensibilidad cercana, y en algunos aspectos complementaria, a la del libro de Malina⁵. En 1986 varios de los autores que habían publicado trabajos de este tipo (Elliott, Malina, Neyrey, Pilch) fueron invitados por R. Funk a formar dentro del «Jesus Seminar» un grupo especializado en sociología del NT. Pero cuatro años más tarde los miembros de este subgrupo abandonaron el «Jesus Seminar» y formaron el «Context Group», un grupo de trabajo que se trazó como proyecto el estudio del Nuevo Testamento en su entorno cultural.

Dos características sobresalen en este grupo de trabajo: la intensa colaboración entre sus miembros, y su vocación intercultural. En el año 1991 se produjeron dos acontecimientos indicativos de esta doble tendencia del grupo. El primero fue la publicación de una obra colectiva coordinada por Jerome H. Neyrey sobre el mundo social de Lc-Hch, que presenta las claves de este tipo de acercamiento⁶. Y el segundo la celebración en Medina del Campo (España) del Primer Congreso Internacional sobre las Ciencias Sociales y el Nuevo Testamento, en el que participó un nutrido grupo de biblistas españoles y de otros países europeos⁷. En los cinco años que han transcurrido

⁵ Entre otros los de: R. ROHRBAUGH, *The Biblical Interpreter. An Agrarian Bible in an Industrial World*, Philadelphia 1978; J. ELLIOTT, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter. Its Situation and Strategy*, Philadelphia 1981; traducción castellana de la segunda edición corregida: *Una casa para los sin techo*, Verbo Divino, Estella 1995.

⁶ J. H. NEYREY (ED.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Massachusetts 1991. Esta es, actualmente, la obra más representativa del método por la variedad de los colaboradores y la calidad de las colaboraciones. La amplia bibliografía que se encuentra al final es extremadamente útil porque incluye, además de los trabajos anteriores de los autores, otros trabajos similares, y sobre todo estudios de antropología mediterránea y de sociedades agrarias que sirven para reconstruir los escenarios en los que nació el Nuevo Testamento.

⁷ Las ponencias presentadas en dicho Congreso fueron publicadas en tres fascículos consecutivos del *Biblical Theology Bulletin* (el 2º y 3º de 1992) y el 1º de 1993), revista en la que ya venían publicando sus trabajos los miembros del grupo desde años anteriores, y que sigue siendo todavía hoy el principal órgano de expresión de este acercamiento metodológico. El II Congreso Internacional se celebró en 1994

desde aquellos dos acontecimientos son cada vez más numerosas las publicaciones de los miembros del grupo⁸, y son también cada vez más quienes se interesan por este tipo de acercamiento⁹.

2. DESCRIPCION DEL METODO

Desde el punto de vista metodológico este acercamiento a la Biblia parte de una serie de constataciones sobre cómo funciona el proceso de lectura y sobre la naturaleza social del lenguaje. Dicha naturaleza social del lenguaje hace que el conocimiento de la cultura en la que ha nacido un texto sea un requisito necesario para captar la comunicación que originalmente se dio entre el autor del mismo y sus destinatarios¹⁰.

2.1. El proceso de lectura

La lectura de cualquier texto es un proceso interactivo, en el cual el lector va confrontando los esquemas que previamente posee sobre

en Edimburgo (Escocia), y las actas del mismo fueron publicadas en un volumen conjunto: P. F. ESLER (ED.), *Modelling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, London and New York 1995. Ya está anunciado el III Congreso para 1997 en Praga.

⁸ Es significativo algunas de las obras publicadas en estos últimos años hayan sido escritas en colaboración, como p.e.: B. J. MALINA - J. H. NEYREY, *Calling Jesus Names. The Social Value of Labels in Matthew*, Sonoma, Cal. 1988; B. J. MALINA - R. L. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis 1992; traducción castellana: *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996; J. J. PILCH - B. J. MALINA, *Biblical Social Values and their Meanings*, Peabody, Ma. 1993. A nivel de divulgación hay que mencionar los dos libros de trabajo de: J. J. PILCH, *Introducing the Cultural Context of the Old Testament and Introducing the Cultural Context of the New Testament*, Mahwah, New York 1995. Una reflexión teórica puede encontrarse en: J. H. ELLIOTT, *What is Social-Scientific Criticism?*, Minneapolis 1993.

⁹ También en castellano han comenzado a aparecer algunos trabajos que utilizan este acercamiento: R. AGUIRRE MONASTERIO, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Santander 1994; véanse también mis artículos citados en las notas 10, 11, 27 y 28.

¹⁰ Una descripción básica de este acercamiento a la Biblia accesible en español puede verse en: S. GUIJARRO OPORTO, *El Nuevo Testamento y la cultura mediterránea*, *Reseña Bíblica* 3 (1994) 23-29.

el mundo, las personas, las relaciones, etc, con las señales (palabras, frases) que encuentra en el texto. En este proceso, el lector confirma o modifica sus esquemas y representaciones y se va apropiando del significado. Cuando el autor y el lector pertenecen a la misma cultura y conciben el mundo, las personas, las relaciones, etc de la misma manera, la reconstrucción que hace el lector puede resultar bastante cercana a lo que el autor quiso expresar, pero no sucede lo mismo cuando el autor y el lector pertenecen a culturas distintas, utilizan lenguas distintas y viven en épocas distintas. Y esta es, precisamente la situación en que nos encontramos los modernos lectores de la Biblia¹¹.

