

La Biblia desde el punto de vista de la exégesis sociocientífica

RAFAEL AGUIRRE

Universidad de Deusto, Bilbao, España

Breve recorrido histórico

Los estudios bíblicos han ido utilizando los recursos de los diversos saberes profanos que iban surgiendo: Así ha sucedido con las ciencias del lenguaje en sus diversas ramificaciones, la historia, la arqueología, la filosofía etc. No es exagerado decir que los estudios bíblicos son el lugar privilegiado por el que la teología entra en contacto y en diálogo con la cultura del momento. Desde hace unos cuarenta años está en plena ebullición la aplicación de las ciencias sociales a la interpretación de los textos bíblicos. Las realizaciones son muy diversas tanto por las ciencias que se utilizan como por los fenómenos que se estudian (un texto, por ejemplo 1Pd; un fenómeno social, como el surgimiento del cristianismo y su evolución primera; unos determinados conflictos, como los que aparecen en la dos cartas a los Corintios). Por otra parte los problemas teóricos que se plantean son de gran envergadura: la relación entre historia y sociología, la posibilidad de usar categorías sociológicas a sociedades del pasado, la legitimidad del tránsito de un texto literario a su contexto situacional etc; y, por supuesto, la re-

lación entre la dimensión teológica de los textos y unos estudios que sacan a la luz los condicionamientos sociales y los intereses estratégicos de estos mismos textos.

Con alguna frecuencia los nuevos métodos se sobrevaloran a sí mismos inicialmente, cuando no pretenden suplantar a los anteriores y convertirse en únicos. No es el caso de los métodos de las ciencias sociales, que, en general, se suelen considerar como un desarrollo y complemento de los métodos histórico-críticos (y en esto se diferencian de algunas formas actuales de "literary criticism"). El estudio literario de los textos es absolutamente imprescindible (análisis filológico, lingüístico, retórico...). Sus promotores consideran, en general, que el recurso a las ciencias sociales forma parte de la búsqueda del sentido original del texto, que ha sido la gran preocupación de la llamada exégesis científica, lo cual no cierra en absoluto la posibilidad y legitimidad de desarrollos de los sentidos de los textos.

La premisa básica es que existe una relación dialéctica entre los textos y el mundo cultural en el que nacen. El lenguaje recibe su sentido de un mundo social creado por el ser humano. Los textos bíblicos responden a factores sociales muy diversos, están condicionados por ellos y, a su vez, ejercen unas funciones sociales determinadas. El texto tiene un contexto lingüístico y situacional; y las formulaciones teológicas no caen del cielo, sino que están imbricadas con preocupaciones, situaciones y condicionamientos históricos de muy diverso tipo.

Anticipando lo que iremos viendo a lo largo de este artículo, cito la explicación que da uno de los más prestigiosos representantes de la exégesis socio-científica y que sirve para introducirnos desde el principio:

"La crítica socio-científica de la Biblia es la fase de la tarea exegetica que analiza las dimensiones sociales y culturales del texto y de su contexto cultural con la utilización de perspectivas, teorías, modelos e investigaciones de las ciencias sociales. Como un componente del método histórico-crítico de la exégesis, la crítica socio-científica investiga los textos bíblicos como configuraciones significativas del lenguaje que pretenden establecer una comunicación entre quienes los realizan y las audiencias"¹

¹ J. H. Elliot, *What Is Social-Scientific Criticism?*, Fortress, Minneapolis 1993, 7.

Es muy ilustrativo hacer una mención a los precursores de estos métodos en la rica historia de los estudios bíblicos para comprender la situación en la que nos encontramos actualmente.

Antecedentes

Los precursores de los estudios sociológicos de la Biblia se encuentran en la gran generación de investigadores de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Hubo, por lo que al Antiguo Testamento se refiere, quienes relacionaron la historia de Israel con la de la antigüedad en general y quienes, incluso, recurrieron ya a la utilización de ciertas categorías sociológicas². Habría que citar la obra temprana de J. Fenton³. W. Robertson Smith⁴ y J. Wellhausen⁵ compararon las formas sociales, costumbres y ritos de Israel con los datos etnográficos de los beduinos pre-islámicos. Hay que destacar la obra pionera de M. Weber⁶, que quizá no ha recibido por los exégetas la atención que se merece, que como parte de su gran proyecto de investigar las relaciones entre las religiones y la economía estudia las fuerzas y grupos sociales del antiguo Israel y su interrelación con las ideas y prácticas religiosas. A. Causse⁷ escribió una ambiciosa síntesis de la evolución sociocultural de Israel siguiendo el esquema de la sociología de la religión de Durkheim. J. Pedersen⁸ es el autor de un estudio psicosocial del Israel bíblico, muy conocido y que tuvo una notable influencia. La sensibilidad por aspectos sociológicos es indudable también en las obras de M. Noth⁹, Alt¹⁰, F. Albright¹¹.

Por lo que respecta al campo del NT hay que tener presente el auge de la historiografía del mundo greco-romano en el cambio de siglo, con clara

² F. S. Frick-N. Gottwald, "The Social World of Ancient Israel", en N. K. Gottwald (ed.), *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*, New York 1983, 149-165.

³ *Early Hebrew Life: A Study in Sociology*, London 1880.

⁴ *Lectures in the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*, New York 1927 y *Kinship and Marriage in Early Arabia*, New York 1903.

⁵ *Reste arabischen Heidentum*, Berlin 1897.

⁶ *Le Judaisme Antique. Etudes de sociologie de la religion, t. III*, Paris 1970 (edición alemana de 1920).

⁷ *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Paris 1937; *Les Prophetes contre la civilisation*, Paris 1913.

⁸ *Israel: Its Life and Culture*, 4 vol. New York 1926-1940.

⁹ *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930; *Historia de Israel*, Barcelona 1966.

¹⁰ *Kleine Schriften*, 3 vols., München 1953-1959.

¹¹ *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, Baltimore 1957; *History, Archaeology and Christian Humanism*, New York 1965; *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, New York 1968.

apertura a cuestiones sociológicas¹². En la medida en que la investigación neotestamentaria permaneció vinculada con los estudios de historia de la antigüedad, los planteamientos sociológicos aparecían naturalmente. A. Harnack estudió los aspectos sociales de la misión y de la extensión del cristianismo¹³. E. Schürer produjo su famoso trabajo sobre la sociedad palestina del tiempo de Jesús¹⁴. A. Deissmann, basándose en papiros y datos epigráficos, analizó la vida de las capas sociales bajas entre las que situaba a la iglesia primitiva¹⁵. E. Troeltsch estudió las ideas sociales del cristianismo primitivo y realizó ya una tipificación sociológica que ha sido recientemente utilizada por Theissen¹⁶.

Hay que hacer una mención especial a la llamada “escuela de Chicago”, cuyo origen se sitúa en torno al año 1920, que trabajó más en el NT que en el AT y cuyas figuras más conocidas son S. J. Case y S. Mathew¹⁷. El esfuerzo principal de esta escuela consistió en el estudio del proceso del cristianismo primitivo y, pese a limitaciones palpables, los numerosos trabajos norteamericanos actuales de sociología bíblica no dejan de mencionarles como a sus precursores.

Interrupción y dificultades

Esta preocupación sociológica en los estudios bíblicos se interrumpió por varias razones. La escuela de la historia de las formas en la medida en que buscaba el *Sitz im Leben*, el contexto vital, en que se configuraron y transmitieron las diversas tradiciones evangélicas, parece que debería llevar

¹² Habría que citar los nombres de Th. Mommsen, M. Rostovtzeff etc. Cfr. G. Theissen, *Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1979, 3 ss.

