

ABM 2024

Métodos y aproximaciones a la lectura de las Sagradas Escrituras

34

35° Asamblea de la Asociación de Biblistas de México

Métodos y aproximaciones a la lectura de las Sagradas Escrituras

México 2024

Responsables de la edición:
Tais Gea, Francisco Nieto y Ricardo Aguilar

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro
por cualquier medio, sin permiso escrito del autor

| PUBLICADA ENERO DE 2025 |

ÍNDICE

I Introducción	4
II Hermenéutica bíblica hoy el cambio de paradigma.....	6
III Hermenéutica bíblica entre exégesis y teología.....	16
IV La identidad de los hijos de Israel.....	25
V Contando contaron los autores bíblicos	43
VI Exégesis intertextual ¿el dueño del cofre?.....	51
VII Hermenéutica bíblica y pragmática del lenguaje	63
VIII La interpretación de los evangelios desde la antropología cultural	70

INTRODUCCIÓN

En nuestra 35°. Asamblea anual, la temática gira en torno a la pregunta acerca de los modos como nos acercamos a las Escrituras. Un primer dato, fundamental, es que nos acercamos como creyentes, reconociendo que ellas son uno de los medios privilegiados de comunicación de Dios hacia nosotros. Pero ese dato requiere ser complementado con los modos de acercarnos a las palabras de Dios, en el esfuerzo de identificar y aprovechar los mejores, para permitir que Dios nos diga lo que nos quiera decir, y que nosotros entendamos del mejor modo aquello que Dios nos comunica.

Desde esa perspectiva contamos con la colaboración de un biblista reconocido ampliamente por sus valiosas aportaciones: el Profesor Massimo Grilli aceptó la invitación a compartir con nosotros algunos de los frutos de su reflexión; y en tres conferencias nos ha trazado un camino a seguir: en la primera conferencia (la primera de la asamblea, al mismo tiempo) abordó cuestiones relativas al cambio de paradigma que ha tenido lugar a nivel hermenéutico, en la segunda parte del siglo pasado y en las décadas que corren del presente siglo. En la segunda intervención (la segunda también de la asamblea), Massimo Grilli nos presenta las implicaciones teológicas de ese fenómeno de cambio de paradigma, en el contexto de aquello que catalogamos como posmodernidad. En la tercera conferencia (la sexta de la asamblea), el profesor Grilli nos presenta la aportación que la pragmática ha ofrecido a la hermenéutica bíblica en los últimos años.

Junto con las conferencias de nuestro invitado del viejo continente hemos tenido la oportunidad de enriquecernos con las reflexiones de biblistas mexicanos, cada uno desde su ámbito de trabajo. Taís Gea Guinovart nos ofrece una interesante aproximación a un texto del libro del Deuteronomio, a partir de un método de la identidad aplicado en otros ambientes, pero que ella aplica a las Escrituras. Raúl Duarte Castillo aborda también un texto del Antiguo Testamento, ofreciendo interesantes intuiciones a partir de la narrativa de 2Sam 23,13-17, cuyo personaje de referencia es el rey David.

Konrad Schaefer nos hace entrar a textos proféticos del Antiguo Testamento, y nos invita a recorrer caminos que nos llevan, a partir de ellos, a textos también del Nuevo Testamento. La clave de lectura es la aproximación intertextual. Y Héctor Fernando Martínez Espinosa nos entrega valiosas intuiciones desde el ángulo de la antropología cultural, apoyado en las diversas aportaciones de biblistas como Bruce Malina.

De nuevo contamos con una serie de colaboraciones que enriquecen, sin duda, nuestros propios esfuerzos de acercarnos a las Escrituras, en el intento de conocer mejor la voluntad de Dios.

FRANCISCO NIETO RENTERÍA

HERMENEUTICA BIBLICA HOY EL CAMBIO DE PARADIGMA

MASSIMO GRILLI

El tema de la hermenéutica es, al mismo tiempo, fascinante y complejo. Por lo que a mí respecta, intenté pensar en estos tres días en una secuencia que tiene su propia lógica. Con una advertencia previa: no abordaré el corte transversal escolástico, mostrando cuáles son específicamente los nuevos métodos o los más o menos preferibles, sino que viajaré por una cresta más teórica y paradigmática, tratando de comprender las raíces del discurso exegético y hermenéutico y dejando para el trabajo personal u otras intervenciones presentes y futuras, aspectos más detallados y más relevantes al contexto concreto. Así que aquí está la secuencia que pensé.

- 1) Hoy discutiré el punto de inflexión y el cambio de paradigma que se ha producido en la exégesis y en la hermenéutica bíblica desde mediados del siglo pasado y que, todavía hoy, tiene su peso y valor.
- 2) Mañana hablaré más bien de lo que me parece que está sucediendo en estas décadas recientes, con la transformación del contexto social y eclesial en el que nos encontramos viviendo.
- 3) El tercer día me centraré más en un aspecto parti-

cular y algo resumido de la hermenéutica tal y como se desarrolla hoy en día: la importancia de la lingüística pragmática para la interpretación de los textos bíblicos.

Empiezo hoy con una reflexión sobre el cambio de paradigma en general que se ha producido en la hermenéutica desde los años cincuenta y luego paso al campo bíblico. Divido mi intervención en cuatro puntos con una conclusión.

1. Del “paradigma modelador” al “modelo cooperativo”

Para introducir la discusión sobre el punto de inflexión que ha tenido lugar en el campo hermenéutico, hay que empezar con los diferentes modelos de comunicación, es decir, las diferentes formas de concebir la relación que se establece entre dos o más interlocutores cuando interactúan comunicándose¹ y, entonces, de la relación que se establece entre un texto y su lector.

¹ Sigo aquí, esencialmente, A K.L. BERGE, «Communication», en: J. L. Mey (ed.), *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, Oxford 1998, 140-142.

El más simple de estos modelos es el denominado *lineal o the conduit model*², ya que la comunicación se concibe como un evento en el que el mensaje se transmite del emisor al receptor. En este modelo, la comunicación fluye en una sola dirección. Lo esencial es que el emisor tenga alguna intención de informar, convencer o influir en el receptor³. La reacción al mensaje es esencialmente descuidada por este modelo, porque sólo considera la *intentio auctoris* y no atribuye ninguna contribución particular al receptor, aparte de la de reconocer la intención del emisor.

Un segundo modelo se denomina *interactivo (o de reacción)* porque, a diferencia del modelo “lineal”, también confiere una función activa al receptor. El receptor no es visto simplemente como un receptor pasivo, cuya única tarea es reconocer la intencionalidad del emisor, sino como un interlocutor activo que, una vez recibido el mensaje, responde y/o reacciona a los impulsos del emisor. La mayor parte de la comunicación consiste en intercambios recíprocos. Sobre todo, la comunicación cara a cara revela hasta qué punto es cierto el principio que el primer modelo descuida: la reciprocidad. Esta reciprocidad viene dada, en primer lugar, por el hecho de que emisor y receptor tienen un bagaje cultural y experiencial similar, aunque no idéntico. El hecho de compartir experiencias similares hace posible la

reacción. Este modelo es ciertamente más completo que el primero, porque libera del solipsismo, pero no es del todo convincente, porque sugiere un tipo de comunicación en el que se producen diferentes momentos, en los que una persona es el emisor o el receptor; el mensaje de uno corresponde a la reacción del otro y viceversa. En otras palabras, este modelo, a pesar de su carácter interaccional, parece bastante estático y la presentación del siguiente modelo hará que se comprenda aún mejor.

El tercer modelo se conoce como modelo *circular o dialógico*. Este modelo comparte con el segundo la creencia de que la comunicación es un acontecimiento interaccional, pero considera el envío y la recepción de mensajes como acontecimientos simultáneos. El emisor y el receptor no actúan sucesivamente, por lo que la decodificación y la respuesta no se producen después del envío del mensaje, sino simultáneamente. Recibir, decodificar y responder forman parte de un proceso que ocurre simultáneamente, de modo que el receptor es al mismo tiempo el emisor, cooperando en la construcción del mensaje. En otras palabras, la comunicación no es algo que uno hace al otro, sino un proceso que uno hace *v* el otro. Este último modelo parte del axioma de que todo comportamiento humano es en sí mismo comunicativo; la comunicación está implícita en el proceso perceptivo y, por tanto, la “intención” no se da como condición previa discriminatoria.

Ahora bien, si profundizamos el paradigma comunicativo en el que se basan estos modelos de comunicación nece-

2 CF. M.J. REDDY, «The Conduit Metaphor - A Case of Frame Conflict in our Language about Language», en. A Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge 1979. Mi presentación es muy diversa.

3 Por esta razón, el modelo se consideraba muy cercano a la retórica clásica.

sitamos reconocer que desde hace al menos setenta años, desde un paradigma basado en el análisis del propio texto, hemos avanzado hacia “la pragmática de la lectura”. Es decir, desde un “paradigma modelador” en el que prevalecía el código y se concebía la comunicación como codificación y decodificación de mensajes (como si emisor y destinatario fueran dos categorías homólogas y no dos sujetos que entablaran un intercambio comunicativo con el bagaje de sus intenciones, expectativas, etc.) hemos pasado a un modelo cooperativo, inferencial, en el que la comunicación está marcada por una relación dinámica entre la manifestación y el reconocimiento de intenciones, o incluso por la investigación de los objetos de recepción a las funciones de construcción o deconstrucción.

Es así como también en la comunicación literaria, especialmente desde los años cincuenta y sesenta, las relaciones establecidas en la tríada *autor-texto-lector* han sido revisadas y releídas a la luz de una perspectiva más dinámica y se ha establecido la creencia en el papel primario de la recepción. Esto significa que el interés se centra sobre todo en la figura del lector que es la vez destinatario y también sujeto, no sólo en la implementación del mensaje, sino también en la co-creación del texto literario. Esta oscilación desde la *intentio auctoris* (de la memoria histórico-crítica) a la *intentio operis* hasta la *intentio lectoris* ha conocido (y conoce aún) fases confusas y escarpadas, pero, en cualquier caso, en las últimas décadas la creencia está cada vez más arraigada de que el funcionamiento de un texto no puede ignorar la participación del polo receptor. Wahrheit

und *Method*e [Verdad y método] de Gadamer desde los años 1960 propone como hermenéutica para la comprensión de una obra la estrecha relación con la experiencia histórico-existencial personal del lector (1960); y de esos años es también la obra de H.R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* [La historia literaria como provocación de los estudios literarios] (1967), que estimuló el debate sobre la centralidad de la recepción frente a las metodologías centradas en el texto (desde las formalistas hasta las estructuralistas...) que dominaron los estudios literarios de ese período. Pero ya Jean Paul Sartre, en el ensayo *Qu'est que la littérature* [Qué es la literatura] (1948), definió el objeto literario con una hermosa metáfora: “una extraña peonza que existe cuando está en movimiento. Para hacerla nacer se requiere un acto concreto llamado lectura, y dura tanto como la lectura pueda durar.”⁴

A este pasaje sobre el trabajo entendido como comunicación y cooperación con el lector debemos la riqueza del debate de este tiempo.

2. Cooperación y libertad de interpretación

Una gran contribución al principio de cooperación fue la de Herbert Paul Grice. En su opinión, la interacción comunicativa se manifiesta sobre todo en el reconocimiento por parte del destinatario de la intención comunicativa imple-

4 J.P. SARTRE, *Che cosè la letteratura*, Milano 1996, 33.

mentada por el emisor del mensaje.⁵ El principio de cooperación supone, en efecto, que el destinatario de un determinado mensaje, incluso cuando se encuentra ante una violación de las máximas conversacionales - y esto ocurre la mayor parte de las veces - activa una serie de mecanismos inferenciales que le permiten reconocer la intención comunicativa del hablante. En otras palabras, se supone que el interlocutor, presumiendo en el emisor del mensaje un deseo real de querer decir algo, active una serie de mecanismos inferenciales que también dan cuenta de aquellas implicaciones conversacionales que en realidad no conducen a una codificación lingüística directa y que tal vez hagan que una respuesta parezca una violación de máximas conversacionales. Un intercambio de palabras al nivel de la experiencia cotidiana demuestra claramente lo que queremos decir. Supongamos este diálogo entre Pedro y Juan:

1. Pedro: «Marco nos invitó a comer pizza».
2. Juan: «Me duele la cabeza».
3. Pedro. «¡Pero mira que Isabel no está ahí!»

En el diálogo, la respuesta de Juan («Me duele la cabeza») encuentra una respuesta («¡Pero mira que Isabel no está ahí!») que viola semánticamente la regla de colaboración, porque parece no tener relación con el enunciado anterior. En realidad, sin embargo, la respuesta de Pedro («¡Pero

mira que Isabel no está ahí!») esconde un complejo movimiento inferencial que se puede resumir de esta manera: «Dices que te duele la cabeza, pero como conozco tu profunda aversión por Isabel, la novia de Marco, creo que mientes y por eso te señalo que tu actitud es injustificada, ¡porque la chica no estará presente!»).

En el Evangelio de Juan, el intercambio de palabras entre Jesús y Nicodemo se sitúa en este sentido. Aquí está el texto: «(Nicodemo) fue a Jesús de noche y le dijo: “Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro. De hecho, nadie puede realizar estas señales que tú haces, si Dios no está con él.” Jesús le respondió: “En verdad, en verdad te digo, que el que no nace de lo alto, no puede ver el reino de Dios.”» (Jn 3,2-3).

En el diálogo, las palabras de Nicodemo («Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro; de hecho, nadie puede realizar estos signos que tú haces, si Dios no está con él») encuentran respuesta («En verdad, en verdad, digo, si uno no nace de lo alto, no puede ver el reino de Dios») lo que viola semánticamente la regla de la colaboración, porque la respuesta parece ajena a la observación de Nicodemo. En realidad, sin embargo, las palabras de Jesús esconden un complejo movimiento inferencial que puede resumirse así: «Tú, Nicodemo, vienes a mí de noche y me interrogas fijando mi figura y mi función en estereotipos más o menos constituidos como el de los «signos» de los que fuiste espectador. En realidad, el punto de partida para comprender mi identidad y mi misión es otro: no lo

⁵ Para Grice, la interacción comunicativa se manifiesta sobre todo en el reconocimiento de las intenciones del hablante: H. P. GRICE, *Logica e conversazione*.

que hay detrás de los signos, sino lo que concierne a mi única función de mediador que viene «de lo alto», función que sólo puede incluir a quienes nacen “de lo alto.”»⁶

De este sencillo ejemplo evangélico se pueden sacar algunas conclusiones sobre la comunicación y lo que ella requiere:

1. La comunicación no es un simple intercambio de paquetes ya empaquetados, sino que tiene características de interactividad, negociabilidad... en definitiva, tiene características pragmáticas y no puramente semánticas. Informar, persuadir, dirigir... son actos lingüísticos a través de los cuales el emisor actúa sobre el receptor no puramente en términos de “representación” del mundo, sino en términos de transformación del universo cognitivo.⁷

2. la comunicación presupone la disponibilidad de los interlocutores, por un lado, para hacerse entender y encontrar aquellos canales que hagan posible el intercambio; por otro, para acoger los mensajes enviados, intentando reconocer su unidad superficial y profunda, explicar sus implicaciones, rellenar los huecos, etc.

3. El remitente de la comunicación quiere que la comunicación sea funcional, haciendo de manera que

pueda minimizar las resistencias del receptor, de guiarlo hacia una interpretación que no produzca decodificaciones aberrantes.

4. Si una declaración resulta incompatible con una situación comunicativa específica, se pide al intérprete que coopere, lo que activa una serie de mecanismos inferenciales que dan cuenta de la aparente violación de los códigos de interacción.

A partir de estos presupuestos, quisiera plantear mi intervención, reflexionando precisamente sobre la cooperación que se establece en la lectura (y sobre todo en la lectura de la Biblia) con la ayuda de esa figura bautizada por Umberto Eco como el “Lector modelo”.

3. El “lector modelo” como estrategia hermenéutica

Umberto Eco entró en este debate de los años sesenta con *Opera aperta* [obra abierta] (1962), pero sobre todo con *Lector in fabula* [Lector de fábula] (1979) y en *I limiti dell'interpretazione* [Los límites de la interpretación] (1990). Es sobre todo en estas dos últimas obras donde reflexiona sobre la noción de lector modelo. ¿Quién es este lector modelo? ¿Y cuál es su función?

Para el semiótico italiano, el lector modelo es un conjunto de condiciones textualmente establecidas, que deben cumplirse para que un texto sea comprendido y actualizado. Quien produce un texto inscribe sus intenciones en el texto mismo, prescribe un camino o caminos de lectura: crea, por tanto, un simulacro de lector modelo adaptado a sus intenciones o necesidades. Estas intenciones inscritas

⁶ Me parece muy apropiado el comentario que hace R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, 109ss.

⁷ Elzbieta OBARA se centra específicamente en este aspecto en este mismo volumen.

como huellas dentro del texto configuran los procesos de cooperación entre autor y lector (cooperación interpretativa). Como afirma Eco: «el autor modelo es una voz que nos habla afectuosamente (o imperiosa o sutilmente), que nos quiere a su lado, y esa voz se manifiesta como una estrategia narrativa, como un conjunto de instrucciones que nos dan en cada paso y al que debemos obedecer cuando decidimos comportarnos como un lector modelo».⁸

Centrémonos un poco más en el proceso que se realiza cuando se produce un texto. El autor que escribe debe hacer una serie de suposiciones respecto de los conocimientos y habilidades de sus lectores. Por tanto, un texto prevé su lector modelo, o más bien lo crea: «Un texto es un artificio destinado a producir su lector modelo». En efecto, el autor no sólo presupone un lector modelo, sino que define sus competencias, eligiendo una lengua, una herencia léxica, un universo enciclopédico... esperando así establecer las condiciones para que sus lectores potenciales correspondan a expectativas estratégicas. Un autor empírico, por tanto, permite una interpretación correcta, construyendo el texto de forma que pueda guiar al lector a través de estrategias más o menos restrictivas; se invita a un lector real a seguir las estrategias preparadas para él por el autor. De este modo se produce la cooperación textual de dos estrategias. En resumen: el autor modelo como estrategia textual tiende a producir un determinado

lector modelo para el cual autor modelo y lector modelo no son más que dos caras de una misma estrategia narrativa. Umberto Eco escribe que su “lector modelo” es muy similar al lector implícito de Wolfgang Iser, y, sin embargo, no son iguales. Para Iser, los textos literarios están marcados por la indeterminación, no tienen una función comunicativa clara: implican un discurso “despragmatizado”, que puede ser “repragmatizado” en el proceso de lectura de maneras muy diferentes. Para el lector modelo el punto de partida es otro, porque la competencia del lector modelo, su cooperación e interacción con el texto están definidas por una “huella genética”. El lector modelo se crea con el texto, aprisionado en él, disfrutando de la libertad que el texto le otorga.⁹ Quizás podría decirse que para Iser el lector ficticio retratado en el texto es sólo un componente del rol del lector, mientras que para Eco ese lector ficticio retratado en el texto, precisamente porque está genéticamente definido, encarna la competencia requerida del lector real. Un texto puede ofrecer varios lectores modelo, pero también puede implicar un proceso de selección, favoreciendo, por ejemplo, a aquellos que tienen una cierta competencia en un tema determinado y, por lo tanto, podrán establecer conexiones significativas. En cualquier caso, la cooperación textual se logra en primer lugar entre dos estrategias discursivas: la estrategia que se manifiesta con un conjunto de instrucciones, condiciones, autorizaciones, etc.... y una estrategia que se mueve obedeciendo

8 U. ECO , *Sei passeggiate*, 18.

9 U. ECO , *Sei passeggiate*, 20-21.

a ese conjunto de condiciones textualmente establecidas, que satisfacen el potencial de un texto.

Aquí es donde surge la pregunta: ¿Quién es el lector modelo que busca el texto bíblico? O, en otras palabras: ¿Cuál es el lector auténtico que lee la Biblia con veracidad y fidelidad?

Para responder a las preguntas planteadas, lo mejor es partir del concepto judío y bíblico de “verdad”, que no se corresponde simplemente con el concepto griego. En el contexto del griego clásico *a-lêtheia* - con la letra privativa *a-* y la raíz *lanthanô* (ocultar) - tiene el sentido de revelar, abrir, subrayar la revelación de la realidad en su esencia y, por tanto, el aspecto ontológico de la realidad. El término hebreo *‘emet*, sin embargo, está relacionado con la raíz *‘aman* y resalta la estabilidad y la credibilidad. En este sentido, está muy cerca de la justicia, entendida como “rectitud”. De hecho, en la LXX, *‘emet* también se traduce con *pistis* y *dikaiôsynê*. En el binomio *hesed we’emet* (fidelidad y veracidad; cf. Ex 34,6), los dos términos se iluminan mutuamente, dejando claro que el término “verdad”, en el lenguaje religioso judío, no se refiere simplemente a una verdad lógica. La verdad se entiende más bien como ejecución, cumplimiento, tanto que en la Biblia hebrea se identifica la verdad de Dios con su fidelidad a las promesas (Sal 31,6; Is 38,18-19).

Si transportamos todo esto al campo hermenéutico, entonces resulta evidente que la verdad de un texto bíblico no

se percibe plenamente cuando se traduce simplemente en esquemas “explicativos”, sino cuando se capta y se informa la profundidad de la verdad “experimental” en el ámbito de la práctica. La verdad no se define únicamente por el polo “conceptual” o “estético”, sino por el “ético”, no sólo por la ortodoxia, sino por la ortopraxis. La verdad de un mensaje bíblico reside en la veracidad de la existencia.¹⁰ Ésta es la concepción judía y cristiana de la “Palabra de Verdad”, como expresa sucintamente K. Berger: «... *meine Auslegung der Schrift ist nicht ortloses Verstehen, sondern ist - formal gesehen - Handeln in einer Situation* - Mi interpretación de las Escrituras no es una comprensión sin lugar, sino que es -visto formalmente- acción en una situación -»¹¹. La función del lector modelo, a nivel literario, consistirá, por tanto, en encarnar tal “verdad” sedimentada en el texto y ofrecer así al lector real una necesidad que debe traducirse en modos de existencia concretos.

4. Del lector modelo al lector empírico

Hasta ahora nos hemos ocupado del lector modelo inscrito en el texto, pero el proceso hermenéutico sería incompleto (especialmente en el contexto bíblico) si a la “comprensión” no le siguiera el “comprenderse frente al texto”, el “exponerse” y, en definitiva, el “perderse”. Quiero decir

10 En este sentido, adquiere también mayor profundidad el viejo principio de la teología de la liberación según el cual el lugar hermenéutico de la Biblia es la praxis.

11 K. BERGER, «*Meine Hermeneutik im Gespräch mit Hans Weder*», EvTh 52 (1992) 310.

que el diálogo entre el lector real y el lector modelo es absolutamente necesario para una comunicación auténtica. Aquí es donde encajan las lecturas “contextuales” de la Biblia que tanto se siguen hoy fuera de Occidente. En un mundo globalizado, el enfoque contextual de la Biblia se ha vuelto cada vez más importante: el texto bíblico se interpreta a partir del contexto de la realidad de los lectores. El punto de partida es la búsqueda de la conexión entre el texto y la realidad vital del lector.

Lecturas contextuales porque tienen lugar en lugares específicos, se basan en la experiencia particular de esos lugares y de las personas que eligieron participar en ellos. Esta experiencia es social, política, económica, cultural y constituye la base que orienta estas formas de leer la Biblia. Estas experiencias comparten la misma preocupación: encontrar una manera para que la gente común entre en la Biblia, discerna el mensaje y lo encarne en sus vidas. Por supuesto, cada lectura tiene su propia connotación, pero todas confluyen en el nivel del método y la pedagogía que utilizan, así como en las concepciones teológicas, eclesiológicas y pastorales subyacentes. En lugar de caer en la arbitrariedad de las interpretaciones individuales y en la fácil retirada, estas lecturas contextuales nos invitan a asumir, en una comunidad de fe, el testimonio bíblico y a responder a los llamamientos que dirige a los creyentes en sus situaciones humanas particulares.

Después de la década de 1980 se desarrollaron aquí, en América Latina, varias perspectivas populares para la

lectura de la Biblia. No se trataba simplemente de leerla a partir de la clave de la teología de la liberación que tomó la opción por los pobres como centro del mensaje cristiano. Dentro de esta opción misma, había una diversidad de temas que representaban en sí mismos una nueva hermenéutica o una nueva forma de interpretación de los textos bíblicos. Para dar una idea de la diversidad de las hermenéuticas existentes, he aquí una lista, aunque no se hayan desarrollado del mismo modo ni se hayan difundido con la misma intensidad: lectura política, lectura feminista, lectura ecológica, lectura afro-latinoamericana, lectura indígena latinoamericana de la Biblia, etc. Dentro de cada propuesta de lectura existe una gran diversidad de temas, dependiendo del interés del grupo y del autor que presenta su hermenéutica. La clave de interpretación del texto tiene que ver con la diversidad de intereses de los lectores y, por tanto, está vinculada al movimiento social representado. Todas estas claves hermenéuticas insisten fuertemente en la herencia ética de la Biblia y tratan de superar el uso dogmático que sirve para justificar una u otra opción de jerarquía religiosa o política.