En realidad un texto no es más que el residuo de la comunicación entre el autor y sus destinatarios. 1Tes, por ejemplo, es el residuo de la comunicación entre Pablo y la comunidad de Tesalónica. Pablo y los tesalonicenses vivían en la misma cultura y en la misma época; compartían el mismo sistema social, y esto es muy importante, porque el significado de las palabras hay que buscarlo en el sistema social. Ahora bien, desde el momento en que se escribió 1Tes hasta ahora las cosas han cambiado mucho, y es muy probable que las palabras de Pablo no tengan para nosotros las mismas connotaciones que tuvieron para los tesalonicenses. En el mismo saludo de la carta Pablo y sus compañeros desean a los cristianos de Tesalónica «gracia y paz». Para la mayoría de nosotros, sobre todo para los creyentes, estas palabras están cargadas de unas connotaciones que proceden de la reflexión teológica posterior, pero ¿significaban lo mismo para los tesalonicenses? ¿qué connotaciones tenía para ellos la palabra *járis* (gracia), que en su cultura pertenecía al vocabulario de las relaciones entre patrón y cliente? Si no somos capaces de recuperar estas connotaciones es poco probable que podamos saber cuál fue el significado que tuvo este saludo para sus primeros destinatarios.

¹¹ Una explicación más detallada en: B. J. MALINA, "Reading Theory Perspective. Reading Luke-Acts", en J. H. NEYREY (ED.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Massachusetts 1991, p. 3-23, p. 8-12; véase también: S. GUIJARRO, "La lectura del NT como diálogo intercultural", en R. AYASO (ED.), *IV Simposio Bíblico Español (I Ibero-americano). Biblia y culturas* Vol. 2, Valencia-Granada 1993, 353-362, p. 353-355.

Un hecho relacionado con el proceso de lectura y con la naturaleza social del lenguaje es la existencia de sociedades de alta y baja contextualización. Dicho de forma sencilla, una sociedad de alta contextualización es aquella en la que un gran número de informaciones o de valoraciones son conocidas y compartidas por la mayoría de quienes viven en ellas. Por el contrario, una sociedad de baja contextualización es aquella en la que sus miembros comparten muy pocas informaciones o valoraciones. Las sociedades de alta contextualización suelen producir textos en los que se presuponen muchas cosas; mientras que las sociedades de baja contextualización tienden a producir textos en los que se ofrecen todos los detalles para poder comprender lo que en ellos se dice. 1 Tes es un ejemplo de los primeros; un ejemplo de los segundos podría ser el manual de una computadora.

Los escritos del NT, y en general de casi toda la Biblia, nacieron en una sociedad de alta contextualización. Desde el punto de vista de un lector perteneciente a otra cultura, este tipo de textos es muy parecido a *puzzle* incompleto, y para situar adecuadamente las piezas que tenemos es necesario tener como trasfondo una imagen completa del mismo. Dicho de otra forma, para entender adecuadamente este tipo de textos es necesario recontextualizarlos¹². La expresión de Isabel, la esposa de Zacarías, en Lc 1,25: «Esto me ha hecho el Señor cuando ha querido borrar mi oprobio de entre los hombres» es la pieza de un *puzzle*. Lucas sabe que sus lectores conocen las demás piezas y que pueden situar esta expresión en el escenario adecuado. Isabel se refiere al futuro nacimiento de su hijo Juan, y lo que conocen los destinatarios de Lucas es que en aquella sociedad una mujer casada que no tuviera hijos era una vergüenza para su familia y una ofensa para la de su marido. Todo esto no se dice, pero es necesario saberlo para entender bien las palabras de Isabel; y para saberlo es necesario conocer los valores de aquella cultura y el papel que tenía la mujer en la familia patriarcal de entonces.

¹² MALINA - ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos...*, p. 20-24.

2.2. Escenarios de lectura

De lo que llevamos dicho se deduce que para leer adecuadamente la Biblia es necesario situar de sus escritos en el contexto social en que nacieron; recontextualizar los fragmentos, situándolos en su marco original. La mejor manera de hacerlo es reconstruir los escenarios y los modelos de comportamiento compartidos por quienes pertenecían a la cultura en la que fueron producidos dichos textos. Por esta razón, la elaboración de «escenarios de lectura» constituye una de las tareas más importantes de este acercamiento a la Biblia¹³. La palabra «escenario» procede del lenguaje teatral. En el teatro designa al marco en el que se desarrolla la acción y el decorado, pero también puede incluir a los personajes presentes que no intervienen en el diálogo, y todo aquello que influye silenciosamente en el desarrollo de la acción. Para quienes practican este acercamiento, un «escenario de lectura» incluye también las pautas de comportamiento que siguen los actores. En el caso del teatro estas pautas las dicta el autor; en la vida real, estas pautas dependen los valores e instituciones compartidos por los miembros de una determinada sociedad. La mayor parte de ellos no son explícitos, y quienes se ajustan a ellos en su comportamiento, lo hacen casi siempre de forma inconsciente¹⁴.