¹³ *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902.

¹⁴ *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a. C. – 135*. 2 Vols. (nueva edición actualizada por G. Vermes y otros colaboradores), Cristiandad, Madrid 1985.

¹⁵ *Licht vom Osten*, Tübingen 1908; *Das Urchristentum und die unteren Schichten*, Göttingen 1908.

¹⁶ *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Ges. Schriften Bd. 1*, Tübingen 1908; G. Theissen, *O. c.*, 268 s. 288.

¹⁷ S. J. Case, *The Christian Philosophy of History*, Chicago 1943; *The Social Triumph of the Ancient Church, Chicago 1934; The Social Origins of Christianity*, Chicago 1923. S. Mathew, *The Atonement and the Social Progress*, New York 1930. L. Wallis, *A Sociological Study of the Bible*, Chicago 1912; *God and the Social Process: A Study in Human History*, Chicago 1935. W. C. Graham, *The Prophets and Israel's Culture*, Chicago 1934. W. C. Graham-H. May, *Culture and Conscience: on Archeological Study of the New Religion Past in Ancient Palestine*, Chicago 1936. Sobre la escuela de Chicago: L. E. Keck, *Das Ethos der frühen Christen*, en W. A. Meeks (ed.), *Zur Soziologie des Urchristentums*, München 1979, 15-19. F. S. Frick-N. K. Gottwald, art. c. 152 s. R. W. Funk, “The Watershed of the American Biblical Tradition: The Chicago School First Phase 1892-1920”, *JBL* 95(1976).

necesariamente a plantearse problemas sociológicos. Esto lo vislumbró acertadamente O. Cullmann que afirmaba ya en 1925 que “el defecto más serio en los estudios de la moda de la historia de las formas es la ausencia de una base sociológica”¹⁸. Y es que se tuvieron en cuenta los factores religiosos, espirituales y teológicos, pero no los sociales, políticos y culturales que también condicionaron las tradiciones bíblicas. En la práctica el *Sitz im Leben* no situaba los textos en su amplio contexto social en la vida real, sino que era más bien un *Sitz im Glauben*, los situaba solamente en la fe de la Iglesia (en la liturgia, en la predicación, en las controversias teológicas)¹⁹. La escuela de la historia de la redacción, que vino tras la historia de las formas, estudiaba la redacción final de los textos prestando mucha atención a las modificaciones introducidas por el último redactor, pero no se preocupaba de detectar sino intereses teológicos.

También influyó la hermenéutica existencial e individualista que la escuela bultmaniana hacía de los textos bíblicos. El kerygma cristiano se extrae de los textos prescindiendo de sus contextos sociohistóricos. La impermeabilidad al acercamiento sociológico es consecuencia necesaria de su desinterés por la historia real. Incluso los críticos de Bultmann permanecían en su horizonte individualista e idealista, con la pretensión de aislar un mensaje religioso a salvo de los vaivenes de la historia.

Hay que contar también con la gran influencia que ejerció K. Barth y su teología dialéctica. La Palabra de Dios revelada es “radicalmente otra” respecto a toda religiosidad humana construida socialmente. El evangelio es un desafío a toda sociedad humana y no puede identificarse con ninguna organización social. Como señala G. Theissen esta aversión profunda a establecer puentes entre la teología y la sociedad estaba muy relacionada con el contexto en el que Barth se movía y al combate de la “Iglesia confesante” contra el nazismo y los “cristianos alemanes”²⁰.

Más recientemente hemos asistido a una proliferación de acercamientos sincrónicos a los textos. El estructuralismo introdujo sofisticados procedimientos para analizar las relaciones internas de los textos, pero prescindiendo absolutamente de su referencia extratextual y es obvio que

¹⁸ “Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique”, *RHPR* 5 (1925) 73.

¹⁹ G. Theissen, *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics and The World of the New Testament*, Fortress, Minneapolis 1993, 9-10.

²⁰ *O. c.* 8-15.

así no tiene cabida una consideración sociológica²¹. Posteriormente los estudios narrativos han supuesto una aportación de gran interés y aunque la mayoría de los autores se limitan al contexto lingüístico de los textos, hay intentos muy logrados de abrirse al contexto situacional y de asumir las aportaciones de las ciencias sociales²².

El auge a partir de los años setenta

Es en torno a los años 70 del siglo pasado cuando irrumpe con mayor personalidad el uso de las ciencias sociales en la exégesis bíblica, fundamentalmente en USA, pero también en Europa. La temprana intuición de Cullmann acabó imponiéndose. Se afirmó que “la consideración sociológica de los textos bíblicos forma parte de los métodos histórico-críticos, que han sido formalmente recomendados por el magisterio eclesiástico, pero cuyo potencial crítico está lejos de haber sido explorado por los exégetas”²³. El desarrollo coherente de la historia de las formas lleva a la sociología de la literatura²⁴.

Contribuyó, sin duda, también la sensibilidad cultural del tiempo. La hermenéutica existencialista era sustituida por otra de carácter más social y pública. La colaboración interdisciplinar en los estudios bíblicos, cada vez más viva en muchos lugares, sobre todo en USA, contribuyeron al uso de las ciencias sociales. En 1973 se formó un seminario en la Society of Biblical Literature sobre “el mundo social del cristianismo primitivo”, que pronto fue seguido por iniciativas similares, abordando el tema desde perspectivas más concretas. En estos seminarios se han generado artículos y libros muy importantes. Uno de los directores del primer seminario mencionado fue W. A. Meeks a quien se debe una obra, que se ha convertido en clásica²⁵. Este autor, ya en 1972, había publicado un ensayo clave

²¹ Hay que mencionar el intento muy personal de F. Belo por conjugar el estructuralismo y el análisis sociológico con una obra que, en su momento, ejerció una considerable influencia: *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, París 1974. Un resumen que caricaturiza peligrosamente la obra original ha aparecido en portugués: *Uma leitura política do evangelho*, Lisboa 1974. Una divulgación del método de Belo con su ampliación a algunos textos veterotestamentarios en M. Clevenot, *Approches matérialistes de la Bible*, París 1976.

²² D. Rhoads – J. Dewey – D. Michl, *Marcos como relato: introducción a la narrativa de un evangelio*, Sígueme, Salamanca 2002.

²³ J. V. Herrmann, en *Orientierung* 47(1983) 251, en una recensión de A. Mayer, *Der zensierte Jesu. Soziologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1983.

²⁴ G. Theissen, *O. c.* 11.

²⁵ *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988.

sobre el evangelio de Juan, usando las perspectivas de la sociología del conocimiento para mostrar que la cristología del Cuarto Evangelio reflejaba y legitimaba la situación social de una comunidad sectaria, en el sentido sociológico y no peyorativo de la palabra, ya que se aislaba del mundo circundante²⁶. Fruto de estos seminarios es también la obra decisiva, referida al AT, de Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250 – 1050 BCE*, New York 1979. De forma prácticamente contemporánea aparecen en Alemania trabajos que recurren a las ciencias sociales, destacando desde un primer momento, y continúa en pleno vigor en nuestros días, la figura muy personal y fecunda de G. Theissen, que combina con maestría los métodos exegéticos con los datos históricos y con un uso ecléctico de las teorías sociológicas²⁷. En el mundo germano hay que citar, además, las obras de los hermanos Stegemann y de L. Schottroff²⁸. No es posible enumerar de forma completa los numerosos trabajos que a partir de esta fecha aplican categorías sociológicas para el estudio del NT. Se recurre a la categoría de secta para comprender las comunidades cristianas primitivas, se compara el cristianismo naciente con los “movimientos nativistas”, se recurre a la “disonancia cognitiva” para explicar tanto la fe en la resurrección como el impulso misionero, se aplican las categorías weberianas de carisma y rutinización a los estilos de autoridad etc. Los biblistas recurrían a las ciencias sociales y, más recientemente, algunos sociólogos han estudiado el cristianismo primitivo. Son notables los traba-