Estas varias lecturas contextuales no están exentas de problemas. Una de las tentaciones en la que muchos caen es la de querer encontrar en la Biblia soluciones, respuestas inmediatas a los problemas de su vida. Asistimos entonces a una especie de pesca en la que cada uno, según su situación y sus intereses, extrae de los textos bíblicos aquello que puede alimentar su fe y su esperanza. ¿Cómo podemos ayudar a estas personas a leer la Biblia sin caer

en la trampa de concordar arbitrariamente entre las experiencias de los primeros creyentes y su camino particular hoy?

Intento dar alguna orientación a partir de lo dicho hasta ahora sobre el intercambio entre “lector modelo” y “lector real” (o empírico). Es obvio que el “lector real” es muy distinto del llamado “lector modelo”. Los dos no se identifican. Los lectores empíricos somos todos nosotros, que vivimos en un contexto específico, cualquiera que lee el texto en un momento dado y en una situación determinada, mientras que el lector modelo -lo hemos reiterado varias veces- es el “lector típico” que el texto predice, o más bien crea, o en cualquier caso busca crear (de esto depende el éxito del trabajo). Una obra, por un lado, puede postular una intervención interpretativa libre, por otro puede exhibir características que transmiten y regulan sus interpretaciones. Evidentemente, el lector empírico es libre de aventurar todas las interpretaciones que quiera, pero se ve obligado a desistir cuando el texto no aprueba sus aventuras más temerarias. A través del lector modelo, un texto establece sus propias reglas del juego, que un lector empírico puede aceptar o no. La cooperación exitosa ocurre cuando el lector empírico sigue las reglas de este juego interpretativo.

Solo un ejemplo de estas reglas. Una de las más importantes para entrar en el juego es, sin duda, reconocer las convenciones literarias. Un autor que comienza la historia con “había una vez” pide al verdadero lector que se posicione de cierta manera, que se convierta en un niño y jue-

que como un niño, esperando árboles que hablen, leones que vuelen, etc. De alguna manera, por tanto, el lector es seleccionado o, si queremos, creado. Si un determinado lector empírico busca la verdad científica sobre la fauna y la flora en el cuento que se cuenta, no depende de las reglas del juego, del tipo de expectativas que el autor de un texto espera de su lector. Quiero decir que el uso de un determinado género literario activa en el lector categorías receptivas particulares, necesarias para el éxito de la cooperación. Lo mismo podría decirse del género literario “evangelio”, que requiere una cierta disposición que no puede asimilarse simplemente, por ejemplo, a las *Vidas/bioi* de Plutarco.

CONCLUSIÓN

Ante una página bíblica, los lectores empíricos del siglo XXI entran en relación con la “verdad” del texto, comunicándose con la figura del lector-modelo que encarna esa “verdad”. Frente a él, que reúne en sí las cualidades ideales de un lector, el lector empírico se ve obligado a una relación constante y veraz, participando de las emociones que provoca el texto y, sobre todo, aprendiendo a aceptar el sistema de valores que contiene. Lectores de todos los tiempos, de diferentes culturas, clases sociales y sensibilidades... están constantemente llamados a interactuar con este lector modelo esbozado en el texto y a configurarse según aquellos modelos que él encarna; no simplemente copiarlos, sino repensarlos, reinterpretarlos. Es bastante claro que, de este modo, la verdad representada por el lector modelo no se agotará en una sola implementación,

sino que adoptará diferentes modalidades, según las circunstancias, modalidades contenidas, sin embargo, en la verdad del único lector modelo. De esta manera, la exégesis bíblica recupera su dimensión hermenéutica y se convierte en fuente de vida para las acciones de individuos y comunidades.

Al respecto podríamos decir que si la Escritura tiene la fuerza de informar y formar a las personas en diferentes situaciones y contextos esto significa que el horizonte del texto no puede limitarse al “contexto” inicial, mientras que los otros períodos simplemente cumplen una función de salvaguardia. La creatividad es inherente a cada recepción y, por tanto, a cada contexto. Los **comienzos** constituyen más bien el **prototipo**: lo que Dios hizo en el principio es lo que hace en cada lugar y con cada hombre que entra en diálogo con Dios al leer el texto. Obviamente la Palabra de Dios, que es la Biblia, tiene una conexión con la historia de Israel y con la iglesia original... ¡Lo dijimos! Pero si fuera contextualizado sólo al principio, si tuviera valor sólo como libro de orígenes o como documento de fe de las generaciones antiguas, no tendría esa fuerza performativa / cuestionadora continua que tiene para cada lector, de cada época.

En otras palabras: en el diálogo incesante entre el texto y los diferentes lectores, se crea un círculo hermenéutico con una percepción siempre nueva del horizonte inspirador y de crecimiento continuo. «La Escritura crece con quienes la leen», dijo Gregorio Magno. Podríamos pues aplicar a la inspiración lo que un exégeta francés dice sobre la alian-

za: «la inspiración, al ser relación de vida, está viva como la vida, siempre nueva y para renovarse». Puesto que la historia no se repite y puesto que las circunstancias de la existencia del pueblo de Dios varían con las circunstancias de la historia, esta carta inspirada debe ser continuamente repensada, retomada, rehecha, en relación a nuevas situaciones o necesidades.¹² Al igual que el amor, que es su espíritu e impulso, la inspiración que habita en el texto y en el lector es todo lo contrario de una institución, cuyos componentes están fijados de una vez por todas. Como el amor, la inspiración que opera en el texto y en el lector es una búsqueda constante del “otro”, la insatisfacción con uno mismo..., el asombro y la invención incansables, un perpetuo espíritu de reforma y superación.

Cómo todo esto pueda ser fuente de vida para cada uno de nosotros y para la iglesia, es decir, cómo el Espíritu, el texto y el lector pueden establecer una relación vital, ese será el tema de la conferencia de mañana.

12 Destaco algunas contribuciones que atestiguan la fecundidad de tal enfoque. El profesor. F. LENTZEN-DEIS fue en cierto modo el pionero de la ciencia lingüístico-pragmática aplicada a la Biblia. Entre sus escritos: «Passionsberichte als Handlungsmodell? Überlegungen zu Anstößen aus der „pragmatischen“ Sprachwissenschaft für die exegetischen Methoden», in: K. KERTELGE, (ed.), *Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung* (QD 112), Freiburg i.B. 1988, 191-232; *Avances Metodológicos de la exégesis para la praxis de hoy*, Bogotá 1990; «Metodi dell'esegesi tra mito, storicità e comunicazione. Prospettive “pragma-linguistiche” e conseguenze per la teologia e la pastorale», Gr 73 (1992) 731-737; Cf. también D. DORMEYER, *Die Bibel antwortet. Einführung in die interaktionale Bibelauslegung*, München / Göttingen 1978 y sobre todo la excelente tesis doctoral de A. Fumagalli, presentada en la Pont. Universidad Gregoriana y publicado por la editorial Peter Lang: A. FUMAGALLI, *Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi. Una lettura di Mt 25,31-46 in chiave comunicativa* (EH 23/707), Frankfurt/M 2000.

HERMENÉUTICA BÍBLICA ENTRE EXÉGESIS Y TEOLOGÍA

MASSIMO GRILLI

Ayer traté del cambio de paradigma que se ha producido a nivel hermenéutico en los últimos setenta años. Hoy - de nuevo en el plano hermenéutico, aunque con implicaciones más teológicas - examino un fenómeno más reciente que se ha producido en los últimos treinta o cuarenta años, en el período llamado posmoderno.

Comparto esta segunda intervención en dos partes: en la primera, de carácter más descriptivo, intentaré proponer un status quaestionis sobre la situación actual de la hermenéutica bíblica en las últimas décadas. En la segunda parte, más proactiva, intentaré presentar algunas propuestas para orientarse en la situación actual.

1. Hermenéutica bíblica y posmodernidad

Con el advenimiento de la posmodernidad se produjo un cambio importante respecto a las certezas de la era moderna, un cambio estructural y cultural, que concierne a la sociedad, pero también a la visión antropológica y bíblico-teológica. La metáfora que mejor describe este cambio es quizás la que encontramos al final de la novela *El nombre de la rosa*, de Umberto Eco, que salió a la luz

en los años 1980. El fraile Guillermo y el novicio Adso, tras intrigas de diferentes tipos, sospechas y asesinatos, están finalmente a punto de descubrir el misterio que se esconde en el monasterio donde viven desde hace un tiempo, cuando de repente el viejo monje Jorge provoca un incendio que nadie podrá apagar y que arrasará con todo, en la abadía en llamas. Adso y su maestro abandonan el monasterio en medio de un montón de escombros... El monasterio, símbolo de la verdad metahistórica y metafísica última, imagen de solidez cultural y teológica, se desmorona (*disiecta membra*).

En esos mismos años en los que vio la luz la novela de Umberto Eco, el filósofo francés Jean François Lyotard (1925-1998), en su estudio sobre *La condición posmoderna* (1979), describe la época actual como una época caracterizada por el venir a menos de los principios metafísicos, ideológicos, religiosos que habían marcado la era moderna. Falta confianza en instituciones y sistemas de pensamiento con conocimientos ciertos e indiscutibles, en las leyes dogmáticas e inmutables que gobiernan a los Estados y a la Iglesia.

Zygmunt Bauman, para describir la situación filosófico-cultural que vivimos, acuñó una expresión que ha tenido éxito en el ámbito científico: *sociedad líquida*, metáfora que presenta nuestro mundo fragmentado y fluctuante. Más precisamente, podríamos describir la situación esbozando algunos aspectos que distinguen al mundo actual.

Vivimos en un mundo donde, por un lado, las ideologías y los principios inalienables que habían caracterizado los siglos pasados con los sistemas de valores universalmente reconocidos, con sus ideologías, partidos nacionales y principios morales inalienables, como la ilustración, el historicismo, el marxismo y el liberalismo, han caído. Por otra parte, domina un único pensamiento que tiene como motor el consumo. Las ideologías e instituciones con las que se identificaba el ser humano (religiones, partidos políticos, iglesias...) han caído. El único sistema de valores universalmente reconocido es el beneficio, el dinero, el consumo... A diferencia del pasado, todo es fluido, en continuo derrumbe: ya no tienes tierra firme, te mueves continuamente, para luego desaparecer.

Todo ello provoca lo que se ha definido como “la soledad del ciudadano global” con una absolutización del elemento emocional. Nos encontramos en medio de una soledad existencial, aunque estemos siempre en línea, siempre conectados... una soledad abarrotada de personas, de compromisos. Entonces, por un lado, permanece el deseo de estar siempre conectados y, por el otro, el peso de la soledad abarrotada. A pesar de los seguidores en Facebook u

otros medios, de hecho, la soledad del ciudadano global nos pertenece a nosotros.

En este contexto las emociones han tomado una importancia inconmensurable: nos movemos en base a lo que nos gusta o no nos gusta: el elemento emocional se ha vuelto primario. Los vínculos estables dan miedo: importan las emociones.

La ciencia bíblica también está implicada en esta situación: por un lado asistimos a la decadencia del conocimiento cierto e irrefutable, con el cuestionamiento del método histórico-crítico, con su conocimiento cierto e indiscutible, que había dominado durante más de cien años en el panorama de los estudios bíblicos, y el nacimiento de múltiples métodos y enfoques, de los que es testimonio el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993); y por otro, con la recuperación de una lectura bíblica emotiva y fundamentalista, que se basa en una lectura acrítica de los textos y en la mortificación de todos los principios que habían dominado en los siglos pasados. Por lo tanto, asistimos a una relativización y a un cuestionamiento del conocimiento objetivo e indiscutible, que había dominado en el pasado.

Junto a esta mutación genética, surge cada vez más la conciencia de que las diferentes metodologías aplicadas en el estudio de la Biblia, si se utilizan de cierta manera, llevan a poner entre paréntesis la verdad de Dios de la que la Biblia pretende dar testimonio. El método histórico-críti-

co o el método literario-crítico y las varias lecturas contextuales pueden funcionar muy bien sin la hipótesis de Dios, unos jugando únicamente con los factores que determinan la historia y los otros simplemente resaltando los juegos dentro del texto.

Es en este momento de movilidad y de crisis que nace y se desarrolla un movimiento que intenta encontrar una mediación entre la aridez del método puramente histórico-crítico (considerado estéril para la vida de los creyentes y de la Iglesia) y el fundamentalismo (que atrapa a las comunidades eclesiales). Por tanto, se desarrolla esa corriente que se identificará cada vez más con el “enfoque canónico” de las Escrituras, del cual uno de los mayores exponentes es Brevard Childs. Su intención es combinar el estudio crítico con el compromiso teológico. Los partidarios de este enfoque acusan esencialmente al método histórico-crítico de no haber tenido en cuenta el problema teológico, privilegiando la razón histórico-crítica en detrimento del “contexto canónico”, es decir, en detrimento de la fuerza autoritativa del texto bíblico; textos, capaces de expresar la fe de la comunidad eclesial, orientando su vida. En opinión de muchos partidarios del nuevo enfoque, el método histórico-crítico -con su atención a la naturaleza empírica de los datos, a los diferentes niveles que existen detrás de la aparente unidad del texto, al autor y a los destinatarios originales del mensaje, ligado a un tiempo y a un lugar precisos de composición- se había distinguido desde sus orígenes como guardián del texto y de su sentido histórico,

pero había olvidado que la historicidad de la experiencia de fe no debía eclipsar su ser “testimonio” y el hecho de que este testimonio fue transmitido en una forma que se ha vuelto “canónica”.

Como hecho consecuente, el enfoque canónico -a diferencia del método histórico-crítico- se centrará más en el texto final, único vehículo del testimonio de fe de sus autores, mientras que las etapas editoriales, las formas expresivas y las referencias al contexto cultural, filosófico e histórico, a través del cual se expresa el testimonio de fe, se vuelve secundario.

Según Childs, por tanto, la cuestión principal de las Escrituras es ante todo teológica y debe abordarse no mediante un análisis histórico-cultural, sino a partir de la canonicidad del texto bíblico: «La teología bíblica tiene como contexto precisamente las Escrituras canónicas de la iglesia cristiana, no porque esta literatura haya influido en su historia, sino por la peculiar recepción de este *corpus* por parte de una comunidad de fe y de vida concreta. La iglesia cristiana ha respondido a esta literatura entendiéndola como la palabra llena de autoridad de Dios y permanece esencialmente comprometida con la búsqueda de su unidad interna debido a su confesión del único evangelio de Jesucristo, que proclama al mundo. Por lo tanto, fue un error metodológico fatal optar por describir la Biblia exclusivamente en categorías de la historia de la religión, una elección que sólo podía desarrollarse en la dirección de

desafiar la integridad del canon y negar la legitimidad de su contenido como teología”¹. Hasta aquí Childs.

Por lo tanto, la Biblia como testimonio del avance de Dios, es un testimonio que no puede ser ignorado ni relativizado. En esta línea de aproximación canónica y de cuestionamiento del método histórico-crítico se sitúa también Benedicto XVI en su Jesús de Nazaret, afirmando que «si la exégesis científica bíblica no quiere agotarse en hipótesis siempre nuevas que se vuelven teológicamente insignificantes, debe dar un paso metodológicamente nuevo y reconocerse nuevamente como disciplina teológica, sin renunciar a su carácter histórico”². Y en la exhortación postsinodal *Verbum Domini* de 2010, el propio Benedicto XVI, recordando la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, reitera que «sólo donde se respetan los dos niveles metodológicos, el histórico-crítico y el teológico, se puede hablar de una *exégesis teológica...*” (n. 24). Parecería, pues, que la única exégesis adecuada de la Biblia es la teológica y que la hermenéutica debe tener en cuenta la profundidad kerigmática de la Biblia, entendida como Palabra de Dios. ¿Qué se entiende, entonces, por “exégesis teológica”? Y, sobre todo, ¿cómo se lleva a cabo a nivel fáctico, operativo? Es decir, ¿cómo podemos asegurar que el diálogo entre exégesis y teología se convierta en una estructura de apoyo en la hermenéutica bíblica?

1 B.S. CHILDS, *Teología bíblica. Antico e Nuovo Testamento*, Casale Monferrato (Alessandria) 1998, 22-23.

2 | XVI, *Gesù di Nazaret*, III, 6.

3. Algunas propuestas para orientarse

Quisiera partir de una observación que hizo Paul Beauchamp antes de su muerte en 2001, hace poco más de veinte años. He aquí sus palabras: «Podría ser el exégeta que hace teología bíblica o el teólogo que se hace cargo de la exégesis (depende mucho del temperamento de la persona...», pero «ya no se puede decir a alguien: “Toma nota, comprueba si los términos de esta declaración bíblica son correctos y luego interprétalo. Esto no debe volver a suceder... todavía se practica, pero entre los más jóvenes es muy fuerte el sentimiento de que es necesaria una teología bíblica y que alguien, exégeta y teólogo al mismo tiempo, deba cuidar de este ‘niño’, si es posible”»³. Intento interpretar la afirmación de Beauchamp. Durante demasiado tiempo se ha pensado que los exégetas tienen la tarea de interpretar mientras que los teólogos tienen la tarea de transponer los resultados de las investigaciones de los eruditos bíblicos y construir sobre ellos el sistema teológico. Esto no sólo no es posible, sino que es una desviación, porque la reciprocidad o (si queremos) la circularidad es un componente fundamental de la hermenéutica e interesa tanto al exégeta como al teólogo. La exégesis teológica presupone al mismo tiempo un exégeta que es también teólogo o, si se quiere, un teólogo que también es exégeta. Es necesario un nuevo estatuto en términos de diálogo entre filósofos, antropólogos, exégetas y teólogos. Si un individuo pudiera recopilar todas estas instancias

3 *Il libro e l'uomo. Colloquio con P. Beauchamp*, 45-46.

sería perfecto, pero en casi todos los casos no es posible. Es necesario que filósofos, teólogos y exégetas, en lugar de luchar entre sí excluyendo su propia disciplina, entren en diálogo. Me parece que en el momento actual se ha superado la tentación de comprender la Escritura puramente a nivel histórico-crítico o según un modelo dogmático, pero como ya se ha dicho, yo también quiero subrayar que «la teología sigue buscando una teoría capaz de afirmar la cualidad teológica de la exégesis...»⁴. Se necesita una exégesis más teológica y una teología más exegética, pero -en el nivel de la práctica- todavía estamos lejos de un modelo unitario convincente.

Los intentos realizados hasta ahora -incluido el de Ratzinger-Benedicto XVI en la obra ya mencionada (*Jesús de Nazaret*)- están ciertamente respaldados por la legítima pretensión de restaurar la dignidad teológica de la investigación bíblica, de superar la fragmentación y la extrema cuestionabilidad de muchos datos provenientes de la investigación histórico-crítica, volver a considerar las partes como elementos de un todo... pero también existe el riesgo - debemos reconocerlo - de resolver de manera armoniosa una serie de tensiones que, sin embargo, se encuentran dentro de escritos diferentes, y diversificadas en el tiempo; tensiones que constituyen, en mi opinión, una ventaja también para la teología. El retorno a una interpretación eclesial tradicional precrítica es un riesgo que no se debe

correr, porque sería empobrecedor para todos. Entonces, ¿cómo podemos asegurar que la exégesis sea teológica y que la teología todavía tenga un fundamento exegético? Mi convicción es que los métodos y aproximaciones al texto bíblico seguirán siendo múltiples y, sin embargo - si realmente queremos seguir el camino de una hermenéutica teológica será útil reconfigurar nuestra mente según una visión “holística” que acerca la Biblia a su realidad total (¡*holos!*): en su sustrato histórico (alcanzable con el método histórico-crítico), en su conformación literaria (a estudiar con métodos literarios) y en su fuerza pragmática para atraer a los lectores. Por tanto, intento formular tres pilares que son el fundamento de esta perspectiva: un eje heurístico, uno metodológico y otro hermenéutico. Estos tres ejes no son exhaustivos y no deben considerarse de forma aislada. Se entrelazan y deben entrelazarse en un modelo que se formulará según las necesidades que exige el propio texto y la creatividad del intérprete.

El principio heurístico que orienta la investigación bíblica o, si queremos, la precomprensión de partida, debe encontrarse en el hecho de que la Biblia contiene una historia kerigmática. Se trata, por tanto, de una realidad que vincula indisolublemente la memoria histórica y el anuncio kerigmático. Más específicamente, esto significa que la Revelación de Dios y su misterio ocurrieron en una historia y que esta historia se convirtió en un texto. Se trata, por tanto, de una revelación histórica “testificada” cuyo propósito es introducir a los lectores en la verdad de Dios y en la verdad del hombre. Este principio heurístico nunca

4 «Esesesi biblica e teologia sistematica», en *La rivelazione attestata*, 133.

debe olvidarse porque es precisamente él el que establece la teoría holística de la revelación testificada y requiere un enfoque nuevo y complejo de la realidad bíblica, que se lleva a cabo en el análisis de los textos, como documentos de una historia que debe ser reconstruida a través de un enfoque crítico, pero siempre teniendo presente el fin último que podría expresarse con la conclusión de Juan 20,31: «Esto fue escrito “para que podáis creer y, creyendo, tengáis vida en su nombre”».

A nivel metodológico, la visión “holística” de la Biblia requiere que en el análisis se mantenga unido el mundo de la historia (que cuenta el texto), el mundo del texto y el mundo de los lectores (el lector individual y el colectivo), con un procedimiento atento a la unidad de la revelación bíblica.

El mundo histórico, el mundo literario y el mundo de los lectores deben ser analizados críticamente con las herramientas de las ciencias históricas, literarias y de la comunicación.

El documento *Verbum Domini*, también en el n. 24, afirma: «Por un lado, el Concilio destaca el estudio de los géneros literarios y la contextualización como elementos fundamentales para captar el significado pretendido por el hagiógrafo. Por otro lado, dado que la Escritura debe ser interpretada con el mismo Espíritu con el que fue escrita, la Constitución Dogmática señala tres criterios básicos para tener en cuenta la dimensión divina de la Biblia: 1) inter-

pretar el texto considerando la *unidad de toda la Escritura*; 2) tener presente la *Tradicón viva de toda la Iglesia*; y, finalmente, 3) observar la *analogía de la fe*.

Esta es la posición de *Verbum Domini*, pero la interpretación del texto teniendo en cuenta la unidad de toda la Escritura quizás requiera una aclaración. Kasper argumentó que el testimonio bíblico se resiste a la «univocación sistemática». Tanto el Primer Testamento como el Nuevo Testamento presentan una variedad de tradiciones, conjuntos y formas literarias, pero también teologías diversas e incluso contrastantes. En un mismo libro o en un *corpus* encontramos una multiplicidad de voces que no sólo incluye diferentes documentos, duplicaciones, contradicciones, sino también una polifonía de tonos, motivos, contrastes, etc.... Si hay que tener en cuenta la unidad entonces hay que subrayar que se trata de una unidad compleja, una unidad orgánica y no sistemática. La tarea de la exégesis teológica no es exactamente la de agotarse en comprender una voz o instancia específica, ni la de nivelar cada tensión. La tarea de la exégesis teológica es la inteligencia del todo: una inteligencia orgánica que sepa integrar la alteridad de las partes en una unidad compleja y dialógica. La canonización de la polifonía de voces bíblicas es la canonización del diálogo intrabíblico sobre la verdad de Dios.

A nivel hermenéutico me parece importante subrayar el principio del que hablamos ayer: los diferentes procedimientos metodológicos deben insertarse dentro de

pretar el texto considerando la *unidad de toda la Escritura*; 2) tener presente la *Tradición viva de toda la Iglesia*; y, finalmente, 3) observar la *analogía de la fe*.

Esta es la posición de *Verbum Domini*, pero la interpretación del texto teniendo en cuenta la unidad de toda la Escritura quizás requiera una aclaración. Kasper argumentó que el testimonio bíblico se resiste a la «univocación sistemática». Tanto el Primer Testamento como el Nuevo Testamento presentan una variedad de tradiciones, conjuntos y formas literarias, pero también teologías diversas e incluso contrastantes. En un mismo libro o en un *corpus* encontramos una multiplicidad de voces que no sólo incluye diferentes documentos, duplicaciones, contradicciones, sino también una polifonía de tonos, motivos, contrastes, etc.... Si hay que tener en cuenta la unidad entonces hay que subrayar que se trata de una unidad compleja, una unidad orgánica y no sistemática. La tarea de la exégesis teológica no es exactamente la de agotarse en comprender una voz o instancia específica, ni la de nivelar cada tensión. La tarea de la exégesis teológica es la inteligencia del todo: una inteligencia orgánica que sepa integrar la alteridad de las partes en una unidad compleja y dialógica. La canonización de la polifonía de voces bíblicas es la canonización del diálogo intrabíblico sobre la verdad de Dios.

