

LECTURA INTERCULTURAL DE LA BIBLIA Y ANTROPOLOGÍA CULTURAL: UN CAMINO DE IDA Y VUELTA

Intercultural reading of the Bible and cultural anthropology: a way back and forth Leitura intercultural da Bíblia e antropologia cultural: um caminho de ida e volta

Hanzel José Zúñiga Valerio

Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional
Heredia, Costa Rica

hanzel.zuniga.valerio@una.cr

<https://orcid.org/0000-0001-5708-1209>

Resumen

El presente ensayo propone, a partir del reconocimiento de la diversidad cultural y religiosa, que el uso de las ciencias sociales, en particular la antropología social, es una herramienta indispensable para la lectura intercultural del texto bíblico. Siendo la Biblia el producto de memorias, voces y culturas encontradas, tomar consciencia de las distancias es una forma de crear puentes entre realidades diversas, pero que, de hecho, siempre han interactuado y pueden descubrir nuevos caminos de humanidad en la Biblia y más allá de la Biblia.

Palabras clave: antropología cultural; aproximaciones sociocientíficas; interculturalidad; diversidad religiosa; Biblia y religión.

Abstract

This essay proposes, based on the recognition of cultural and religious diversity, that the use of social sciences, particularly social anthropology, is an indispensable tool for the intercultural reading of the biblical text. In the discovery of the Bible as product of conflicting memories, voices and cultures, be conscious of distances is a way of creating bridges between different realities but which, in fact, have always interacted and can discover new paths for humanity in the Bible and beyond the Bible.

Keywords: cultural anthropology; socio-scientific approaches; interculturality; religious diversity; Bible and religion.

Resumo

Este ensaio propõe, a partir do reconhecimento da diversidade cultural e religiosa, que o uso das ciências sociais, em particular da antropologia social, é uma ferramenta indispensável para a leitura intercultural do texto bíblico. Ao descobrir a Bíblia como produto de memórias, vozes e culturas conflitantes, tomar consciência das distâncias é uma forma de criar pontes entre realidades diferentes, mas que, de fato, sempre interagiram e podem descobrir novos caminhos de humanidade na Bíblia e além da Bíblia.

Palavras chaves: antropologia cultural; abordagens sociocientíficas; interculturalidade; diversidade religiosa; Bíblia e religião.

Introducción

“Has de saber que tus descendientes serán forasteros en tierra extraña [...]” (Gn 15,13)¹. Fueron estas las palabras de Yahvé a Abrán antes del pacto que lo renombrará Abrahán. Así como la multitud de antepasados de Israel vivieron la condición de alteridad, así nosotros/as la experimentamos cada vez que abrimos el texto bíblico.

Somos “forasteros en tierra extraña”, aunque no siempre lo percibimos conscientemente, pues pesa más la historia de la recepción del texto y la tradición en nuestros imaginarios culturales que la Biblia en sí misma. El olvido de estas distancias, temporales y espaciales se convierte en piedra de tropiezo para toda persona que asume el texto como propio sin haberlo reconocido previamente como ajeno. Solo

en la humildad previa de la alteridad se puede proceder hacia la apropiación responsable.

Así pues, reconocer que la interpretación de la Biblia ha estado influida por cada etapa histórica en la que ha sido leída es uno de los primeros pasos en esa labor de contextualización que no debe quedarse solo con detalles filológicos. El texto bíblico es, en buena medida, una relectura de sí mismo en distintos contextos de la historia antigua de Israel y en la época del naciente cristianismo porque la exégesis judía, luego asumida y sistematizada por el movimiento rabínico, tiene como principio básico que “la Torá tiene setenta caras”², es decir, que el texto tiene una multiplicidad de sentidos más allá de la lectura diacrónica que busca la “verdad” unívoca del texto.

1 Para las referencias bíblicas emplearemos el texto de la quinta edición de la *Biblia de Jerusalén* (2019).

2 El texto *Bemidbar Rabbah* XIII, 15-16 dice lo siguiente: “As the numerical value of *yayin* (wine) is seventy, so there are seventy modes of expounding the Torah” (Freedman; Judah, 1939, p. 534).

Esta defensa de la diversidad en la interpretación no quiere decir que todo sea igualmente válido, pero sí que toda postura debe ser tomada en cuenta y evaluada para entrar en la dinámica dialógica del oficio hermenéutico. Quedarse con una sola voz empobrece los significados del texto y hace que se convierta en lo que nunca fue: un manual de instrucciones y una cantera de dogmas.

Precisamente, después de la consolidación del método histórico-crítico en el siglo XIX (mundo protestante) y en el siglo XX (mundo católico-romano), la apertura de nuevas rutas para entender la Biblia ha devenido en una enorme riqueza: desde los acercamientos sincrónicos que subrayan la dimensión literaria del texto bíblico hasta las aproximaciones anacrónicas que buscan entender la semiótica de los escritos sagrados (sacralizados).

Inclusive, profundizando en los métodos diacrónicos o histórico-críticos, la exégesis contemporánea ha aprendido a no quedarse con una única evaluación desde el *sensus literalis*, sino a escuchar la demanda de la interdisciplinariedad y asumir los retos que las ciencias sociales le plantean cuando, inevitablemente, se confrontan esquemas mentales presentes con los pasados.