²⁶ “The Man from Heaven in Johannine Sectarianism”, *JBL* 91(1972) 44-72. Otras obras de W. A. Meeks “The Image of Androgyne: Some Use of a Symbol in Earliest Christianity”, *HR* 13 (1974) 165-208; *The Social World of Early Christianity*, *CSRB* 6 (1975) 1-5; “‘Since then You would go out of the World’. Group Boundaries in Pauline Christianity”, en T. J. Ryan (ed.), *Critical History and Biblical Faith, New Testament Perspectives*, Villanova 1979, 9-27; “Toward a Social Description of Pauline Christianity”, en W. Scott Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism. Vol II*, Michigan 1980, 27-41; “The Social Context of Pauline Theology”, *Interpretation* 36 (1982) 266-172; “The Social World of Pauline Christianity”, *ANRW* 2. 27. *Los orígenes de la moralidad Cristiana. Los dos primeros siglos*, Ariel, Barcelona 1994.

²⁷ Sus primera publicaciones en esta perspectiva fueron *Sociología del movimiento de Jesús: el nacimiento del cristianismo primitivo*, Sal Terrae, Santander 1979 (original 1977) y *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985 (original 1979). Desgraciadamente la traducción española de esta última obra no recoge los primeros capítulos del original alemán, que son especialmente importantes porque en ellos explica y justifica su método. No es posible citar aquí la obra posterior de Theissen que es muy abundante y se caracteriza por abrir perspectivas y caminos nuevos. Recientemente ha publicado una reelaboración muy profunda del trabajo pionero sobre sociología del movimiento de Jesús: *El movimiento de Jesús: historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca 2005.

²⁸ L. Schottroff-W. Stegemann *Jesús esperanza de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1981; Id. (ed.), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung*, 2 vols. München 1979; W. Schottroff – W. Stegemann, *Traditionen der Befreiung*, dos vols., München 1980; E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, EVD, Estella 2001.

jos de A. Blasi²⁹ y, especialmente, el de R. Stark³⁰, que ha suscitado muchas y encontradas reacciones.

Las publicaciones que muestran interés por el trasfondo social de los textos o que realizan un cierto recurso a las ciencias sociales constituyen hoy un campo muy amplio y diversificado. Para orientarnos podemos distinguir cuatro tipos de trabajos³¹: 1/ investigaciones sobre *socialia realia* (datos sociales) de la sociedad antigua, sin pretensiones de explicarlos ni de relacionarlos en profundidad con los textos bíblicos (por ejemplo, la obra clásica de J. Jeremias sobre Jerusalén en tiempo de Jesús); 2/ estudios de historia social, que sitúan los procesos teológicos y las comunidades cristianas en su contexto social, pero sin recurrir a ninguna teoría ni modelo sociológico (por ejemplo, la introducción al Nuevo Testamento de H. Köster); 3/ estudios de la organización social del cristianismo de los orígenes con recurso a teorías y modelos sociales (por ejemplo, el mencionado trabajo de W. A. Meeks sobre los primeros cristianos urbanos); 4/ trabajos que usan modelos y teorías de las ciencias sociales de forma explícita para analizar los textos bíblicos.

Estos diversos planteamientos no se oponen entre sí. Los estudios más descriptivos de historia social son imprescindibles para realizar un acercamiento más estrictamente sociológico o antropológico. Después nos preguntaremos si es posible hacer historia sin recurrir, de alguna forma, a categorías sociológicas para ordenar y hacer inteligible los datos del pasado. Pero sí conviene distinguir entre ambas perspectivas para situarse en una producción tan extensa, como lo observaba ya en 1979, John Gager:

“Un acercamiento *sociológico* al cristianismo primitivo está interesado en la *explicación* de los hechos sociales, mientras que la historia social se limita a la *descripción* de los datos sociales importantes. Ambos acercamientos no se oponen, pero no son idénticos. Ambas tareas son diferentes y necesarias”³².

²⁹ *Early Christianity as a Social Movement*, P. Lang, New York 1988.

³⁰ *El auge del cristianismo*, Ed. Andrés Bello, Barcelona – Santiago de Chile 2001 (original de 1996). En 2009 ha aparecido una nueva edición española de esta obra en la editorial Trotta.

³¹ Me inspiro en J. H. Elliot, *O. c.* 18-20, aunque simplifico un poco su exposición.

³² “Social Description and Sociological Explanation in the Study of early Christianity. A review Essay”, *Religious Studies Review* 5(1979) 174-180.

He planteado, de forma esquemática, el recorrido de este tipo de investigación, pero hoy es necesario distinguir entre el uso de las diversas ciencias sociales. Durante mucho tiempo se habló solo de “exégesis sociológica”: En nuestros días hay quienes prefieren recurrir a la antropología cultural y a la psicología social. Hay varias cuestiones teóricas en discusión: 1/ Quizá la más polémica es la posibilidad y necesidad de usar “modelos” para analizar los textos y hechos sociales. Quienes hablan de “exégesis socio-científica” defienden tal necesidad, pero hay contradictores que piensan que el uso estricto de “modelos” no es propio de las ciencias humanas, que no son exactas, y además supone encorsetar y forzar los textos. 2/ La relación entre historia y sociología, entre el conocimiento de lo individual y de lo típico. 3/ La posibilidad de que las ciencias sociales tengan un valor prospectivo, es decir, puedan proporcionar un conocimiento que va más allá de lo que se encuentra en los textos.

Pienso que una forma clara e instructiva de presentar esta compleja temática es describir, uno tras otro, el uso por los biblistas de la antropología cultural, de la sociología y de la psicología social, tarea posible por la madurez a que ha llegado este tipo de estudios, porque aunque los fundamentos hermenéuticos que justifican el uso de las ciencias sociales son comunes, cada una de las disciplinas tiene características propias y plantea problemas diferentes.

El uso de las diversas ciencias sociales en la exégesis bíblica

La antropología cultural

Aunque los acercamientos sociológicos hayan sido los primeramente utilizados por la ola reciente de estudios exegeticos, la naturaleza y objetivos de las ciencias aconseja comenzar presentando el uso que se hace de la antropología cultural. Se ha llegado a decir que “la mayoría de los estudios interesados en el acercamiento social al NT encuentran cada vez menos útil a la sociología y más interesante la antropología y la etnología”³³. El recurso a la antropología cultural pretende atajar dos peligros muy frecuentes en la exégesis bíblica: el anacronismo y el etnocentrismo. Ambos parten de no

³³ D. B. Martin, “Social-Scientific Criticism”, en *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticism and their Application*, S. R. Haynes – S. L. McKenzie (eds.), Knox, Louisville 1993, 115.

reparar suficientemente en que los textos bíblicos responden a una cultura distante y diferente para nosotros. El anacronismo lee unos textos de la cultura mediterránea del siglo I con las categorías culturales occidentales y propias de la modernidad. El etnocentrismo considera que el hombre occidental e ilustrado es el prototipo de lo humano, de validez universal, y se incapacita para descubrir las peculiaridades y los valores de otras culturas.

La pregunta ¿qué significa este texto bíblico para nosotros? es legítima. La mayoría de los lectores buscan en la Biblia luz, fuerza e inspiración para su vida. Pero es una pregunta que no se puede formular precipitadamente. Antes de preguntar qué significa para nosotros, habrá que ver que significaba originariamente para sus primeros destinatarios. Cuando dialogamos con una persona no le debemos avasallar con las preguntas que a nosotros nos interesan. Ante todo debemos escuchar lo que ella quiere decir, meternos en su cultura, en su mundo y problemática.