Es en la reconstrucción de estos escenarios donde la Antropología cultural presta un servicio inestimable a los estudiosos de la Biblia. La escuela de la Historia de la Formas avanzó algo en este sentido al subrayar la importancia del «contexto vital» (*Sitz im Leben*) de las tradiciones neotestamentarias, pero para esta escuela el contexto de las pequeñas unidades orales se reducía prácticamente al contexto eclesial. Más tarde se utilizó la Historia Social y la Sociología, con la intención de recuperar el contexto social, y de hecho la aplicación de ambas disciplinas al estudio de la Biblia conoce hoy un gran

¹³ Una selección de escenarios para leer los evangelios sinópticos, descritos de forma sencilla y breve, puede encontrarse en: MALINA - ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos...*, p. 319-409.

¹⁴ Sobre las pautas que gobiernan el comportamiento de los miembros de una determinada sociedad sigue siendo tremendamente sugerente el librito de E. T. HALL, *The Silent Language*, Garden City N.Y. 1959; (traducción castellana: *El lenguaje silencioso* Madrid - Alianza 1989).

auge¹⁵. Sobre la primera hay que decir que no se ha despegado del todo de la perspectiva diacrónica de la Historia tradicional. Sobre el uso de la Sociología hay que tener en cuenta un dato importante: se trata de una ciencia nacida para explicar las sociedades industrializadas. La Antropología cultural, sin embargo, nació para estudiar las culturas «diferentes» de los aborígenes o de pueblos remotos, pertenecientes en su mayor parte a sociedades preindustriales. Este origen la ha dotado de una sensibilidad y de unos instrumentos metodológicos que la hacen más apta para estudiar la cultura mediterránea del siglo primero¹⁶.

Un aspecto metodológico importante, que revela esta peculiar sensibilidad es la perspectiva intercultural, que se traduce en una constante sospecha de que las cosas pueden ser de una forma diferente a como son en mi propia cultura. Esta actitud es el mejor antídoto contra las dos enfermedades que aquejan a muchas lecturas de la Biblia: el etnocentrismo y el anacronismo. El etnocentrismo consiste en creer que las cosas son en todas las culturas como son en la mía. El anacronismo, por su parte, consiste en pensar que las cosas han sido siempre como son ahora. Las lecturas ingenuas, lo mismo que las lecturas fundamentalistas, suelen padecer estas dos enfermedades. Sin embargo una lectura crítica y respetuosa de los textos producidos en otra cultura debe ser consciente de las diferencias que existen entre la cultura de quien lee y la de aquellos que produjeron los textos, y está obligada a hacer el esfuerzo de acercarse a esa otra cultura, tratando de comprenderla en sus propios términos. Sólo de este modo es posible entablar un verdadero diálogo con aquellos antepasados nuestros que dejaron consignada su experiencia de fe en los libros de la Biblia.

¹⁵ El documento de la Pontificia Comisión Bíblica dedica también un apartado al «Acercamiento por la sociología» (IBI, p. 51-54), que se aborda en otra colaboración de este mismo volumen.

¹⁶ MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*; p. 35-42; GUIJARRO, «La lectura del NT...», p. 355-358.

2.3. Los escenarios más adecuados

Además de esta perspectiva, que permite establecer comparaciones entre la cultura en que nació la Biblia y la nuestra, la Antropología cultural proporciona a los estudiosos de la Biblia modelos concretos para reconstruir los valores e instituciones de aquella sociedad. No todos los estudios realizados por los antropólogos son igualmente útiles para esta tarea. Los más aptos son, sin duda, los realizados sobre sociedades semejantes a aquella en la que nació la Biblia.

La sociedad en que nació la Biblia (sobre todo la sociedad helenístico-romana en que nacieron los escritos del Nuevo Testamento) poseía dos rasgos característicos: era una sociedad agraria avanzada, y estaba situada en torno al Mediterráneo. Ahora bien, tanto las sociedades agrarias avanzadas como las sociedades mediterráneas tradicionales han sido estudiadas por los antropólogos ampliamente. Acerca de ellas no sólo existen estudios de campo particulares, sino también estudios globales que describen los rasgos característicos de dichas sociedades. Este tipo de estudios son los que utilizan preferentemente quienes se sirven de la Antropología cultural para reconstruir los escenarios en los que nacieron los escritos bíblicos¹⁷.

La necesidad de utilizar estudios sobre sociedades agrarias avanzadas parte de la constatación, ampliamente aceptada en el campo de las ciencias sociales, de que la industrialización ha supuesto un corte histórico de enormes proporciones. La revolución industrial dio lugar a una nueva concepción de la sociedad y marcó una neta división entre las culturas preindustriales y las industrializadas.

