

**REVISIÓN DE LA CATEGORÍA “SOCIEDAD
MEDITERRÁNEA DEL SIGLO PRIMERO”: DEL
MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO AL ANÁLISIS
SOCIOCIENTÍFICO**

**Review of the category “first century
Mediterranean society”: from the historical-critical
method to socio-scientific analysis**

**Revisão da categoria “sociedade mediterrânea do
primeiro século”: do método histórico-crítico à
análise sócio-científica**

Francisco Mena Oreamuno

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

franciscomenaoreamuno@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8104-4141>

Proyecto Comentario al evangelio según Marcos 2019-2022

Contenido

Introducción	3
¿Cómo se llegó del método histórico-crítico al análisis sociocientífico?.....	4
¿Qué es el análisis sociocientífico del Nuevo Testamento?	20
Los orígenes del modelo grupo-cuadrícula	31
El problema del uso de modelos en la exégesis contemporánea.....	35
Modelos y metodologías.....	39
Una valoración del uso de modelos de las ciencias sociales en la exégesis.....	43
Un paso más en la articulación de este rompecabezas: la sociedad mediterránea del siglo primero.....	53
¿Qué tomar en cuenta de estas discusiones para el beneficio de la exégesis?	61
Bibliografía	63

Introducción

Este trabajo aborda, de la manera más pedagógica posible, los problemas que suscita, en el campo de la exégesis bíblica, la propuesta de Bruce Malina y el Grupo Contexto¹ tanto del uso de

modelos provenientes de las ciencias sociales como de la categoría abarcante: sociedad mediterránea del siglo 1.

Este acercamiento ha causado controversia entre la comunidad de personas estudiosas de la Biblia. Por un lado, existe una fuerte sospecha sobre la plausibilidad de usar métodos de las ciencias sociales contemporáneas para estudiar textos antiguos, como lo es el Nuevo Testamento. Pero, además, en el campo de los estudios antropológicos

¹ Aporto algunos de los libros significativos producidos en el Grupo Contexto: Craffert, Pieter F. *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*. Matrix. Eugene, OR: Cascade Books, 2008. Crook, Zeba A. *Reconceptualising Conversion: Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean*. BZNW 130; Berlin: Walter de Gruyter, 2004. DeMaris, Richard E. *The New Testament in Its Ritual World*. London: Routledge, 2008. DeMaris, Richard E., Jason T. Lamoreaux, and Steven C. Muir, eds. *Early Christian Ritual Life*. London: Routledge. Duling, Dennis C. *The New Testament: History, Literature, and Social Context*. Belmont, CA: Wadsworth, 2003. Elliott, John H., editor. *Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World*. Semeia 35 (1986). — (1993), *What Is Social-Scientific Criticism? Guides to Biblical Scholarship*, Minneapolis: Fortress Press. — (2006), *A Home for the Homeless* (reprint) (2d ed.), Eugene, OR: Wipf & Stock. — (2007), *Conflict, Community, and Honor: 1 Peter in Social-Scientific Perspective*, Cascade Companions, Eugene, OR: Cascade Books. Esler, Philip F. *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*. Minneapolis: Fortress Press, 2003. Hanson, K. C., and Douglas E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 1998; 2d ed., 2008. Malina, Bruce J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. 3d ed. Louisville: Westminster John Knox, 2001. —; Neyrey, Jerome H. (1996), *Portraits of Paul: An Archaeology of Ancient Personality*, Louisville: John Knox Press. —; Pilch, John J. (2000), *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*, Minneapolis: Fortress Press. —; Rohrbaugh, Richard L. (1998), *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis: Fortress Press. —; Rohrbaugh, Richard L. (2003), *Social-Science Commentary*