A nivel hermenéutico me parece importante subrayar el principio del que hablamos ayer: los diferentes procedimientos metodológicos deben insertarse dentro de

una conciencia que tenga en cuenta todo el proceso hermenéutico que requiere un *vis-à-vis* peculiar entre el mundo del texto y el mundo del lector. Ya no es posible considerar estos dos mundos como extraños. La interpretación, por tanto, no consiste en la búsqueda del sentido objetivo u original de un texto, sino en una “fusión de horizontes” (Gadamer⁵) por la que el individuo o la comunidad intérprete se encuentran inmersos en un acontecimiento (el acontecimiento de la lectura) en el que la precomprensión del lector y el conjunto de tradiciones experimentadas por el texto se entrelazan y expanden. La interpretación consiste en la mediación de un acontecimiento que modifica tanto al texto como al lector. El texto nunca es un dato neutral que el lector analiza de forma desapegada, sino un lugar de experiencia. Asimismo, el lector no es un sujeto cerrado, sino que ocupa una posición intermedia -entre lo familiar y lo extraño- con respecto al pasado del que proviene. Es precisamente la hermenéutica de Gadamer la que sitúa en el centro de las reflexiones estéticas no la obra de arte, sino el sujeto que se relaciona con ella. Y es precisamente este nuevo posicionamiento del sujeto el que nos exige repensar también la doctrina de la inspiración en términos relacionales. Esto es lo que intentaré explicar en el cuarto y último punto.

A la luz de lo dicho, es necesario reexaminar algunos principios doctrinales que subyacen a la hermenéutica, a partir de **la teoría de la inspiración**.

5 H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 320.

Antiguamente el concepto de inspiración se pensaba en términos de sujeto inspirador - objeto inspirado, como si de un lado estuviera el texto inspirado (autor inspirado, dotado de autoridad divina e inmutable), del otro el lector-objeto que recibe la Palabra ya escrita y el significado ya dado. A la luz de la “fusión de horizontes” de la que hablábamos, el horizonte del texto y el del lector se encuentran en una comparación dialógica, movidos por un mismo Espíritu. En otras palabras, la inspiración ya no debe ser pensada como el paso de un paquete de un sujeto a un objeto, un paso que ocurrió en un pasado remoto, en el momento en que se escribió el texto, sino que debe entenderse en términos relacionales, en una “fusión de horizontes” en un concurso dialógico que va desde la fase de concepción hasta el momento de la lectura. Es el mismo Espíritu que obra en todos aquellos que se encuentran *cara-a-cara* con la Palabra, desde el momento en que es concebida hasta el momento en que es leída e interpretada por los lectores de todos los tiempos. Se trata, en definitiva, de recuperar una instancia que pertenece al estatuto mismo de la Biblia, porque los lectores del texto sagrado interpretan un libro que los interpreta. El desafío para quien lee la Biblia reside precisamente en esta instancia dialógica que ve al lector como intérprete de un libro que ya lo acoge. El texto y el intérprete (la comunidad que interpreta y no sólo el individuo) puestos *uno frente al otro*. En el pasado, la controversia entre la teología católica y protestante se centraba precisamente en las dimensiones “objetiva” y “subjetiva” de la inspiración: se acentuaba una u otra dimensión. La inspiración debe repensarse en términos dialógicos y esto

significa que en la lectura de un texto bíblico concreto se produce un diálogo comprometido y responsable: por un lado el texto inspirado (y por tanto Dios) no se impone, sino que se involucra ante los cuestionamientos del hombre (el que convenía a los poderes fácticos); por otro lado, el lector adulto también pone en juego sus parámetros de comprensión del mundo, buscando en el diálogo con el texto no una respuesta provisional a sus problemas, sino una auténtica inspiración para su vida.

Ha habido épocas en las que se ha intentado borrar el rostro del intérprete, su libertad espiritual, y otras épocas en las que se ha querido borrar la carga explosiva del texto en nombre de una interpretación complaciente, que leyera el texto sólo en una determinada dirección. Más bien, debemos reconocer que la relación lector - texto es una relación dialógica, en la que nadie tiene derecho a ganarse al otro con impunidad.

Todo esto lleva a tres consecuencias.

a) La primera - de carácter más general - es que la discusión sobre la inspiración de un texto no puede ignorar el polo receptor, y la atención de los estudiosos deberá desplazarse de la inspiración entendida como un sistema dogmático entregado a la comunidad creyente (como un paquete), a la inspiración entendida como relación comunicativa, en la que la decisión interpretativa del receptor pasa a formar parte del texto en cuestión (un paso ya iniciado por el

Vaticano II, que desplaza el énfasis en la dirección recién mencionada).

b) La segunda consecuencia de esta visión dialógica - de carácter más específicamente antropológico - es que el hombre (todo hombre) nunca está desprovisto ante un texto bíblico, porque (ya lo decía Bultmann) el hombre, antes de situarse culturalmente, está situado existencialmente; antes de pertenecer a una cultura determinada, el hombre es existencia. Y es precisamente la inteligencia auténtica de su existencia la que el lector encuentra en el diálogo con el texto.

c) La tercera consecuencia concierne en particular al lector modelo de la Biblia. Desde esta perspectiva de diálogo entre texto y lector, no se ha destacado suficientemente que el sujeto privilegiado de este diálogo entre texto-lector son los 'anawim (los pobres de Jhwh). En el curso de la revelación, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, la revelación del Reino se da a los pobres (Lc 4,18-19), a los que no tienen apoyo ni medios humanos y se encomiendan a la Promesa de Dios, a ese Dios que no cumple todos nuestros deseos, sino que cumple sus promesas. Decir esto significa decir que ellos son el sujeto interpretante, el lector modelo con quien nosotros, los lectores empíricos, tenemos que compararnos.

CONCLUSIÓN

Me parece que la situación en la que nos encontramos hoy, como exégetas y teólogos, es una en la que todos hemos adquirido la conciencia de tener que poner fin a investigaciones bíblicas y/o teológicas demasiado ligadas a una visión sectorial, convencidos de que debe abrirse, después de la *Tercera Búsqueda o Cuestión (Third Quest)*, una *Cuarta Búsqueda o Cuestión (Fourth Quest)* en la que las diversas metodologías se integren mejor en una lectura *holística y eidética* de la Sagrada Escritura. Me doy cuenta de que lo que se ha dicho corresponde más a una iniciación: es como si tuviéramos buenas recetas para preparar una comida excelente, pero luego no hubiera comida lista para servir en la mesa. Y, sin embargo, el nuestro es más un intento fundacional que un intento de contenidos listo para usar. Cada exégeta y cada estudioso de la Biblia está llamado, según las recetas prescritas, a servir excelentes primeros y segundos platos, con postre.

LA IDENTIDAD DE LOS HIJOS DE ISRAEL. APLICACIÓN DEL MÉTODO DE LA IDENTIDAD EN LA NARRATIVA DE ANNA DE FINA.

TAIS GEA GUINOVART

El estudio de la identidad de un grupo puede ser abordado desde diversas perspectivas. Ya las ciencias sociales, tanto la sociología, psicología social, la antropología cultural e incluso la lingüística (como se verá más adelante), a lo largo del siglo pasado y el inicio de este siglo, han buscado abordar el tema de la identidad, cada disciplina desde su perspectiva.

En este artículo se presentará un método que favorece un acercamiento al tema de la identidad desde una perspectiva lingüística, es decir, a través de la narrativa. El método es tomado de los estudios de Anna De Fina quien desarrolla una serie de pasos metodológicos para poder obtener conclusiones sobre la identidad de una persona y a su vez de un grupo partiendo de la narrativa. Este método ha sido adaptado y aplicado a un texto bíblico con el fin de tener un acercamiento a la identidad de los hijos de Israel en un periodo histórico concreto y según una tradición específica.

Antes de presentar el método: *Identidad en la Narrativa*, se definirán los términos identidad y narrativa tomando en

consideración conclusiones que ofrecen las ciencias sociales y lingüísticas. Especialmente la sociología y la psicología social.

Identidad:

En el artículo *Más allá de "identidad"*, Brubaker y Cooper¹ presentan la tesis de una necesaria claridad conceptual del término identidad. Para ellos, el término de "identidad" es ambiguo con significados contradictorios y sobrecargado de connotaciones cosificadas.

De hecho, se observa en los estudios actuales sobre identidad una tendencia a definir el término derivando en dos extremos. Por un lado, se define la identidad como un conjunto constante y coherente de valores, creencias, actitudes y comportamientos². Esta primera definición enfatiza la igualdad fundamental y consecuente entre los miembros

¹ R. BRUBAKER – F. COOPER, «Más allá de "identidad"», *Apuntes de Investigación del CECYP* 7 (2019) 30-67.

² R. L. COHN, *The Second Coming of Moses: Deuteronomy and the Construction of Israelite Identity*, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1999.

que forman un grupo o entre las categorías expresadas y vividas. Estas categorías son vistas como algo uniforme y que se mantiene sin alteraciones a lo largo del tiempo. Levine llama a esta visión “Once-Regnant Essentialist View”³. Esta primera definición encuentra en la narrativa bíblica un apoyo, ya que la voz del narrador unifica los textos de origen múltiple (de diversa tradición) y transmite el sentido de “Israel” como un único pueblo con una continuidad histórica (unido por una genealogía) desde su antepasado Abrahán hasta el exilio a Babilonia, dividido por un tiempo en dos estados políticos, pero considerado un solo pueblo; el pueblo de *Yahvé*⁴.

Pero, a su vez, en el mismo texto bíblico se encuentran reflejadas diferencias en la manera de concebir la identidad de Israel a lo largo del tiempo. Por tanto, según Cohn, la opinión de que una identidad israelita esencial se mantuvo constante a través del tiempo y el espacio no puede sostenerse⁵ incluso desde el análisis del dato bíblico.

El otro extremo que se encuentra en los estudios actuales en relación con la definición de la identidad es la visión constructivista. Esta postura define la identidad de un grupo como una realidad construida de manera deliberada

por una minoría (en algunas ocasiones identificada con la élite) con el fin de imponer una ideología propia imaginada y expresada en composiciones literarias producidas por ellos.

Un autor que defiende esta postura es Anderson en su libro *Imagined Communities* en el que presenta la naturaleza construida (Constructed Nature) de la identidad colectiva (“una comunidad política imaginada”), que se caracteriza por la creación de una comunidad a través de la actividad intelectual y religiosa de su élite y que encuentra expresión en las composiciones literarias que produce⁶.

En mi opinión, ninguno de los dos extremos sería correcto. Por lo tanto, sin adherirme ni a uno ni a otro extremo y a su vez tomando algunos de sus presupuestos presento, en los ejes analíticos de mi tesis doctoral, una definición propia:

«La identidad colectiva es un conjunto de valores, creencias e historia común que comparte un grupo que le confiere una homogeneidad grupal (igualdad) y que ha recibido como herencia común (continuidad). La identidad colectiva no se queda estática ni inmutable, sino que se encuentra en un proceso de redefinición o reformulación debido a circunstancias externas o internas que provocan un reajuste. La

3 L. LEVINE, «Jewish Identities in Antiquity: An Introductory Essay», en *Jewish identities in Antiquity: studies in memory of Menahem Stern*, vol. 130, eds., S. Menahem – D. SCHWARTZ, Mohr SIEBECK, Tübingen 2009.

4 R. L. COHN, *The second coming of Moses...*

5 R. L. COHN, *The second coming of Moses...*

6 Citado por L. LEVINE, «Jewish Identities in Antiquity...».

identidad colectiva se expresa a través de narrativas que definen la identidad y constituyen su dimensión ideológica (ideas). En algunos casos las narrativas de identidad no coinciden con la vivencia del grupo (prácticas) o simplemente son asumidas por una parte del grupo y no por la totalidad del grupo.»

En primer lugar, sostengo la tesis de que para poder identificar los rasgos que contienen una identidad se debe responder a las siguientes preguntas en relación al grupo: ¿Quiénes somos? ¿Cómo nos comportamos? ¿Qué creemos? De la o las respuestas a estas tres preguntas se obtendrán el conjunto de valores, creencias e historia común del grupo que constituye sus rasgos identitarios.

En segundo lugar, conservo el elemento de igualdad y continuidad que defiende la visión que hemos denominado junto con Levine “Once-Regnant Essentialist View”. Desde mi opinión, para considerar que un grupo tiene una identidad común, debe poseer un cierto grado de homogeneidad grupal, es decir, una igualdad. Esta homogeneidad grupal la recibe como herencia común de generaciones anteriores y busca comunicarla a las próximas generaciones, es decir, contiene un grado de continuidad. Esta herencia común genera en el grupo una cierta homogeneidad grupal que es vivida, en mayor o menor medida, por los miembros del grupo y a su vez reconocida por miembros de diversos exogrupos.

En tercer lugar, introduzco uno de los elementos de la visión constructivista. Afirmo en la definición que la identidad se encuentra en un proceso de redefinición y reformulación debido a circunstancias tanto externas como internas que el grupo enfrenta. Estas circunstancias externas pueden ser cambios políticos y sociales, intercambios culturales, crisis, adaptaciones al ambiente por intereses económicos o sociales, etc. Y las circunstancias internas pueden ser cambios institucionales, figuras de liderazgo, intereses políticos, etc. Estas circunstancias externas o internas generan un proceso o de afianzamiento de elementos propios de la identidad de grupo o de negociación o asimilación de elementos propios de la identidad de otro grupo.

En cuarto lugar, postulo que es a través de la narrativa que los grupos definen su identidad y esta o estas narrativas constituyen su dimensión ideológica (ideas). Para Esler, la identidad colectiva se expresa a través de narrativas en las que el grupo se define a sí mismo respondiendo a la pregunta básica: ¿quiénes decimos que somos?⁷. Considero importante notar, como lo hice en la definición, que en algunos casos las narrativas de identidad no coinciden con la vivencia del grupo (prácticas) o simplemente son asumidas por una parte del grupo y no por la totalidad del grupo.

7 P. ESLER, «Ludic History in the Book of Judith: The Reinvention of Israelite Identity?», *Biblical Interpretation* X/2 (2002) 107-143.

Narrativa:

Una vez definido el término identidad, de manera breve se presentará la definición que se sigue de “narrativa”. En su sentido más básico la narrativa es la técnica o habilidad de contar historias. Partiendo de este sentido básico, De Fina define la narrativa de la siguiente manera:

*Prototypical narratives, or stories, are narratives that tell past events, revolve around unexpected episodes, ruptures or disturbances of normal states of affairs or social rules, and convey a specific message and interpretation about those events and/or the characters involved in them.*⁸

Recogiendo los elementos clave de esta definición la identidad sería el recuento de eventos del pasado que son considerados episodios inesperados o rupturas de los estados normales de las cosas o de las normas sociales. Esta narrativa transmite un mensaje desde la perspectiva del narrador, llevando a cabo una interpretación de los eventos o los personajes involucrados.

Método: identidad en la narrativa:

Tomando como base la definición de lo que es la identi-

dad y la narrativa (según este trabajo de investigación), se puede dar el paso para presentar el método. Este método ha sido obtenido de la lectura detallada de los estudios de Anna De Fina sobre la narrativa y la identidad particularmente en dos de sus obras.

La primera, *Analyzing Narrative. Discourse and Sociolinguistic Perspectives*, la cual ofrece una visión general de una amplia gama de metodologías, modos analíticos y perspectivas sobre la narrativa. Y la segunda, *Identity in Narrative. A Study of Immigrant Discourse*, la cual presenta la metodología para analizar la identidad en la narrativa y su aplicación a una serie de entrevistas con inmigrantes mexicanos que viven en Estados Unidos.

El motivo por el que he elegido el uso de este método para el estudio de la identidad de los hijos de Israel es que este método busca responder a la pregunta: ¿Qué significa para ellos ser de un grupo concreto?

En un artículo escrito por Anna de Fina publicado en el libro *Discurso, Identidad y Cultura*, se presentan ideas sobre sus estudios de la identidad en la narrativa. Especialmente sobre sus estudios de la identidad étnica y su negociación entre trabajadores indocumentados mexicanos en los Estados Unidos. Ahí la autora expresa que muchos investigadores dan por hecho que la etiqueta “hispano” tiene los mismos significados para todos los latinos que viven en la mismas circunstancias en EUA. Pero según su perspecti-

8 A. DE FINA, *Identity in Narrative: a Study of Immigrant Discourse*, John Benjamins Publishing Co, Philadelphia 2003, 14.

va, una de las preguntas más importantes que suscita un estudio de identidad, crucial en el caso de trabajadores indocumentados mexicanos, es hacerse la pregunta ¿qué significa para ellos ser hispanos?

Esa pregunta presentada por De Fina en ese artículo me llevó a la reflexión sobre la identidad de los israelitas expresada en los textos bíblicos: ¿Qué significa para ellos ser israelitas? Y, por lo tanto, consideré que su método podría ser de ayuda para responder a esta pregunta en una época concreta, según unas circunstancias históricas concretas, expresado por un autor o tradición concreta y comparado con otros textos de identidad.

Ahora bien, una premisa importante antes de presentar el método y su adaptación a los textos bíblicos es la relación que hay entre la identidad y la narrativa y la importancia de tomar en cuenta la narrativa cuando pretendemos acercarnos a la identidad de un grupo.

Ya en la definición se hizo notar que la identidad se expresa a través de narrativas. De hecho, De Fina considera que la narrativa es un ámbito para estudiar las identidades. Para ella, al contar historias, los narradores señalan su pertenencia a grupos particulares a través de sus elecciones interactivas, lingüísticas, retóricas y estilísticas.⁹ «Los

*narradores construyen representaciones compartidas sobre quiénes son, creando mundos narrativos donde las identidades están caracterizadas de maneras comunes y relacionadas rutinariamente con acciones y reacciones».*¹⁰

De Fina considera que a través del análisis de la narrativa se pueden obtener los rasgos de la identidad. Al analizar cómo los narradores construyen relaciones entre las identidades y las acciones se puede conocer la autorrepresentación grupal y así se evidencian los rasgos que ellos consideran importantes en la descripción de sí mismos (endogrupo) y de los otros (exogrupo).¹¹

De esta manera se evidencia que el estudio de la narrativa favorece al acercamiento de la identidad de un grupo y eso justifica el uso de este método en los textos bíblicos. Ahora bien, se presenta un reto para la aplicación de este método ya que el estudio realizado por Anna De Fina se realiza en entrevistas de mexicanos (individuos) en el presente. En cambio, los textos bíblicos son textos narrativos o discursivos, no siempre de un solo autor y del pasado.

Ante estos retos el punto de encuentro que identifiqué y que hizo posible la aplicación de este método a textos bíblicos fue precisamente la narrativa de identidad. Es

9 A. DE FINA, «Identidad grupal, narrativa y autorrepresentaciones», *Discurso, Identidad y Cultura. Perspectivas filosóficas y discursivas* (2009) 165-198.

10 A. DE FINA, «Identidad grupal, narrativa», 166.

11 A. DE FINA, «Identidad grupal, narrativa...»

decir, siendo textos que cuentan historias del pasado y que reflejan rasgos identitarios de un grupo o un individuo, entonces vislumbré viable aplicar el método. Siempre considerando una necesaria adaptación al análisis propio de los textos bíblicos.

Niveles de relación entre narrativa e identidad

Antes de presentar el método y la propuesta de adaptación es necesario mostrar los niveles de relación entre la narrativa y la identidad propuestos por De Fina, lo que fundamenta los pasos metodológicos. Entre paréntesis se presenta el paso metodológico que corresponde a cada nivel.

1. La adhesión del narrador a las maneras culturales de expresión que lo identifican con un grupo específico (análisis literario).
2. La negociación de los roles sociales, ya sea locales o globales, que se conforman u oponen a los atribuidos a los narradores por los grupos o individuos (análisis pronominal y análisis de los mecanismos de voz).
3. La expresión, discusión o negociación que el narrador hace (en el mundo narrado) de su pertenencia o la de algún personaje a un grupo (análisis de la categorización).

Pasos metodológicos:

1. Preliminares:

Este es el primer elemento que se añadió a la metodología propuesta por De Fina. Dado que el texto de narrativa a analizar es un texto bíblico, se vio necesario incluir una serie de preliminares propios del análisis de este tipo de textos. Esto es: la elección del texto, la traducción, el análisis de crítica textual, la delimitación, la estructura, el género literario, la fecha de composición del texto y el contexto histórico (circunstancias externas e internas que afectan la identidad).

2. Análisis lingüístico:

El primer paso que formalmente propone De Fina en la metodología es realizar un análisis lingüístico. Este se llevó a cabo con una serie de adaptaciones al análisis de textos bíblicos. En el siguiente cuadro se presentan los elementos considerados por De Fina para el análisis y la propuesta de adaptación:

Anna De Fina

**Propuesta de adaptación
a textos bíblicos**

Nivel léxico uso de palabras o expresiones específicas: análisis sintáctico y semántico.

A. sintáctico: distinción entre las oraciones principales y subordinadas, la identificación de la actitud lingüística (narrar o comentar), el análisis de la puesta de relieve (primer plano y fondo), el estudio del entramado verbal y la tipificación de los pronombres presentes de manera explícita e implícita en el texto.

A. semántico: campos semánticos, tipos de verbos y palabras clave y su significado.

Nivel pragmático textual: relaciones argumentativas textuales explícitas e implícitas.

A. pragmlingüístico: actos de habla y su fuerza ilocutiva. Las influencias y motivaciones que realiza el hablante.

Nivel interaccional: los dispositivos y estrategias que utilizan los narradores para organizar sus posturas y actitudes tanto hacia sus propios textos como hacia otros interlocutores.

No se aplicó.

No lo incluye.

A. literario: identificación de artificios literarios para responder al nivel 1 maneras culturales de expresión del grupo.

3. Análisis de la identidad en la narrativa:

Finalmente se tomaron los pasos metodológicos utilizados para analizar la identidad en la narrativa. Parten del principio de que la metodología propuesta por De Fina se basa en las elecciones lingüísticas y las estrategias que reflejan modos de presentar el yo en relación con otros y las maneras de presentar el yo en relación con experiencias sociales.

A) Análisis de la identidad y la orientación social:

El primer paso dentro de este apartado es el análisis de la identidad y la orientación social. Para De Fina la orientación social es la posición del hablante en relación con las experiencias narradas. Para ello propone dos herramientas de análisis: la elección de los pronombres y alternancia pronominal.

Según De Fina, la selección del narrador de ciertos pronombres indica el tipo de rol que se asigna a sí mismo como personaje del mundo narrado. Además, al manipular los pronombres, los narradores pueden transmitir sutiles significados sociales en relación con su identidad social.

De Fina pone especial énfasis en la alternancia pronominal ya que considera que es utilizada por los narradores para expresar y negociar específicas identidades. A través de la alternancia pronominal el narrador manifiesta el tipo de

roles que se asigna a sí mismo como personaje en el mundo del relato:

Se puede presentar como individuo o como miembro de un grupo.

Manifiesta la responsabilidad que asume en la realización de acciones o indica la falta de participación en ellas.

Utiliza los pronombres para involucrar al oyente en la evaluación de la acción o para llevarlo al mundo del relato.

Según De Fina la alternancia pronominal tiene diversas funciones discursivas. Por ejemplo: expresan distanciamiento, involucramiento o solidaridad con temas o participantes, transmiten responsabilidad o falta de ella o manifiestan personalización o despersonalización.

Se presenta un ejemplo de aplicación de este paso de la metodología en Dt 26, 1-11 analizado en mi tesis doctoral:

«¹Cuando entres en la tierra la que el Señor tu Dios te da como herencia y la tomes en propiedad y te establezcas en ella, ^{2a}recogerás las primicias de todos los frutos de la tierra los que coseches de tu tierra, la que el Señor te da. ^{2b}Las pondrás en una canasta e irás al lugar que escoja el Señor tu Dios para morada de su nombre. ^{3a}Y te acercarás al sacerdote que esté en sus días (de función) y le dirás: ^{3b}Proclamo hoy ante el Señor, mi Dios, que he entrado en la tierra ^{3c}que el

Señor prometió a nuestros padres que nos daría”. ⁴Y el sacerdote tomará la canasta de tu mano y la colocará delante del altar del Señor. ^{5a}Y responderás y dirás delante del Señor tu Dios: ^{5b}“Mi padre era un arameo que vaga. ^{5c}Él bajó a Egipto y vivió como extranjero con poca gente, ahí se convirtió en una nación/pueblo grande, poderosa y numerosa. ⁶Los egipcios nos hicieron daño, nos afligieron e impusieron sobre nosotros duros trabajos. ⁷Pedimos auxilio/clamamos al Señor Dios de nuestros padres y el Señor escuchó nuestra voz y vio nuestra aflicción, nuestro cansancio y opresión. ⁸Y nos sacó de Egipto con mano fuerte, brazo extendido, gran terror y con señales y prodigios. ⁹Y nos introdujo a este lugar y nos dio esta tierra que mana leche y miel. ^{10a}Y ahora yo traigo las primicias de los frutos de la tierra, la que tú me diste Señor”. ^{10b}Los colocarás delante del Señor tu Dios y te postrarás delante del Señor tu Dios. ^{11a}Y celebrarás debido a todo lo bueno que te da tu Dios, ^{11b}para tu casa paterna, el Levita y el extranjero que habita en medio de ti.»

vv. 1-3a Pronombre personal **tú** (implícito): En los primeros tres versículos, el autor implícito, con el uso del pronombre “tú”, involucra al lector y lo introduce al mundo del relato. A su vez, con el pronombre reflexivo “te” le indica que la acción de Dios de dar la tierra recae en él; se ve beneficiado. Utiliza la voz del personaje Moisés como sujeto del discurso para hacer énfasis en su autoridad moral.