Aquí es pertinente una pequeña reflexión sobre el lenguaje³⁴. Comprender un texto, oral o escrito, no es simplemente ir descifrando el sentido de la serie de proposiciones que están en dicho texto. Esta es una interpretación exageradamente conceptual de lo que es un texto y de lo que implica el proceso de lectura. Hay que entenderlo de otra manera. En el proceso de lectura se da, más bien, una interacción ente las representaciones mentales implícitas en el texto y las que el lector tiene cuando se acerca a él. El lenguaje es un sistema de signos que permite la comunicación entre los humanos y supone una visión del mundo compartida (valores, relaciones, instituciones). El lenguaje recibe su capacidad significativa de la cultura en que nace y que le envuelve. Por eso un texto no dice todo lo necesario para comprenderlo³⁵, porque se supone que el emisor y los receptores comparten una misma cultura, tienen unos mismos escenarios mentales, o modelos, cuando se enfrentan con el texto.

³⁴ Una reflexión más amplia y muy clara en B. J. Malina, "Reading Theory Perspective: Reading Luke-Acts", en J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1991, 3-24. Las concepciones del lenguaje supuestas en el "Literary Criticism" y en el "Social-Scientific Criticism" no son las mismas, pero la retórica abre las posibilidades de un diálogo y de un encuentro entre ambas. Cfr. V. K. Robbins, "Social-Scientific: Criticism and literary studies", en Ph. Esler (ed.), *Modelling early Christianity. Social-Scientific studies of the New Testament in its context*, Routledge, London - New York 1995, 274-289.

³⁵ Afirma U. Eco en *Sei passeggiare nei Boschi narrativi*, Milano 2005: "Ogni testo è una machina pigra che chiede al lettore di fare parte del proprio lavoro. Guai se un testi dicesse tutto quello che il suo destinatario dovrebbe capire: non finirebbe più", pg. 3, citado por L. M. Romero Sánchez, *La eficacia liberadora de la palabra de Jesús. La intención pragmática de Mc 5,1-20 en su contexto lingüístico y situacional*, EVD, Estella 2009, 290.

En este punto hay que distinguir entre sociedades de "alta contextualización" y "baja contextualización". Las sociedades de alta contextualización son culturalmente homogéneas, y en ellas se presupone un conocimiento amplio y compartido del contexto social que subyace al texto. Este tipo de sociedades suele producir textos esquemáticos, de trazos vigorosos y que dejan mucho espacio a la imaginación del lector/oyente, el cual entiende perfectamente las referencias presentes en el texto. Una sociedad de baja contextualización, por el contrario, se caracteriza por ser culturalmente muy plural y por la existencia de subculturas especializadas al alcance sólo de un grupo reducido, pero desconocidos para la generalidad. Por tanto, los supuestos implícitos en el texto son menos numerosos; será necesario explicitar los valores y relaciones, que se asumen etc. La sociedad palestina del siglo I era de alta contextualización y no hace ninguna falta que el texto explique cómo se entienden las relaciones familiares o la forma de sembrar y de contratar a los jornaleros. Nuestras sociedades técnicas y pluralistas son de baja contextualización y un texto que habla sobre la familia tendrá que explicar cómo la entiende, porque hoy coexisten diversos modelos, y el prospecto de un artilugio técnico tendrá que explicarlo todo porque muy pocos conocen su funcionamiento. Esto quiere decir que los textos del NT, como procedentes de una sociedad de alta contextualización, encierran muchos supuestos, son poco explícitos y dejan muy amplio espacio al "procesamiento" por parte del lector con sus propios esquemas y modelos de representación.

Inmediatamente comprendemos que si, al leer un texto, aplicamos unos modelos o representaciones mentales procedentes de otra cultura lo tergiversamos gravemente. Esto es lo que puede suceder fácilmente cuando leemos el NT. Aquí hay que mencionar la obra pionera de B. J. Malina³⁶, a cuya sombra se ha formado el "Context Group"³⁷, un importante grupo de estudiosos, casi todos norteamericanos, pero también de otros países, cuyo objetivo es acercarse a la Biblia a partir de "la cultura mediterránea antigua", y para ello se basan en los trabajos de varios antropólogos, que pien-

³⁶ El trabajo decisivo es *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, EVD, Estella 1995.

³⁷ Las publicaciones de los miembros de este grupo son muy numerosas. Tienen un libro magistral por la claridad con que desarrollan su método y porque es un ejemplo muy notable de trabajo en colaboración: J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1991. A este grupo pertenecen J. H. Neyrey, J. J. Pilch, R. L. Rohrbaugh, Ph. Esler, H. Moxnes, D. E. Oakman, J. H. Elliot, C. Osiek...

san que, si nos elevamos a un cierto grado de abstracción, es perfectamente válido hablar de una cultura mediterránea antigua con importantes rasgos unitarios; se basan no solo en textos del pasado y en restos materiales, sino también en la observación de sociedades mediterráneas actuales, en las que creen poder encontrar aún rasgos de la cultura ancestral. Malina propone como valores centrales de la cultura mediterránea antigua el honor y la vergüenza; la “personalidad diádica” y no la individual, es decir, la identidad personal depende de lo que los otros perciben y esperan de uno; la percepción de que los bienes son limitados, de modo que alguien o alguna familia solo podía mejorar su situación en detrimento de otros; normas de parentesco y matrimonio, así como normas sobre lo puro e impuro, que tienen como finalidad garantizar la identidad étnica del grupo, marcando fronteras hacia fuera y controlando los cuerpos y actitudes de los miembros del propio grupo. Malina y sus colegas subrayan mucho la diferencia de estos valores con los vigentes en la sociedad norteamericana y con las sociedades occidentales en general. Su gran preocupación es evitar el etnocentrismo, como ya he señalado, pero también les preocupa y mucho la lectura fundamentalista de la Biblia tan extendida especialmente en los Estados Unidos de Norteamérica³⁸.

Pongamos dos ejemplos de lectura anacrónica y etnocéntrica de la Biblia. Es bien conocida la teoría de J. Jeremias sobre el Abba, palabra aramea que Jesús habría utilizado siempre para invocar y designar a Dios. Abba es un vocablo arameo utilizado por los hijos en la relación con sus padres. Parece cierto que nos encontramos con un rasgo específico y muy propio del lenguaje de Jesús, lo que no quiere decir que nadie en el Judaísmo hubiese hablado de Dios con esta expresión. Pero Jesús la convierte en una característica de su lenguaje religioso sin parangón conocido. Se está expresando lo más íntimo de la conciencia religiosa de Jesús. Ahora viene lo más discutible, porque se ha convertido en un lugar común interpretar esta conciencia con el modelo contemporáneo occidental de entender las relaciones entre el padre y el hijo. Y se habla de que Dios es para Jesús un “papaíto” con el que mantiene una confianza y cercanía absoluta. Pero la cultura en que se

³⁸ El documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, en I.D.2, da una visión breve y acertada del acercamiento antropológico, a la vez que valora positivamente su aportación y advierte que no agota la riqueza teológica de los textos. Desde el punto de vista científico la dificultad que más frecuentemente se le pone en la actualidad (aparte de la genérica) es la validez de la llamada “cultura mediterránea antigua”. Hay quienes piensan que se trata de una generalización excesiva, porque el espacio mediterráneo era culturalmente muy diverso.

mueve Jesús es profundamente patriarcal. La relación de un hijo con su padre era, ante todo, de respeto y obediencia (una obediencia que duraba toda la vida; aún después de casarse el hijo seguía debiendo obediencia total al padre, al patriarca, por anciano y débil que se encontrase); también implicaba imitación, es decir, el hijo tenía que continuar con el oficio del padre o cultivando los campos en los que el padre lo había hecho (y que formaban parte inseparable del legado familiar). Evidentemente el hijo podía también confiar en el padre, en los consejos de su sabiduría, y en que velaría siempre por el bien de su descendencia.