on the Synoptic Gospels (2d ed.), Minneapolis: Fortress Press. Neufeld, Dietmar. "The Social Sciences and Biblical Translation." Symposium Series 41. Atlanta/Leiden: Society of Biblical Literature, 2008. Neyrey, Jerome H. *Paul, in Other Words: A Cultural Reading of His Letters*. Louisville: John Knox Press, 1990. Neyrey, Jerome H. *Render to God: New Testament Understandings of the Divine*. Minneapolis: Fortress Press, 2004. Neyrey, Jerome H., editor. *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Peabody: Hendrickson, 1991. Oakman, Douglas E. *Jesus and the Peasants*. Matrix. Eugene, OR: Cascade Books, 2008. Oakman, Douglas E. *Jesus, Debt, and the Lord's Prayer: First-Century Debt and Jesus' Intentions*. Eugene, OR: Cascade Books, 2014. Pilch, John J., editor. *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*. Biblical Interpretation Series 53. Leiden: Brill, 2001. Pilch, John J. & Bruce J. Malina, editors. *A Handbook of Biblical Social Values*. Peabody: Hendrickson, 1998. Rohrbaugh, Richard L. *The New Testament in Cross-Cultural Perspective*. Matrix. Eugene, OR: Cascade, 2007. Rohrbaugh, Richard L., editor. *The Social Sciences and New Testament Interpretation*. Peabody, MA: Hendrickson, 1996. Stegemann, Ekkehard S., and Wolfgang Stegemann. *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century*. Translated by O. C. Dean Jr. Minneapolis: Fortress Press, 1999. Stewart, Eric C., *Gathered around Jesus: An Alternative Spatial Practice in the Gospel of Mark*. Cascade Books, 2009.

actuales, se cuestiona si se puede hablar de un área cultural del Mediterráneo. Para la comunidad de exégetas, la historiografía y los métodos histórico-críticos son más confiables, ya que se puede trabajar con diversos materiales como textos, inscripciones y estudios arqueológicos que permiten, de un modo “certero”, llegar a conclusiones sin necesidad de introducir elementos extraños al mismo texto bíblico. Para el gremio antropológico, en cambio, la construcción de un área cultural denominada “mediterránea” no es viable, debido a la pluralidad de culturas que habitan sus costas. Establecer un área cultural del Mediterráneo es eliminar las diferencias y absorberlas en un constructo impuesto. Pero, se ha logrado salvar algunos conceptos que tienen recurrencia en indagaciones particulares, como lo referente al eje honor-vergüenza. Sin embargo, esto no es considerado suficiente para ir más allá de una característica de pueblos del Mediterráneo, que también aparece en otros lugares fuera de ese espacio.

La discusión del tema y los problemas que ha suscitado en el campo de la exégesis requieren de análisis que explique en qué consiste el uso de modelos de las ciencias sociales para estudiar los textos bíblicos, así como los temores y reservas planteadas por el uso de la categoría “Sociedad mediterránea del siglo primero”. Es necesario entender el camino recorrido por

la exégesis hasta llegar al análisis sociocientífico, no como último peldaño de la escalera del conocimiento, sino como aporte a otras tantas propuestas metodológicas para la comprensión del Nuevo Testamento. A la vez, es preciso mostrar el trabajo que conlleva la implementación de modelos de las ciencias sociales para la comprensión de textos bíblicos difíciles. Así, en el contexto de esta discusión interdisciplinar, se debe comprender el debate actual sobre la concepción de un área cultural mediterránea. La construcción de esta área cultural es la base sobre la que descansa una buena parte del edificio teórico del análisis sociocientífico.

¿Cómo se llegó del método histórico-crítico al análisis sociocientífico?

Como sucede en el proceso de construcción de una disciplina analítica o científica, es necesario reconocer que se va formando en distintos procedimientos que en algún punto logran el fermento preciso para elaborar una propuesta teórica consistente. En este caso, el análisis sociocientífico recoge una serie de logros de distintas disciplinas que le permiten hacer la formulación fundacional a principios de los años 80. En este sentido, el escrito “Exégesis sociohistórica desde los comienzos de la investigación histórico-crítica hasta la antropología cultural”, de Gerd

Theissen, muestra el camino recorrido por la investigación, desde los inicios que tratan de vincular texto e historia hasta el presente. Es un trabajo muy detallado para el espacio del capítulo de un libro, pero lo logra. Debemos recordar que Theissen es un punto de referencia mundial en el uso de la sociología en la exégesis². La afirmación que puede ayudarnos a entender parte de la forma de trabajar de estos eruditos la hace en primera persona: "Al menos yo acepté entonces conscientemente el impulso de todos los clásicos de la sociología de la religión sin pretender puentear las diferencias teóricas entre ellos, pero sí con la esperanza de que pudieran unirse en el trabajo histórico concreto ante la complejidad de la historia". (Theissen, 2009, p. 55). Es la

riqueza sistematizadora de Theissen la que escogí, gracias a su propio aporte en el área, como apoyo para la primera sección de este texto.