Alternancia pronominal

v. 3b Pronombre personal **yo**: El autor implícito hace un cambio de pronombre a la primera persona singular. Es la manera en que el autor implícito busca que el lector implícito se responsabilice y asuma en primera persona lo que se le está ordenando hacer utilizando la voz del personaje Moisés. Se lleva a cabo una personalización, manifestando de esta manera que es beneficiario, en primera persona del don de la tierra y, a su vez, de la obligación de presentar la ofrenda de las primicias de la tierra.

Alternancia pronominal

v.3c Pronombre posesivo **nuestros**: El autor, con el uso de la primera persona en plural, incluye al colectivo. Pasa de lo individual “yo” al colectivo “nuestros”. De esta manera indica la fusión del individuo con la colectividad, la cual no había aparecido todavía.

Alternancia pronominal

Antes de continuar es necesario notar la estrategia adoptada por el autor implícito. Aunque el discurso es por entero presentado por el autor implícito en boca de Moisés, la anamnesis histórica de los vv. 5b-10a debe ser pronunciada por el israelita que presenta las primicias ya en la tierra de la promesa. Esta estrategia le sirve al autor implícito para que el lector implícito se identifique con este “israelita ideal” que debe pronunciar el discurso al presentar las primicias de la tierra.

v. 5b pronombre posesivo *mi*: El autor implícito utiliza la voz del israelita ideal quien considera al antepasado común que, parece referirse a Jacob, como su padre directo con el uso del pronombre posesivo “mi”. De esta manera no se presenta como un individuo autónomo sino conectado con la colectividad por un parentesco; una línea directa de descendencia. Claramente Jacob no puede ser el padre en sentido literal de aquel que debe pronunciar este discurso ante el sacerdote. Pero es significativo el uso del pronombre “mi” para indicar esta relación directa con el antepasado.

Alternancia pronominal

v. 5c pronombre personal *él*: El autor implícito sigue utilizando la voz del israelita ideal quien con este pronombre indica a un sujeto externo y relata sus acontecimientos en Egipto sin considerarse parte, más bien es autónomo. Presenta de esta manera un cierto distanciamiento con las vivencias del antepasado epónimo. Además, el uso del pronombre indefinido “una” nación/pueblo continúa con la forma impersonal. Él mismo ni siquiera le da un nombre a esta nación, dejándola también indefinida.

Alternancia pronominal

v. 6 pronombre personal *ellos* (implícito): Aparece por primera vez el uso del pronombre “ellos”, aunque de manera implícita, para indicar a un “otro”. Este es un sujeto externo con el que el israelita ideal no se identifica. Si ha usado el pronombre “él” para referirse a los hechos vividos en Egipto

por parte de su padre, la gente y luego la nación/pueblo; de esta manera se distancia sobre estos hechos sucedidos a su padre, pero ha mostrado una interdependencia previa con el uso del pronombre posesivo “mi”.

Este sujeto externo es identificado como un colectivo debido al uso del plural “ellos”. Sus acciones son negativas y son en detrimento del bien del colectivo con el que el israelita ideal se identifica y lo dejará claro con el uso del pronombre recíproco “nos”.

Alternancia pronominal

v. 6 pronombre recíproco *nos* y reflexivo *nosotros*: El autor implícito, usando la voz del israelita ideal, había marcado un distanciamiento con la nación/pueblo grande, poderosa y numerosa del v. 5. Pero ahora con la alternancia pronominal y el uso del “nos” y “nosotros” se considera parte de esta nación/pueblo, pero con una matriz. Se identifica con aquellos que ya no son descritos como “grande, poderosa y numerosa” sino con aquellos que son víctima de los malos tratos de los egipcios. Usa el pronombre en primera persona plural marcando una unidad, un vínculo compartido, una solidaridad y un destino común. Los vv. 7-9 conservarán esta cadena de pronombres en primera persona del plural.

Alternancia pronominal

vv. 8-9 pronombre personal *él* (implícito): El sujeto externo es ahora Dios, quien interviene para cambiar la situación

y la suerte del colectivo. Ya no es el Señor “tu” Dios de los vv. 1-5a, sino el Señor Dios de “nuestros” padres. El israelita ideal se sitúa en el colectivo y menciona al Dios del colectivo incluyendo al “nosotros” y a los padres.

Alternancia pronominal

v. 10a pronombre personal *yo*: En lugar de continuar con la primera persona del plural, el autor implícito, en la voz del israelita ideal, pasa a la primera persona del singular. De esta manera enfatiza la responsabilidad individual pasando del “nosotros” al “yo”, involucrándose en primera persona. De la misma manera el don de la tierra ya no se considera un don genérico, para el colectivo, sino particular e individual con el uso del pronombre “me” diste.

Alternancia pronominal

vv. 10b-11 pronombre personal *tú* (implícito): el autor implícito regresa al estilo previo al discurso narrativo encontrado en los vv.1-5a, utilizando la voz de Moisés como lo había hecho previamente. Las conclusiones ya mencionadas se pueden aplicar a estos últimos versículos también.

B) Análisis de la relación de la identidad y la acción o intervención:

Dentro del análisis de la identidad en la narrativa, el segundo paso es el análisis de la relación de la identidad y la acción o intervención. Para De Fina, ciertos personajes y acciones vienen enfatizados por el narrador a través de

los actos de habla e interpelan al lector. Para realizar este análisis, De Fina propone dos herramientas: la identificación de los actos de habla y su fuerza ilocutiva y el análisis de la voz de los personajes.

En primer lugar, se presenta la identificación de los actos de habla y su fuerza ilocutiva. Según Searle¹², hablar un lenguaje consiste en realizar actos de habla. Actos como hacer enunciados, dar órdenes, plantear preguntas, hacer promesas, etc. Obara¹³ considera que estos actos de habla y su fuerza ilocutiva tienen la capacidad de influir en el potencial cognitivo de los interlocutores, para cambiar, reforzar o eliminar determinadas creencias, convicciones, para condicionar sus deseos, conocimientos o acciones.

El ejemplo de la aplicación de este paso metodológico también es tomado del texto de Dt 26, 1-11 y del análisis realizado en mi tesis doctoral.

En los vv. 2a-3a.5a.10b-11 el autor presenta una serie de actos de habla directivos en boca de Moisés. Con este tipo de actos de habla, el hablante busca que el oyente haga algo: pide, desafía, ordena, insiste, suplica, consulta (solicita información), propone, aconseja, advierte, instruye,

12 M. GRILLI – M. GUIDI – E. OBARA, *Comunicación y pragmática en la exégesis bíblica, Verbo Divino*, Estella 2018.

13 M. GRILLI – M. GUIDI – E. OBARA *Comunicación y pragmática ...*

interroga, permite, amenaza, estimula, etc. En este caso sobre todo está instruyendo. El estado psicológico del hablante es de voluntad. Y su influencia incitadora positiva de obligación en base a una motivación ética: La obligación es la de presentar las primicias de los frutos de la tierra como ofrenda al Señor (en términos generales).

¿Qué relación tiene este análisis de los actos de habla con la identidad? Estos actos de habla son producidos por Moisés, quien es el mediador autorizado de **Yahvé**. Por tanto, los israelitas deben escuchar y poner en práctica lo que dice Moisés (cumplir con su voluntad; estado psicológico), mediador autorizado de Dios. Además, estos actos de habla arrojan el comportamiento normativo del grupo, respondiendo a la pregunta ¿cómo nos comportamos? Este comportamiento normativo se puede sintetizar de esta manera: recoger las primicias, presentar las primicias y celebrar.

Otro ejemplo son los actos de habla representativos en boca del israelita ideal que presenta las primicias contenidas en la anamnesis histórica de los vv. 5c-10a. A través de un acto de habla representativo, el hablante sostiene la verdad de una proposición: afirma, explica, se lamenta, cree, concluye, niega, refiere, etc. El estado psicológico del hablante es de creencia. En general, en los actos de habla contenidos en estos versículos las motivaciones son hedonistas (acontecimiento en sí agradable o desagradable) y tienen una influencia: intimidación o temor negativa o de seducción o deseo positivo, dependiendo el caso.

En relación con la identidad, a través del uso de estos actos de habla, el hablante manifiesta una serie de afirmaciones que forman parte de la historia y mito de origen del grupo y constituyen parte de sus creencias. Responden a la pregunta ¿quiénes somos?, relativas a la historia, mito de origen y fiestas conmemorativas. Estas creencias son: su antepasado bajó a Egipto. Ahí se convirtió en una nación. Los egipcios los oprimieron, imponiendo duros trabajos. Clamaron a **Yahvé**, quien los escuchó y vio su aflicción; los sacó de Egipto y los introdujo en una tierra que mana leche y miel. ahí ha tomado las primicias de los frutos de la tierra para ofrecerlas a **Yahvé**.

En segundo lugar, se presenta el estudio de la voz de los personajes. De Fina propone el análisis de los discursos directos e indirectos. El discurso directo introduce una separación precisa entre el autor (aquel que produce la declaración) y el animador (aquel que reproduce la declaración) marcado por el uso de **verba dicendi** («él dijo», «ella dijo»). Este da al lector la ilusión de que la cita directa fue realmente pronunciada como se presenta en la narrativa.

En cambio, según Bakhtin, el discurso indirecto es un acto de apropiación de las palabras de alguien más y una reformulación del acto original¹⁴. Según Johnstone¹⁵, todos los

14 Citado por A. DE FINA, *Identity in narrative...*

15 Citado por A. DE FINA, *Identity in narrative...*

narradores eligen qué presentar y cómo hacerlo para darle un significado según como ellos mismos lo presentan. Por eso, De Fina considera que el discurso indirecto representa una particular perspectiva del narrador en los eventos.

El análisis de los discursos directos e indirectos muestra la voz de los personajes en relación con su identidad. Un ejemplo se encuentra en el texto Dt 26, 1-11. Este forma parte de un gran discurso que dirige Moisés a todo Israel: «Moisés convocó a todo Israel y les dijo: Escucha, Israel...» Dt 5, 1.

Al hacer uso del discurso directo puesto en boca de Moisés, el narrador da al lector la ilusión de que el discurso citado fue realmente producido como se reportó. Se presentan como las palabras “literales” de Moisés. Esto tiene un peso de autoridad y genera una adhesión mayor y obediencia a estas palabras. No fue cualquiera quien las pronunció sino el gran legislador que actúa en nombre de *Yahvé*. Debido a la extensión y los detalles de las instrucciones que el narrador registra, se genera en el lector la impresión de verosimilitud y hace que la situación parezca muy real. Parece como si el narrador recordara exactamente lo que fue dicho.

C) Análisis de la identidad y la categorización:

El tercer paso dentro del análisis de la identidad en la narrativa es la categorización. Este análisis consiste en establecer las categorías expresadas por el narrador y el

grado de identificación a ellas y de comparación con otras identidades ya sea a nivel personal o de algún personaje del mundo narrado.

Antes de mostrar el ejemplo de este análisis es necesario definir algunos elementos que formarán parte del análisis: Categorías: tipo de categorías que se utilizan para la descripción propia y de otros y cuáles son las más destacadas. Por ejemplo: identidad nacional, étnica o racial, de género, familiar, estatuto social, etc.

Acciones: comportamientos asociados con esas categoría.

Evaluaciones: manera de valorar los comportamiento o acciones. Por ejemplo: positivas o negativas, de moralidad o inmoralidad, normalidad o anormalidad, adecuación o inadecuación, etc.

Representaciones esquemáticas: categorización.

Negociación: el narrador negocia con esas representaciones, esto es, si las acepta o si manifiesta resistencia, distanciándose de ellas.

Para poder mostrar un ejemplo de este paso metodológico se presentará un cuadro con algunas de las conclusiones del análisis del texto de Dt 26, 1-11 realizado en mi tesis doctoral.

Tipo de identidad (categorías)	Comportamiento (acciones)	Evaluaciones (valoración)	Representaciones esquemáticas (categorización)	Negociación
<p>Israelita étnica y miembro ordinario del pueblo.</p> <p>(hijos de Israel) familiar.</p> <p>que habita nacional.</p> <p>en la tierra de la promesa territorial.</p>	<p>^{2a}recoger las primicias (acto de agricultura).</p> <p>^{2b}poner en una cesta e ir al lugar de culto (acto de culto).</p> <p>³acercarse al sacerdote y proclamar/decir (acto de culto).</p> <p>^{5a}responder y decir (acto de memoria).</p> <p>^{10b}colocar y postrarse (acto de culto).</p> <p>¹¹celebrar (acto festivo).</p>	<p>Valoración positiva.</p> <p>Es la descripción del israelita ideal que escucha/obedece a Moisés y por lo tanto a Yahvé.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. El israelita es un agricultor. 2. El israelita ideal realiza un acto de culto (ofrenda de las primicias) en el lugar oficial de culto respetando la jerarquía social presentándose al sacerdote. 3. El israelita ideal proclama las acciones salvíficas realizadas por Dios. 4. El israelita ideal recuerda y hace memoria de su pasado. 5. El israelita ideal rinde culto a su Dios (יהוה אלהים). 6. El israelita ideal celebra/se alegra participando a un acto festivo. 	<p>El narrador utiliza el pronombre tú para dirigirse al lector y que se sienta interpelado</p>

Tipo de identidad (categorías)	Comportamiento (acciones)	Evaluaciones (valoración)	Representaciones esquemáticas (categorización)	Negociación
<p>Padre familiar.</p> <p>Extranjero estatuto social.</p> <p>Poca gente pre-nacional.</p> <p>Nación/pueblo nacional.</p>	<p>^{5c}bajar y vivir como extranjero fuera de su territorio en Egipto (acto de migración)</p>	<p>Valoración negativa.</p> <p>Al mencionar a la “poca gente”</p> <p>Valoración positiva.</p> <p>Son acogidos y se multiplican.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. El padre fue (por un tiempo) extranjero. 2. Israel, al inicio, no eran una nación. 3. En Egipto los antepasados se convirtieron en una nación. 	<p>No se identifica a título personal, pero si forma parte del pasado de su grupo.</p>
<p>Egipcios étnica.</p>	<p>^{5c}acoger a los israelitas migrantes.</p> <p>⁶hacer daño, afligir, imponer (acto de opresión).</p>	<p>Valoración negativa.</p> <p>Situación negativa de opresión evaluada por el hablante.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Los egipcios son un pueblo que acoge al migrante/extranjero. 2. Los egipcios son un pueblo opresor: hacen daño, aflige e imponen duros trabajos. 	<p>No se identifica con los egipcios. Es un exogrupo.</p>
<p>Israelitas étnica.</p>	<p>⁶Pueblo forzado a duros trabajos (ser oprimido).</p>	<p>Valoración negativa.</p> <p>Situación negativa de opresión evaluada por el hablante.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Los israelitas en Egipto son forzados a duros trabajos. 	<p>Se identifica como colectivo (nosotros) con la experiencia de opresión.</p>

A través de este análisis se van obteniendo las representaciones esquemáticas que representarían las conclusiones de la categorización realizada por el narrador. Al finalizar el análisis es necesario evaluar el modo en que el narrador negocia con esa categorización realizada. Esto se lleva a cabo con la ayuda del análisis pronominal hecho en el primer paso de este apartado de la metodología.

D) Análisis del significado social general de recursos comunes de identificación:

En el análisis de la identidad en la narrativa, De Fina propone realizar un estudio sobre el contexto histórico, social e interaccional en que la identidad narrada se sitúa. Según De Fina el contexto de las identidades en la narrativa viene dado de las circunstancias sociales, las cuales constituyen la manera en que esta identidad viene definida por la sociedad.

Para ello se pueden comparar textos, ya sea bíblicos o extrabíblicos, de la misma época que describan la identidad del grupo de los israelitas para poder encontrar elementos comunes del significado social de recursos comunes de identificación del grupo.

En el caso del texto bíblico que se ha presentado como ejemplo, de Dt, no se encuentra un texto extrabíblico para poder obtener información sobre el significado social ge-

neral que se le atribuye a los israelitas como grupo. Por lo que se realizó una comparación con otras narrativas de identidad contenidas en el dato bíblico de la época del texto analizado. En concreto, en el ejemplo que se está presentando se comparó con el profeta Oseas, quien realiza su actividad profética hacia los años 750-735 a.C. Se comparten algunas conclusiones. La narrativa de identidad en Oseas coincide con la narrativa de identidad de Dt 26, 1-11 en los siguientes elementos: los dos sitúan en el éxodo el mito de origen de Israel como pueblo/nación; los dos consideran que el antepasado común del grupo es Jacob; los dos expresan las creencias del grupo en su Dios nacional *Yahvé* y los dos hablan de la condicionalidad de la tierra.

E) Conexión con otras narrativas de identidad:

El último paso presentado por De Fina para analizar la identidad en la narrativa es el de comparar las narrativas de miembros del mismo grupo entre sí. De Fina compara varias entrevistas que ha realizado a mexicanos que viven en Estados Unidos para ir comparándolas e identificando las similitudes y diferencias y los elementos que se conservan y los que no.

De Fina considera que es necesario identificar elementos de estabilidad y de variabilidad en la representación y negociación de la identidad para poder entender cómo

algunos grupos articulan su identidad en momentos particulares del tiempo.

La autora habla de “patrones” que se encuentran al comparar otras narrativas en los que ciertas identidades están normalmente relacionadas con ciertas acciones y, por lo tanto, también con juicios o prejuicios.

Debido a la corta extensión de este artículo no se pueden presentar las conclusiones a las que se llegó al comparar Dt 26, 1-11 con otras narrativas de identidad en la Biblia. Los resultados están contenidos en las conclusiones de mi tesis doctoral en donde se pueden consultar.

CONCLUSIONES:

En este artículo se buscó presentar la aplicación de una metodología lingüística a textos bíblicos para el estudio de la identidad de los hijos de Israel o israelitas. Esta metodología estudia la identidad a través de diversas narrativas. Después de la presentación de esta metodología se han llegado a las siguientes conclusiones:

1. Necesario acercamiento a las ciencias sociales para la definición de conceptos claves. La primera conclusión es que previo a la aplicación de la metodología se requiere definir los conceptos clave. Esto se hizo con ayuda de las ciencias sociales. Estas disciplinas proporcionan tan-

to conceptos fundamentales como herramientas para la comprensión de los contextos históricos, culturales y sociales en los que se produjeron los textos.

2. Apertura de horizontes a una gama de metodologías que se pueden aplicar a textos bíblicos. La segunda conclusión es que la diversidad metodológica es esencial en el estudio de los textos bíblicos. Las diversas metodologías revelan aspectos diferentes y complementarios al estudio del texto. La multiplicidad de enfoques enriquece la comprensión del texto e impulsa el avance del conocimiento en los estudios bíblicos.

3. Necesaria adaptación de los métodos a los textos bíblicos. La tercera conclusión está ligada a la segunda en el sentido de que aunque se pueden aplicar varias metodologías de diversas disciplinas a los estudios bíblicos, se debe realizar una adaptación de estas a los textos bíblicos. Los métodos deben ser modificados para respetar las particularidades literarias, teológicas y culturales de los escritos bíblicos.

4. Metodología de Anna de Fina es aplicable a los textos bíblicos. La cuarta conclusión es que el método propuesto por De Fina sí puede aplicarse a textos bíblicos. Esta metodología permite explorar cómo las narrativas bíblicas construyen y reflejan identidades individuales y colectivas, proporcionando una comprensión más profunda de los

roles y las dinámicas sociales en estos textos. La única condición es que estos textos sean de narrativa y que la intención del estudio sea sobre la identidad, ya sea individual o grupal.

5. Análisis de textos de narrativa con la intención de comprender mejor la identidad de un grupo o de un individuo. La última conclusión es que para poder conocer y comprender la identidad de un grupo, la narrativa es una fuente rica de información arrojada por miembros del grupo mismo. De esta manera, el margen de interpretación del estudio de la identidad es menor ya que el análisis consiste en lo que los mismos miembros del grupo expresan de sí mismos en textos de narrativa.

CONTANDO CONTARON LOS AUTORES BÍBLICOS

RAÚL DUARTE CASTILLO

I. Necesidad de contar

Ante los problemas que nos ocasionan los métodos, algo indispensable de tener en cuenta es empezar con la “historia de la investigación” sobre el texto que vamos a estudiar. Pudiera ser que encontremos una solución que ya otros habían encontrado y habríamos perdido el tiempo.

Esta historia de la investigación nos proporciona un suelo ya sembrado. Es difícil encontrar algo completamente nuevo. Es un sueño pensar que los métodos histórico-críticos ya no sirven, que la crítica ha resuelto falsos problemas o, como muchos opinan: el texto estudiado por sí mismo, me ofrece más respuestas que las que me dan los comentaristas.

Algo muy importante de tener en cuenta es que el texto en su estado actual debe ser considerado como un todo. Es decir, el estudio debe hacerse sobre él, tal cual estaría desde el inicio y llegar al final al texto, tal cual está actualmente. Se habrá recorrido miles de horas de estudio, pero se debe dar razón del texto que se estudió tal cual como

está ante nuestros ojos. Evidentemente que en este trabajo deberá tener en cuenta los estudios y propuestas de otros autores.

Habrá que leer el texto, releerlo, acostumbrarnos a sus intenciones, a sus silencios y a sus alusiones a otros textos. Esto nos lo irá entregando el texto a través de sus palabras, sus uniones, formas literarias y palabras clave. Aparecerán las afinidades del texto comprándolo con otros textos afines. Esto evitará irse por caminos que ya otros tomaron y fracasaron. Una vez analizado el texto en todas sus semejanzas con otros textos, sus fallas o deficiencias, uniones y desuniones, para lo cual emplearemos los métodos que más se adecúen, solo así dejaremos hablar al texto en su contexto y, acto segundo, el texto podrá o no podrá entregar lo que quiso decir antes el autor o lo que el texto dice, aunque el autor no lo haya intentado. Así podrá continuar hablando el día de hoy a nuestro mundo, con las debidas adecuaciones hermenéuticas, que es lo que intentamos hacer cuando hablamos de exégesis o explicación de un texto en nuestra época.

Habrá que empezar por el vocabulario: un fondo de vocabulario común nos va a llevar a otros pasajes o ambientes parecidos. Una frase redaccional o miembro de ésta, nos llevará tal vez al estilo de un autor o de un redactor o de un ambiente literario más amplio.

Los nombres de lugar llevan a centros de formación o transmisión de las tradiciones o a darse uno cuenta de los remanejos redaccionales.

La mención de animales domésticos, de servidores, de viajes emprendidos, nos dan una indicación de su medio social. Podremos ser conducidos a los relatos que se interesan en este medio. Tal época o tal corriente de tradición emplea tradiciones o expresiones más raras en otras partes o no.

Partamos del hecho de que los narradores, autores y redactores no hablan su lengua de la misma manera.

Todos los elementos del texto, aislados, asociados o en bloque, son de alguna manera característicos. Habrá que comparar la sintaxis del texto analizado con la sintaxis de los textos emparentados, así como el vocabulario.

No existe un instrumento de trabajo para esto, es decir, un estudio formalizado y manejable de la sintaxis de Gen-Re, por lo menos. Para suplir esto, se recurre a concordancias y diccionarios. Debe uno atender más a los diccionarios y ver los diversos sentidos que puedan tener las palabras.

La concordancia podrá completar, pues el sentido de una palabra podrá ir cambiando. Un buen instrumento de trabajo es la Biblia Hebraica Transcripta, 1993. Ahora la concordancia sintáctica es manejable por la informática.

También hay que recurrir al ritmo de un autor y ver las raíces profundas del ritmo. Alonso Schökel habla con mucho énfasis de recurrir a la línea o frase. Considerar la sintaxis, a la estructura y al estilo.

Las proposiciones son generalmente breves, conforme a los ritmos humanos a cualquier nivel que se les considere (de la respiración a la sintaxis y al estilo). El arte no imita a la naturaleza, aquí empieza a separarse. Se separa bajo la presión de las técnicas que le imponen la redacción, la transcripción y la difusión de los textos escritos, sobre todo, la creatividad del autor.

Tengamos en cuenta la formación de los escribas y de los futuros escribanos, que exigían modelos de composición. Imaginemos un rollo escrito al filo de un cálamo. No comparemos con un escritor actual que lo hace con su pluma, menos con otro que lo ejecuta en su computadora. Y aun así, los autores no hacen lo que ellos quieren. Los editores de libros y los redactores de revistas exigen algo al que el autor o escritor se tiene que atener. Autores y editores tienen en frente al público, lectores y al mercado, en los que deben pensar y adaptarse a ello.

¿Cómo era esto en la antigüedad? Las veinte o treinta mil palabras concedidas al autor de un artículo harían soñar a los redactores de la “Historieta de José y sus hermanos”. No había que pasarse de cierta medida. Había que calcular muy bien.