El presente artículo quiere justificar la importancia del uso de las

ciencias sociales como herramientas de análisis para la exégesis bíblica, concretamente destacando el papel que juega la antropología cultural como antídoto para los anacronismos en la interpretación, pero también pretende destacar que el empleo de estos modelos sociocientíficos son una oportunidad para resaltar la dimensión intercultural de la Biblia y de los estudios interculturales que se puedan hacer desde el campo teológico y exegetico.

Aprender la Biblia como ejemplo de encuentros y desencuentros de grupos humanos, de ideas y de culturas, pone de manifiesto el que será nuestro punto de partida: la religión es un fenómeno humano y el estudio cultural de la escritura demanda suponer lo que es evidente, pero que no siempre está presente en nuestros análisis: nos movemos de un mundo polifónico aparentemente muerto, pero que está “vivo” cuando se dialoga con él. Se trata de los vestigios de la memoria y de la pluralidad textual que hoy llamamos “Biblia”.

Religión, Biblia y diversidad cultural

Al considerar la religión como una manifestación de la diversidad humana, tal vez una de los más delicadas, pues conjuga la sensibilidad axiológica, psicológica y espiritual de una

persona, podemos afirmar que ella es uno de los prismas que permiten ingresar al estudio de la cultura.

La realidad de la “religación” (del sustantivo *religio*, de los verbos *re-ligare*, “unir con fuerza” o *relegere*, “leer con atención”) (Poupard, 1998), que todo ser humano posee, supone la pluralidad de un mundo abierto a pesar de la “mala prensa” por la intolerancia que, en los medios de comunicación y en el vocabulario común, porta consigo el lexema “religión” en muchos contextos occidentales.

Las culturas —y las manifestaciones religiosas en ella— tienen un componente característico fundamental: lo sicodélico y variopinto de sus formas. R. Fornet-Betancourt nos recuerda que las memorias y tradiciones de los grupos humanos tienen muchas variantes, disparidades que no son menos importantes o que puedan ser consideradas como “desviaciones” del camino “real” de la historia, sino como otros caminos de la misma historia (Fornet-Betancourt, 2008) y lo religioso es una manifestación más en dichos caminos.

En estas manifestaciones, el surgimiento de libros sagrados o, mejor dicho, en proceso de sacralización, son concreciones de esas diversidades. Las memorias de los pueblos, primero como narraciones y mitos en la oralidad

—con toda la plasticidad que la vocalización permite—y después puestas por escrito, son realidades vivas que conservan retazos del pasado, pero también que se actualizan y permean en el presente donde son verbalizadas.

Las narraciones y los libros sagrados de las distintas tradiciones espirituales de la humanidad, consciente o inconscientemente, portan consigo una dimensión performativa. Dicho de otro modo, no son realidades fosilizadas, meros entes pasivos que se deben estudiar como fragmentos de la antigüedad, sino que son “ventanas” que comunican sociedades y grupos humanos, son posibilidades de encuentro que siguen hablando cuando se dialoga con ellas, se les representa y, así, adquieren nuevas formas. Si la narración no es actualizada, puesta en el escenario de la historia presente, se queda petrificada y pierde así su dimensión comunicativa.

Es evidente que lo dicho no aplica por igual a todas las tradiciones religiosas. La concepción que cada pueblo originario de América tiene sobre sus narraciones, la forma de comprender los textos védicos en el mundo hindú, las tradiciones del budismo en sus dos “vehículos” (“grande/pequeño vehículo” y todas sus escuelas), la exégesis que se hace de la Biblia en las distintas iglesias, la interpretación que pueda hacerse del Corán en el mundo

islámico, entre otras posibilidades, varían según el universo mental donde hayan surgido.

Uno de los principios esenciales que, en el momento del estudio comparado de las religiones debemos tomar en cuenta, según nuestro entender, es, justamente, no discurrir hacia la comparación esquemática que busca analogías en todo. Cada sistema de creencias debe ser entendido en sí mismo pues, como formas de lenguaje que son, sería imposible buscar expresiones absolutamente iguales en cada religión para traducir las palabras esenciales de otra.

Las concepciones de cada tradición religiosa tienen valor *per se*, pues “[] la verdad de una religión no está en juzgar, de entrada, a una a partir de lo que dicen las otras religiones, pues ella no compartirá más que raramente con las otras sus categorías de pensamiento”. (Chéno, 2017, p. 128). Sirva lo dicho para inferir que un libro sagrado no puede convertirse en prototipo de otro, ni tampoco que cada una de estas narraciones carezca de valor porque, en su contexto cultural, cada uno posee eso que G. A. Lindbeck llama “inconmensurabilidad”: son lenguajes diferentes para expresar la experiencia y comprender la vida que no pueden ser juzgados, ni superiores, ni inferiores, ni mejores, ni peores, porque no tienen una medida común para que puedan ser comparados. (Lindbeck, 2018).