Si bien seguiré la perspectiva histórica de Theissen, es necesario hacer una aclaración. Habría dos momentos clave en el contexto del desarrollo de la crítica bíblica que son notables. El primero es la cuestión del desarrollo de una crítica a la fe y a la Biblia por medio de la razón y de instrumentos filosóficos en los siglos XVII y XVI-II. Greenslade propone las obras de Pierre Bayle (1647-1707) y John Locke (1632-1704), a modo de esfuerzos por mostrar la legitimidad de la razón como revelación natural. (Greenslade, 1987, pp. 239-204). Esto implicó una serie de debates sobre la razonabilidad del cristianismo, al mismo tiempo que un cuestionamiento a lo sobrenatural del contenido bíblico. En cuanto a la cuestión crítica, se resume, en palabras de Bayle: 'On emploie l'Écriture à soutenir le pour et le contre' ("Empleamos la Escritura tanto para sostener los pros como los contras") (Greenslade, 1987, p. 240). Esto sintetiza las tensiones sobre la autoridad de la Biblia en las disputas entre católicos y protestantes. Si la Biblia es revelación de Dios, cómo puede ser interpretada por ambos bandos de manera opuesta. De aquí surgen los elementos básicos para lo que será luego la crítica bíblica.

2 Esta es alguna de su bibliografía traducida al español: (1985). *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, (1988). *La sombra del Galileo: las investigaciones históricas sobre Jesús traducidas a un relato*. Salamanca: Ediciones Sígueme, (1993). *La puerta abierta: variaciones bíblicas para la predicación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, (1997). *Colorido local contexto histórico en los Evangelios: una contribución a la historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, con Merz, Annette (1999). *El Jesús histórico* (2.^a edición). Salamanca: Ediciones Sígueme, (2002). *La religión de los primeros cristianos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, (2002). *La fe bíblica: una perspectiva evolucionista*. Editorial Verbo Divino, (2002). *La redacción de los evangelios y la política eclesial: un enfoque socio-retórico*. Editorial Verbo Divino, (2002) *El movimiento de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, (2003). *El Nuevo Testamento. Historia, literatura, religión*. Sal Terrae, (2019). *El abogado de Pablo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Más cercano a nuestro tema es el segundo momento: la Escuela de la historia de las religiones (*religions-geschichtliche Schule*). Se trata de un colectivo organizado en torno a la Universidad de Göttingen, con estudiosos como Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, Ernst Troeltsch, William Wrede, Wilhelm Heitmüller, Paul Wernle, Johannes Weiss y Albert Eichhorn. Según Wayne Meeks, el método empleado por este grupo fue la descripción histórica, comparativa y teórica de las religiones (Riches, 2016, p. 127). El legado intelectual de la Escuela de la historia de las religiones se puede sentir aún hoy en las siguientes formulaciones: el Reino de Dios como imagen escatológica y mejor, apocalíptica, la influencia del entorno a las tradiciones judías y cristianas (sincretismo), el estudio de los cultos místéricos, la concepción de gnosticismo; también, la discusión entre ritual y *cultus*: el primero expresa la visión mágica de la religión y el segundo, la posibilidad de hacer memoria sobre la imagen de Cristo (Riches, 2016, p. 131). Tal diferenciación también implica una distinción de clase social (Blanton, Calhoun y Rothschild, 2014, p. 2)³.

3 “...the history of religions school approach originated as a reaction to literary approaches such as source and form criticism now appreciated alongside it. Furthermore, as Gerald Seelig has shown, today the “history of religions school” is variously understood. Sometimes it refers to a highly dogmatic way of reconstructing the history of a religion. Gerd Lüdemann and others in Göttingen undertake such work. The

La Escuela de la historia de las religiones recogió los principios de la universidad moderna y trató de cumplir con el rigor y la seriedad académica que este espacio ofrece. De este modo, se trata no de un estudio de lo religioso desde la revelación, sino de un estudio científico tal y como lo explica Gerd Lüdemann:

teología puede ser una disciplina académica solo cuando observa los protocolos intelectuales de la universidad moderna y se despidе de los principios epistemológicos deductivos de cualquier tipo incluida la noción de una verdad revelada o cualquier reclamo de algún conocimiento privilegiado de Dios. La teología llega a ser una disciplina académica solo en tanto emplee las tres presuposiciones de causalidad del método histórico crítico, la validez potencial de las analogías y la relación recíproca entre los fenómenos históricos. (Lüdemann, 2008, p. 177).