Otro ejemplo. Cuando Lc escribe, en el episodio de la anunciación, que “Isabel, tu pariente, ha concebido un hijo en su vejez y este es ya el sexto mes de la llamada ‘la estéril’” (*ante tē kaloumenē steira*)(1,36) no considera necesario explicar lo que esto significaba en la sociedad judía del tiempo, ni la estigmatización social que sufría una mujer estéril, ni la deshonra que implicaba, ni las críticas que desataba, ni que tal situación era vista como un castigo de Dios. Lc considera que todo esto es conocido por sus lectores. Pero el lector moderno lo desconoce y, además, recibe de su sociedad una consideración de la esterilidad y de la fertilidad totalmente diferente de la presupuesta en el texto lucano. En la cultura occidental actual hay muchas mujeres que deciden libremente no tener hijos sin que esto suponga deshonra social alguna.

Lo dicho nos da pie para una reflexión sobre la traducción de los textos bíblicos³⁹. Se suele considerar que hay dos alternativas en la forma de entender la traducción bíblica: la literalista, que busca correspondencias estrictas entre las palabras de la lengua fuente y la receptora, y la basada en “equivalencias dinámicas”, que intenta actualizar el texto con una versión de la lengua receptora que sea cómodamente comprensible al lector de nuestros días. El gran teórico de este último método fue Eugene A. Nida. En España tenemos ejemplos de ambos tipos de traducciones. El P. Alonso Schökel, profesor del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, destacó por sus estudios literarios de la Biblia y fue un gran defensor del método de “equivalencia dinámicas” a la hora de traducir los textos. El P. Alonso fue el principal responsable de la traducción que se hizo después del Concilio Vaticano II de los textos bíblicos para el uso de la liturgia (que actualmente

³⁹ Este artículo ha nacido de una ponencia en unas Jornadas bíblicas en la Universidad Católica de Portugal, en la que el problema de las traducciones bíblicas tuvieron una importancia muy especial.

está siendo sometida a una profunda revisión). Él, con la colaboración del P. Juan Mateos para el NT, publicaron en 1975, la “Nueva Biblia Española”, que se convirtió en un importante fenómeno no solo bíblico, sino literario en la sociedad española. Más recientemente, y tras el fallecimiento de Juan Mateos, Alonso publicó toda la Biblia bajo su responsabilidad (también el NT), siguiendo el mismo criterio de las “equivalencias dinámicas”, pero con más sobriedad: es la “Biblia del peregrino”, sin duda una notabilísima traducción, que destaca en un campo, el de las traducciones bíblicas españolas, que se está poblando exageradamente sin que lo justifiquen ni las aportaciones lingüísticas ni las modificaciones del habla y que parece deberse más a los deseos económicos de las diversas editoriales. Por acabar con la información de este pequeño inciso, diré que con unos criterios que se encuentran en las antípodas de los seguidos por Alonso, o sea con criterios que llamaríamos literalistas, en España destaca actualmente la traducción de Francisco Cantera y Manuel Iglesias y publicada en la editorial BAC en 1979.

Pues bien, algunos de los autores que se acercan a la Biblia desde la antropología cultural propugnan lo que llaman “Foreignizing Translation”⁴⁰. Sostienen que no hay que traducir la Biblia en un inglés (o en portugués) fluido y actual. Defienden “una traducción que se resista a los valores propios del lenguaje receptor, de modo que quede clara la diferencia lingüística y cultural del texto extraño”⁴¹. El lector tiene que confrontarse con la extrañeza del texto. Venuti afirma: “Produciendo la ilusión de transparencia, una traducción fluida enmascara como verdaderas equivalencias semánticas cuando, en realidad, inscribe el texto extraño con una interpretación parcial en los valores del idioma inglés, reduciendo o, incluso, excluyendo la verdadera diferencia que la traducción debería poner de manifiesto”⁴². Volvamos al ejemplo de Lucas 1,36, que en la Scholars Version⁴³ (VS) es traducido así: “Further your relative Elizabeth has also conceived a son in her old age. She who was said to be infertile is already six months along”. El texto griego pone de manifiesto que la esterilidad de Isabel es algo público con todo lo que esto conllevaba en aquella cultura, pero la traducción de la VS

⁴⁰ D. Neufeld (ed.), *The Social Sciences and Biblical Translation*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008.

⁴¹ L. Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, Routledge, London, 1995, 23.

⁴² *Op. cit.* 21.

⁴³ Traducción realizada por Robert W. Funk y el equipo de traductores del Jesu Seminar en 1993.

esto lo pierde totalmente. “Infértil” es un término moderno, supone un “modelo” mental médico que piensa la esterilidad en términos de incapacidad física, que habrá que tratar de sanar y que suscita simpatía por la mujer que se encuentra en esta situación. Es decir se trata de una traducción que en su afán de hacer contemporáneo el texto antiguo desvirtúa su sentido⁴⁴.

La sociología

La sociología y la antropología se diferencian por el nivel de abstracción en que se mueven y por el punto de vista desde el que abordan los fenómenos sociales. Como hemos visto la antropología cultural subraya la necesidad de partir del punto de vista nativo si queremos respetar el sentido de fenómenos que nos resultan ajenos y distantes. Técnicamente hablando —me permito una cierta esquematización sin discutir todos los problemas subyacentes— la antropología fundamentalmente usa lo que se denomina una *perspectiva emic*, es decir, adopta el punto de vista y las categorías del grupo estudiado.

La sociología y la psicología social se acercan a los textos de otra forma. Parten de modelos sobre las relaciones humanas, sobre los comportamientos y sobre el funcionamiento de los grupos elaborados a partir de las sociedades actuales, pero consideran que esos modelos tienen un valor transcultural y, por tanto, son aplicables para conocer sociedades del pasado. Los modelos de la sociología y de la psicología social son más abstractos que los de la antropología cultural y adoptan una *perspectiva etic*, es decir plantean unas preguntas y usan esquemas mentales propios del investigador, ajenos a la conciencia explícita de los autores y destinatarios de los textos.

A la utilización de modelos sociológicos en la exégesis bíblica se le han hecho dos objeciones: La primera, que al tratarse de sociedades del pasado no es posible experimentar la validez de las teorías o conclusiones (por ejemplo, no es posible repartir cuestionarios y hacer estadísticas). La segunda es que la sociología ha elaborado sus hipótesis y teorías a partir de las sociedades industriales, y en función de los fenómenos ocasionados por ella

⁴⁴ Peor aún es la *Contemporary English Version* de Lc 1,36: “Your relative Elizabeth is also going to have a son, even though she is old. No one thought she could ever have a baby, but in three months she will have a son”. En esta traducción ha desaparecido completamente que la esterilidad era de público conocimiento y el sentido social que este hecho revestía.

y, por tanto, no pueden aplicarse a las sociedades antiguas (a una sociedad agraria avanzada, por ejemplo). Estas dificultades no las considero insalvables, pero sí son una llamada de atención para usar los modelos sociológicos con muchas cautelas⁴⁵.