Langlamet intentó este análisis. No importa que no le hayan hecho caso, sin embargo, el problema existe. La media de la cual uno no se debía pasar, no podía ser establecida sino en función de la hoja. Para muchos de los redactores cuidadosos de evitar el derroche de las hojas, de facilitar el trabajo de los escribas y de preparar una edición conforme a sus propios cánones de equilibrio, de medida y de las exigencias de un público de “intelectuales”, que no eran escogidos necesariamente entre los más ricos, la media a la que había que sujetarse, significaba: la cifra por alcanzar.

La mejor explicación a las cifras redondas, “perfectas” o simbólicas, a las que llega el recuento de palabras y divisiones, grandes o pequeñas, en los diferentes estadios de la redacción, es que corresponden hasta en las últimas “redacciones” dignas de este nombre, a nuevas ediciones revisadas y aumentadas. A primera vista y de una manera global, el escritor o editor debía recurrir a los materiales de relleno, diseminados en un relato, cuya sobriedad es uno de los rasgos dominantes.

Precisando los resultados de crítica formal para la primera edición de la Historia de la Sucesión al trono, lanzó Langlamet una conjetura. No pudiendo explicar todo por la casualidad matemática, se preguntó si ese “Calculador” no era fundamentalmente ... la “hoja”,.... cuadro del que uno no se puede dejar de lado, sino procurándose otra hoja, lo que invita a calcular el gasto, lo que lleva a contar las palabras. En este cuadro muy material, nada impedía, después, refinar: mientras el relato estaba más perfecto y medido, era más fácil prever los gastos. Análogos problemas ya habían preocupado a M. Harán.

El empleo del papiro en la época real explicará mejor por qué los autores y editores debían cuidar con esmero el asunto de su “puesta en página”, si querían evitar no solo desperdiciar las hojas, sino multiplicar los rollos. Que algunos documentos preexílicos hayan exigido varios rollos, es probable. Va de acuerdo con la teoría de que algunos autores anteriores al redactor o autor yahvista y elohista no tenían la amplitud que les atribuía la crítica “Clásica”.

Los paleógrafos deberían calcular la “puesta en páginas”. Por ejemplo, las provisiones de Ciba: 2 Sam 16,1b aparecen en un contexto problemático. En una proposición única (17,27b-29^a), construida en x-qatal (x=30 palabras), mete generosamente 26 palabras: 3 sujetos + 14 objetos directos + verbo+ 2 objetos indirectos + infinitivo.

El autor de 2 Sam 17,27b-29a quería comunicar la generosidad de los huéspedes de David, aprovechando para redondear o equilibrar su relato. A la segunda edición de la Historia de la Sucesión al Trono (2 Sam 17,27-29) preyacia una tradición de origen galadita.

Para transmitir entre gente de cierta cultura (medios sacerdotales) enigmas por resolver, llaves por encontrar, había que contar las proposiciones y las palabras, el centro del relato en 2 Sam 17,17- una historia apasionante de noticias por transmitir por Jonatán y Ajimaz; las 210 proposiciones centrales (888 palabras) de 15, 23a; 18,30e: es decir, de la llegada de los sacerdotes, la salida de Ajimaz.

El episodio de los mensajeros (18,19-19,9) fue insertado probablemente por el autor de la segunda sucesión al trono.

Resumiendo esta parte:

Todo está en consonancia con el así llamado método histórico-crítico. Más en concreto, con el método así llamado de la Literarkritik de la escuela de Múnich, cuya cabeza está representada por Wolfgang Richter y su paradigmático libro Die Formgeschichte Methode. Hay que tener en cuenta entre lo que dice el pasaje bíblico examinado, distinguiendo lo que el autor originario quería decir y lo que Dios quiere decir con esas palabras. Esta distinción, dice la Constitución "Dei Verbum", por aquí va lo que de alguna manera externa el autor italiano con el libro aperto.....

El autor engendra un libro y este adquiere, como hijo, independencia y autoría. Voy a proponer leer en estas dos claves el pasaje así llamado de "La sed de David".

II. 2Sam 21-24

Actualmente existe una interrupción en la Historia de la Sucesión de David al trono (1 Sam 15-2 Re 2) por la inserción tardía de 2 Sam 21-24. Estos capítulos contienen seis apéndices (2 Sam 21-24).

Hay una correspondencia entre 2 Sam 21,1-14 y 24,25 (repetición de la misma expresión: Weyatel Elohim la'árez: Dios se mostró propicio con el país): Crimen y castigo. Vienen después 4 incidentes de la casa de Raf'a contra David: 21,15-22, a los que corresponden dos pasajes de héroes. No menciona el texto enemigo por su propio nombre: 23,8-23. En los versos 24-39 hay una pura enumeración de nombres (20 héroes) del Israel davídico. En el capítulo 21 aparecen los nombres sin rango y estatus; mientras que sí los tienen en el capítulo 23. Habla de dos grupos de alta jerarquía: los Treinta y los Tres. El enemigo es descrito colectivamente.

No solo las fuertes semejanzas entre los dos grupos, sino las fuertes diferencias entre las unidades 21,15-22 y 23,8-39 forman un díptico alrededor de la poesía, constituida por un salmo de David 22,2-51 y la bendición de David: 23,1-7.

Los versos que rodean los poemas son complementarios: El último verso del primer pasaje: 21,22 es un sumario final. Una frase posterior “esos cuatro han nacido” alude al enemigo.

El primer verso del pasaje final ve hacia su propio lado: “Estos son los nombres de los héroes de David” (al lado de David).

III. Me voy a circunscribir a un pequeño relato.

Se trata de hombres que han sobresalido. Voy a hablar de un trozo literario corto de 5 versos: 23,13-17.

Los héroes de David: 23,8-39

El texto está lleno de detalles dudosos y notables corrupciones. Empezaré un acercamiento estructural.

Primero el escritor pone una terna: 8-12. No son mencionados estos nombres en otro lugar. Es raro que con tan grande hazaña no terminen con el nombramiento de un rango, mientras los nombrados en la siguiente lista, sí: Abisay y Benayas (18-23). Debemos considerar las oposiciones que nos pueden servir.

Los hombres que intervienen en el siguiente párrafo (13-17) con el peligro de su vida, son los mismos tres honrados en 8-12. Enseguida estos tres obran juntos, no individualmente.

Puede ser que estos tres no sean los tres posteriores, porque cada uno de los tres hace lo suyo a su manera, mientras que los tres anónimos lo ejecutan como un trío.

La lista de 24 en adelante...a través del recuerdo, esos treinta se disminuyen, no aumentan. Pero, extrañamente, al final son 37.

La unidad tiene una clara división en tres partes:

+ Vv. 8-12 y 13-17 en los tres y otro trío.

+ Vv. 18-22: en dos generales.

+ y la pura lista en vv. 24-39.

Balance en longitud: 88-75-94-94 palabras.

13-17: 13e abre y cierra 17e con una vista retrospectiva. El plural es demostrativo. Quiere ser un final de la parte II, como una continuación de 21, 22a;23, 8a y 22a.

Es una pieza que se sostiene por sí misma. Tiene su propio y completo complot. Después de una introducción: 13-14, el verso 15 formula el problema: sed de David, a la que el v. 16abc ofrece la intrépida acción de los tres, trayendo la solución: el agua de Belén. El final ofrece una sorpresa: 16d-17d.

El movimiento de descenso es continuado en el “llegaron” 13b. Cuatro cláusulas (series ABAB, que consisten en dos

conjuntos de dos, 13bc y 14ab) toman vistas alternativas de los dos campos y terminan en una adición de lugar. El orden es David-Filisteos-David-Filisteos.

David está en el oeste sobre un refugio, llamado cueva de Adulam y luego la fortaleza (13b-14a). El enemigo consiste en dos colectivos que están más al este, en dos lugares (13c-14b). Un regimiento completo está acampado en el valle de Refidim, cortando a David de su territorio tribal. Adicionalmente el enemigo tiene un puesto o base alta, en Judá, en la ciudad en que David había nacido.

13a: Que tres de los héroes de David bajen con la resolución de alcanzar Adulam, lleva a la conclusión de que su ruta va de las montañas de Judá a la Shefela y ese camino estaba lleno de peligros.

La aliteración Mesuda/ Massab es parte del quiasmo David/fortaleza // puesto/Filisteos, con lo que se hace ver la diferencia en la posición militar: la primera es defensiva; la segunda es un signo de ocupación.

13bc tiene formas verbales y 14ab, cláusulas nominales. Cada una posee la adición “az”.

Uno, el primer añadido de todo el cuarteto “para la cosecha”, que está sobre la línea de David, con el último, que está en una línea enemiga, Belén. Este nombre no necesariamente significa “la casa del pan”, pero así puede entenderse en este contexto literario. Esta ligación marca

la larga introducción.

Se sugiere que la cosecha y el pan están amenazados, y una anticipación tiene lugar en el verso 15, donde David expresa un deseo de agua. Es una frase optativa, indicando con esto lo irrealizable de este deseo. Ambos en la realidad y artísticamente significan más que la palabra “ad litteram”. Comida está a menudo emocional y psicológicamente por alimento.

Así hay una secuencia: la primera adición del cuarteto por “la cosecha”, que ocurre en la línea sobre David, lleva a la última, que ocurre en una línea enemiga, Belén. Este nombre no necesariamente significa “la casa del pan” pero puede ser leído así en este contexto literario. Esta liga abarca la directa larga introducción como en un cuadro pictórico, es de valor semántico. Se sugiere que cosecha y pan están en peligro y se pone una anticipación en el siguiente verso, v.15, donde David ansía agua. Además, agua y pan, ambos en realidad en una obra de arte, normalmente significan más que lo material. Alimento está a menudo emocional y psicológicamente por nutrición.

David está amenazado de ser cortado de sus raíces y aún, antes de que él mismo mencione la palabra agua, el narrador ya ha anunciado el ansia de ella. No hay *pi’el* con un definido objeto enfrente en el v.15^a, sino un *hittpael* sin (la restricción) algún complemento, así el lector entiende: David está lleno de ansia. La naturaleza especial de esta sed está macada por la postura del narrador al hablar acerca

de esto. En la dura cuestión: ¿Quién me dará agua para beber? David está pensando en la cisterna que está en la puerta de su lugar de nacimiento y no puede quitarse esta idea.

La distancia entre Adulam y Belén (y viceversa), es tan grande y toma tanto tiempo para ir allí (sin incluir los obstáculos), tanto que por el solo tiempo que se necesita, no queda sino el poner una simple ansia de sed y esto es todo. Un par de días, partiendo de su entorno. pero pasado mañana podría contar con ello y gracias a la genuina agua, la de una fuente genuina, que la localiza en el mapa y que el lector la puede leer psicológica y geográficamente. David está ansiando el agua corriente de la verdadera fuente. Los héroes lo entienden, por esto están dispuestos a emprender algo que ningún mortal se atrevería a intentar. Tienen que pasar de nuevo por las líneas enemigas y sacar agua de debajo de las narices de sus mismos enemigos.

El expresivo verbo *bará* con que empieza el verso 16 nos hace sentir la irrupción de los tres héroes a través de las líneas filisteas.

* * * * *

Estos capítulos son adiciones tardías que quieren hundir sus raíces en hechos valerosos llamativos, que tenían alguna referencia con David. Dejan al lector la impresión de que hay una ambivalencia acerca de la figura de David.

Algo parecido a lo que le queda a uno al leer el capítulo primero del primer libro de los Reyes. ¿Alabanza o crítica para David? Pueden ser ambas cosas. Tan solo hay que alinearlas en distintas circunstancias y tiempos.

¿Cómo voy a leer esta pieza literaria el día de hoy?

De acuerdo a lo que está escrito, tengo frente a mí el día de hoy un relato y como relato o narración o historieta (Story) debe leerse. Está compuesto de la presentación de un problema: la sed de David, que se presenta como el centro de la narración. Se presentan las dificultades: la distancia, la ocupación de los enemigos en las tierras por donde se puede obtener el objeto deseado: poseer el agua. Se describen las dificultades, de un menos a un más.

La figura del triángulo rectángulo puede servir de medio visual: presentación de una acción heroica narrativa de tres héroes. Es lo que nos presentó Humberto Eco en su libro: "El libro abierto". El texto sigue dándome sentido, pero el género o forma literaria ya me está indicando una manera como lo debo entender, donde el desenlace es lo principal. Otro asunto es investigar sobre si es histórico o no, esta narración o relato.

Da la impresión de que este relato se refiere a los años en que David, como jefe guerrillero, intentaba que su grupo o pequeño clan se instalara en la región sureña de Canaán. En la parte costera de Canaán se habían instalado los filisteos, como sabemos por los textos egipcios en la

época de Ramsés III. Las excavaciones en esta región lo confirman. Entre los pueblos del mar que iban a instalarse en el delta egipcio, al ser derrotados, ciertos grupos como los *philistim*, los *tejer* y otros, buscaron asentamiento en la Shefela, en la parte llana meridional de Canaán. Contra este pueblo David se enfrentó para establecerse con su gente en la parte sur de Canaán. No pudo al inicio y tuvo que contentarse con una instalación en la parte meridional de la montaña. Del tiempo de estas andanzas sería nuestro texto. Hay una alusión en 1 Sam 22,1-3, donde se nos habla de que David, perseguido por Saúl, que pretendía formar su reino en la región llana que estaba al norte de Jerusalén, tuvo que reunirse en Adulán. Aquí “se le juntaron unos cuatrocientos hombres, gente en apuros o llena de deudas o desesperados de la vida. David fue su jefe”. Este Lugar de Adulán es conocido en el libro del Génesis, pues “Judá se fue a vivir con un tal Jirá, adulamita” Gen 38,1.

David, pues, intentó y logró instalarse con su grupo en la parte montañosa del sur de Canaán. Después intentó instalarse en la región de la llanura, en la Shefela, donde había tierra cultivable y agua. Pero los filisteos ya estaban allí y eran más fuertes. Así que, en base a la guerra de guerrillas o algo semejante, poco a poco se apoderará el grupo de David de parte de estas tierras llanas, aunque nunca completamente. De esta época es esta pequeña anécdota o historieta, que guarda, en germen, esa lucha de David contra los filisteos, que en esos tiempos poseían Rafidim, cercano a Belén y a Jerusalén.

La narración habla de una hazaña, un hecho valeroso. Como son los hechos heroicos. Se recuerda lo fundamental de la acción: David está en la montaña, le faltan provisiones, pan en concreto y agua. David expresa un deseo irrealizable: tomar agua fresca del pozo de su tierra de origen, Belén. Tres de sus hombres se atreven a pasar por las líneas enemigas, luchar con los que guardaban el agua y traerle a David agua. David, como la anécdota que nos cuenta Arrio de Alejandro Magno, derramó el agua en la tierra como un acto de alabanza y, de alguna manera, de reconocimiento de que su acción había sido imprudente y que debía a Dios lo que éste había permitido que sucediera.

Es el fondo de lo narrado, pero en la superficie, es un acto que se cuenta para glorificar a David, que tenía tal reconocimiento de sus soldados, que estaban dispuestos a hacer todo por él, aún a arriesgar la vida.

EXÉGESIS INTERTEXTUAL ¿EL DUEÑO DEL COFRE?

KONRAD SCHAEFER, OSB¹

Damas y caballeros, desde la cabina les avisamos que en nuestro viaje desde Israel del siglo 8º, habrá escala en Babilonia en el siglo 6º a.C., para recargar combustible en la aeronave. Retomaremos el vuelo a Jerusalén, esperando aterrizaje en el año 320 a.C., donde nos hospedaremos en la nueva casa del profeta Zacarías. Seguiremos hacia los destinos en Antioquía, Jerusalén y Roma, esperando nuestro desembarco alrededor de los años 80 a 100 d.C. Disfruten el vuelo, a pesar de las inevitables turbulencias.

De los evangelios, llaman la atención detalles de la descripción del Mesías en Jerusalén que tienen resonancia en el Antiguo Testamento:

- La entrada de Jesús a Jerusalén (Mt 21,4-5; cf. Jn 12,15): «Esto sucedió para que se cumpliera **lo anunciado por el profeta**: “Digan a la hija de Sión: Mira que

tu rey viene hacia ti, humilde y montado sobre un asna, sobre la cría de un animal de carga”».

- El precio de la venta de Jesús (Mt 27,9): «Así se cumplió **lo anunciado por el profeta Jeremías**: Y ellos recogieron las treinta monedas de plata, cantidad en que fue tasado aquel a quien pusieron precio los israelitas».
- La profecía del pastor herido y la consiguiente huida de los discípulos (Mt 26,31): «Esta misma noche, ustedes se van a escandalizar a causa de mí. Porque **dice la Escritura**: “Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas del rebaño”».
- El traspaso del costado de Jesús (Jn 19,34): «Uno de los soldados le atravesó el costado con la lanza, y en seguida brotó sangre y agua».

En torno a la pasión de Jesús, los evangelistas recuerdan al profeta Zacarías:

¹ Monje benedictino, doctor en Sagrada Escritura por L'École Biblique de Jerusalén, profesor de la Universidad Pontificia de México (2000-2024). Correo electrónico: konrad@mtangel.edu

<p>Mt 21,5: «Digan a la hija de Sión: Mira que tu rey viene hacia ti, humilde y montado en un burro, en un burrito, cría de un animal de carga»</p>	<p>Zac 9,9: «¡Salta de gozo, Sión; alégrate, Jerusalén! Mira que viene tu rey, justo y triunfador, humilde y montado en un borrico, cría de una burra»</p>
<p>Mt 27,9: «Y tomaron las treinta monedas de plata, el precio de uno que fue tasado, según la tasa de los hijos de Israel»; cf. v. 5, Judas arrojó las monedas en el Templo y se marchó...</p>	<p>Zac 11,12-13: «Ellos pagaron mi sueldo: treinta monedas de plata» [cf. Jr 32,6-15]. «Tomé las treinta monedas de plata y las arrojé en la alcancía del templo del Señor».</p>
<p>Mt 26,31: «Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas del rebaño».</p>	<p>Zac 13,7: «¡Hiere al pastor, que se dispersen las ovejas!».</p>
<p>Jn 19,34: «Uno de los soldados le atravesó el costado con la lanza, y en seguida brotó sangre y agua».</p>	<p>Zac 12,10: «mirarán hacia mí. En cuanto a aquél a quien traspasaron, harán duelo por él como se llora a un hijo único, y le llorarán como se llora a un primogénito». Y luego,</p> <p>Zac 13,1, «Habrà una fuente abierta para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén, a fin de lavar el pecado y la impureza».</p>

Observamos en este *collage* literario, además de la evocación al profeta Zacarías, la cita del profeta respecto a «herir al pastor» (cf. Mt 26,31), que pone la pasión de Cristo en un contexto de la profecía del AT (entorno al año 320 a.C.).

Entre detalles notorios en el colofón apocalíptico de Zacarías (capítulo 14), menciono solo tres:

Zac 14,5: «...el valle de mis montañas quedará obstruido como lo fue a causa del terremoto, en tiempos de Ozías, rey de Judá. Y vendrá el Señor, mi Dios, y todos los santos con él».

Zac 14,8: «Aquel día, saldrán de Jerusalén aguas vivas, la mitad hacia el mar oriental y la otra mitad hacia el mar occidental, tanto en verano como en invierno».

Zac 14,[20-]21: «Aquel día, ya no habrá más traficantes en la Casa del Señor de los ejércitos».

... textos que evocan oráculos que los preceden, y muestran puntos de contacto con citas en el Nuevo Testamento.

En la tabla, anotamos estas relaciones:

<p>Amós 1,1, «Palabras de Amós ... en los días de Ozías, rey de Israel ... dos años antes del terremoto».</p>	<p>Zac 14,5: «...a causa del terremoto, en días de Ozías, rey de Judá. Vendrá el Señor ... con todos los santos».</p>	<p>Mateo enmarca la visita de Jesús a Jerusalén con un terremoto y dos réplicas (Mt 21,10; 27;51; 28,4).</p>
<p>Ez 47,1-12, del costado del templo, la corriente brotará del umbral del templo hacia el oriente, hasta el mar.</p>	<p>Zac 14,8: «brotarán de Jerusalén aguas vivas, la mitad hacia el mar oriental y la otra mitad hacia el mar occidental, tanto en verano como en invierno».</p>	<p>Jn 19,34: Después de la muerte del Mesías, Juan anota: «Un soldado con la lanza, le traspasó el costado, y salió sangre y agua» (cf. Ap 22,1-2).</p>
<p>Is 52,1; Nah 2,1 [y Joel 4,17] profetizan el <i>šalóm</i> de Jerusalén, su santidad y la exclusión de impíos, incircuncisos, impuros y extranjeros de Jerusalén.</p>	<p>Zac 14,20-21: Se realiza la santidad de toda Jerusalén, «consagrado al Señor» el profeta anuncia que «ya no habrá más traficantes en la Casa del Señor».</p>	<p>Los cuatro evangelistas (Jn 2,14-16; Mt 21,12-13; Mc 11,11.15-17; Lc 19,45-46) recuerdan la visita de Jesús al templo y la evicción de los traficantes del templo</p>

Se observa que Zacarías, con mirada hacia atrás, cita o evoca textos «clásicos» que resuenan en el oído de su auditorio, y, por su parte, los evangelistas evocan al profeta Zacarías, quien hunde sus raíces en la tradición, con el resultado de crear una «familia» de textos, en una palabra, «intertextualidad» (también referido como «estilo antológico»).

Surge la pregunta acerca de qué manera los profetas tardíos tenían acceso a sus predecesores. Mientras la formación del libro de Zacarías se concluye, finales del siglo 4º a.C., ya hay evidencia de que algunos rollos de los profetas de los siglos 8º al 6º están logrando una forma y un reconocimiento cuasi-canónicos. Luego, en la segunda y tercera generaciones del cristianismo, algunos escritos –la Torah, los Salmos y los profetas– ya resonaban en el oído y la conciencia en la sociedad judía por medio de su uso en la sinagoga. En lo siguiente, como entrada en este fenómeno de la intertextualidad, propongo una parábola para plantear la cuestión compleja de la interpretación de los textos.

Parábola. ¿El dueño del cofre?

Caminando por el jardín del profeta Zacarías, yo quité una piedra, removí el suelo y descubrí un cofre enterrado. La cerradura oxidada en la tapa me intrigó. Abrí la cerradura, levanté la tapa y me quedé asombrado –oro, incienso y mirra– tesoros y baratijas, todo dependiendo del ojo del admirador. Entonces, entré en el dilema. Zacarías es el

dueño del jardín, pero yo descubrí el cofre enterrado. Pero, ¿quién es el legítimo propietario?

En la hermenéutica bíblica, el enrevesado mapa de la «intertextualidad» deja abierta esta pregunta: ¿A quién pertenece la riqueza de la interpretación de un texto, al intérprete o al autor del texto? El intérprete entra en el bosque de la resonancia de temas y textos entre sí, que pueden ser simples «ocurrencias» subjetivas del oyente-lector, pero se mueven hasta preguntar sobre la intencionalidad del autor sagrado que cita y evoca otros textos.

Surge otra pregunta: ¿Cómo valorar el significado enriquecido de un escrito que evoca textos anteriores o provoca obras posteriores?

El texto de prueba que propongo para evaluar la intertextualidad es el colofón del complejo libro de Zacarías. El profeta cita o alude a textos cuyo sentido y trasfondo enriquece su mensaje. Evaluaremos su intención de recurrir a lo que se estaba convirtiendo en textos clásicos de su tradición religiosa, en la formulación de su oráculo tardío; en un segundo momento, apreciaremos cómo los matices de su oráculo del siglo 4º a.C., con raíces en los profetas, florecieron en escritos en los orígenes del cristianismo.

El fenómeno de la intertextualidad se refiere a la relación existente entre textos y, con más precisión, a cómo citas bíblicas se formulan en relación con otras obras, y luego la riqueza de la evocación y alusión entre textos en la hermenéutica. La intertextualidad se detecta cuando, literal o de modo equivalente, estructuras, temas o vocabulario de

textos previos se entrelazan en la composición de un texto posterior dirigido a otra generación receptora.

Definición de los términos: Cita, alusión y eco

Tres conceptos intrínsecos a la intertextualidad son la **cita** y la **alusión**, de la cual son dos tipos, la alusión consciente (directa o «intencional») y el **eco** inadvertido o fortuito. La cita es el modo más explícito que se da entre los tres. Designan categorías de la **influencia**, que no tiene que ver tanto con las frases literales sino con la evocación del pensamiento o de la obra de un autor con un género literario afín, a veces con la intención de dar autoridad a un texto dirigido a una nueva generación. Oráculos proféticos, además de cita y alusión, exhiben su influencia en la redacción de escritos transversales; cosa evidente en oráculos de Zacarías.

Determinados criterios distinguen los modos de referencia. En la **cita** un autor recuerda un texto: un bloque de palabras textuales o casi literales, a veces acompañadas de una anotación introductoria, marca la distinción entre una **cita formal** y la **informal**. Ya vimos la **cita formal** de Zacarías (9,9) en el retrato del mesías, un rey humilde (Mt 21,4-5, cf. Jn 12,15):

«Esto sucedió para que se cumpliera lo anunciado por el profeta: “*Digan a la Hija de Sion: tu rey ya viene a ti, manso y montado en un burro, sobre un burrito, cría de un animal de carga*”».