Así pues, siendo la Biblia el testimonio de encuentros y desencuentros humanos, de experiencias de búsqueda de lo sagrado en la historia de múltiples pueblos, ella es un universo de lenguaje dentro de otros mundos de lenguaje como lo son el judaísmo del Segundo Templo y, luego, el cristianismo naciente en su recepción.

La noción del cristianismo como “religión del libro” debe ser, entonces, cuestionada porque no ha sido el libro quien han forjado la religión, ni tampoco la religión que ha escrito el libro, sino un movimiento en ambas vías. Entre las religiones y sus narraciones sagradas existe una relación continua de cocreación y esto es especialmente claro en lo que a la Biblia y al cristianismo de todas las épocas se refiere.

Las teologías cristianas de los orígenes siempre reconocieron la metáfora de la “encarnación” como prisma para entender, no solamente la dimensión misteriosa de su fe, sino como oportunidad para pensar la realidad histórica porque ambas facetas se habían fusionado. (Daley, 2020). Estamos hablando de un “symbolo” [sic] (*syn-ballo*) vivido antes que, pensado, experimentado antes que cristalizado en doctrinas o definido por escrito.³

3 Es esto lo que las tradiciones místicas del mismo cristianismo siempre llamaron “trascendencia”: “Revelación significa descubrir el propio-ser-desde-Dios-en-el-mundo; es decir, descubrir

Los libros sagrados son tales no por sí mismos, sino porque son aceptados así por un grupo que le confiere apelativos y categorías exaltadas. (Piñero, 2016). Cuando estas categorías, en muchas ocasiones ajenas al mismo libro, se convierten en el criterio de “verdad” y “absolutez” es cuando surgen las lecturas reduccionistas: literalismo, biblicismo y fundamentalismo:

- La lectura de la Biblia que se queda en una repetición sin ninguna adecuación de lenguaje, es decir, en una verbalización que simplemente enuncia versículos para hacerlos calzar en situaciones contemporáneas distantes —a veces hasta ajenas— al mundo que vio nacer las expresiones bíblicas deviene *literalismo*. Esta forma de reducción es simplemente glosa, reiteración acéfala, tarabilla que no ubica las palabras, ni en el ayer del texto, ni en el hoy del sujeto lector.
- Las interpretaciones de la vida humana que, para explicar cualquier realidad social, económica, política o cultural, recurren exclusivamente al texto bíblico

que a la definición del propio ser pertenece su ser-creado, su estar fundado y agraciado por Dios que en él se manifiesta para orientar y salvar”. (Torres Queiruga, 2008, p. 135).

como si este fuese un manual con todas las respuestas de todas las áreas del conocimiento es una forma de círculo argumentativo o *petitio principii* que denominamos *biblicismo*.

No nos referimos aquí a la interpretación rabínica que explica la Biblia con la Biblia, es decir, textos bíblicos de difícil comprensión con otras referencias escriturísticas, sino a la reducción que entiende la Biblia como un libro de *scientia* en toda su extensión, donde, por su concepción de “inspiración sobrenatural”, se pueden encontrar respuestas a dilemas de todas las formas imaginables.

Esta segunda forma de reducción es más compleja, ciertamente, pues no es repetición que traslada palabras sin más, pero tampoco es tan diferente del literalismo porque trata de comprender la complejidad desde un criterio único.

- Ahora bien, las lecturas de la Biblia que la colocan como fundamento de toda doctrina teológica y moral, que la comprenden como libro cerrado y “caído del cielo” que no debe ser interpretado, sino simplemente aplicado, es una forma más compleja

de reducción que llamamos *fundamentalismo*.

Es cierto que no solo el fundamentalismo bíblico existe, porque en teoría política, praxis social y otras ramas del pensamiento puede haber —y de hecho hay— múltiples formas de fundamentalismo. Las religiones que absolutizan su interpretación de la vida y la imponen, tanto a propios como a extraños, revisten formas de fundamentalismo.

En el caso del mundo cristiano, cuando la Biblia es tomada sin mediación alguna y sirve de justificante para cualquier teoría o práctica moderna, suponiendo que lo que ahí se dice puede ser comprendido de la misma forma por el hombre o la mujer de cualquier época, estamos frente a un reduccionismo más elaborado.

Las tres formas de reducción son similares entre sí, tal vez tres caras de una misma realidad, pero entrañan peligros latentes en la hermenéutica bíblica que el uso de las ciencias sociales, en especial de la antropología cultural, puede ayudarnos a prevenir: los anacronismos y etnocentrismos.

La antropología cultural: límites y oportunidades⁴

El estudio de la Biblia, desde la asunción de la diacronía y de las nuevas perspectivas filológicas de los estudios literarios y de lenguaje, ha ido incursionando en nuevos paradigmas que amplían el panorama. Concretamente, la exégesis histórica ha buscado ampliar sus horizontes y ha reconocido con mucha vehemencia que existe una distancia entre nosotros/as y el mundo en el que ha sido forjado cada libro bíblico. De hecho, para acortar esa distancia en su reconocimiento, las herramientas que nos aportan las ciencias sociales son de enorme valor.

Todo texto es producto de la dimensión comunicativa humana, es fruto del lenguaje, pues la interacción de las personas al hablar, escribir, hacer gestos o muecas buscan una reacción en quienes nos rodean o simplemente expresan sentimientos y percepciones que manifiestan elementos físicos y emocionales.