La antropología no se limita a registrar datos y tiene ya una pretensión interpretativa, pero la sociología puede aumentar notablemente esta capacidad. Los modelos que usa la sociología intentan, en general, explicar las relaciones entre la economía, la política, la religión y la cultura. Cito, a modo de ejemplos, modelos de la sociología que se han utilizado en la exégesis bíblica y han contribuido a una mejor comprensión. El concepto sociológico de “marginalidad”⁴⁶ (no confundir con “marginación”) caracteriza prácticamente a todas las comunidades del NT, aunque después cada una gestione esa situación sociológica de una forma diferente. Entendemos por “marginal” a un grupo que no abandona la sociedad, que tampoco se encierra sobre sí mismo cortando toda relación con su ambiente, pero que no acepta los valores centrales convencionalmente establecidos. Vive en la frontera, en los márgenes de la sociedad. Es una situación difícil de mantener y que puede experimentar derivas negativas, pero que también puede proporcionar un punto de vista desde el que se captan aspectos que pasan normalmente desapercibidos y se adoptan actitudes críticas. Lo propio de la marginalidad es ni integrarse ni enclaustrarse, sino mantenerse en su sociedad en tensión permanente porque se vive desde unos valores sociales alternativos. En una sociedad puede haber grupos marginales, que crean su propia subcultura para poder subsistir⁴⁷ y evitar un enfrentamiento con los poderes establecidos que acabarían con ellos; por ejemplo un lenguaje cifrado, que puede parecer obsequioso con la autoridad, pero cuya carga irónica, crítica y alternativa los miembros del grupo perciben perfectamente.

⁴⁵ El documento de la Pontificia Comisión bíblica. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, en I. D. 1 hace una valoración positiva de la aportación de la sociología a la exégesis: “En general, el acercamiento sociológico da una gran apertura al trabajo exegético y comporta muchos aspectos positivos. El conocimiento de los datos sociológicos que contribuyen a hacer comprender el funcionamiento económico, cultural y religioso del mundo bíblico, es indispensable a la crítica histórica. La tarea que incumbe a la exégesis, de comprender bien el testimonio de fe de la Iglesia apostólica, no puede ser llevada a buen término de modo riguroso sin una investigación científica que estudie las estrechas relaciones de los textos del Nuevo Testamento con la vida social de la Iglesia primitiva. La utilización de los modelos proporcionados por la ciencia sociológica asegura a las investigaciones de los historiadores sobre las épocas bíblicas una notable capacidad de renovación; pero es necesario, naturalmente, que los modelos sean modificados en función de la realidad estudiada”. El documento también menciona las cautelas críticas que deben observarse y que son las que se presentan en este artículo.

⁴⁶ W. Carter, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, EVD, Estella 2007 con amplia bibliografía.

⁴⁷ J. C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Txalaparta, Tafalla 2003.

Relacionado con este modelo está el de “autoestigmatización”, que ha sido utilizado por usado por Theissen y otros investigadores⁴⁸. Quien se encuentra en una situación de estigmatización social puede reaccionar de diversas maneras (puede destruirse psicológicamente, caer en la delincuencia, trasladarse a otra sociedad para rehacer su vida...). Pero también puede reaccionar de forma positiva, asumir su condición de estigmatizado/marginado y a partir de ella elaborar una alternativa crítica, de superior calidad social y moral, respecto a los valores socialmente hegemónicos. Proporciona una luz valiosa para comprender el funcionamiento social del mensaje de Jesús y el anuncio paulino de la cruz.

El modelo de la “disonancia cognitiva” ha sido utilizado de formas diferentes. Los sociólogos constatan que el incumplimiento de las expectativas elevadas e inminentes de algunos grupos no suele producir la disolución del mismo, sino, al revés, suscita un renovado afán proselitista, quizá como recurso compensatorio. Esto puede ayudar a entender porqué el fracaso histórico de Jesús, su muerte en cruz, lejos de suponer la disolución de su movimiento, se tradujo en la exaltación de su líder, en el culto a Jesús. Igualmente puede ayudar a explicar porqué el retraso de la parusía, que esperaban inminente al principio, se tradujo, a modo de compensación, en un renovado ímpetu misionero⁴⁹.

En el estudio del cristianismo de los orígenes podemos utilizar modelos sociológicos diferentes. El grupo postpascual de Jesús, en Palestina sobre todo, muy pronto tuvo las características de una secta. Se encontraban en confrontación con la línea hegemónica en el judaísmo, pero reivindicaban ser los verdaderos portadores de la herencia de Israel. Una secta es un grupo más reducido, con relaciones internas muy intensas y afectivas, en conflicto con una institución importante de la que procede. Ésta les puede excluir de su seno por desviados, pero la secta dirá que quienes han perdido la inspi-

⁴⁸ G. Theissen, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca 2005; C. J. Gil Arbiol, *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, EVD, Estella 2003; M. N. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten*, (WUNT 45), Mohr, Tübingen 1987; Id., “Le stigmata du mouvement charismatique autour de Jésus de Nazareth”, *Social Compass* 39(1992) 255-273; H. Mödritzer, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt: zur Soziologie des Urchristentums*, Vandenhoeck&Ruprecht, Freiburg 1994.

⁴⁹ J. G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood, Cliffs New Jersey 1975; G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2002; R. Aguirre, “La misión y los orígenes del cristianismo”, *EstBib* 64(2006) 475-484. La obra sociológica fundamental es la de L. Festinger, *Teoría de la disonancia cognitiva*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1975 (original de 1957).

ración originaria es la institución madre. Se plantea todo el proceso sociológico de la institucionalización de una secta y su conversión en iglesia. Pero es interesante subrayar que, al mismo tiempo que los discípulos de Jesús respecto al mundo judío eran una secta, en la diáspora, a los ojos de la sociedad pagana, no eran tal, sino un culto (otro concepto sociológico), como otros que procedían de Oriente, con sus ritos y con sus dioses (los cultos de los misterios, el culto de Isis y de Osiris). Una secta tiene una retórica que tiende a separarla de la cultura materna. En cambio el culto tiende a aminorar la tensión subrayando las semejanzas con la cultura anfitriona.⁵⁰

La psicología social

La psicología social presta una ayuda de gran interés para comprender los procesos de formación de la identidad grupal. Esta fue una cuestión que se les presentó de forma acuciante a las comunidades cristianas de los orígenes que tenían que definir su propia identidad social en la medida en que se encontraban con un judaísmo muy plural y pronto su ruptura con la tradición parecía dejarlas a la intemperie. Los estudios sobre la memoria son de particular utilidad. Está claro que recordar no es un proceso mecánico de pura repetición del pasado, ni tampoco un invención descontrolada. Se recuerda en función del presente, condicionados por los intereses y lugares sociales que se ocupan, y como parte esencial del mantenimiento de la identidad personal o colectiva. Pero, a la vez, los estudios de la oralidad dejan bien claro que hay acontecimientos que por su impacto se conservan en la memoria. Se transmiten y se reelaboran. La atención al vocabulario es especialmente instructiva en este caso. “Re-cordar” etimológicamente es “pasar por el corazón”; es decir, se recuerda lo que importa vitalmente, no es una fría operación intelectual. Recordar se puede decir también, en bello castellano, “re-membrar”, lo que indica que quienes participan de unos mismos recuerdos se hacen miembros de un mismo cuerpo. La Iglesia cristiana es esencialmente una comunidad de memoria. La identidad social es aquella parte de la identidad que depende de la pertenencia a un grupo. Y esta identidad está vinculada a la memoria compartida, que se puede lla-

⁵⁰ L. M. White, *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones*, EVD, Estella 2007, 168-170.

mar “memoria cultural”⁵¹ en la medida en que se plasma en tradiciones, ritos, celebraciones, monumentos etc.