Los evangelistas entretajan **citas informales** para referirse a la vida de Jesús. Juan, en su relato de la muerte de Jesús, alude a un texto del profeta (Jn 19,37; cf. Zac 12,10):

«Mirarán hacia mí, **a quien traspasaron**, y llorarán como se llora por el hijo unigénito, y se afligirán por él como quien se aflige **por el primogénito**».

En comparación con la cita, la **alusión** y el **eco** son menos precisos. La **alusión**, más fragmentaria, manifiesta suficiente prueba para ser reconocida por el oyente-lector. Evidencia algunas características:

- (1) que el autor tenga la intención de aludir a un texto o conjunto de textos;
- (2) que la alusión pueda ser percibida por el oyente-lector y –cosa de menos peso en el análisis–
- (3) que el oyente-lector tenga acceso al sentido original del aludido texto y sepa integrarlo en el nuevo contexto y su interpretación

Algunos criterios ancilares desvelan una alusión:

- (4) cuantos más elementos comparta con el texto aludido (y cuanto más raro sea un vocablo que compartan), más probabilidad hay de vínculos entre dos textos, y
- (5) que el autor pretende que el oyente-lector reconozca la alusión en su contexto original y la pueda aplicar al contexto nuevo para enriquecer su mensaje.

De los tres modos de resonancia entre los textos, el **eco** es el menos explícito y el más difícil de corroborar. Del **eco** se destacan algunas características:

- el eco puede ser intencional o inconsciente de parte del emisor y en cuanto a su recepción de parte del oyente-lector (supone un alto grado de subjetividad en la interpretación);
- no tiene una sola fuente que se pueda identificar con seguridad;
- falta la evidencia de que el autor del texto quiera conectar al oyente-lector por medio del eco con otro texto;
- el eco no depende del sentido de un texto original para comprenderlo en su nuevo contexto.

La evocación y la identificación de los textos transversales dan riqueza al texto. En esencia, el eco se distingue por no precisar un vínculo entre el oyente-lector y los textos evocados, que pueden ser fortuitos resonancias o bien conscientes de parte del autor. De todos modos, el reconocimiento del eco entre los textos amplía los parámetros de la hermenéutica. El asesor del cofre del tesoro enterrado se vuelve más rico por el descubrimiento de las citas, las alusiones y los ecos.

La cita. Un autor cita frases o alude a temas de una fuente; el intérprete rastrea la probabilidad de las citas y evocaciones por el análisis de palabras o frases. En Zacarías 14 no se trata propiamente de «citas textuales» de sus fuentes.

Las alusiones y ecos se limitan a una palabra, una frase breve o una imagen que, aunque sea referencia indirecta, se comprueba la fuente con mayor probabilidad, cuando se consideran detalles complementarios. La alusión es intencional o bien un «eco» de otro texto. Cuando el intérprete se cerciora de que el autor tiene intención de advertir a un texto dentro de su contexto, resulta una alusión intencional. Una vez que el oyente-lector reconoce la referencia, el horizonte de comprensión se carga de nuevo sentido. El autor consciente de la fuente, así como de su relevancia para la composición, escribe para el lector que reconozca la fuente y la intención de referirse a ella. El texto aludido se comprende en su plenitud a la luz del contexto original.

Tres niveles de exploración

Conviene indagar las fuentes potenciales del autor en tres niveles: paralelos estructurales, temáticos y verbales.

Se determina un **paralelo estructural** cuando el lenguaje y los temas ocurren en el mismo orden en los dos textos. Zacarías 14 muestra paralelismos estructurales con otros escritos en lo siguiente:

- el énfasis en el tema del único **Dios y Señor** y el artificio del género apocalíptico;
- **la alianza** de Dios con el pueblo (citado en el contexto inmediato, el capítulo 13);
- la destrucción y restauración de Jerusalén, y la

ciudad como epicentro internacional y santuario «consagrado al Señor» en la nueva creación.

Zacarías se ajusta a las estructuras literarias o teológicas de secciones enteras de sus predecesores, a menudo sin el intento de reproducir la redacción o vocabulario exactos. El paralelo estructural evidencia su alusión intencional a las fuentes, una evidencia reforzada por la conspiración de paralelos temáticos y verbales.

El **paralelo temático**, evidencia que una sección tiene su raíz en un precedente, por ejemplo, la restauración de la tierra y la ciudad según Isaías y Ezequiel 40-48. Para identificar los paralelos temáticos, las afinidades verbales se distinguen por el lenguaje o temas con anclaje en la literatura anterior.

Un **paralelo verbal** existe siempre que al menos dos palabras de significado mayor coincidan en Zacarías y su fuente.

De estos tres niveles de paralelos estructurales, temáticos y verbales, el más débil es la correspondencia verbal, que podría atribuirse a factores circunstanciales o fortuitos. Los **paralelos estructurales** normalmente constituyen la evidencia más fuerte para una alusión directa, ya que suelen corroborarse con apoyo de varios puntos de contacto verbales y/o temáticos.

Trazando las influencias literarias

La interpretación del colofón de Zacarías depende del reconocimiento de sus antecedentes en los profetas, las citas y alusiones. El autor se aprovecha de un amplio repertorio. A medida que toma prestado de estos antecedentes, recuerda el pasado, ratifica y actualiza su mensaje para sus contemporáneos. El autor no añade fórmulas introductorias a las citas ni explicita sus fuentes, por lo que el alcance de la influencia en Zacarías es conjetural. Aun así, la investigación intertextual es clave para apreciar el mensaje de fondo y actualizarlo en el nuevo contexto.

Identificamos tres maneras en que Zacarías demuestra familiaridad intertextual con sus predecesores:

- (1) **paralelos estructurales, temáticos y verbales** que forman el trasfondo literario y teológico del colofón;
- (2) **paralelos verbales, frases poco comunes** en Zacarías que hacen eco con otros textos;
- (3) **paralelos verbales en Zacarías que hacen eco de múltiples textos paralelos**, fenómeno que evidencia el uso del lenguaje convencional.

(1) Dentro del cofre de Zacarías, algunos textos exhiben **paralelos estructurales, temáticos y verbales** que forman el trasfondo literario y teológico del colofón. Menciono dos textos, Isaías y Ezequiel, ambos textos del siglo 6^o a.C.:

(a) Is 13 (par., Zac 14, 1-6). Isaías presenta múltiples semejanzas con un abanico de textos (Jr 6, 22-24; Jl 2, 1-10 y Sof 1, 7. 14-16; 2, 1-2 y Zac 14, 1-6). Contrapone las tropas del Señor (Is 13, 4), convocadas para la guerra santa, contra

Babilonia, el pueblo adversario de Jerusalén. Su destrucción y la de sus habitantes, descrita con el vocabulario del «día del Señor» (13,6-9), incluye catástrofes cósmicas (13,10) y proyecta una derrota universal. Los «tiranos» designan las naciones poderosas que marchan contra Israel (13,11). Zacarías da eco de este pasaje y lo modifica: ahora el asalto contra Babilonia sería contra Jerusalén, con vistas a su purificación, restauración y triunfo al final de los tiempos.

- Según Is 13,3-4 el Señor manda a sus santos (מקדשים), a sus guerreros (גבורים); en su paralelo (par., Zac 14,2) el Señor reúne un ejército para la batalla, y las naciones se reúnen, ; destruirán «toda la tierra» קְלִי־הָאָרֶץ (v. 5).
- La expresión, «llega el Día del Señor» (Is 13,9 y Zac 14,1 [הַיּוֹם יוֹם־בָּא לַיהוָה]), «día cruel, de furor y de ira ardiente, para hacer de la tierra una devastación y exterminar de ella a los pecadores]», una vez dirigido a Babilonia (Is 13,9), ahora encuentra su paralelo en Zacarías (14,2) de un «día» de destrucción, dirigido a Jerusalén.
- La cita «no habrá más astros luminosos» (אֹר לֹא־יִהְיֶה, Zac 14,6) se oye en su predecesor, «no irradiarán más su luz» (לֹא אֹרְחִים יִהְיוּ, Is 13,10), cuando las estrellas, el sol y la luna se verán privados de luz.
- Tanto Is 13,13-14 como Zac 14,4-5 recuerdan un «temblor» (רָעַשׁ), el desplazamiento de la

tierra y la consiguiente «huída» (סוּג) de la población.

- Zac 14,2 describe la carnicería humana con la saña que coincide con Is 13,15-16, «casas saqueadas y mujeres violadas», וְנָשְׂטוּ הַבָּתִּים וְהַנְּשִׁים תִּשְׁגַּלְנָה (Is 13,16, cita textual en Zac 14,2).

(b) Ez 47,1-12. El manantial que brota del templo.

La imagen de Jerusalén en Ez 47,1-12 es un prototipo de la elevación de la ciudad y las abundantes aguas que fluyen de ella (Zac 14,8.10). Ezequiel ve un manantial que brota del costado del templo, se vuelve cada vez más profunda y recorre el país hasta llegar al mar Muerto, saneando sus aguas. Siglos después, pasando por Zacarías (13,1; 14,8), esta misma imagen será utilizada por el autor del Apocalipsis (Ap 22,1-2) y Juan evoca la imagen cuando el soldado atravesó el costado de Jesús, fuente de agua y sangre.

(2) Dentro del cofre enterrado en el jardín de Zacarías, los **paralelos verbales, frases poco comunes** se hacen eco con otros textos:

- Zac 14,1, «tus despojos serán repartidos», וְסִלַקְךָ שְׁלָלְךָ ; cf. Is 53,12.
- Zac 14,2, « las casas saqueadas y las mujeres violadas», וְנָשְׂטוּ הַבָּתִּים וְהַנְּשִׁים תִּשְׁגַּלְנָה ; cf. Is 13,16; Dt 28,30);
- Zac 14,4, «sus pies se asentarán sobre el monte

de los Olivos, frente a *Jerusalén, hacia el este*»; cf. Ez 11,23, «*se detuvo sobre la montaña que está al oriente de la ciudad*»; en ambos es el Señor quien actúa; parr., 1 Re 11,7; 2 Re 23,13, «*que está frente a Jerusalén*»;

- Zac 14,5; par., Amos 1,1, «el terremoto (הרעש)», en tiempos de Ozías, rey de Judá»;
- Zac 14,10, (las mismas dimensiones de la ciudad): «hasta la puerta del Ángulo, y desde la torre de Jananel»; cf. Jr 31,38, «desde la torre de Jananel hasta la puerta del Ángulo»; (la ciudad conocida por Jeremías y destruida no era la misma que conoció Zacarías 250 años después, pero Zacarías recuerda o cita su predecesor).

Los paralelos estructurales y temáticos auxiliares muestran que Zacarías tiene la intención de evocar determinados textos. La cita exacta «casas saqueadas, las mujeres violadas» es deliberada, dadas las similitudes estructurales y temáticas entre Zac 14 e Is 13. La cita «el terremoto, en tiempos de Ozías, rey de Judá» traslada la profecía de Amós a la época de Zacarías. Los paralelismos estructurales y temáticos entre Jr 31 y Zac 14 demuestran la alta probabilidad de que Zacarías evoca la descripción de su predecesor, particularmente en el nombramiento de los mismos sitios a lo largo de la muralla.

(3) Dentro del cofre encontrado en el jardín de Zacarías son los **paralelos verbales, que hacen eco de múltiples textos paralelos**, y que atestiguan el uso de lenguaje con-

vencional en la tradición bíblica. Algunos ejemplos:

- Expresiones de tinte apocalíptico, el «día» con el verbo «venir, llegar», por ejemplo, «llega el día del Señor» (Zac 14,1), ocurren en los profetas, en contextos que tienen otros puntos en común con Zac 14 (Is 13,9; Jr 46,21; 47,4; 50,[27.] 31; Ez 7,10 y Jl 2,1);
- «**aguas vivas**», מֵי־חַיִּים (v, 8), tema verbal codificado en Gn 26,19; Lv 14,5.50.51.52; 15,13; Jr 2,13; 17,13; Cant 4,15;
- El paralelo verbal de Jr 31,40: «¡nunca más se arrancará, nunca más se demolerá!», es sinónimo de «ya no habrá nada consagrado al exterminio», וְסָרַם לֹא יִהְיֶה-עוֹד (Zac 14,11; ver la formulación similar en Is 2,4). Los paralelismos estructurales y verbales sitúan a Is 2,4 y Jr 31,40 en el trasfondo de Zac 14;
- «Consagrado al Señor». Zac 14,20-21 hace eco de Jr 31,40, que profetizó que el contorno de la ciudad restaurada y los valles circundantes encerrarán un espacio que es «consagrado para el Señor», קִדְּשׁ לַיהוָה. La etiqueta «consagrado al Señor» designa el territorio asignado a los sacerdotes (Ez 48,14; cf. también 45,1). Ex 28,36 y 39,31 afirma que la placa de oro usada en la mitra de Aarón y sus hijos debe estar inscrita con «consagrado al Señor». Según Ex 16,23 y 31,15 el sábado es «consagrado para el Señor». Con la fórmula convencional, Zacarías designa a las per-

sonas y objetos consagrados y, como Jr 31,40, lo aplica a lo profano. Los paralelos estructurales entre Jr 31,38-40 y Zac 14 refuerzan la alusión, y este paralelo temático añadido indica un paralelo verbal, un préstamo intencional.

Resumen del breve análisis

En la hermenéutica, apreciamos la libertad con que un autor cita textos previos. Una vez que Zacarías abrevia, él modifica, renueva y se dirige a una nueva generación y contexto. En su contexto Isaías 13 es el primero de una colección de oráculos contra las naciones (Isaías 13-23), dirigido al adversario Babilonia para el juicio y castigo; Zac 14,1-6 dirige un oráculo semejante, pero contra la santa Jerusalén. Oráculos antiguos que pronosticaron la destrucción de Babilonia y Egipto no registraron un remanente. Cuando Judá y Jerusalén lleguen a su fin, habrá sobrevivientes y una restauración definitiva, desenlace que tendrá consecuencias para otras naciones. En lugar del pueblo elegido apartado en una ciudad aislada, en Zacarías las naciones adorarán al Señor y peregrinarán a través de un paisaje transformando a Jerusalén. En lugar de juidíos reprendidos por sus prácticas idolátricas, en Zacarías las naciones serán fichadas y castigadas por su ausencia en el culto; además del templo y su mobiliario, y la santidad excepcional del sábado, al final de Zacarías todos los días del año, la vasija y las campanas de los caballos serán «consagradas al Señor».

Al leer el colofón de Zacarías con oído a paralelos intertextuales y ecos, comprobamos que el autor desarrolló su material de una de dos maneras. O bien tomó prestado de oráculos anteriores y actualizó su mensaje para su pueblo en su día, o parafraseó oráculos, esencialmente iterando, adaptando y actualizando el mensaje para una nueva generación. En cualquier caso, su recolección de los oráculos desempeñaba un papel importante en la formulación de su mensaje. A medida de que el autor amplió la tradición en la edición final, a conciencia actualizó los mensajes de sus precursores y proclamó una profecía para su propia generación y, a medida de que esta colección entraba en la conciencia del pueblo de Dios, adquirió un valor perenne como oráculo para todo tiempo. Un nuevo oráculo adquiere fuerza y significado a medida que el lector oyente aprecia su carácter intertextual.

El aterrizaje de Zacarías 14 en escritos de Antioquía, Medio Oriente y Roma en las 2ª y 3ª generaciones del cristianismo

Volvemos a la parábola del tesoro enterrado en el jardín, con su aplicación al profeta Zacarías, y cómo las citas y alusiones se actualizaron bajo la luz del misterio pascual de Cristo. Algunas citas y alusiones en torno al misterio pascual hunden sus raíces en el llamado «déutero Zacarías» (capítulos 9-14). Ahí Zacarías se prefigura a Jesús, y Mateo y Juan aluden a varios temas e imágenes. En Jesús vemos cómo se cumplen las profecías: la entrada del

manso y humilde, montado en un burro; el tema del pastor; el sacrificio del profeta; el agua y sangre que salen de su costado como si fuera del templo, y la santidad de todas las cosas de la ciudad santa. El siervo de Dios no impone su poder de manera violenta, sino con ternura y compasión. Jesús se revela como aquel que no busca atención y reconocimiento mundanos, sino como cumplimiento de las profecías, algunas de las cuales son resumidas en los últimos capítulos de Zacarías con su remate en el colofón.

En conclusión, ¿para qué sirve la intertextualidad?

Una valoración de la intertextualidad de Zacarías enriquece la interpretación, ilustra el grado en que el profeta fue innovador y sustenta la inferencia de que Zacarías, como su contemporáneo Joel, era un «profeta literario» familiarizado con los textos clásicos y se plasmaba su profecía por escrito. La intertextualidad es la evidencia de una tradición, un canon en plan de desarrollarse y ser reconocido de una literatura venerada y que se actualizaba a lo largo de sucesivas generaciones. El estudio de la intertextualidad apunta a algunos textos importantes en la conciencia del pueblo judío para formular y reforzar su esperanza en la salvación.

En las citas, las alusiones y distantes ecos de textos a lo largo de la Biblia se distingue el ritmo del tambor del avance de la historia de la salvación hacia su realización de la salvación en Cristo. La intertextualidad evidencia la floración de la escucha y la lectura de los textos sagra-

dos adoptados para desglosar su misterio pascual. Es el cofre de temas y símbolos que se hace transhistórico, la narración de la salvación en toda época, cofre del cual se pueden sacar elementos para plasmar el mensaje de la salvación para una nueva generación.

Encontramos en el cofre que Zacarías sirvió como puente de los oráculos clásicos de los profetas de los siglos 8° al 6° a.C., los releyó, modificó y amplió algunos temas desde su contexto socio-religioso en sus fuentes finales del 6° siglo, con un recorrido de casi dos siglos de evolución editorial de su librito, hasta finales del siglo 4°. Luego descubrimos en el cofre, citas y alusiones a sus oráculos, ahora bajo la luz del misterio pascual de Cristo, en escritos de la segunda y tercera generación cristiana, evidencia que el mismo Zacarías fue aludido, citado y aplicado al ambiente socio-teológico a finales del siglo primero. Citamos la limpieza del templo, el lanzado del costado de Cristo que abrió dos fuentes de sangre y agua y, ya entrando en el género apocalíptico, con raíces en los profetas Isaías y Ezequiel con sus evocaciones en Zacarías, como floreció en la profecía de la santidad imprescindible de Jerusalén al final de los tiempos, profecía que recibe su sello de aprobación en Ezequiel, Zacarías, –con ecos de Isaías, Nahún, Joel– sobre la exclusión de los impuros y traficantes en el templo, confirmado por las palabras de Jesús «mi casa será casa de oración, pero ustedes la habían hecho un cueva de bandidos» (Mt 21,13), y el espectáculo apocalíptico de Mateo y Marcos y el mismo Apocalipsis, el misterio de Cristo en la salvación universal, que reverbera

con alusiones o evocaciones de Zacarías y sus fuentes.

El viaje que emprendemos desde Judá del siglo 8º a.C. no termina en los albores del cristianismo, vuelo que atravesó diversas zonas horarias y aterrizajes en Babilonia y Jerusalén y otros lugares en el mundo mediterráneo en los siglos 6º y 4º a.C., se alarga hasta una parada en el siglo 21 en casa nuestra. Un proceso hermenéutico que se empezó con la evocación, la modificación y aplicación de oráculos proféticos desde antaño todavía está en marcha, mientras veamos los puntos de contacto con un mundo necesitado de la Palabra de Dios y su actualización, ahora en una sociedad herida y esperanzada de la sanación y la salvación.

HERMENÉUTICA BÍBLICA Y PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE

MASSIMO GRILLI

En el primer día traté acerca del cambio de paradigma que se ha producido a nivel hermenéutico en los últimos setenta años. En el segundo presenté lo que ocurrió en el llamado posmodernismo, en los últimos treinta - cuarenta años, en el período llamado posmoderno. Hoy voy a hablar de un aspecto particular, que, sin embargo, sirve también de conclusión al discurso de estos días, porque me gustaría presentarles la aportación que la Pragmática ha hecho a la hermenéutica bíblica en los últimos años.

El «Rostro» como metáfora hermenéutica

Para presentar esta aportación quisiera recurrir con gusto a la metáfora del rostro sobre la que reflexionó uno de los filósofos más fascinantes del siglo pasado: Emmanuel Lévinas. Lévinas escribió: «Llamamos *Rostro* a la manera en que el Otro se presenta, que supera *la idea del Otro en mí*»¹. Por eso Lévinas llama *Rostro* a la manifestación suprema de la “otredad”. Decir *Rostro* significa ciertamente decir cercanía y afinidad, porque es desnudez y presen-

cia; pero también quiere decir alteridad, irreductibilidad. De cara, no todo está ya dado, ni es predecible, ni mucho menos controlable. La tentación del hombre es incorporar al “Otro”, en lugar de reconocer que él, como extranjero, existe antes que cualquiera de mis iniciativas y cualquiera de mis poderes.

Al leer una obra literaria o un texto, se percibe, sin duda, una afinidad inmediata de pensamientos, modelos, comprensión del mundo. Perdonen ustedes la comparación, pero es la misma afinidad que sentí ayer cuando veía que ustedes bailaban en el barco. Bailar es un texto (como lo es un cuadro, o una película, etc.) y viéndolos bailar sentí afinidad, cercanía.... Este sentimiento es aún más cierto en el caso de la Biblia, que el creyente considera como la presencia perenne de Dios entre su pueblo.

Y, sin embargo, esta cercanía debe tener en cuenta la distancia, la “otredad”. Tomando de nuevo el baile de ayer como ejemplo, el idioma de las canciones era diferente, la música era diferente ... expresiones de una cultura a la vez cercana y lejana. ¿Cómo tratar un texto cercano y

¹ E. LÉVINAS, *Ethique et Infini*, Paris 1982 (uso la edición italiana, *Etica e Infinito*, Roma 1984) 49.

lejano a la vez? Digamos primero cómo no debemos comportarnos. Ante la presencia de un texto no podemos comportarnos de la misma manera que un niño que juega con las construcciones, moldeando el material a su antojo. Debemos respetar su alteridad. La hermenéutica, entonces, es primero un ejercicio de laborioso descubrimiento, de laborioso acercamiento a un *Rostro* que no nos pertenece principalmente y del que no podemos disponer a voluntad.

De ahí surge la pregunta: ¿Cómo superar la distancia que nos separa de un texto, sin apropiarnos de él, pero también sin reducir la interpretación a la fría contemplación de un objeto? Se ha dicho que el ejercicio hermenéutico es un camino del prejuicio a la precomprensión, porque si el prejuicio es una preclusión hacia el hablante, es decir, hacer retroceder su pensamiento a lo que sé y acepto, la precomprensión en cambio es una disposición hacia la escucha, apertura a la comprensión y al cambio. Entonces, ¿cómo podemos nosotros, lectores del siglo XXI, medirnos en una correcta relación de colaboración con el autor de un texto antiguo, como el bíblico, de modo que el venir del texto a mí y el ir de mí al texto - el llamado “círculo hermenéutico” sea un camino correcto y al mismo tiempo apasionante?

El primer día, respondimos en parte a esta pregunta hablando de la creación de un lector modelo. Quien produce un texto, dijimos, inscribe sus intenciones en el texto mismo, prescribe un camino o caminos de lectura: crea, por tanto, un simulacro de lector modelo adaptado a sus intenciones

o necesidades. Estas intenciones inscritas como huellas dentro del texto configuran los procesos de cooperación entre autor y lector (cooperación interpretativa). Entonces, como afirma Eco: «El autor modelo es una voz que nos habla afectuosamente (o imperiosa o sutilmente), que nos quiere a su lado, y esa voz se manifiesta como una estrategia narrativa, como un conjunto de instrucciones que nos dan paso a paso y al que debemos obedecer cuando decidimos comportarnos como un lector modelo».

Sobre la base de todo lo dicho, quisiera ahora intentar presentar la aportación que la lectura pragmática ofrece sobre un importante texto neotestamentario y sobre una cuestión muy delicada y compleja relativa a los dos Testamentos: el Antiguo y el Nuevo.

Una lectura pragmática de las “Bienaventuranzas” (Mt 5,1-12)

El punto de partida será no tanto el de una comprensión semántica del texto (lo hacen todos los comentarios), sino a partir de preguntas de tipo pragmático.

Una pregunta sobre la estrategia de la colocación textual y otra sobre los actos lingüísticos (que Taís ha mencionado).