No obstante, para comprender los gestos y las palabras es necesario compartir los códigos culturales en los que manifiestan las gesticulaciones y

4 Las reflexiones de este apartado están basadas en nuestro trabajo al cual referimos por su amplitud. No obstante, la actualización en ejemplos y comentarios se hacen en el artículo que el/la lector/a tiene en sus manos. (Zúñiga, 2022, pp. 113-123).

sonidos emitidos. Inclusive, una persona que tenga conocimiento teórico de las formas de vida de un lugar sin haberse sumergido en dicho mundo, ni entrado en la dinámica del intercambio cultural para asumir la dimensión performativa que la transforma en miembro de la comunidad, difícilmente podrá reconocer y emitir criterios comprensibles para otras personas integrantes del grupo.

En este sentido, el texto bíblico no es solo un libro, sino un mundo que marca distancias en lo que se refiere a la geografía (dimensión espacial), el tiempo (dimensión temporal) y la cultura (dimensión cultural de grupos interrelacionados). Al respecto, E. Miquel subraya que la distancia cultural debe ser tomada, especialmente, en serio puesto que:

Para entender la forma de vida, los valores y los sentimientos de un grupo humano perteneciente a una cultura distinta de la nuestra no solo debemos conocer su lengua y acercarnos físicamente a él, sino también observar y/o compartir durante bastante tiempo su vida, esforzándonos por captar la coherencia de sus costumbres, creencias y criterios. (Pericás, 2011, p. 20).

Para poder reconstruir los medios de vida de los grupos humanos, en el caso particular de aquellos que escribieron y son protagonistas de las

narraciones bíblicas, necesitamos rasgear lo que cada texto presupone implícitamente. La dificultad es doble porque la distancia temporal se impone y distorsiona aquello que creemos saber por la geografía y la cultura.

No estamos tratando con sociedades vivas en cuanto pudiésemos compartir la cotidianidad con ellas, sino que están vivas solo a través de la memoria transformada en narración. Por esta razón, la reconstrucción de los entornos bíblicos se logrará siempre fragmentariamente.

Los saberes generales acerca del mundo físico que produjo el texto (resultados que nos arroja la arqueología, inclusive los estudios del clima y sus cambios), la recreación de los presupuestos de actuación de las personas, así como las formas de vida en contextos actuales que comportan estilos de vida preindustriales (lo que podemos rescatar desde modelos antropológicos o desde la psicología social).

Finalmente, las teorías plausibles basadas en el comportamiento de los grupos, su organización y funcionamiento (aproximaciones sociológicas), son tres elementos de enorme valor para disminuir las distancias comprensivas de una cultura a otra. Así como lo hemos dicho en otros momentos, estas formas de mediación son una especie de etnografía “indirecta”, porque

dichos grupos e individuos ya no están físicamente entre nosotros/as.

Las ciencias sociales nos proveen instrumentos conceptuales que han sido inferidos de experiencias humanas repetidas que, después de ser esquematizadas, nos sirven como marco de referencia para entender comportamientos de grupos humanos vivos, pero también de grupos muertos por las huellas materiales que han dejado.

Los descubrimientos arqueológicos y la labor de reconstrucción de las sociedades antiguas que siguen en proceso nos ayudan a comprender los fenómenos sociales, la influencia de unos factores sobre otros y de prevenirnos frente a las ideas etnocéntricas y anacrónicas que siempre han acompañado el uso de modelos sociocientíficos.

La antropología cultural, ahora transversada en este estudio por la explicitación de la perspectiva intercultural que comprende el texto como tejido que reconoce las diferencias (Mena Oreamuno, 2022), emplea modelos que surgen de la observación de sociedades donde se conservan formas de vida semejantes a las de muchas culturas antiguas pues han “sobrevivido” las revoluciones industrial y científica.

Siendo la antropología el estudio de los seres humanos en el contexto de los grupos en los cuales viven e

interactúan en sus valores y comprensiones culturales (Overholt, 1996)⁵, la necesidad de compartir la vida y las experiencias concretas con dichos grupos humanos interactuando directamente, en el caso de textos del mundo antiguo, se convierte en una tarea imposible: “La Biblia no pertenece al dominio inmediato de la investigación antropológica. Los antropólogos estudian personas vivas, no libros”⁶ (Bernhard Lang, 1985, p. 3); pero ¿es esto definitivo?

El esfuerzo por reconocer valores de sociedades antiguas y comprender sus mecanismos de interacción, en el caso de los textos bíblicos, deviene una labor que queremos designar como “indirecta” o “mediada” porque la exégesis sociocientífica trata de emplear ideas, esquemas y datos que se derivan del trabajo de la antropología cultural moderna para comprender textos del pasado.

La lectura del texto bíblico, entendido como “ventana” que muestra facetas de sociedades antiguas, puede verse enriquecida por las ciencias sociales, pues ellas permiten darnos cuenta de que dicho texto refleja experiencias

5 La obra de Overholt es un manual breve de la colección “Guides to Biblical Scholarship” que introduce el uso de los modelos antropológicos en el AT, algo destacable, pero siempre con datos que dependen de algunos presupuestos superados hoy por las perspectivas pluralistas de la antropología.