En este sentido, uno debe reconocer que la línea de trabajo de Göttingen y la historia de las religiones, así como el desarrollo de la historia de las formas son dos programas de investigación que, en el fondo, trataron de dar cuenta de una visión mucho más dinámica de la construcción de la historia

term “new history of religions school” has been applied to the work of Martin Hengel, Larry Hurtado, and others – rather different from the work of Lüdemann and others in Göttingen” (Blanton, Calhoun y Rothschild, 2014, p. 2).

del cristianismo originario. Su influencia es significativa hasta hoy tanto en Alemania como en Estados Unidos. Figuras como Hans Dieter Betz (University of Chicago Divinity School), Martin Hengel (Tubingen), Larry Hurtado (EE. UU., Edimburgo), Margaret M. Mitchell (University of Chicago Divinity School) fueron formadas allí. Es de especial atención Hans Dieter Betz, ya que se interesó en promover el sentido de Escuela, siendo el mismo formador de otras personas especialistas en este campo (Blanton, Calhoun y Rothschild, 2014, pp. 2-5).

Al establecer estos dos momentos como columnas del pensamiento crítico en torno a la exégesis bíblica y la teología, se enriquece el trabajo de G. Theissen que no apunta estas influencias con la suficiente fuerza.

Para G. Theissen es a finales del siglo XIX e inicios del XX que surge el interés de establecer relaciones entre disciplinas de las ciencias sociales y el estudio de la Biblia. Apunta los nombres de Gustav Adolf Deissmann (1908: el cristianismo primitivo había pertenecido a las clases bajas), Adolf von Harnack (1902: cristianismo primitivo como un movimiento social de inspiración religiosa), Ernst Troeltsch (1912: interpretación de la historia del cristianismo con el instrumento iglesia-secta), quienes aportaron conceptos clave utilizados para entender,

más allá de la teología, la formación del cristianismo originario (Theissen, 2009, p. 59).

Posteriormente, identifica una fuente importante para la revisión de la historia exégesis-ciencias sociales:

El socialista Karl Kautsky (1854-1938) presentó un extenso análisis histórico del cristianismo primitivo en su libro *Der Ursprung des Christentums* (1908), en el que explica el anhelo de salvación de la antigüedad a partir de las tensiones económicas que en ella existían. El cristianismo primitivo fue un movimiento revolucionario en el contexto judío de su tiempo (Theissen, 2009, p. 61).

El libro de Karl Kautsky en español se tituló *El cristianismo: sus orígenes y fundamentos* (Kautsky, 1939), en el cual el marxismo constituye, en su praxis, la teoría de lectura de las fuentes desde las que reconstruye la historia:

Quien acepte el punto de vista de la concepción económica de la historia, puede adoptar una posición completamente libre de prejuicios hacia el pasado, aun cuando se halle envuelto activamente en las luchas prácticas del presente. Su trabajo puede hacer más perspicaz su visión de muchos fenómenos del pasado, evitando una oscura presentación. Ese fue el propósito de mi presentación de las bases del cristianismo

primitivo. No tuve intención de glorificarlo ni de empequeñecerlo, simplemente el deseo de entenderlo. (Kautsky, 1939, p. 7).

Antes de Kautsky, Frederick Engels (1884) proponía que el cristianismo temprano fue un movimiento de los desposeídos con un fuerte parecido a las necesidades y problemas que motivan a los movimientos de trabajadores. (Engels, 1955)⁴.

El contexto europeo hizo florecer estas discusiones donde se encontraron distintos intelectuales, en busca de actuar sobre la situación social. Este punto es de suma importancia para entender cómo el tema de Jesús y del cristianismo originario generó tanta atención en autores como Engel y Kautsky.

Dale B. Martin profundiza en las relaciones entre las disciplinas exegética y ciencias sociales. El autor dice

4 “¿Entre qué personas se reclutaron los primeros cristianos? Principalmente, entre los laboriosos y agobiados que pertenecían a las capas más bajas del pueblo, tal como conviene al elemento revolucionario. ¿Y de quiénes estaban compuestas estas capas? En las ciudades, hombres libres venidos a menos, personas de todo tipo, semejantes a los mean whites de los Estados esclavistas del Sur, a los aventureros y vagabundos europeos de las ciudades marítimas coloniales y chinas, también de libertos y sobre todo de esclavos; en los latifundios de Italia, Sicilia y África, de esclavos; en los distritos rurales de las provincias, de pequeños campesinos cada vez más oprimidos por las deudas” (Engels, 1955).