La estrategia de la colocación textual

«Felices los pobres de espíritu, porque a ellos les pertenece el Reino de los Cielos, felices los afligidos..., felices los misericordiosos..., felices los que trabajan por la paz...». La repetición a modo de letanía de los *makárioi*, puestos

al inicio de cada enunciado, da un tono de alegría y bendición no sólo a todo el texto, sino al discurso del Monte en su totalidad. Sin embargo, justamente este inicio tan festivo, plantea algunas preguntas, porque, siguiendo la lógica, los *macarismos* no deberían abrir, sino cerrar el discurso del Monte. Es extraño que un sermón, todo configurado sobre la exigente voluntad de Dios, inicie con afirmaciones, como lo notaba, así mismo, Pinhas Lapide: «He pensado - a menudo - que en realidad las bienaventuranzas quedarían mejor al final del Discurso del Monte, del que constituirían la afirmación crucial, que concluye con la culminante promesa de “alégrense y regocíjense entonces, porque ustedes tendrán una gran recompensa en el cielo”»². Una cosa es cierta: la repetición del lema *makárioi*, 9 veces, introduce a los lectores en una atmósfera de alegría y bendición. ¿Cuál es su objetivo pragmático? Precisamente este: Mateo quiere presentar a la comunidad la radicalidad de las exigencias del Reino, pero no sin antes haber afirmado que el Reino es *gracia*. Poniendo al principio de un discurso tan radical y exigente las nueve bienaventuranzas, Mateo quiere invitar a los lectores a percibir, antes que nada, el carácter salvífico del anuncio del Reino, a comprender que la misma exigente voluntad de Dios es “Evangelio”, “bella noticia”. Se podría parangonar a los Diez Mandamientos. Igualmente ellos expresan la exigente voluntad de Dios, pero también inician con: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te hice salir de Egipto, de un lu-

gar de esclavitud» (Ex 20,2). El Decálogo empieza, pues, no con un imperativo, sino con un indicativo «la prueba del amor de Dios, que solo -dicen los rabinos- le atribuye el derecho de tratar de “tú” al hombre, esperando que esté a la altura de soportar el yugo del Reino de los cielos»³.

La fuerza de los actos lingüísticos

Surge entonces una segunda pregunta de naturaleza netamente pragmática: ¿Frente a qué actos lingüísticos nos encontramos en las Bienaventuranzas? En las nueve Bienaventuranzas no tenemos ningún verbo en modo imperativo, sino todos en indicativo. ¿Se trata entonces de actos “representativos”, que describen la realidad de las cosas, así como son, o estamos ante actos “declarativos” que cambian el estado de las cosas? O, más aún, ¿tienen que ver con los actos «compromisorios», en los cuales Dios se compromete personalmente a hacer que el mundo se adecúe a las palabras de esperanza expresadas en las Bienaventuranzas? ¿Cómo deben entenderse estos actos lingüísticos? Es importante saberlo, porque con la categoría de *Bienaventuranza*, aplicada a situaciones de indigencia humana, se corre el riesgo de avalar a veces un estado de pasividad frente a condiciones que deberían haberse denunciado como conductas indignas del hombre. La espera de un futuro de resarcimiento (en los vv. 4-9 los verbos están al futuro), ¿no hace del mensaje de

2 P. LAPIDE, *Il discorso della montagna*, Brescia 2003, 49.

3 P. LAPIDE, *Il discorso della montagna*, 49.

Cristo un opiáceo para el presente? Esta preocupación –que también tiene de su lado las deformaciones históricas debido a una hermenéutica equívoca del mensaje cristiano– muestra ante todo una mala comprensión de los actos lingüísticos de las Bienaventuranzas.

· Las bienaventuranzas son “actos declarativos”, que cambian la realidad. Se trata de un cambio de perspectiva desestabilizante y paradójica, porque el lector sabe, a la luz de la experiencia diaria, que los pobres, los mansos o los perseguidos... no son “felices”: felices son aquellos que tienen los medios para imponerse, que poseen fuerza y poder y que atraen sobre sí mismos la atención del mundo. La desestabilización que produce esta relación entre bienaventurado, por una parte, y carencia por otra, es intencional: quiere provocar en el lector un cambio: la verdadera piedra angular de la comunidad mesiánica, el compás de los constructores de la Iglesia de Cristo, son precisamente ¡las piedras que el mundo descarta! La piedra descartada por los constructores llega a ser piedra angular. Desde el primer discurso los lectores saben que el Evangelio anunciado por Jesús será alternativo para las categorías mundanas. El mundo vive de sus ideas: el compás de los constructores del mundo no es la manse-dumbre o la misericordia... Jesús subvierte las categorías: **Las piedras rechazadas llegan a ser piedras angulares**: el compás de Dios no es el compás de los constructores del mundo.

· Otra connotación sobre los actos lingüísticos. Hemos

dicho que los actos lingüísticos son declarativos porque cambian la realidad. Pero los actos lingüísticos también son compromisorios. Los actos compromisorios, según la definición de Searle, son aquellos actos en los que el que habla se compromete a sí mismo a hacer que las cosas correspondan con las palabras que dice. En otros términos, al decir: **Felices los pobres, los mansos, los misericordiosos...** Jesús se hace portavoz de Dios, que se compromete a hacer que esto ¡sea verdadero! Las categorías de los pobres, de los misericordiosos y de los mansos... son declaradas felices, porque Dios se compromete con ellos y a su favor, para establecer un nuevo orden.

· Sin embargo, cabe presentar otro aspecto fundamental del discurso del Monte: no solo Dios es responsable de estas categorías de personas. También el hombre tiene que asumir su responsabilidad. Se trata, de alguna manera, de una tarea que Jesús Mesías presenta a sus discípulos. Por eso, las Bienaventuranzas están en futuro (**serán saciados, serán consolados, obtendrán misericordia**). El futuro de las Bienaventuranzas corresponde al hebreo **yiqtol** que dice una acción en el hacer, un presente en camino. El presente en camino es el espacio de la responsabilidad del hombre: es el espacio del obrar humano, entre el presente de Dios y lo inacabado futuro de la justicia humana. Es el tiempo de la responsabilidad, aquello que se desarrolla entre la promesa presente, instaurada con el Reino de Dios y el futuro cumplimiento, cuando los afligidos sean consolados y los mansos hereden la tierra. El cristianismo es exactamente lo contrario de una doctrina “opio de las

masas". El cristiano se involucra, debe hacer aquello que declara o proclama.

Una lectura pragmática y dialógica del Uno y Otro Testamento

El cristiano abre la Biblia y encuentra dos Testamentos: el primero es la Biblia hebrea (para los cristianos, "Antiguo Testamento") y el otro es la Biblia cristiana (Nuevo Testamento). El Antiguo Testamento (Primer Testamento) no pertenece sólo a los cristianos, sino ante todo a los judíos: de ellos procede y de ellos lo tomó la Iglesia. Podríamos preguntarnos: ¿Qué modelo de lector requiere el Primer Testamento? ¿Un lector cristiano? ¿O un lector judío? En otras palabras, si los dones de Dios son irrevocables (Rom 11,29) y si la alianza de Dios con el pueblo judío nunca ha sido revocada (Juan Pablo II), ¿no sigue siendo el pueblo judío el pueblo de Dios? ¿O la Nueva Alianza ha sustituido a la Antigua, la Iglesia ha sustituido a Israel y la Biblia hebrea sólo puede ser leída y comprendida por los cristianos? Y de nuevo: ante las Escrituras, ¿Israel - tal como está representado en la catedral de Estrasburgo - tiene los ojos vendados, mientras que sólo la Iglesia con los ojos abiertos, comprende las Escrituras hebreas? La cuestión es compleja, pero quizá el "cara a cara" dialógico entre las dos lecturas (judía y cristiana) de las Escrituras hebreas pueda ayudarnos.

La verdad de la comprensión "cara a cara" (o dialógica) de la Escritura me lleva a pensar lo siguiente:

a) La lectura dialógica exige que los cristianos sean conscientes de que el Antiguo Testamento da su testimonio como Antiguo y Primer Testamento: su propio testimonio, incluso si se inserta en el contexto de la Biblia cristiana. Ya hace unas décadas, Zenger afirmaba: «El Antiguo Testamento es en sí mismo la palabra de Dios: una palabra que no es ni provisional ni preliminar, sino plenamente válida, una palabra que significa lo que dice y que merece ser escuchada. Tampoco debe ser juzgada por lo que no dice, sino que debe compararse con lo que dice: en sus muchas palabras y cifras, preguntas y solicitudes... Como tal, no es ni "precristiano" ni "subcristiano", ni siquiera "a-cristiano" o "no cristiano". Una palabra del "Antiguo Testamento" es simplemente "cristiana"... , sin dejar de ser "judía", es más, permaneciendo al mismo tiempo, siéndolo desde sus orígenes. Un texto del "Antiguo Testamento" no está obligado a "justificarse" respecto del Nuevo Testamento, ni debe ser "bautizado" previamente para convertirse en "palabra de Dios" para los cristianos».

La Palabra del Antiguo Testamento tiene su propia dignidad como Palabra de Dios, que no le confiere el Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento no es el único criterio de verdad del Antiguo. El problema es ciertamente complejo. Muchos autores señalan que es el propio NT el que transforma el significado original del Antiguo, reinterpretándolo en clave cristológica. En esta línea, la interpretación cristiana ha asumido muchas veces un texto del Primer Testamento sin tener en cuenta en absoluto la lectura judía, como si se tratara "simplemente" de un texto cristiano. Sin

embargo, hoy todos nos damos cuenta -sólo para dar un ejemplo- de que la interpretación cristológica (y más aún la mariológica) de Génesis 3,15 no corresponde *sic et simpliciter* a la verdad del texto. En este contexto, la definición de *protoevangelium* dada al pasaje en cuestión es bastante ambigua, aunque haya sido utilizada a menudo por la tradición eclesial.

b) Hay un segundo aspecto que se deriva directamente del primero y que concierne específicamente a la hermenéutica. Lo expreso con las palabras del documento que la Comisión para las Relaciones con los judíos emitió recientemente (2015): «*Porque los dones y la vocación de Dios son irrevocables...*». Este documento atestigua que coexisten dos maneras de leer las Escrituras, a saber, «la exégesis cristológica de los cristianos y la exégesis rabínica de esa forma de judaísmo que tuvo un desarrollo histórico» después de la destrucción del templo en el año 70 y que trajo a los rabinos, siguiendo a los fariseos, para activar una comprensión particular de la comprensión de las Escrituras. «Sin embargo, dado que la Iglesia cristiana y el judaísmo rabínico post-bíblico se desarrollaron en paralelo, pero también en oposición e ignorancia mutuas, no es posible encontrar una respuesta... basada únicamente en el Nuevo Testamento. Después de siglos de contrastes, el deber del diálogo judío-católico es ahora poner en conversación estas dos nuevas formas de leer las Escrituras bíblicas, identificar la «rica complementariedad allí donde existe» y «ayudarse mutuamente a analizar la riqueza de la palabra». Esto significa, por tanto, reconocer que

«la lectura judía de la Biblia es una lectura posible, que está en continuidad con las Sagradas Escrituras judías de la época del Segundo Templo y es análoga a la lectura cristiana, que se desarrolló paralelamente a ella». Por lo tanto, la comprensión que el Nuevo Testamento tiene de la Biblia hebrea no es alternativa, porque ambas lecturas ofrecen una “perspectiva hermenéutica” que requiere una relación dialógica.

c) La lectura dialógica o - para expresarnos con las categorías de E. Lévinas - el “cara a cara”, el estar frente a las dos lecturas no es sólo un discurso académico, sino “teológico” en sentido pleno. La discusión realizada hasta ahora parecería avalar la existencia de dos caminos de salvación: el camino judío sin Cristo y el camino cristiano con Cristo y esto «en realidad pondría en peligro los fundamentos de la fe cristiana: confesar la mediación salvífica universal y por tanto también exclusiva de Jesucristo forma parte del núcleo de la fe cristiana tanto como la confesión del único Dios, el Dios de Israel que, revelándose en Jesucristo, se manifestó plenamente como Dios de todos los pueblos...». Frente a este dilema, la propia tuberculosis se encontraría de algún modo ante un callejón sin salida. El problema ya había sido destacado por Norbert Lohfink, quien -hace unos veinte años- se preguntó: «¿Se ha bifurcado el camino hacia la salvación? ¿Uno es el camino que previó para su antiguo pueblo elegido, el otro es el camino que previó para otras naciones, para los paganos, y que les transmitió a través de ese vínculo formado por un grupo de judeocristianos ...? ¿Es uno el camino del único Dios, el

otro es el camino de Jesús mesías, hijo del único Dios?» El exégeta alemán prosiguió provocativamente escribiendo: si para Yhwh, Israel es - y sigue siendo - su esposa amada, ¿quizá Dios quiere ser polígamo? «La respuesta a esta pregunta no es sencilla, pero una cosa está clara: la respuesta ya no puede ser lo que nuestros padres representaban en los portales de las catedrales góticas: aquí, como novia orgullosa, la “iglesia” y allí, como novia repudiada y desolada, la “sinagoga”, con los ojos vendados, aunque todavía representada en su belleza y dignidad”.

La Comisión para las Relaciones Religiosas con el judaísmo declara, por un lado, que la Iglesia y el judaísmo no pueden presentarse como dos caminos de salvación, ya que la Iglesia confiesa que Jesús es el mediador universal (cf. Hechos 4,12) y, por el otro, «el hecho que los judíos participen en la salvación de Dios es teológicamente inquestionable, pero cómo esto es posible sin una confesión explícita de Cristo es y sigue siendo un misterio divino insondable» (n. 36). Y continúa: «Aquí nos encontramos ante el misterio de la acción divina, que no pone en cuestión los esfuerzos misioneros encaminados a la conversión de los judíos, sino la espera de que el Señor provoque la hora en la que todos seremos unidos, “en el que todos los pueblos aclamarán al Señor a una sola voz...”» (n. 37).

LA INTERPRETACION DE LOS EVANGELIOS DESDE LA ANTROPOLOGIA CULTURAL

Bruce Malina y su libro *El mundo del Nuevo Testamento*. Perspectivas desde la antropología cultural.

Héctor Fernando Martínez Espinosa

90 ANIVERSARIO DEL NATALICIO DE BRUCE J. MALINA

Planteamiento

Desde el área de la antropología cultural es posible acceder a algunos modelos útiles que pueden ayudar a profundizar en el contexto social de las formas de conducta de la gente que aparece en los evangelios y en el Nuevo Testamento. Hasta el siglo XX la mayor parte de los estudios sobre el Nuevo Testamento se centraba en análisis gramaticales y literarios, en la descripción histórica de hechos y personas, en la información geográfica y arqueológica, información toda de gran valor, pero no quedaba suficientemente clara la diferencia entre el obrar y la configuración de la sociedad de entonces con la de ahora, es decir el contexto cultural que dio origen a los textos y sin más se comprendían desde una visión etnocéntrica y anacrónica. No es suficiente para la comprensión de la Biblia la traducción a la lengua del lector actual; se requiere mucho más para descubrir y comprender el significado de un texto. Si el significado depende de un sistema social, una comprensión adecuada de la Biblia requiere una cierta comprensión del sistema social incorporado en las palabras que forman la Escritura.

La razón principal del *Grupo de Contexto* del que Bruce Malina¹ fue parte es la convicción de que el acto de lectura es, de un modo básico y fundamental, un acto social. Lectores y escritores participan siempre en un sistema social que proporciona las claves para leer entre líneas. Los significados están inmersos en un sistema social compartido y entendido por todos cuantos participan en cualquier proceso de comunicación. Aunque a veces se puedan comunicar significados no enraizados en un sistema social compartido, tal comunicación requiere inevitablemente una explicación suplementaria. Tal comprensión de los vínculos sociales del proceso de leer ha sido confirmada por estudios modernos sobre la lectura.²

1 Bruce Malina (1933-2017) formó parte del grupo conocido como "The Context Group: Project on the Bible in this Cultural Environment", -Grupo del Contexto: Proyecto para el estudio de la Biblia a la luz de su entorno cultural-. Fue uno de los pioneros en la utilización de las ciencias sociales en el estudio del Nuevo Testamento, con una obra muy extensa, su texto programático traducido al español: *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1994. Principalmente en esta obra se basa la primera parte de este ensayo. Cfr. Bruce J. MALINA - Richard L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*. Comentarios desde las ciencias sociales (Ágora 2), Verbo Divino, Estella 1996, 5-6

2 Cfr. Bruce Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, Santander 1996, 23-55.

Los escritores considerados tratan de situar a sus lectores empezando con escenarios que sus lectores puedan entender fácilmente. Teniendo en cuenta tal comprensión compartida, un autor puede después seguir con lo que es nuevo o desconocido. Podemos decir que entre autor y lector se establece un *contrato*. Los autores de los evangelios “violán” su contrato autor-lector con los lectores de nuestra sociedad tecnificada. Ellos ni empiezan con lo que nosotros sabemos del mundo ni hacen el más mínimo esfuerzo por explicar su antiguo mundo en unos términos que podamos entender desde nuestra experiencia contemporánea. Dan por supuesto que somos mediterráneos orientales del siglo I y que compartimos su sistema social. Otra forma de decir esto es simplemente tener en cuenta que ningún evangelista pensaba en los hombres y mujeres de hoy en el momento de escribir.

Por tanto, si queremos hacer efectivo ese contrato autor-lector (al menos en el caso de la lectura del Nuevo Testamento), tendremos que hacer el esfuerzo de ser unos lectores considerados. Para ello, nos dice Bruce Malina, tendremos que adentrarnos voluntariamente en el mundo que ellos daban por supuesto que existía cuando escribieron, tendremos que estar dispuestos a hacer lo que sea necesario para apropiarnos en la lectura de un conjunto de escenarios mentales propios de su época, lugar y cultura, en lugar de utilizar los de las modernas sociedades occidentales.

Por supuesto, no ha sido siempre prioritario entre los estu-

diosos de la Biblia esforzarse por ser lectores considerados. Consciente o inconscientemente, hemos usado con frecuencia imágenes o escenarios mentales extraídos de la moderna experiencia occidental para rellenar las descripciones no-escritas que han de completar el texto. Tal lectura etnocéntrica y anacrónica es bastante común en nuestra sociedad y en nuestras iglesias.

La cuestión crucial es poner de relieve que el Nuevo Testamento fue escrito en lo que los antropólogos denominan una sociedad de *alta contextualización*. La gente que se comunica entre sí en las sociedades de alta contextualización da por supuesta la existencia de un conocimiento perfecto, ampliamente compartido, del contexto de todo lo mencionado en la conversación o en la escritura. Así, los escritores de tales sociedades producían textos esquemáticos e impresionistas, dejando muchas cosas a la imaginación del lector o del oyente. Codificaban mucha información en afirmaciones simbólicas o estereotipadas bien conocidas. De este modo, pedían que el lector completase grandes lagunas de las porciones no escritas del texto. Se daba por descontado que los lectores conocían el contexto y entendían las referencias en cuestión.

De este modo, la Biblia, como casi todos los textos escritos en el mundo mediterráneo de alta contextualidad, da por supuesto que los lectores tienen un amplio y adecuado conocimiento de su contexto social.

Si tenemos en cuenta a los lectores no mediterráneos que

leen textos mediterráneos lejanos en el tiempo y el espacio, es necesario aclarar que esto requiere una recontextualización; este término hace referencia a los diferentes modos en que distintos lectores pueden “completar” un texto como resultado de volverlo a leer desde sus diferentes contextos sociales (los textos pueden ser descontextualizados cuando son leídos ahistóricamente, debido a sus características estéticas o formales). Una simple lectura de Lc 4,1-4 pondrá de manifiesto que los documentos evangélicos contienen lo que el autor dice que la gente anterior a él dijo que Jesús dijo e hizo. Obviamente, la actividad y las enseñanzas de Jesús fueron recordadas, reapropiadas y reaplicadas durante unos cincuenta años antes de que el autor del evangelio de Lucas pusiera por escrito su propia versión de la historia. Así, cada momento en que se volvía a contar la historia en el espacio de tiempo que va de Jesús a Lucas constituía un nuevo paso en el proceso de recontextualización.

Lo mismo se puede decir de las recontextualizaciones en el mundo del lector moderno. La preocupación de la antropología cultural es este fenómeno del traslado del texto desde el continente cultural mediterráneo en que fue escrito al nuevo escenario de la sociedad occidental industrializada donde ahora es leído, recuperar los sistemas sociales implícitos en los textos en la medida de lo posible. Solo así seremos capaces de completar los textos escritos como lectores respetuosos que, para bien o para mal, hemos trasladado a un mundo que les es extraño.

La interpretación desde las ciencias sociales del Nuevo

Testamento y en particular desde la antropología cultural constituye una aproximación *natural* para cualquiera que haya pasado un trance de choque cultural y eventualmente haya llegado a entender y apreciar a otros grupos de seres humanos culturalmente distintos. Resulta incluso más *natural* para mí después de un contacto de 30 años con el pueblo rarámuri de la sierra Tarahumara de Chihuahua.

Bruce Malina contribuyó notablemente a la comprensión del contexto que dio origen al Nuevo Testamento,³ en su vasta obra hace una comprobación de las hipótesis o modelos que ayudan a situar la configuración social y su influencia en la formación de la mentalidad mediterránea de carácter comunitaria. En esta recensión de su obra programática solo se da cuenta de dichos modelos.

El estudio de la biblia y la antropología cultural: interpretar los textos adecuadamente.

¿Cómo una persona de habla hispana, de esta sociedad posmoderna y globalizada puede llegar a una comprensión “a fondo” de un texto bíblico sin una información relativa al mundo mediterráneo del siglo I? Hoy en el campo de los estudios bíblicos no son una novedad las cuestiones relativas a las normas y valores sociales que constituían la Palestina del siglo I (y el mundo grecorromano), pero siguen siendo muy importantes los métodos que nos ayuden a

3 Cfr. Bruce J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Agora 1), Verbo Divino, Estella 1995.

conocer esas normas y valores sociales para la comprensión de la Biblia en general.

Es no solo una aproximación útil sino indispensable, las mismas traducciones a las lenguas más utilizadas hoy toman en cuenta la antropología cultural para situar el lugar de origen de los textos, así como el espacio y medio ambiente, entre otras circunstancias de distinta índole que nos son presentadas en atlas, enciclopedias, diccionarios bíblicos, etc., y se ha hecho más clara la relación entre las formas literarias y modelos de lenguaje y el contexto social no solo que dio origen a los textos sino también el contexto social del receptor actual, de tal manera que haya no sólo un conocimiento pertinente de textos antiguos sino a la vez de nosotros mismos en base a tres presupuestos que Bruce Malina pone de relieve en su obra *El mundo del Nuevo Testamento*⁴:

Conocimiento de datos o *conocimiento qué*: información sobre algo o alguien (que/quien), su situación en el espacio (dónde) y en el tiempo (cuándo).

Conocimiento de relación o *conocimiento cómo*: información necesaria para usar algo o tratar a alguien de forma correcta o entender cómo se generan usos e interacciones (cómo).

Conocimientos de principios o *conocimiento por qué*: infor-

mación sobre las claves culturales, sobre los modelos culturales detrás de los hechos relatados, junto con *la fe en*, y el *compromiso con*. El conocimiento de principios hace referencia al marco general, a los valores y significados que explican en definitiva la conducta.

Los seres humanos son representantes individualizados o personalizados de la naturaleza humana inmersa en culturas particulares. Esto significa que todo conocimiento humano es objetivo, subjetivo y social, así todos los seres humanos son:

enteramente iguales -Naturaleza, *el ello*-,

todos los seres humanos son totalmente diferentes -Persona, *el yo*-,

todos los seres humanos son algo iguales y algo diferentes -Cultura, *el Nosotros*-.

Por tanto, toda lectura de un texto bíblico es un encuentro intercultural. Tal como si se tuviera contacto con la cultura de un pueblo originario hoy, y aunque formemos parte del mismo país, cada pueblo indígena es una nación diferente.⁵

Consideremos ahora lo relativamente lejos que podemos estar de la comprensión de algunos escritos del Nuevo

4 Cfr. BRUCE J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 13-43

5 Cfr. JOSÉ BENGÓA, *La emergencia indígena en América Latina*, FCE, Santiago de Chile 2008.

Testamento, como los Sinópticos o Pablo.⁶ Nos encontramos ante un conjunto de escritos helenísticos del siglo I d. C. (cuándo), redactados en griego en su mayor parte por personas de cultura judeo-helenista, provenientes de las riberas nororiental y oriental del Mediterráneo (qué, quién, dónde), en un área donde las lenguas normales eran los dialectos griegos y semitas, región que formaba parte del Imperio romano, donde la lengua compartida era el griego común.

Las traducciones bíblicas ofrecen equivalentes en español de lo que los autores de los escritos querían decir. En ayuda de nuestra imaginación, atlas y enciclopedias ofrecen información sobre medio ambiente, construcciones, individuos y grupos significativos mencionados directa o indirectamente en los textos, explicando el modo en que acontecimientos anteriores a la época del Nuevo Testamento influyeron en la situación en la que empezó el movimiento de Jesús, cómo se inició el movimiento cristiano y cómo se desarrolló al principio, etc.