6 “The Bible does not belong to the immediate domain of anthropological inquiry. Anthropologists study living people, not books”.

de personas que viven en contextos concretos, comprensiones acerca de la vida, del ser humano y del cosmos en relación con la fe en un Dios de múltiples rostros y esto, de hecho, no es muy distinto de lo que viven muchas comunidades humanas hoy.

La antropología, como ciencia en toda su amplitud, tiene cuatro campos o subdisciplinas para acercarse al fenómeno humano: la antropología arqueológica (que utiliza elementos del estudio de campo y de las ciencias exactas como auxiliares), la antropología biológica (que estudia los procesos evolutivos y genéticos en la composición humana), la antropología lingüística (que se preocupa por los procesos comunicativos y sus transformaciones) y la antropología social o cultural, aliada de los estudios bíblicos según venimos argumentando, pues se centra en la relación de las personas con su contexto social, la creación de valores y símbolos, así como el impacto que tienen en las diversas culturas. El estudio del ser humano desde todas estas dimensiones interrelacionadas confluye en la comprensión de aquello que denominamos cultura, una realidad compuesta por redes de significado:

[...] la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios de los cuales

los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y las actitudes ante la vida. (Geertz, 2003, p. 88).

Ya habíamos señalado, en un estudio anterior, que C. Geertz no debate sobre el origen de la cultura. (Zúñiga, 2022).⁷ No obstante, la amplitud de esta definición permite que entremos en la dinámica de la “etnografía mediada” por los textos antiguos pues podemos aproximarnos a patrones de significado, creaciones simbólicas que son transmitidas.

Gracias a una lectura transcultural de los sistemas de interpretación vigentes en sociedades que mantienen modos de vida similares a las de aquellas que escribieron los textos bíblicos, podemos interpretar patrones de vida que son referidos en los escritos para lograr la mediación de la que estamos hablando, así como también debemos recurrir a lecturas comparativas de otros documentos provenientes de épocas y espacios geográficos cercanos.

La antropología cultural es, entonces, el “[...] subcampo que describe, analiza, interpreta y explica las similitudes y diferencias sociales y culturales”. (Kottak, 2011, p. 10). No podemos contentarnos con una lectura ingenua que haga la traslación de un

⁷ Para una crítica a la problemática no abordada por Geertz, ver: Rosaldo, 1989, pp. 15-31.

texto antiguo al mundo contemporáneo sin tener en cuentas las particularidades sociales y culturales de ambos mundos, pasado y presente, interconectados mediante el ejercicio hermenéutico; tampoco podemos estar tranquilos frente a lecturas que interpretan realidades pasadas en la vía inversa: desde las concepciones de los/as lectores/as de hoy.

La antropología es una herramienta que nos advierte ante los posibles juicios etnocéntricos posibles en muchas lecturas bíblicas. Mediante la etnografía (trabajo de campo que se inmiscuye en la sociedad sumergiéndose en ella y compartiendo el espacio) y la etnología (que ayuda en la comparación transcultural de los datos arrojados por la etnografía) los/as antropólogos/as ponen en evidencia los vínculos internos de una sociedad, así como la interacción entre los grupos que, estando vivos, nos hablan de sí, y estando ausentes por el paso del tiempo, dejaron sus memorias y vivencias en objetos, monumentos y textos.

La labor de la persona que hace exégesis y se apoya en la antropología cultural tiene en cuenta esta doble dimensión etnográfica y etnológica. (Mena Oreamuno, 2022). La perspectiva etnográfica reconoce la existencia de sociedades actuales que conservan niveles de desarrollo tecnológico y grados de complejidad estructural

similares a las de sociedades antiguas; pero también, porque el análisis fragmentario que se puede hacer de los comportamientos de los personajes en las narraciones, las costumbres o tradiciones descritas y las formas de relación social presentes en los textos, son reflejo de mentalidades antiguas formadas por los sistemas simbólicos de sus culturas (es lo que llamamos “perspectiva *emic*” como un ideal, que pretende estudiar desde dentro el *phonemic* de aquella realidad cultural).

La perspectiva etnológica compara los rasgos importantes de la vida social arrojados por la etnografía previa y diseña modelos (Malina, 2007) que explican instituciones, dinámicas económicas, comportamientos típicos, clasificaciones y funciones reflejadas en los escritos antiguos (es lo que llamamos perspectiva *etic*, es decir *phonetic*, cuando el/la estudioso/a crea términos técnicos que comparan comportamientos transculturales).

Las etnologías, nos dice E. Miquel, son aquellas formas de comprensión del mundo “[...] cuyos resultados pueden ser presentados de forma sistemática y coherente son lo que habitualmente denominamos ‘modelos antropológicos’”. (Pericás, 2011, p. 36). Debemos constatar que, en el estudio bíblico de la exégesis histórico-crítica más clásica, el/la biblista ha heredado maneras de proceder prefijadas, es

decir, casi de carácter positivista, por lo que muchas veces se aplican los métodos de forma rígida hasta el punto de denominar a este tipo de trabajo productos de una “exégesis dura”.