¹⁷ Algunos de los estudios sobre sociedades agrarias avanzadas más citados son: G. LENSKI, *Poder y privilegio*, Barcelona 1969; G. SJOBERG, *The Preindustrial City*, New York 1960; E. R. WOLF, *Los campesinos*, Barcelona 1971. En cuanto a los estudios sobre sociedades mediterráneas tradicionales, casi todos ellos obras en colaboración, los más representativos son: D. D. GILMORE, *Anthropology of the Mediterranean Area*, *Annual Review of Anthropology* 11 (1982) 175-205; D. G. GILMORE (ED.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington D.C. 1987; J. G. PERISTIANY (ED.), *Honor and Shame. The Values of the Mediterranean Society*, Chicago 1966; J. G. PERISTIANY (ED.), *Mediterranean Family Structures*, Cambridge 1976; y la obra citada más arriba: PITT-RIVERS, *The Fate of Shechem...*

En las sociedades agrarias avanzadas del pasado y del presente los medios disponibles sólo permiten a los campesinos producir un pequeño excedente, del que se apropian los gobernantes para su propio uso y para distribuirlo entre sus funcionarios, que tampoco cultivan la tierra. Este hecho explica algunos de los rasgos más característicos de este tipo de sociedades: su rígida estratificación social; su escasa especialización; la tensión entre las ciudades y el campo; su economía subdesarrollada, etc.¹⁸. El imperio romano participaba ampliamente de estos rasgos que caracterizan a las sociedades agrarias avanzadas¹⁹.

En las sociedades industrializadas, gracias al descubrimiento de nuevas fuentes de energía, la producción de bienes se incrementó de forma asombrosa. Estas nuevas fuentes de energía facilitaron también el transporte de las mercancías y de las personas, dando lugar a un comercio más intenso y a una mayor movilidad social. Todos estos cambios dieron lugar a un nuevo sistema económico, que a su vez supuso un replanteamiento de todo el mapa social²⁰. Quienes han nacido en una sociedad industrializada deben tener en cuenta todos estos cambios y hacer un esfuerzo para leer los textos de la Biblia en el contexto de una sociedad agraria.

Dentro de las sociedades agrarias, la sociedad mediterránea presenta una serie de características peculiares. Los estudios de antropología comparada han puesto de manifiesto que la región circum-mediterránea puede ser considerada como un área cultural independiente. Es cierto que existen diferencias entre las diversas zonas del mediterráneo, pero, consideradas en un nivel superior de abstracción, las diferentes sociedades que bordean el Mediterráneo revelan una serie de semejanzas que no se encuentran en otras culturas. Las regiones que bordean el Mediterráneo no sólo poseen el mismo ecotipo, sino que han vivido durante siglos en una continua

¹⁸ Una exposición más detallada de los rasgos característicos de las sociedades agrarias en: LENSKI, *Poder y privilegio...*, p. 204-222; WOLF, *Campesinos...*, p. 9-12.

¹⁹ Una magnífica exposición de todos estos aspectos en el imperio romano puede verse en: P. GARNSEY - R. SALLER, *El imperio romano. Economía, sociedad y cultura*, Barcelona 1991, espec. p. 56-80 y 129-150.

²⁰ Un exposición asequible con algunos datos significativos del cambio que supuso la industrialización puede verse en: MALINA - ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I...*, p. 9-17.

interacción a través de las guerras, el comercio y la cultura, en la que se han ido fraguando una serie de valores e instituciones comunes que los diferencian de otras zonas culturales²¹.

La utilización de estudios sobre sociedades mediterráneas tradicionales para reconstruir el mundo social de los primeros cristianos presupone que existe una cierta continuidad cultural, al menos en aquellos aspectos comunes que aparecen por encima de las diferencias regionales. En este sentido, lo más probable es que los valores e instituciones que encontramos en las sociedades tradicionales estudiadas por los antropólogos no hayan experimentado cambios muy profundos a lo largo de la historia, pues los cambios que afectan a los valores centrales y a las instituciones básicas de una cultura son muy lentos, de modo que podemos pensar que los grupos sociales que aún no han sido afectados por el proceso de industrialización conservan en gran medida algunos de los rasgos característicos de la cultura mediterránea en el siglo primero, y en cualquier caso proporcionan un escenario más apropiado para leer los textos bíblicos, que el que podemos encontrar en una cultura industrializada²².

Antes de pasar al siguiente apartado, en el que intentaremos ofrecer un ejemplo de cómo opera este acercamiento en concreto, resumamos lo más importante de lo que llevamos dicho hasta aquí. Para hacer una lectura respetuosa de la Biblia es necesario reconstruir los escenarios sociales que compartían los autores y los destinatarios de sus libros, sobre todo aquellos elementos no escritos que tanto unos como otros daban por supuesto. En esta tarea, la Antropología

²¹ Según DAVID GILMORE, "Anthropology of the Mediterranean Area...", p. 178-179, las sociedades mediterráneas tradicionales se caracterizan por: «una fuerte orientación urbana, con el correspondiente desprecio de la vida del campo y del trabajo manual; una acentuada estratificación social, geográfica y económica; ...vida comunitaria 'atomizada'; rígida segregación sexual; una tendencia a confiar sólo en las unidades de parentesco más cercanas (familias nucleares y linajes próximos); fuerte énfasis en las coaliciones personales no corporativas; una preocupación obsesiva por el honor y la vergüenza, que definen tanto la sexualidad como la reputación personal... se da en ellas de forma generalizada un espíritu gregario y una interdependencia en la vida diaria característicos de los vecindarios pequeños y densamente poblados».