Un procedimiento clave para afirmar la identidad social, y que aparece continuamente en el NT, es la referencia del grupo a personajes emblemáticos y a prototipos. Un prototipo es la representación de una persona que tipifica al grupo; es decir, alguien que de forma eminente representa la identidad social compartida. Un prototipo así entendido no es un miembro corriente o actual del grupo, sino más bien la imagen de una persona ideal que lo representa. Los grupos cristianos de los orígenes, tal como lo podemos ver en el NT, se sienten vinculados a Abrahán, Moisés, a los profetas, a los apóstoles, al Siervo de Yahve, al Hijo del hombre, y ante todo a Jesús. Estas vinculaciones se expresan de distintas formas y da pie, a veces, para apropiarse creativamente de la historia de Israel. La reconstrucción del pasado es un poderoso instrumento para legitimar los rasgos y definir la identidad de los grupos cristianos.

Me he limitado a unas breves indicaciones, que pueden servir para que nos hagamos una idea de cómo la psicología social explica los mecanismos de creación de identidad de los grupos cristianos de los orígenes⁵².

Exégesis sociocientífica

Es la que utiliza propiamente modelos de las ciencias sociales para interpretar los textos bíblicos. El proceso humano de percibir y de entender

⁵¹ “Memoria cultural” es la terminología que usa Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien*, C. H. Beck, München 2000; Id., *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C. H. Beck, München 1992. Usa otra terminología Maurice Halbwachs en su obra pionera *La memoria colectiva*, *Prensas Universitarias de Zaragoza*, Zaragoza 2004 (obra póstuma, cuyo original francés fue publicado en 1950).

⁵² Sobre la identidad social son claves los trabajos de H. Tajfel, *Grupos humanos y categorías sociales*, Herder, Barcelona 1984; J. C. Turner, “Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-Categorization Theories”, en N. Ellemers, S. Russell, D. Berjan (eds.), *Social Identity: Context, Commitment, Content*, Blackwell, Oxford 1999, 6-34. El exégeta que comenzó con la utilización de estas categorías fue Ph. Esler, que tiene una abundante producción al respecto. Puede verse: *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, EVD, Estella 2006; “Collective Memory and Hebrew 11: Outlining a New Investigative Framework”, en A. Kirk and T. Thatcher (eds.), *Memory, Tradition, and Text. Uses of the Past in Early Christianity* (Semeia Studies 52) SBL, Atlanta 2005, 151-172. Ph. Esler – R. Piper, *Lazarus, Mary and Martha. Social-Scientific Approaches to the Gospel of John*, Fortress, Minneapolis 2006, especialmente 23-44. S. Guijarro, “Memoria cultural e identidad de grupo en el Documento Q”, en C. Bernabé y C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, EVD, Estella 2008, 193-218. B. Holmberg (ed.) *Exploring Early Christian identity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008; B. Holmberg – M. Wittinge (eds.), *Identity formation in the New Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

implica necesariamente la utilización de modelos, que funcionan al modo de lentes o guías a través de las cuales percibimos, filtramos y organizamos la gran masa de datos que llegan a nuestros sentidos. No está en nuestra mano optar por la utilización de modelos. “Nuestra única elección –observa Carney– es, más bien, usarlos de manera consciente o de manera inconsciente”.⁵³ Habrá que saber en cada caso utilizar los modelos más adecuados a los textos de que se trata, los que puedan ajustarse mejor a ellos y permitan descubrir más a fondo su sentido.

Necesariamente nos acercamos a los textos con unos determinados modelos mentales, Pensar que actuamos “tamquam tabula rasa” es una ingenuidad, que desconoce los elementos fundamentales del funcionamiento de la percepción humana de la realidad. Por poner un ejemplo muy pertinente para nuestro tema: es insostenible la pretensión de los historiadores que se consideran objetivos, porque registran datos de la realidad al margen de todo presupuesto o teoría interpretativa. Pero, en realidad, el estudio de la historia como devenir de acontecimientos es inseparable de esquemas sociológicos que permiten ordenar los datos y distinguir entre los comportamientos típicos de aquella sociedad (objeto de la sociología) y las particularidades de un individuo histórico concreto (objeto específico de la historia). La historia proporciona el material con que se construyen las teorías sociológicas y estas iluminan los datos históricos concretos. Como dice Gottwald, parafraseando a Kant, “sociología sin historia está vacía; historia sin sociología es ciega”.⁵⁴ Por eso, cuando se acepta el método histórico necesariamente se deben aceptar las cuestiones sociológicas. Pretender recoger los hechos del pasado sin utilizar ninguna teorías interpretativa –pensando, quizá, ser así más objetivo– es el modo más seguro de sucumbir a la propia subjetividad. Lo que se llama el sentido común no deja de ser un producto cultural. La ventaja de explicitar reflejamente las teorías sociológicas es que pueden usarse críticamente y someterse a validación.

Según B. Malina, un modelo “es una representación abstracta, simplificada de algún objeto real, acontecimiento o interacción, construido con la finalidad de comprender, controlar o predecir”.⁵⁵ Los modelos no son ni

⁵³ T. F. Carney, *The Shape of the Past: Models and Antiquity*, Lawrence 1975, 9-11.

⁵⁴ N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel. 1250-1050 b.c.e.*, New York 1979, 17.

⁵⁵ “The Social Sciences and Biblical Interpretation”, en N. K. Gottwald (ed.), *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, Orbis Books, Mryknoll N. Y. 1983, 11-35.

afirmaciones ontológicas ni leyes sociales; son, ante todo, instrumentos heurísticos, y lo que hay que preguntarse no es si son verdaderos o falsos, sino si son útiles o no⁵⁶. Ph. Esler los define como “una conceptualización de un grupo de fenómenos, una visión esquemática y simplificada de la realidad, capaz de generar hipótesis que, si se verifican, pueden dar pie a una teoría”.⁵⁷ Posteriormente, en una polémica con D. G. Horrel, que objeta que el uso de los modelos no se limita a una función heurística y conlleva, además, implicaciones filosóficas, Esler da una definición más amplia y considera que un modelo es “cualquier clase de presupuesto, teoría, acercamiento o método” y recurrir a ellos es inevitable (“modelling is unavoidable”).⁵⁸

En un esfuerzo por aclarar las cosas voy a intentar explicar las relaciones existentes entre las tres ciencias antes presentadas (entre los modelos que cada una de ellas proporciona) a la hora de su utilización en la interpretación bíblica. La antropología cultural sirve, ante todo, para escuchar a los autores y destinatarios de los textos del pasado, nos mete en el mundo social de los primeros cristianos, nos enseña a adoptar sus propias perspectivas (*perspectiva emic*). La sociología y la psicología social plantean nuestras preguntas a nuestros ancestros, proporcionan categorías para comprender sus actitudes, relaciones, procesos; obtendremos respuestas y, por tanto mayor comprensión, en la medida en que contemos con datos del pasado (*perspectiva etic*). Pero, en principio, es legítimo que nos acerquemos con modelos de estas ciencias sociales modernas porque corresponden a los comportamientos humanos y a los funcionamientos sociales.

Los modelos de las ciencias sociales tienen que usarse con mucha cautela. Habrá que comprobar su validez a la luz de los datos; eventualmente el contacto con estos datos obligará a modificar el modelo o, quizá, a desecharlo. El peligro es imponer a los textos modelos culturalmente inadecua-

⁵⁶ Ph. Esler (ed.), *Modelling early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in its context*, Routledge, London and New York 1994, 4.

⁵⁷ *Community and Gospels in Luke-Acts. The social and political motivations of Lucan theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 9.