Si este modo de proceder se aplica a los modelos etnológicos caemos en el riesgo de buscar acomodar en ellos todas las dimensiones humanas del texto bíblico, ignorando sus complejidades y de los seres humanos de quienes nos habla. Los modelos, en realidad, no deben ser entendidos como determinados e inmutados en todos los casos. Deben probarse cuantas veces sea necesario para encontrar similitudes, diferencias y rasgos propios de las sociedades que están presentes en los textos⁸.

La autora británica J. L. Lawrence (Lawrence, 2003)⁹ ha hecho serios

8 En el caso la Biblia Hebrea, estas pruebas deben hacerse con muchísimo cuidado por las lagunas de datos que tenemos acerca de las sociedades que se perciben tras sus líneas. “We turn to anthropology because of the paucity of our information, but that very paucity makes the use of anthropology problematic” (Overholt, 1996, p. 22).

9 El modelo funciona como *framework* y no siempre las realidades se adecúan a dichos marcos de referencia. Por ejemplo, hoy es admitido que la dinámica presupuesta en los conceptos “honor-vergüenza” —etnología central del proyecto de Malina— puede significar diferentes cosas para personas diferentes en sociedades diferentes. El modelo es definido como anterior a la exégesis y luego aplicado al texto bíblico. Se presenta como inmutable a través del proceso, pero, mientras es ilustrada la inconmensurabilidad entre diferentes tipos de culturas, el modelo no parece ser capaz de mostrar diferencias de grado dentro de la misma cultura.

señalamientos al uso de los modelos, no para desprestigiar los valiosos caminos iniciados por la exégesis socio-científica, sino para comprender esta práctica etnológica como una representación general ofrecida como guía más que un esquema susceptible de ser verificado en su totalidad¹⁰.

Debemos cuidar nuestras conclusiones al no confundir un resultado de un estudio “exitoso” en la comprensión de los comportamientos con un resultado “universal” que se aplique para todos los textos bíblicos que presenten similares formas de actuación en sus personajes.

De esta forma, la labor etnográfica y etnológica debe llevarse a cabo con mucha mayor pasión y cuidado, es decir, debe realizarse con mayor precisión para evitar los determinismos, confluir en nociones de cultura que demeritan otras realidades (etnocentrismos) o reducir a entes manipulables realidades más volátiles como las cambiantes y plurales sociedades humanas.

Convertir términos propios de una cultura particular (*emic*) en un término transcultural (*etic*) que pueda servir como modelo comparativo es válido y necesario (Pericás, 2011), siempre y

10 Para una revisión y una crítica detenida en castellano sobre los límites y fortalezas del uso de los modelos en el NT consultar: Zúñiga. 2019, pp. 10 ss.

cuando se tengan en cuenta las limitantes que hemos señalado en el estudio de textos antiguos. Podemos pensar, entonces, en tres advertencias, que son posibilidades también, para el estudio de la Biblia desde la antropología cultural:

- En las sociedades se entrelaza la acción humana individual y la estructura social, las decisiones personales que nacen en un contexto previo como trasfondo, pero que pueden producir nuevas opciones. Una aproximación a la Biblia que se limite a las estructuras de las comunidades antiguas como algo prefijado e inamovible sugestionan la comprensión de comportamiento de los individuos.

No debemos olvidar esta dialéctica entre individualidad y sociedad que, a pesar de ubicarnos en sociedades de orientación colectivista (Malina, 2014), las condiciones de individualidad, contraculturalidad y la posibilidad de disidencia siguen existiendo. Ejemplo claro de ello son las opciones contraculturales que encontramos en las minorías marginales reflejadas en los evangelios. Las enseñanzas de Jesús dirigidas como “nuevos mandamientos” que, inclusive, se alejan de la lógica de la sujeción e invitan

a una expresión de alegría libre (Mt 5,2-11) son un buen reflejo de alternativas autoestimizantes. (Gil Arbiol, 2012).

- Así como no todas las decisiones humanas pueden ser comprendidas, debemos reconocer que la vida social y las tomas de postura en los contextos son susceptibles a cambiar. Las teorías particularistas-históricas (que se fijan en áreas específicas de una cultura concreta para buscar claves generales) deben ser, desde esta perspectiva, cuestionadas y sometidas a la constante prueba.

Las aproximaciones basadas en la relación cultura-personalidad (que enfatiza en la estructura tras una personalidad individual para comprender otra particular similar) son realmente valiosas, pero no agotan toda la diversidad de la especie, ni siquiera en la antigüedad. El diálogo como práctica y la actitud dialógica como método pueden ayudarnos a comprender este punto.

Presentes en los textos bíblicos (visiblemente en aquellos escritos que emplean la retórica clásica como muchas cartas paulinas), las discusiones previas y presupuestas entre el emisor y los destinatarios generan en los

nuevos auditorios cambios inusitados, nuevas alternativas y hasta contravenciones a lo esperado. (Esler, 2005).