²² Véase: B. J. MALINA - J. H. NEYREY, "First-Century Personality: Dyadic not Individual", en: NEYREY (ED.), *The Social World of Luke-Acts...*, p. 69-72.

cultural puede ser de gran ayuda, gracias a su especial sensibilidad para acercarse y comprender culturas «diferentes», y a la metodología comparativa que ha desarrollado para evitar el etnocentrismo y el anacronismo. De una manera especial resultan útiles los estudios comparativos sobre sociedades agrarias y sobre sociedades mediterráneas tradicionales, en las que podemos observar muchos valores, instituciones y modelos de comportamiento que determinaban la vida de los primeros destinatarios de los libros bíblicos y de sus autores.

3. COMO OPERA EL METODO

Al abordar la lectura de un pasaje concreto lo primero que se pregunta quien practica este acercamiento a la Biblia es: ¿cuál es el escenario más adecuado para leer este pasaje, de modo que sea posible recuperar la comunicación que se dio a través de él entre el autor y sus destinatarios? Los trabajos publicados hasta este momento proporcionan algunas claves básicas acerca de la cultura mediterránea tradicional: el honor y la vergüenza eran sus valores centrales; los individuos se percibían a sí mismos y eran percibidos por los demás como parte de un grupo (personalidad diádica); el grupo de referencia más importante era la familia, que desempeñaba entonces un gran número de funciones sociales hoy asignadas al Estado o a otras instituciones; la mayor parte de las relaciones con los que no pertenecían a la propia familia estaban gobernadas por la dialéctica favor-deuda (relaciones de patronazgo y de *amicitia*); se tenía la percepción de que todos los bienes eran limitados, y esta percepción determinaba la propiedad y el intercambio de bienes materiales y no-materiales; la separación entre las personas de distintos grupos sociales o religiosos se mantenía y se subrayaba constantemente (reglas de pureza); etc²³.

²³ Estos y otros «escenarios de lectura» básicos se encuentran ampliamente descritos en las dos obras más representativas. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...* ofrece al final de cada capítulo una serie de pasajes para «probar» el funcionamiento del escenario descrito. Por su parte, los diversos trabajos recogidos en NEYREY (ED.), *The Social World of Luke-Acts...*, ofrecen en la primera parte de cada capítulo una descripción del escenario estudiado y en la segunda una aplicación a Lc - Hch.

De entre todos estos escenarios básicos elegimos el que se refiere a los valores centrales de aquella cultura, y desde él proponemos una lectura de la presentación de Jesús en el Evangelio de Lucas.

3.1. Escenario de lectura: honor y vergüenza

Los valores centrales de una cultura son aquellos que guían y determinan el comportamiento de sus miembros. En la cultura mediterránea del siglo primero esos valores centrales eran el honor y la vergüenza²⁴.

El honor puede definirse como la estima que un individuo tiene de su propia valía, más el reconocimiento de esta misma valía por parte de los demás. De los dos elementos que componen el honor, el segundo es, si cabe, más importante que el primero, pues lo que en última instancia determina el honor de una persona es el reconocimiento de los demás. Es el grupo el que dice quién y en qué medida es honorable. Por su parte, la vergüenza, en su sentido más genérico, puede definirse como la preocupación por la propia reputación y por la opinión de los demás. Tener vergüenza equivale a modelar los propios comportamientos de acuerdo con las normas admitidas por el grupo, y por tanto a actuar honorablemente. Tener poca vergüenza o no tener vergüenza expresan diversos grados de ausencia de este valor²⁵.

El honor y la vergüenza son, pues, valores eminentemente sociales, que necesitan constantemente del reconocimiento y de la confirmación del grupo. Esta necesidad genera una constante preocupación por la opinión que los demás expresan públicamente sobre el individuo. También da lugar a una frecuente evaluación en público sobre el comportamiento o las cualidades de los individuos, que se difunde con mucha rapidez, creando una opinión que influye

²⁴ Para lo que sigue véase: B. J. MALINA - J. H. NEYREY, "Honor and Shame: Pivotal Values of the Mediterranean World", en NEYREY (ED.), *The Social World of Luke-Acts...*, p. 25-46. También, MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, p. 45-83.

²⁵ C. LISÓN TOLOSANA, *Invitación a la antropología cultural de España*, Madrid 1991, p. 163-171.

enormemente sobre las personas (la «fama», el «buen nombre»). Lo que cada grupo social considera como honorable puede variar, pero todos tienen en común la preocupación por esta evaluación pública de la propia estima o valía.