que, en sus inicios, la sociología debe algo a la erudición bíblica del siglo XIX. Max Weber fue influenciado por los debates entre Rudolph Sohm y Adolf von Harnack, así como por Julius Wellhausen (Martin, 1999, p. 125). Pero la relación entre Weber y el Congreso Evangélico-Social (Evangelisch-Sozialen Kongress, 1890) muestra una situación muy particular tanto de cooperación como de construcción conjunta y eso fue uno de sus valores (Maurenbrecher, 1903, p. 25s). Allí se encontraron clérigos y laicos, buscando hacer un aporte social significativo, ahí Max Weber participó con pasión. (Nico, 1994, p. 23).

Rudolph Sohm (1841-1917) publicó, en 1892, el libro *Kirchenrecht* (Derecho Canónico). En este volumen, desarrolló el concepto de “organización carismática”, con el que trató de comprender e interpretar la dinámica de la iglesia primitiva. La organización carismática (Weber, Winkelmann y Medina, 2002, pp. 737)⁵ se trata de una tarea y un llamado, este es el don, viene de otro lugar, de Dios mismo, y la persona no está en capacidad de negarlo, aceptarlo o ponerlo en su agenda

5 “El tipo de dominación carismática ha sido descrito espléndidamente por vez primera —aun sin apreciarlo todavía como tipo— por R. Sohm en su *Kirchenrecht für die altchristliche Gemeinde* (“Derecho eclesiástico para la antigua comunidad cristiana”); a partir de entonces la expresión se ha venido utilizando reiteradamente, pero sin apreciarse su extensión por completo”.

cotidiana sin afectar otras actividades. El llamado es de por vida y se orienta a realizar la tarea encomendada por Dios. Así, forma parte de la teocracia que es el Reino de Dios. Esta teocracia en realidad es una Maestro-cracia. Como contraparte, está el reinado de la ley (Haley, 1980, pp. 195-196). Weber desarrolla el concepto:

Weber explicitly drew the pair of opposites of personal charisma and office charisma from Sohm. In *Economy and Society*, he names Sohm twice as the source of the concept of charisma: 'The concept of "charisma" ("the gift of grace") is taken from the vocabulary of early Christianity. Rudolf Sohm, in his *Kirchenrecht*, was the first to clarify the substance of the concept, even though he did not use the same terminology' (Weber 1978: 216). For Weber, the discovery of charisma was of paramount importance in the construction of the concept of 'legitimate Herrschaft'⁶. This was clearly demonstrated by Edith Hanke. Based on a detailed analysis of the compositional strata of domination theory, she showed that Weber was initially interested only in the way domination works (Hanke 2001, p. 33) (Heurtin, 2019, p. 12).

Dale Martin tiene razón y, efectivamente, la interacción en el Congreso

6 El profesor Dr. Diego Soto explica: «La traducción usual en español es "señorío", aunque alude también a conceptos mucho más políticos: dominación, hegemonía, incluso soberanía. Problemas centrales en Weber».

Evangélico-Social también permitió una doble interacción entre clero y laicos, así como entre teólogos y científicos sociales. Igual que Max Weber tomó y llevó un paso más allá el concepto de dominación carismática, logró realizar una amplia investigación sobre el trabajo agrícola al este de Prusia, dentro del Congreso y con la plena cooperación de este. Así, sin duda hubo, por lo menos en este autor, una relación sustancial en el desarrollo de la pastoral, la teología y la sociología, gracias a esa colaboración.

Por otro lado, es importante preguntarse qué estaba pasando en la misma época del otro lado del Atlántico. Dale Martin propone que otro movimiento temprano en el siglo XX fue el desarrollado en la Escuela de la historia de las religiones de Chicago y en, la llamada en aquel momento, la Escuela de Chicago de análisis social (Martin, 1999, p. 126). Pero, Martin reconoce, junto a las críticas de Wayne Meeks y de John Elliot, que esta escuela no tuvo mayor incidencia en estimular a quienes desarrollaron, en los sesenta y setenta, el análisis sociocientífico en Estados Unidos (Martin, 1999, p. 126).