- Las propuestas que hacemos en el presente estudio parten de una concepción epistemológica no positivista, por ende, las descripciones antropológicas y los modelos que desarrollamos no son tanto un espejo de la realidad social sino, más bien, un mapa entre muchos otros posibles que pueden guiarnos en nuestra búsqueda por interpretar las sociedades antiguas cristalizadas en los textos bíblicos. (Overholt, 1996).

Para ser concluyentes con base en un texto referido al comportamiento humano tenemos que contrastar dicho texto con otros y mostrar el patrón ahí evidenciado. Varios textos de milagros de sanación en los evangelios son un claro ejemplo de esta variabilidad del comportamiento donde algunos personajes siguen la lógica honor-vergüenza, pero otros responden con criterios deshonorosos y, aún así, se reafirman en ellos tomando nuevas posiciones.

El sordomudo sanado en Mc 7,31-35 no se manifiesta

activamente, pero es invadido en sus orificios por Jesús (mete los dedos en sus oídos y escupe en su lengua) buscando desatar vías de comunicación bloqueadas. (Lawrence, 2013). Una actitud impura y contracultural de Jesús termina en una proclamación de alabanza por parte del auditorio.

Dicho todo esto, la aproximación a la Biblia desde la antropología es una de las herramientas más útiles que tiene el/la exégeta pues pueden ponerse en relación dos mundos diferentes y, muchas veces divergentes, pero que asumen realidades humanas análogas. Estas “prevenciones” que proponemos en el presente trabajo no deben hacernos rehuir de la ingente labor que busca comprender los mundos culturales que suponen los textos, sino más bien evitar los riesgos que olvidan la pluralidad y el devenir de la persona humana en sociedad. Justamente, la pluralidad de las concepciones del mundo y de las historias que se juntan en los textos nos hacen asumir que la lectura intercultural de la Biblia se convierte en una necesidad.

Lectura intercultural y antropología: caminos de encuentro

El reconocimiento de la multiplicidad de voces y de historias, del cual partimos en nuestra contextualización

inicial, es un ejemplo notable de los diferentes niveles de consciencia que existen y de la diversidad humana como una constante en la historia de nuestra especie.

La Biblia ha sido leída de modo unidireccional, como texto “caído del cielo” y, en la mayoría de ocasiones, con demasiada ligereza por la aparente familiaridad que los grupos eclesiales tienen con ella. Al ser leída y celebrada en el culto a través de los siglos, la Biblia ha sido entendida como “nuestra” olvidando las distancias espaciales y culturales que deben ser trazadas para realmente “apropiarnos” de ella con el respeto y el cuidado necesario.

Entrecomillamos el verbo “apropiar” pues nunca lo haremos del todo: la ventana de la memoria que los escritos antiguos representan nos sigue ubicando fragmentariamente en el pasado, pero, en cierto modo, podemos encontrar voces que concuerdan con situaciones humanas siempre presentes.

Leer la Biblia en perspectiva intercultural exige el uso de las ciencias sociales para ubicar a los textos en su matriz cultural y, desde ahí, interpretarlos poniéndolos en diálogo con las modernas realidades de nuestros pueblos. Es justamente ahí donde se puede encontrar la interrogante que orientaría una lectura intercultural: se trata de traer el pasado al presente, de crear

intercambio y tender puentes a partir de la pregunta “[...] ¿cómo podemos participar en la conversación que está entretejida en un texto o las conversaciones que están entretejidas entre los distintos textos del NT?”.

Tener en cuenta la alteridad de los escritos y los mundos supuestos por los textos es el primer paso para una lectura responsable de la Biblia y, a su vez, que dicha lectura pueda hacernos entrar en la dinámica de la vida en cuanto encuentro y desencuentro. La lectura intercultural de la Biblia “[...] tiene este rasgo particular que se puede resumir en la frase ‘Dejar la voz del otro resonar en uno’. El otro aparece en nuestro mundo como un ser legítimo a quien se conoce en las interacciones que, para uno, son significativas en el presente” (Mena Oreamuno, 2021, pp. 35 y 37).

En dichas interacciones es donde podemos superar las lecturas reduccionistas de la Biblia de las que hemos hablado e ir más allá de las concepciones estáticas que la asumen como texto revelado sin más. Por el contrario, la lectura intercultural de la Biblia podría ayudarnos a comprender que dicha revelación se hace manifiesta en el proceso performativo que actualiza las dimensiones humanas existentes en el texto y que van más allá de la confesionalidad.

Dicho de otro modo, lo humano humanizante¹¹ presente en el texto bíblico puede ser posibilidad para entender la “palabra de Dios” no como un fósil que se lee en una dirección, sino como una emisión dinámica que adquiere su condición de pertinencia en la acción dialógica.

La estrategia de lectura intercultural reclama el reconocimiento del otro/a en su contexto, así la Biblia como sujeto (y no como objeto pasivo) puede convertirse en lugar de convergencia. De la misma forma, el uso de la antropología cultural en la exégesis bíblica, como estrategia de reconocimiento de la diversidad contextual, reclama un/a interlocutor/a.