Había dos clases de honor: el adscrito y el adquirido; el primero es que una persona posee por herencia, el segundo el que va ganando con su comportamiento y acciones. El honor adscrito procedía principalmente de la familia o del grupo social en la que ha nacido. Haber nacido en una familia honorable hacía a una persona honorable, pues la familia era la depositaria y la transmisora del honor. El honor acumulado por los antepasados era, en la antigüedad el ingrediente más importante de la condición social, que se medía por las tierras que dicha familia poseía, por el influjo que tenía, por el lugar que ocupaba en la escala social y por el 'nombre' de los antepasados, que conservaron y aumentaron con sus vidas honorables el depósito del honor familiar. Este honor acumulado se transmitía automáticamente a todos los nuevos miembros de la familia. Por su parte, el honor adquirido podía ser conferido por alguien que tenía autoridad para ellos (el emperador, el patrón, la divinidad...), y se obtenía también con un comportamiento adecuado, que siempre estaba sometido al veredicto público. El honor de un individuo o de una familia tenía que demostrarse continuamente y podía ser puesto en tela de juicio en cualquier momento por alguien que pertenecía al mismo estrato social. Cuando esto ocurría, se desencadenaba un enfrentamiento dialéctico, que seguía el esquema reto-respuesta contrareto-contrarespuesta, etc. Este enfrentamiento tenía lugar en público y eran los testigos los que determinaban quién había salido victorioso y en consecuencia había aumentado su prestigio y su honor, y quien había salido derrotado y había visto, por tanto, mermado su honor²⁶.

²⁶ No consideramos en esta brevísima descripción otros elementos importantes de la concepción mediterránea del honor, tales como su diferenciación sexual (ámbitos y actitudes propias del comportamiento masculino y femenino) o su dimensión corporativa (el honor de la familia), porque no aparecen tan claramente en el pasaje que vamos a comentar. Sobre estos otros aspectos puede verse la bibliografía citada en las dos notas precedentes.

3.2. Lectura: el comienzo del ministerio de Jesús (Lc 3,21-4,30)

En la cultura mediterránea del siglo primero sólo las personas honorables eran dignas de ser escuchadas. Y esta preocupación es la que determina la presentación de Jesús que encontramos en el Evangelio de Lucas²⁷. El autor del Evangelio quiere presentarlo ante sus oyentes y lectores como alguien que merece ser escuchado y para ello el primer paso es disipar cualquier duda sobre su honorabilidad. De este modo está preparando a sus lectores y oyentes para continuar leyendo el relato que les ofrece, y para acoger con buena disposición las palabras y acciones de Jesús contenidas en él.

Sabemos que el origen humilde de Jesús planteó dificultades a los primeros cristianos. Unos no podían entender que el Mesías procediera de una aldea desconocida de la pagana Galilea: «¿Acaso va a venir el Mesías de Galilea? ¿No afirma la Escritura que el Mesías tiene que ser de la familia de David y de su mismo pueblo, de Belén?» (Jn 7,41-42) «¿Es que de Nazaret puede salir algo bueno?» (Jn 1,46). Para otros la principal dificultad era la familia humilde de la que Jesús procedía: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón? ¿No están sus hermanas aquí entre nosotros?» (Mc 6,3. Véase Mt 13,55). Un pobre artesano nacido en una humilde familia y procedente de una aldea desconocida de Galilea tenía muy pocas posibilidades de ser escuchado por los destinatarios a los que Lucas dirige su Evangelio. Por eso trata de presentar a Jesús desde su condición de Hijo de Dios, investido de la fuerza del Espíritu; alguien a quien merece la pena escuchar y conocer.

Esta intencionalidad de Lucas pone de manifiesto la unidad de los relatos con los que introduce el ministerio de Jesús (Lc 3,21-4,30). Cuando estos relatos se sitúan en el escenario descrito más arriba se ve claramente que la intención común a todos ellos es poner a prueba y confirmar lo que ha afirmado en los dos primeros capítulos: que Jesús es el Hijo de Dios (Lc 1,35). En el relato del bautismo (Lc

²⁷ Sigo en esta exposición un trabajo ya publicado: S. GUIJARRO OPORTO, La presentación de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30), *Reseña Bíblica* 10 (1996) 13-22, p. 14-15.

3,21-22), cuando ya Juan Bautista ha desaparecido de la escena, Jesús es presentado por la voz celeste como el Hijo amado de Dios, y para confirmarlo el Espíritu desciende sobre él. La genealogía que viene después (Lc 3,23-28) sitúa a Jesús en el marco de una ascendencia honorable: la gente pensaba que era hijo de José, pero no sabía que entre sus antepasados se contaban personajes tan importantes como David, Abrahán o Adán, y mucho menos imaginaba que el origen de toda esta ascendencia era el mismo Dios. Viene después el relato de las tentaciones (Lc 4,1-13), en el que el tentador pone a prueba las afirmaciones precedentes: «Si eres Hijo de Dios...» El evangelista nos informa de que Jesús afronta esta prueba «guiado por el Espíritu Santo» y la supera con su actitud obediente al Padre (la propia de un hijo); su actuación queda confirmada con el apoyo de las Escrituras, que tenían una gran autoridad para los que ponían en duda su condición de Hijo de Dios. Todos estos pasajes tienen en común la intención de presentar los «avales» de la honorabilidad de Jesús: el Espíritu Santo que desciende sobre él y lo acompaña, la voz del cielo que lo declara Hijo amado de Dios, una genealogía llena de personajes ilustres y la Escritura con la que Jesús argumenta contra las objeciones del tentador.