Tanto la Escuela de historia de las religiones como la de análisis social de Chicago fueron espacios muy novedosos y de vanguardia en su contexto. Se abrieron al mismo tiempo y bajo una política de contratación de lo mejor

del ambiente erudito de la época, en Estados Unidos. No obstante, no hay ningún estudio que muestre prueba alguna de la relación entre ellas. Esto es especialmente interesante, porque una gran cantidad de los profesores que dieron origen a la Escuela de Sociología de Chicago era protestante, algunos pastores ordenados (Swatos, 1984, p. 49)⁷. Esta situación subraya lo significativo que fue el enlace de Weber con el Congreso Evangélico-Social. Para una futura valoración, debemos destacar dos académicos biblistas de gran prestigio a principios del siglo XX en la Escuela de Divinidades de Chicago: Shirley J. Case (1872-1947) y Shailer Mathews (1863-1941). Para entender mejor en qué consistía el acercamiento social o histórico social de Case, en particular, se puede leer el trabajo de Carolyn Osiek: Carolyn, O. (June 1, 1989). *The New Handmaid: The Bible and the Social Sciences*. *Theological Studies*, 50, 2, 260-278, especialmente las páginas 265-266.

Es también interesante pensar tanto en la productividad en diseño como

en el uso de metodologías de trabajo y temas tratados por la Escuela de Sociología de Chicago, su capacidad creativa y la labor de campo. Todo esto pudo ser un fermento para el cultivo de lecturas bíblicas de nivel científico social. Un camino que pudo haberse cultivado muy bien entre los participantes del Evangelio social:

The methods of ethnographic fieldwork, participant observation, life histories, personal documents (letters, diaries), population statistics, maps, real estate pricing, and interviewing —among other methods— were all developed and widely used by members and students of the Department. The list of topics they investigated and established is long and includes, urban sociology, community studies, immigration, racism, inequality, identity and adaptation, political participation, leisure and commercialized entertainment, African American politics, exclusion, community radicalism, religion, white people's perceptions of black communities, social problems, traditions, sub-cultures, urban planning, institutionalization, social reform, social mobility... (Hart, 2010, p. 2)

Como lo indicara William H. Swatos Jr., los sociólogos de la Universidad de Chicago, aun siendo creyentes y algunos hasta clérigos, no vincularon esas condiciones con su trabajo sociológico. Por esta razón, parece quedar claro que la distancia entre

7 “Although it is thus true that there were a number of men in early American sociology who were ministers or who had theological training, those who fully embraced the profession apparently did so as an alternative to the historic Christian tradition. They had a new gospel to proclaim, and any interest they showed in the church was merely an extension of their academic commitments. Scientific knowledge was the source of the world's redemption, not a crucified and risen Lord”. (Swatos, 1984, p. 49).

escuelas era de índole más profunda que la disciplinar. Osiek señala con asombro que Case, por ejemplo, se nutrió de la escuela alemana de la historia de las religiones: Troeltsch, Harnack, así como de los pragmáticos estadounidenses. Por otro lado, no hay rasgos definidos en sus escritos vinculados a John Dewey, quien era parte de la Facultad de la Universidad de Chicago en la misma época (Osiek, 1989, p. 266).

Pero hay razones para que hubiese una ruptura entre la Escuela de Divinidades de Chicago y la Escuela de Sociología. William Rainey Harper, un creyente bautista quien fue llamado por John D. Rockefeller para que organizara la nueva Universidad de Chicago —de la cual en 1892 sería el presidente—, fue una persona exegéticamente conservadora. Harper era orientalista y promovió la contratación de expertos en el área de la Biblia de forma significativa. Su colega Shailer Mathews dice:

The prevailing theological interest at the time of its organization is to be seen in the size of the various departments in the Divinity School. There were as many in the field of biblical and Semitic studies as in all the other departments combined. Biblical study was the representative of the new scientific interest in religion. (Funk, 1976, p. 8).

Funk señala que W. R. Harper necesitaba una contraparte en el campo del estudio del Nuevo Testamento y contrató a Ernest DeWitt Burton. Pero la condición de contraparte se extrapoló también hasta ser su contraparte teológica:

Harper was driven simultaneously by a variety of motives. He was deeply devoted to Scripture and the body of divine truth he never for one moment doubted that it contained. At the same time, he had a respect for scientific investigation that ranked it close to the numinous. He never came to believe that the relentless search for facts, the free exchange of ideas, the scholarly pursuit of truth wherever it might lead, would not in the end produce the desired result. He was thus committed to the authority of Scripture and to the freedom of research and expression, a double allegiance that undoubtedly caused him personal pain at Chicago before his death. (Funk, 1976, p. 11).