⁵⁸ “Review of D. G. Horrell, ‘The Social Ethos of the Corinthian Correspondence’”, *JTS* 49 (1998) 253-260. Horrell considera que no se debe llamar modelo a toda teoría, presupuesto o método y por eso prefiere hablar de “marco teórico”. Para la discusión entre estos dos autores: D. G. Horrell, “Models and Methods in Social-Scientific Interpretation. A Response to Ph. Esler”, *JSNT* 78(2000) 83-105. Ph. Esler, “Models in NT Interpretation: A Reply to D. G. Horrell”, *JSNT* 78 (2000) 107-113. Una interesante visión de su postura personal y, al mismo tiempo, de la situación de este tipo de estudios en D. G. Horrell, “Social Sciences Studying Formative Christian Phenomena: A Creative Movement”, en A. J. Blasi – J. Duhaime – P-A. Turcotte (eds.), *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Altamira Press, Walnut Creek 2002, 3-28.

dos o que socialmente no cuenten con base suficiente. Pero los modelos procedentes de la sociología y de la psicología social, así como de la antropología tienen una triple función positiva; 1/ una función heurística porque enseñan a hacer preguntas nuevas y a descubrir aspectos de la realidad frecuentemente ocultos⁵⁹. 2/ una función descriptiva y explicativa: permiten comprender mejor textos, procesos sociales, recursos retóricos, conflictos, problemas y características de las diversas comunidades del cristianismo primitivo⁶⁰. 3/ una función predictiva: también puede suceder que los modelos de las ciencias sociales permitan obtener -por inducción, por las leyes del conocimiento humano, por analogías históricas- conocimientos y certezas a los que los procedimientos históricos habituales no habrían podido llegar⁶¹. Esta función predictiva es sumamente atractiva, pero también especialmente hipotética, y debe realizarse con serias cautelas, porque se trata del estudio de sociedades del pasado sobre las que no cabe verificaciones y pruebas.

Breve reflexión hermenéutica

Se abre un campo enorme para la reflexión hermenéutica, pero yo ahora me limito a un breve apunte

El uso de las ciencias sociales parte de la importancia del contexto situacional para la comprensión del texto y se diferencia de las tendencias exegéticas, muy en boga actualmente, que solo se preocupan por el contexto lingüístico. En este sentido, la exégesis sociocientífica avanza por el camino abierto por los métodos histórico-críticos, en la medida en que estos se interesaban por la dimensión referencial del texto, consideraban importante que el texto se refiriese a acontecimientos históricos, lo cual

⁵⁹ Simplemente a modo de ejemplo puede verse cómo el modelo de honor-vergüenza saca a la luz muchos aspectos del evangelio de Mateo, que normalmente pasan desapercibidos: J. H. Neyrey, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005.

⁶⁰ También simplemente a modo de ejemplo los trabajos de G. Theissen sobre los conflictos en la comunidad de Corinto. Me permito citar mi obra "Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Exégesis sociológica del cristianismo primitivo", EVD, Estella 1010 (tercera edición ampliada) que da claves que permiten comprender el proceso de institucionalización del cristianismo de los orígenes.

⁶¹ Un ejemplo muy interesante y muy discutible: Ph. Esler, "La muerte de Jesús y el Siervo sufriente de Isaías: aproximación psico-sociológica a una cuestión histórica y teológica", en C. Bernabé y C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, EVD, Estella 2008, 171-192.

-dicho sea de paso- es también decisivo desde el punto de vista teológico. La antropología considera que todo texto es parte de un mundo cultural, que hay que conocer para poder comprenderlo. La sociología y la psicología social, entre otras cosas, se preguntan por las funciones sociales que ejerce el texto y por los factores sociales que lo condicionan. La contextualización social ayuda a penetrar en el sentido de los textos.

El uso de las ciencias sociales parte de la correlación entre texto, simbolización religiosa y realidades sociales. En ningún caso se pretende agotar el sentido de los textos con su interpretación antropológica, sociológica o de psicología social. La dimensión religiosa, la experiencia creyente tiene su propia autonomía. Pero la expresión de la fe se realiza necesariamente con categorías culturales y ejerce determinadas funciones sociales. Se debe evitar un sociologismo reductor, que no deja espacio para una consideración creyente y religiosa de los textos; pero tampoco hay que caer en un supernaturalismo ingenuo que, en aras de la trascendencia de lo religioso, niegue la validez del examen de los factores culturales y sociales, que condicionaron los textos y de las funciones sociales que ejercen. En mi opinión, en el mundo exegético está mucho más presente el reduccionismo espiritualista que su contrario.

El uso de la antropología y de la sociología en la exégesis bíblica tiene repercusiones hermenéuticas que no pueden dejar de importar al teólogo. Queda patente la historicidad de la revelación. El mensaje religioso, la revelación divina para el creyente, no se da en estado puro y abstracto, sino situado históricamente, condicionado y limitado. La Biblia es testimonio de la revelación en la medida en que da testimonio de ella a través de la fe presente en la confesión y vida de diversas comunidades. Sólo en estas "vasijas de barro" tenemos la revelación salvífica. "El mensaje cristiano primitivo no existe como un kerigma que se puede abstraer detrás de los textos, sino sólo en diferentes plasmaciones históricas"⁶².

La necesidad de escuchar al Totalmente Otro pasa por el esfuerzo de entender unos textos escritos no solamente en una lengua extraña, sino sobre todo en una cultura ajena. Se plantean numerosas cuestiones de gran trascendencia teológica. Descubrimos la situación social de las comunidades neotestamentarias y la función social que la fe ejerció en aquellas cir-

⁶² K. Berger, "Wissenssoziologie und Exegese des Neuen Testaments", *Kairos* 19(1977) 127.

cunstances. El estudio de los condicionamientos sociales precisamente pone de manifiesto que, en sus momentos originarios, la fe cristiana aparecía con una indudable capacidad de innovación histórica. También he señalado que la “marginalidad” es una característica común de todas las comunidades cristianas de los orígenes, como lo fue, por supuesto, de Jesús de Nazaret y del movimiento que promovió. Por inquietante que resulte, la pregunta es pertinente: ¿el lugar sociológico desde el que nosotros leemos estos textos nos capacitan o dificultan para captar la función social que ejerció la fe expresada en ellos?

As edições da Bíblia em circulação no Brasil panorama atual

CLÁUDIO VIANNEY MALZONI

Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Há várias edições da Bíblia em circulação hoje no Brasil. Elencamos abaixo nada menos que treze edições. O elenco não pretende ser exaustivo e seria preciso dizer que nem todas as edições têm a mesma importância ou o mesmo impacto sobre a população cristã do país.

Começamos pelas três edições publicadas pela Sociedade Bíblica do Brasil: a **Bíblia Sagrada: versão revista e corrigida**, que segue a tradução de João Ferreira de Almeida na sua forma antiga, baseada nos manuscritos disponíveis na época em que esta tradução nasceu, o final do séc. XVII, o que, para o Novo Testamento, significa praticamente o *Textus Receptus*; a **Bíblia Sagrada: versão revista e atualizada**, que traz a tradução de João Ferreira de Almeida, atualizada em função dos manuscritos descobertos nos últimos séculos; a **Bíblia Sagrada: Nova Tradução na Linguagem de Hoje**.

A primeira edição aqui citada, surgiu de uma revisão do trabalho de João Ferreira de Almeida feita em Portugal, no final do século XIX. Já a segunda edição é o resultado de outra revisão do trabalho de João Ferreira de Almeida, feito no Brasil. Ela teve início em 1943 quando a então Sociedades Bíblicas Unidas criou uma comissão com cerca de trinta membros de