Ante los ojos de los lectores del Evangelio Jesús aparece como el depositario del honor de sus antepasados y del honor mismo de Dios, que lo declara Hijo suyo. El apretado resumen con el que Lucas introduce su actividad en Galilea (Lc 4,14-15) es un buen reflejo de la reacción de los lectores al escuchar todo esto: «su fama se extendió por toda la comarca... y todos hablaban bien de él». La fama y el buen nombre de Jesús añaden un elemento importante a todo lo anterior: el honor de Jesús es reconocido por la gente. Sin embargo, aún faltaba algo muy importante para que no quedara ninguna duda sobre dicha honorabilidad: la opinión de sus propios paisanos, de los de su propio pueblo, de quienes le conocían a él y a su familia desde siempre. Por eso Lucas sitúa el siguiente episodio en Nazaret (Lc 4,16-30), el pueblo «donde se había criado». Es en este episodio donde aparece la principal objeción contra la honorabilidad de Jesús: «¿No es éste el hijo de José?» (Lc 4,22).

Esta pregunta, en apariencia inocente, es sin embargo clave en el desarrollo del relato. Quienes han estudiado este texto subrayan el cambio brusco que se produce entre lo que se cuenta antes y

después de esta pregunta. El tono positivo que Jesús utiliza para describir su propia misión a partir del texto de Isaías, se convierte de pronto en una dura requisitoria contra los habitantes de su pueblo, y los que antes se habían admirado al escucharle, se llenan de ira e intentan matarlo. Se han propuesto diversas soluciones para explicar este cambio tan sorprendente. Algunos piensan que Lucas ha fundido aquí con poca maestría dos fuentes; otros proponen una traducción complicada de Lc 4,22: «se extrañaban de que sólo pronunciara las palabras sobre la gracia», y dicen que el cambio de tono se debe al hecho de que Jesús sólo pronunciara las palabras positivas del oráculo de Isaías, no las de condenación que vienen después. Ahora bien, estas explicaciones no tienen en cuenta que tanto el autor como los destinatarios del Evangelio vivían en una cultura distinta a la nuestra, y por eso no caen en la cuenta de las resonancias que tenía para ellos una pregunta en apariencia sencilla, pero que pone en tela de juicio la honorabilidad de Jesús y la pretensión de Lucas de presentarlo ante el mundo helenístico-romano como el Salvador (Lc 2,11)²⁸.

4. APORTACIONES Y LIMITES DE ESTE ACERCAMIENTO

A lo largo de la exposición precedente el lector habrá descubierto cuáles son las aportaciones más importantes de este acercamiento. La más significativa de todas es, probablemente, la sensibilidad intercultural que aporta a los estudios bíblicos, poniendo en guardia ante lecturas ingenuas o interesadas. Cuando leemos la Biblia desde nuestros propios presupuestos o intereses, para apoyar o confirmar nuestro punto de vista, lo mismo que cuando la leemos ingenuamente, estamos proyectando sobre sus libros nuestros presupuestos conscientes o inconscientes, y estos presupuestos condicionan

²⁸ Para entender la presentación de Jesús que Mateo hace en los dos primeros capítulos de su evangelio (Mt 1-2) es necesario tener en cuenta estos mismos valores centrales. Mateo, además de la ascendencia de Jesús, aduce, como prueba de su honorabilidad el hecho de que naciera en Belén, la ciudad de David, donde según las Escrituras debía nacer el Mesías. Este hecho responde a la importancia que en aquella cultura tenía el lugar de origen para conocer a una persona. Véase, S. GUIJARRO OPORTO, La infancia de Jesús según san Mateo, *Reseña Bíblica* 2 (1994) 14-21, espéc. p. 19-20.

enormemente la lectura que hacemos. No existe una lectura neutra. La alternativa no consiste en leer con presupuestos o sin ellos, sino en ser o no conscientes de los presupuestos desde los que leemos. La perspectiva intercultural nos ayuda a caer en la cuenta de que los autores y destinatarios de la Biblia tenían también los suyos. Si queremos dialogar con ellos para que nos cuenten su experiencia de fe es necesario conocer dichos presupuestos. Por eso es tan importante conocer el sistema social y la cultura en la que ellos vivieron.

Este acercamiento a la Biblia tiene también la ventaja de evitar un cierto «docetismo bíblico», es decir, una lectura espiritualista que descuida los aspectos encarnados de la Palabra de Dios. Las palabras de Juan Pablo II en el discurso que dirigió a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica en la presentación del documento sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia reflejan una preocupación que hace muy suya este acercamiento: «La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la Encarnación, y por eso atribuye gran importancia al estudio *histórico-crítico* de la Biblia. Lejos de condenarlo, como querían los partidarios de la *exégesis mística*, mis predecesores lo aprobaron decididamente... Esta recomendación nace de la preocupación por comprender el sentido de los textos con la máxima exactitud y precisión, y por tanto, en su contexto cultural e histórico»²⁹.