La exégesis contemporánea, partiendo de la seriedad que los métodos diacrónicos y sincrónicos le proveen, no tendría igual resonancia si decide quedarse ahí. Sentándose a la mesa con espiritualidades, culturas y diversas percepciones del mundo en nuestras modernas sociedades puede convertirse en un franco interlocutor que

11 También es cierto que las dimensiones deshumanizantes están presentes en dichas memorias de Israel y del naciente cristianismo, como lo están en otros textos sagrados de la humanidad, pero no hace nada la persona exégeta con obviar y ocultar dichas tradiciones. Más bien, asumiéndolas como parte de las realidades que nos interpelan es como podríamos hacer que las situaciones de exclusión y violencia se conviertan en un fuerte reclamo para transformar las sociedades en las que nos encontramos.

reconoce nuevas “palabras divinas” en el acto comunicativo.

Así como se lee con devoción el versículo “No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien” (Rm 12,21), debería leerse con la misma resonancia el Sura “No es igual obrar bien y obrar mal. Repele el mal con un bien mayor y el enemigo será para ti un amigo sincero”¹², pues la dimensión sagrada de un texto, perceptible gracias al reconocimiento intercultural, está en su condición creadora de humanidad: “Yo no hablo de venganzas ni de perdones; el olvido es la única venganza y el único perdón”. (Borges, 2010, p. 648).

Referencias

- Biblia de Jerusalén*. (2019). Desclée de Brouwer.
- Borges, J. L. (2010). “Fragmentos de un evangelio apócrifo”: Jorge Luis Borges. *Obras Completas. Edición Crítica*, vol. II. 1952-1972. Emecé.
- Chéno, R. (2017). *Dieu au pluriel. Penser les religions*. Du Cerf.
- Daley, B: E. (2020). *Cristo, el Dios visible*. Sígueme.
- El Corán*. (2000). Herder.

12 Citamos la edición de *El Corán* (Barcelona: Herder, 2000), Sura 41,34.

- Esler, P. (2005). *New Testament Theology. Communion and Community*. Fortress.
- Fornet-Betancourt, R. (2008). “Teoría y praxis de la filosofía intercultural”: *SIWÔ* 1/1, 9-42.
- Freedman, H.; Maurice, S. [eds.] and Judah J. S: [traductor]. (1939). *Midrash Rabbah. Numbers*. Tomo II. Soncino Press.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gil Arbiol, C. (2012). “Una lectura sociológica de las bienaventuranzas”: *Letras de Deusto* 137/42, 259-281.
- Kottak, C. P. (2011). *Antropología cultural*. McGrawHill.
- Lang, B. (1985). “Anthropology as a New Model for Biblical Studies”: Lang, Bernhard (ed.), *Anthropological Approaches to the Old Testament*. Fortress Press.
- Lawrence, L. J. (2003). *An Ethnography of the Gospel of Matthew*. Mohr Siebeck.
- Lawrence, L. J. (2013). *Sense and Stigma in the Gospels. Depictions of Sensory-Disabled Characters*. Oxford University Press.
- Lindbeck, G. A. (2018). *La naturaleza de la doctrina. Religión y teología en una época postliberal*. Clie.
- Malina, Bruce. J. (2007). *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*. Verbo Divino.
- Malina, Bruce. J. (2014). “El colectivismo en la cultura mediterránea”: Neufeld, Dietmar y Richard E. DeMaris (eds.). *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*. Verbo Divino.
- Mena Oreamuno, F. (2021). *Comentario intercultural al evangelio de Marcos. Introducción, estructura y comentario a Marcos 1.1-15*. Sebila.
- Mena Oreamuno, F. (2022). *El oficio de la persona que hace exégesis*. Sebila.
- Mena Oreamuno, F. (2022). *Los tejidos del caos: Hermenéutica bíblica desde América Latina*. Sebila.
- Miquel Pericás, E. (2011). *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Verbo Divino.
- Overholt, T. W. (1996). *Cultural Anthropology and the Old Testament*. Fortress Press.
- Piñero, A. (2016). “Libros sagrados. Conceptos y nociones fundamentales”: Piñero, Antonio y Jesús Peláez (eds.). *Los libros sagrados en las grandes religiones. Los fundamentalismos*. Herder.
- Poupard, P. (1998). *Diccionario de las religiones*. Herder.

- Rosaldo, R. (1989). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo.
- Torres Queiruga, A. (2008). *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Trotta.
- Zúñiga, H. (2019). “Misericordia ilimitada: revisión del modelo antropológico ‘bienes limitados’ en Mt 5,7”: *Theologica Xaveriana* 59/187, 1-27.
- Zúñiga, H. (2022). *Vivir para morir, morir para vivir. Estudio exegético y antropológico del motivo de la muerte en el libro de Eclesiastés-Qohélet*. Sebila.

Biografía de la persona autora

Hanzel José Zúñiga Valerio es bachiller en Ciencias Teológicas y licenciado en Ciencias de la Educación por la Universidad Católica de Costa Rica. Tiene una maestría en Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana y estudios de postgrado en el Centre Notre-Dame de Sion (Jerusalén, Israel) y en el Estudio Teológico Agustiniiano (Valladolid, España). Actualmente, es profesor en la Universidad Bíblica Latinoamericana y en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional. Sus áreas de investigación son: literatura sapiencial, exégesis del Nuevo Testamento, acercamientos desde la antropología cultural.