Los comentarios sobre escritos del Nuevo Testamento explican los significados de las palabras y las formas literarias de escritos particulares: evangelios, historia, cartas, tratados, apocalipsis y de pasajes específicos de determinados escritos: parábolas, proverbios, genealogías, anuncios de nacimiento, salmos, discusiones, historias de

milagros, recomendaciones, planes de viaje, etc., pero el único modo de evitar una tergiversación (de raíz etnocéntrica) es comprender la cultura de la que provienen esos escritos, pues las historias culturales de los pueblos antiguos son muy diferentes de la nuestra.

La cultura es un sistema de símbolos que se refiere y abarca a personas, cosas y acontecimientos socialmente simbolizados. Simbolizar significa dotar a la gente, cosas y acontecimientos de significado y valor (sentimiento) y así todos los miembros de un grupo determinado comparten entre ellos, aprecian y viven de ese significado de algún modo. Lo que hace la cultura es tomar lo que está a disposición en el medio ambiente físico y humano e interpretarlo socialmente, dotarlo de significación y sentimientos socialmente compartidos. El mundo de los seres humanos es un mundo social interpretado culturalmente. Cultura es todo lo referente a los significados y sensaciones claramente compartidos, característicos de un grupo determinado en un tiempo y espacio precisos.

El lenguaje es un aspecto importantísimo y el mejor ejemplo del significado de la cultura. Cuando no compartes las formas de un lenguaje, simplemente no lo entiendes. Cuando no compartes los modelos de conducta, simplemente no entiendes lo que está haciendo una persona.

Para evitar las trampas tendidas por el etnocentrismo a la comprensión, es útil diseñar el gran marco en el que encaja con naturalidad cualquier determinado pensamiento,

⁶ Cfr. Bruce J. MALINA - John J. PILCH, *Social Science Commentary on the Deutero-Pauline Letters*, Fortress Press, Philadelphia 2013.

expresión o acción. Este marco es el sistema general de toda cultura, la matriz cultural. Los seres humanos asimilamos los significados y valores de la propia matriz cultural siguiendo determinadas reglas y normas compartidas tal como asimilamos la lengua que la expresa.

¿Qué tipo concreto de normas culturales constituyen el núcleo esencial de una determinada cultura? ¿Qué tipo de claves culturales asimilamos de las personas significativas que nos educaron para vivir en modo pleno de sentido en la sociedad? Bruce Malina⁷ nos indica que podemos distinguir convenientemente seis clases de clave culturales tales como: la percepción, el sentimiento, la acción, la creencia, la admiración y el esfuerzo.

Claves culturales

Percepción: Los elementos que definen el modo en que debe ser percibidos una persona, una cosa o un acontecimiento, el significado que tienen respecto a mí y a los demás, es la orientación cognitiva de la cultura.

Sentimiento: Aspectos que nos dicen qué y cómo hemos de sentir en una determinada situación. Aprendimos el modo de sentir según cada situación específica.

Acción: Elementos que nos dicen qué debemos hacer o

evitar tanto en situaciones generales como específicas.

Creencia: Aspectos que nos dicen en que tenemos que creer y que tenemos que profesar. Creemos en las personas, cosas o acontecimientos en defensa de los cuales deberíamos y podríamos ser intolerantes en caso de que fueran cuestionados, burlados o ridiculizados.

Admiración: Relaciones que nos dicen a qué y a quién hemos de mostrar respeto, a qué y a quien deberíamos admirar.

Esfuerzo: Modos que nos dicen las metas que merecen la pena en la vida, con otras personas significativas que legitiman nuestra selección.

Al tiempo que hemos aprendido y asimilado el lenguaje en nuestro proceso de inculturación, hemos aprendido y asimilado también series de claves culturales que nos llevan a percibir, sentir, actuar, creer, admirar y esforzarnos de un modo que tiene sentido tanto para nosotros como para el resto de los miembros de nuestra sociedad

La antropología cultural tiene como finalidad principal entender culturas distintas a la nuestra mediante la formación de modelos adecuados que no son superficiales ni imprecisos. Los modelos nos llevan a la comprensión. El método científico sirve para comprobar estas claves culturales que nos brindan los modelos.

⁷ Cfr. Bruce J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 30-33.

En la antropología cultural hay tres tipos principales de modelos: el funcionalista estructural, el conflictual y el simbólico.

El modelo funcionalista estructural ve a la sociedad cohesionada e integrada por consensos sobre significados, valores y normas en distintos sistemas sociales menores, como la familia, el gobierno, la economía, la educación y la religión (llamados instituciones sociales) que interactúan mutuamente de un modo cooperante y armonioso, es una estructura de elementos relativamente persistente y estable.

El modelo conflictual presupone que todas las unidades de la organización social, es decir, las personas y los grupos de una sociedad, están en continuo cambio al menos que una fuerza intervenga para corregir ese cambio. El cambio nos rodea por todas partes, es omnipresente. Donde hay vida social, se da el conflicto. Lo que mantiene unidos a los sistemas sociales y a sus subsistemas no es el consenso sino la presión, la coerción de unos con otros. El conflicto nos rodea por doquier porque la presión nos rodea también cuando los seres humanos establecen organizaciones sociales.

El modelo simbólico presupone que la conducta del ser humano individual y del grupo está organizada en torno a los significados y expectativas de carácter simbólico adheridos a objetos socialmente valorados. Tales objetos con valor social incluyen el propio yo, los otros, la naturale-

za, el tiempo, el espacio, el Todo (Dios). Cualquier persona o grupo existente es un complejo de modelos simbólicos que, al menos temporalmente, mantiene un equilibrio personal y social (modelo funcionalista estructural) pero que requiere un reajuste continuo en vista de situaciones nuevas y cambiantes (como en el modelo conflictual). Estos reajustes incluyen alternancias de ideas, valores, actitudes, funciones y organización social.

Así, el modelo simbólico presupone que, en su mayor parte, las interacciones humanas son interacciones simbólicas. La gente siempre está implicada en funciones sociales, en series de derechos y obligaciones sociales relativas a los otros. Estas funciones simbólicas sitúan a la gente en relación con los demás, les confiere **status** social (madre, padre, hijo, hija, rico, pobre, etc.). El sistema social resulta ser una disposición, estructurada en modelos, de series de funciones, series de **status** y secuencias de **status** conscientemente reconocidos y normalmente operativos en una determinada sociedad. Las estructuras sociales mantienen a la gente separada, le hacen vivir unida, definen las diferencias, establecen las semejanzas, y facilitan e impelen a la acción

La base de toda cultura se define desde las categorías existenciales de tiempo y espacio.

El honor y la vergüenza: valores centrales del mundo mediterráneo del siglo I

Bruce Malina ha profundizado en el honor y la vergüenza como los valores centrales del mundo mediterráneo del siglo I⁸: desde un punto de vista simbólico, el honor representa el lugar justo de una persona en la sociedad, la posición social de una persona. Esta posición de honor es delimitada por fronteras relativas al poder, *status* basado en el género y situación en la escala social.

Desde un punto de vista funcionalista, honor es el valor de una persona a sus propios ojos más el valor de dicha persona a los ojos de su grupo. El propósito del honor es hacer las veces de una especie de tasación social que da derecho a una persona a interactuar de manera específica con sus iguales, superiores y subordinados, conforme a las claves culturales vigentes en una sociedad. El honor puede ser asignado o adquirido. El honor asignado recae en una persona pasivamente, a través del nacimiento, de las conexiones familiares o de la concesión por parte de personas notables que detentan poder. El honor adquirido es un honor buscado activamente y acumulado a menudo a expensas de iguales en la lucha social de desafío y respuesta.

La existencia humana significativa depende de la plena conciencia que tenga la gente de lo que otros piensan y sienten de ellos y de vivir en consecuencia. La personalidad en el siglo I: el individuo y el grupo.

En lugar del individualismo tan fomentado en nuestro tiempo lo que encontramos en el mundo mediterráneo del siglo I es una decidida orientación comunitaria. La persona se percibía siempre a sí misma en referencia al grupo (o grupos) con los que la persona se experimentaba profundamente entrelazada. Podríamos describir tal orientación psicológica como *diadismo* (par) en cuanto opuesta al individualismo, se podría llamar también comunitariedad. La persona diádica es esencialmente una persona inmersa en la comunidad y orientada hacia ella (hacia la colectividad). Tal personalidad diádica o comunitaria es la que necesita continuamente de otro para poder conocer quién es en realidad.⁹

La persona que se describe implícitamente en los textos neotestamentarios de la región mediterránea del siglo I no es individualista, las personas diádicas interiorizan y hacen suyo lo que otros dicen, hacen y piensan de ellas, pues creen que es necesario que el ser humano viva conforme a lo que otros esperan de ella. Se perciben siempre así mismas interrelacionadas con otras personas, aunque ocupen una posición social diferente, tanto horizontalmente (con otros que comparten su mismo *status* desde el centro a la periferia) como verticalmente (con otros que están por encima o por debajo en la escala social).

Esta personalidad es característica de individuos que se

8 Cfr. Bruce J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 45-83.

9 Cfr. Bruce J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 85-114.

perciben y forman su propia imagen en términos de lo que otros perciben y les proporcionan. Sienten la necesidad de los demás por su propia existencia psicológica, pues la imagen que tienen de sí mismos tiene que coincidir con la imagen formulada y presentada por su comunidad, por miembros de grupos importantes, grupos que sustentan a la persona como la familia, el pueblo, incluso la ciudad y la nación.

La persona del siglo I se percibía a sí misma como un todo distintivo establecido en relación con otros todos y situado en un medio social y natural determinado.

La percepción de los bienes limitados: conservación del propio *status* social

El mundo mediterráneo del siglo I podría ser descrito como una sociedad campesina, es decir, una sociedad de ciudades preindustriales rodeadas de poblados sobre los que ejercían las ciudades su control e influencia. La mayor parte de la gente vivía en pueblos o en barrios artesanos de la ciudad preindustrial. Para esta mayoría (y parece que también para la minoría elitista), la cosa más clara que tenían en la vida era que todos los bienes son limitados. Esta percepción subyace a la conducta que se creía necesaria para una adecuada existencia humana. La necesidad básica de seguridad en un mundo amenazador y amenazado, percibido a través del prisma de la limitación de bienes, ponía al descubierto las fuentes del poder y la influencia, de la riqueza y la lealtad, en las interconexiones

del propio sistema cerrado y entre los miembros selectos de un grupo de iguales.

La conducta desplegada en estos límites, horizontalmente considerados, implicaba obligaciones recíprocas con los propios vecinos y gente del poblado. Si los consideramos verticalmente, tal conducta adoptaba la forma del sistema patrón-cliente. Tanto las relaciones entre vecinos y paisanos como las relaciones entre patrón y cliente implicaban obligaciones recíprocas que podríamos denominar contratos.

Personas honorables en este mundo de bienes limitados eran las que sabían cómo conservar su *status* heredado. En su deseo de mantener la importancia de la propia imagen, las personas honorables sabían cómo usar las relaciones con sus vecinos y paisanos, así como a personas humanas superiores e instituciones socialmente poderosas para afrontar los problemas que les planteaba la vida. Por supuesto, esto implicaba la necesidad de llegar a conocer a los patrones, una especie de ciencia política popular. El sistema patrón-cliente entre seres humanos se correspondía con un sistema social que controlaban la existencia humana, dando como resultado un sistema cósmico patrón-cliente que abarcaba también a los seres humanos.

De este modo, las personas honorables sabían también cómo manipular o sacar provecho a las personas poderosas y a las instituciones, para que les ayudasen a dar respuesta a los problemas de la vida. Esto implicaba a su vez

la necesidad de conocer patrones cósmicos, una especie de ciencia natural popular y personalista que acompañaba al conocimiento de Dios.¹⁰

Parentesco y matrimonio: fusiones familiares

En el mundo neotestamentarios hay una serie de rasgos del sistema de parentesco que lleva a una serie de estrategias matrimoniales. El parentesco y su principal institución impulsora, el matrimonio, tratan de los significados y valores encarnados por personas implicadas en el nacimiento de un niño y en el proceso iniciado con el nacimiento.

Este proceso, desde la perspectiva del parentesco, cubre todo el tejido evolutivo de las relaciones humanas (basadas en la sangre o en la ley) que empiezan con el hecho del nacimiento culturalmente interpretado. Por supuesto, el nacimiento es fruto de la unión sexual de un hombre y una mujer que comparten cierto tipo de relación previa. Cuando esta relación coincide con las normas de parentesco de una sociedad, es denominada matrimonio. Parentesco y matrimonio constituyen series de normas sociales que pueden ser analizadas en una graduación de rasgos.

Los rasgos distintivos de las normas de parentesco en la sociedad israelita del siglo I incluyen tabúes sobre el incesto, monogamia, cierto tipo de endogamia, insistencia

en la descendencia masculina, matrimonio patrilocal, la familia como unidad de producción, hincapié en las tradiciones familiares, matrimonios arreglados, inmovilidad geográfica y social, vínculos de afecto entre hermanos y hermanas y entre madre e hijos más que entre esposo y esposa, y la esposa definida desde la relación de sangre, que con frecuencia seguía siendo una extraña en el hogar.

En el mundo mediterráneo del siglo I, el matrimonio significaba la fusión del honor de dos grandes familias, llevada a cabo desde consideraciones de tipo político o económico, o de ambas cosas a la vez. El matrimonio es un proceso de desmembración de la mujer de su familia y de su incorporación al marido (y a su familia). Siempre se ve a las mujeres incorporadas a algún hombre, al menos que se encuentren en la situación anómala de viuda o divorciada.

La Casa de Israel del siglo I seguía una estrategia matrimonial que podía llamarse defensiva, si bien en la Biblia se advierten otras dos formas de estrategia, la conciliadora y la agresiva. El período patriarcal revela una estrategia matrimonial conciliadora, marcada por la endogamia y la hospitalidad sexual hacia personas de clase social superior, en previsión de beneficios económicos y políticos por parte del varón.

El período israelita se distingue por una estrategia matrimonial agresiva, en la que el poder se basa en la posesión de mujeres y de su prole. El resultado era la poligamia, el tomar esposas de otros grupos, y, si era posible, la nega-

10 Cfr. Bruce J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 115-144.

ción de las hijas a los forasteros. El período israelita del Segundo Templo, el período del ministerio de Juan el Bautista y de Jesús, se caracteriza por una estrategia defensiva, en la que la pareja tenía que estar bajo el signo de la alianza, evitando al mismo tiempo a extranjeros. Durante el intervalo en el que se esperaba la vuelta de Jesús como Mesías con poder, tal como se evidencia en los escritos de Pablo, se mantiene la estrategia defensiva de la casa de Israel, aunque interpretada a la luz de la evolución de la costumbre cristiana. En los escritos post-paulinos, estas costumbres cristianas se convierten en ley, al menos para la tradición paulina de la organización del movimiento cristiano, y se va imponiendo una estrategia matrimonial defensiva cristiana.¹¹

Puro e impuro: Comprensión de las reglas de pureza.

Las reglas de pureza son el modo con que los grupos sociales separan personas y cosas, tiempo y espacio. Las reglas de pureza nos ayudan a situar de un modo ordenado los elementos de nuestro medio ambiente, incluidos nosotros mismos.

Este orden nos capacita para dar sentido a nuestras experiencias de las personas, las cosas, el tiempo y el espacio. Las reglas de pureza explican qué o quién está dentro o fuera de lugar, en línea o desfasado. Un subconjunto de

reglas de pureza trata de lo sagrado y lo no-sagrado, de las relaciones de exclusividad, de las personas, cosas, tiempos y espacios que tienen eco en nosotros o que escapan a nuestro interés inmediato. Lo mismo que nosotros tenemos cosas sagradas y profanas, también Dios las tiene por analogía.

El Israel postexílico describía la sacralidad de Dios en términos de categorías de personas según su matrimonio, en términos de espacio en el culto del templo y en términos de personas y cosas en el sacrificio. Dado que Jesús era concebido como el Mesías de Israel que pronto habría de venir, la organización del movimiento cristiano, puesto en movimiento por la muerte-resurrección de Jesús, tenía que entenderse con las reglas de pureza de Israel. Además, estaban interesados en el modo de ser-aparte de Israel porque las reglas de pureza, como indicaba la crítica de Jesús, simbolizaban también el modelo de Dios en el que uno creía. Los cristianos, con su nuevo modelo de Dios proveniente de la experiencia de Jesús, volvieron a evaluar todo lo que era sagrado para las culturas contemporáneas y empezaron a establecer nuevas reglas relativas a lo sagrado, basadas en su grupo como imagen analógica del templo: un espacio/pueblo santo con acceso inmediato a Dios en Cristo.¹²

11 Cfr. Bruce J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 145-18.

12 Cfr. Bruce J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 181-219.

Escenarios de lectura

Los elementos que brinda la antropología cultural son un complemento de la investigación tradicional. Los estudios históricos tradicionales proporcionan una información básica, el recurso a la antropología cultural no es para volver a relatar los acontecimientos históricos, ni suministra información lingüística, ni explicación de alusiones literarias, ni rastrea el origen de los conceptos culturales a los que los textos aluden con frecuencia, tampoco se hace crítica literaria que trata de describir la estructura de la trama, ni elementos de lógica narrativa, ni los distintos rasgos retóricos, ni siquiera las formas literarias contenidas en los relatos evangélicos sino proporcionar lo que no hacen estas aproximaciones más tradicionales: penetrar en el sistema social en el que está subsumido el lenguaje del Nuevo Testamento.¹³

Esto quiere decir que, sea cual sea el estrato de la tradición sinóptica que haya que considerar o sea cual sea la persona en la que uno quiera centrarse (Jesús, sus oyentes, los recopiladores de la tradición, los propios escritores evangélicos), lo cierto es que todos ellos participaban del sistema social del mundo agrario mediterráneo: todos vivían en una cultura en la que predominaba el esquema honor-vergüenza; todos daban por supuesta la personalidad diádica; todos entendían lo que eran patronos, inter-

mediarios y clientes; todos conocían la conducta propia de élites y no élites.

Los escenarios de lectura en los que enmarca Bruce Malina su análisis, se deducen de los estudios sobre antropología mediterránea. Estos escenarios tratan de informar al lector sobre el sistema social que los autores de los escritos neotestamentarios compartían con sus destinatarios y que no siempre resultan familiares a los lectores modernos.

Menciono algunos de esos escenarios de lectura:¹⁴ información social de las personas (estereotipos), amor y odio, ayuno, el campo, ciudad preindustrial, comidas, demonios, desafío-respuesta, deudas, diezmos, divorcio, economía familiar agrícola, edad, esposa, esterilidad, estructura social y monoteísmo, familia subrogada, fe, genealogía, Hijo de Dios, herencia, lugar de nacimiento/pesebre, niños, oración, padres, pan, parentesco, pesca, posada, preocupación de la salud, pureza, religión-economía-política, relatos de la infancia, ricos-pobres y bienes limitados, rituales de degradación de status, secretos, tres zonas de la personalidad, templo, viuda, etc.

Hoy las biblias en ediciones más didácticas cuentan con referencias a notas que se complementan con la información de escenarios como los indicados y de esta manera

¹³ Cfr. Bruce J. MALINA - Richard L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea*, 24-27.

¹⁴ Cada uno de estos escenarios de lectura más otros están desarrollados en Cfr. Bruce J. MALINA - Richard L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea*, 319-409.

se tienen las claves para suplir los elementos no-escritos del texto, ayudándonos a cultivar una actitud de respeto hacia el autor antiguo.

CONCLUSIÓN TEOLÓGICA

Cuando leamos o escuchemos en las celebraciones litúrgicas a los autores del Nuevo Testamento y a la gente que presentan en sus textos se ha de considerar su contexto y muy particularmente sus intereses, por ejemplo, que aspectos ponen de relieve los textos por situaciones vividas por los personajes. Así apreciaremos los elementos que la antropología cultural señala en el mundo antiguo: respeto al honor y la vergüenza, la personalidad diádica, su conciencia de los bienes limitados, su opción por el matrimonio endogámico y por las reglas de pureza, intereses y condiciones hoy totalmente irrelevantes para la existencia contemporánea.

Hoy en el mundo hegemónico occidental las personas son individualistas, con una consciencia del carácter ilimitado de los bienes, competitivos y autónomos en las estrategias matrimoniales. Sus reglas de pureza se centran pragmáticamente en las relaciones individuales y en el éxito individual.

Los modelos antropológicos que se han presentado pretenden ante todo ayudar a distinguir experiencias y percepciones culturales distintas de las nuestras presentes en el Nuevo Testamento; después de todo, el cristianismo

en sus orígenes es un movimiento mediterráneo del próximo oriente y si su contenido tuviese sentido inmediato en las formas culturales de nuestra sociedad occidental sería desconocer su circunstancialidad, es decir, documentos del mundo mediterráneo del siglo I.

El problema teológico al que ha tenido que hacer frente el cristianismo durante dos milenios es como dar a conocer la buena noticia de Jesús en un mundo lleno de multiformes modelos culturales. Resulta demasiado fácil, nos advierte B. Malina, leer el Nuevo Testamento y deducir un Jesús a nuestra imagen y semejanza: “El Nuevo Testamento haría entonces las veces de un borrón de tinta de Roschach, donde Jesús sería percibido como un polimorfo universal, una figura camaleónica que representaría y legitimaría cualquier cosa que los individuos y los grupos desde una secta fundamentalista local hasta una iglesia universal decidieran hacer *en su nombre*”.¹⁵

Según la fe cristiana tradicional, Jesús de Nazaret, mesías de Dios, es el ejemplo histórico concreto de la unión de lo divino y lo humano. Esta unión histórica, llamada encarnación, tuvo lugar en el tiempo y en el espacio, dentro de un conjunto particular de normas y presupuestos culturales. El problema de un fundamentalismo interesado solo en lo que dice la Biblia y no en lo que significa desde el punto de vista del contexto social en el que surgió, es que niega

15 Bruce J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 221-222.

la encarnación. Niega la humanidad de Jesús, Dios-hombre. Implícitamente niega que Jesús fuese como nosotros en todo *menos en el pecado*. La antropología cultural nos ayuda a comprender lo que significa *ser como nosotros* desde el punto de vista de nuestra naturaleza cultural.¹⁶

La antropología cultural nos orienta a la comprensión de los escritos del Nuevo Testamento. Si estos escritos deben

tener un eco en nuestros diferentes contextos culturales y ayudar a que la fe sea responsable, entonces la teología tiene que emprender su tarea de articular los símbolos originales del primitivo movimiento cristiano, anclados en la cultura que les dio origen, recurriendo al lenguaje y los modelos más claros que puede encontrar en las culturas en que haya de ser expresado, entendido y vivido.

16 Cfr. «Chapter 2: Jesús, "Like Us in all Things" but in His Own Culture» en Jerome H. NEYREY, *Imagining Jesus in his own culture. Creating Scenarios of the Gospel for Contemplative Prayer*, Cascade Books, Eugene, Oregon 2018.

BIBLIOGRAFIA

En este elenco se presentan además de algunas obras significativas de Bruce J. Malina a otros autores y sus obras con estudios de análisis social en su aproximación al Nuevo Testamento.

AGUIRRE M. Rafael (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2011.

ARENS E., *¿Hasta que la muerte los separe? El divorcio en el Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2015.

CÁCERES GUINET Hugo, *Jesús el varón. Aproximación bíblica a su masculinidad*, Verbo Divino, Estella 2011.

GEORGE Augustin – Pierre GRELOT, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1992.

GUIJARRO O. Santiago, *Los cuatro evangelios*, Sígueme, Salamanca 2010.

MALINA Bruce J., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Ágora 1), Verbo Divino, Estella 1995.

MALINA Bruce J., *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, Santander 1996.

MALINA Bruce J., *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Fortress Press, Minneapolis 1998.

MALINA Bruce J. - John J. PILCH, *Social-Science Commentary on the Deutero-Pauline Letters*, Fortress Press, Minneapolis 2013.

MALINA Bruce J.-ROHRBAUGH Richard L., *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentarios desde las ciencias sociales* (Ágora 2), Verbo Divino, Estella 1996.

NEYREY Jerome H., *Imagining Jesus in his own culture. Creating Scenarios of the Gospel for Contemplative Prayer*, Cascade Books, Eugene, Oregon 2018.

NEYREY Jerome H., «Loss of Wealth, Loss of Family and Loss of Honour. The cultural Context of the original makarisms in Q», en *Modelling Early Christianity: Social Scientific Studies of the New Testament in its Context*, P. F. Esler, ed., Routledge, New York 1995, 139-158.

NEYREY Jerome H., *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005.

PIÑERO Antonio, *El Jesús Histórico. Otras aproximaciones. Reseña crítica de algunos libros significativos en lengua española*, Trotta, Madrid 2020.

QUESNEL Michel-GRUSON Philippe, dirs., *La Biblia y su cultura*, 2 vols.: Antiguo Testamento y Jesús y el Nuevo Testamento, Sal Terrae, Santander 2000.

THEISSEN Gerd - Annette MERZ, *El Jesús Histórico*, Sígueme, Salamanca 1999.

τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τ
τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τ
τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τ
τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τ
τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τ
τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τ
τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τ
τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τ
τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τ
τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τ
τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τ
τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τ
τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τ
τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τ
τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τ
τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον τ