Finalmente, este nuevo acercamiento a la Biblia descubre posibilidades hasta ahora desconocidas y contribuye a ensanchar el horizonte de los estudios bíblicos. Desde el punto de vista metodológico, incorpora importantes instrumentos que desde hace algunos años formaban ya parte de los estudios sobre el mundo antiguo³⁰. Los estudios bíblicos se incorporan así a una corriente de investigación que está aportando una nueva visión de la antigüedad y se aprovechan de los descubrimientos que se van realizando en este campo. Desde el punto de vista del contenido, este nuevo acercamiento proyecta nueva luz sobre muchos pasajes que sólo

²⁹ Discurso de su Santidad Juan Pablo II sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, n 7-8, en *IBI*, p. 9-10.

³⁰ La obra pionera en este tipo de estudios fue la de M. I. FINLEY, *El mundo de Odiseo*, México-Madrid-Buenos Aires 1961. Hoy son innumerables los estudios sobre el mundo antiguo que se sirven de la antropología cultural.

pueden ser comprendidos en toda su riqueza cuando se los sitúa en el contexto del complejo mundo en que nacieron.

Desde un punto de vista más particular, este tipo de acercamiento puede ser de gran utilidad para la Iglesia en América Latina. El hecho de que este tipo de estudios se haya desarrollado sobre todo en los Estados Unidos tiene una explicación muy sencilla. La cultura norteamericana actual es tan distinta de la mediterránea tradicional, que resulta absolutamente necesario recordar a los lectores de aquella cultura que son extranjeros en el mundo de la Biblia y que deben, por tanto, hacer un esfuerzo contante para no caer en el etnocentrismo y en el anacronismo. En el caso de América Latina, sin embargo, se dan una serie de circunstancias que favorecen un acceso más directo al mundo de la Biblia. Por un lado, muchos de los países latinoamericanos poseen todavía, sobre todo en las zonas rurales, la estructura social propia de las sociedades agrarias avanzadas (dependencia de la agricultura o de los sectores primarios, relaciones de patronazgo y explotación, gobernantes que se consideran propietarios del Estado, etc). Por otro lado, en la mayor parte de los países latinoamericanos perviven todavía hoy rasgos de la cultura mediterránea tradicional, como resultado del prolongado e intenso contacto con personas procedentes de esta área cultural.

Estos dos elementos, que sólo se dan juntos en América Latina, pueden facilitar enormemente una mejor comprensión de la Biblia, siempre que su lectura se haga de forma crítica. No es extraño que la lectura de la Biblia en América Latina sea un fenómeno tan popular y tan extendido. Las gentes sencillas de las comunidades latinoamericanas entienden más fácilmente la Biblia que quienes viven en las culturas industrializadas de Norteamérica y del norte de Europa. La razón es sencilla: hay una mayor conexión entre su mundo social y el de la Biblia. Por esta razón, también, la lectura de la Biblia que se hace en América Latina está mucho más relacionada con la vida, que la que se hace en otras lugares.

En este sentido, la lectura de la Biblia desde América Latina puede realizar una importante aportación -y de hecho ya la está realizando- en la tarea común de alcanzar cada vez una comprensión más profunda de la Palabra de Dios en la Iglesia. En esta tarea la utilización de la antropología cultural serviría para determinar con

más precisión qué aspectos de la sociedad y de la cultura latinoamericana son semejantes a los que se daban en el mundo helenístico-romano y cuáles no. De este modo podría darse un fundamento teórico más sólido a la lectura que hacen las comunidades y los teólogos, y también aquilatar algunas interpretaciones, tal vez condicionadas por presupuestos ajenos a la Biblia³¹.

Para terminar, una palabra en cuanto a los límites de este acercamiento, que también son evidentes. Se trata de un acercamiento parcial, que debe ser completado con lo que pueden aportar otros acercamientos. Como señala el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, el pluralismo de métodos y acercamientos supone una riqueza y descubre la complementariedad de los mismos³². A mi modo de ver, este acercamiento concreto necesita el complemento de los métodos histórico-críticos y del análisis literario. Los métodos histórico-críticos poseen una sensibilidad diacrónica más acentuada. Se preguntan por la historia y la evolución de las diversas tradiciones hasta que llegaron a formar parte de la obra final, y pretenden situar esta evolución histórica en el contexto vital de las primeras comunidades cristianas o del pueblo de Israel. El acercamiento por la antropología cultural ensancha este horizonte hasta el conjunto del sistema social y cultural, pero necesita de esta perspectiva diacrónica. Por su parte los diversos métodos de análisis literario, sobre todo el análisis retórico y narrativo, complementan este acercamiento aportando su sensibilidad literaria. No podemos olvidar que la Biblia es un fenómeno literario, y que para entenderla adecuadamente hemos de conocer las técnicas de análisis narrativo, sobre todo aquellas que se utilizaban en la antigüedad.

Dirección del Autor:
Fonseca, 29-31
37002 Salamanca
España

³¹ No este el lugar para entrar en detalle, pero en mi opinión la lectura popular de la Biblia tal como se hace en Brasil y en otros países es un fenómeno muy distinto, desde el punto de vista hermenéutico, a la lectura que hacen algunos teólogos de distinto signo. Esta segunda está más condicionada por presupuestos ideológicos que la primera.

³² *IBI*, p. 26-27.