Harper fue una persona conservadora, en el sentido de mantener la autoridad de la Biblia a toda costa y, por ende, de definir el trabajo de la exégesis como reconstrucción de los textos, así como del uso de los idiomas originales para alcanzar ese objetivo (Funk, 1976, p. 17). Acogía la crítica bíblica alemana, pero cuestionaba el ejercicio hasta las últimas consecuencias de dichos métodos. Como erudito entendía

perfectamente la importancia del trabajo científico, no obstante, mantuvo esta tensión descrita por Funk en el párrafo anterior. Al contrario, Burton, consideraba que la perspectiva ortodoxa excluía el significado de las narraciones bíblicas y, en esa línea, de los hechos; al mismo tiempo, entendía que, para esa perspectiva, los textos didácticos de la Biblia eran asumidos como los pensamientos de Dios de manera directa, sin considerar ninguna mediación. (Funk, 1976, p. 13). Para Burton, la cuestión histórica de los documentos bíblicos iba primero, luego la interpretación. Esto reñía totalmente con la búsqueda de la verdad teológica planteada por Harper, a través de la base de la autoridad de la Biblia.

Shailer Mathews es un profesor también bautista que se incorpora en torno a 1895 a la Escuela de Divinidades de Chicago. Si bien se mantiene en la tensión vivida por Harper, tiende a decantarse por una mayor libertad frente al ala más radical de Burton. Él es un punto de transición que permitirá una mayor libertad de acción en la concepción de producir estudios bíblicos. Mathews respetaba la santidad de la Biblia, sin embargo, en la misma medida respetaba la integridad intelectual del estudiante. Él afirmaba la inspiración de la Escritura, no así su inerrancia: “He thus joins Burton in shifting such authority as the text has from the

text itself to the men who wrote the texts”. (Funk, 1976, p. 14).

La persona con mayor decisión de transformar la disciplina de la exégesis bíblica fue Shirley Jackson Case. Él llegó a la Escuela de Divinidades de Chicago cerca de 1908 y, sin duda, fue el académico que plasmó las ideas de Burton y Mathews. Case cuestionó la autoridad de la Biblia como un todo y rechazó el esfuerzo de asignar a porciones de la Biblia y de la historia la cualidad de ser guías del presente, así como la significancia de los hombres y eventos que subyacen a la Escritura. Por ello, fue mucho más radical que Mathews. (Funk, 1976, p. 16).

With Burton leading the way, then, Mathews and Case quietly abandoned the primacy of Sacred Scripture, and with it they also gradually abandoned those disciplines that were oriented primarily to the interpretation of Scripture. They gave up the means along with the end. In so doing, they did not think they were betraying the cause for which Christianity stood, but actually promoting it the only way it could be promoted in the modern world. (Funk, 1976, p. 18).

Una vez establecida esta posición dentro de la Escuela de Divinidades de Chicago y en consecuencia con el abandono de la Biblia como fundamento de la tradición, Mathews pasó formalmente al área de teología y Case

al de historia de la iglesia. Estos desplazamientos dieron un perfil diferente a la Escuela de Chicago. No obstante, fuera de ese espacio, siguió la erudición bíblica por el camino de Harper; dicho de otro modo, en Chicago, Harper perdió la batalla, pero al romper el centro de estudios con el cuidado de la mente laica y abandonar el campo bíblico, se aisló de la dinámica de otras instituciones teológicas que siguieron cultivando el pensamiento de Harper. (Funk, 1976, p. 19).⁸

Como conclusion, Funk indica:

When last seen, the Chicago School of biblical interpretation was on its way to the open university, i.e., to a secular academic context. That it never quite arrived, or arrived and was subsequently evicted, may be regarded as an accident of history. By contrast, the Harper legacy of liberal biblical scholarship has been sheltered by and large in the theological seminary and church-related college, in more or less proximity to the church. In this protective atmosphere, the study of the Bible has not had to compete quite as openly for sustenance with the other humanities;

furthermore, conservative theological forces have often constituted a certain drag on scholarship. A biblical scholarship, unsupported by special scriptural favors, has thus been retarded on the American scene. (Funk, 1976, p. 19).

La Escuela de Divinidades de Chicago tomó un camino que la aisló del resto de la erudición bíblica de su momento. Todo lo contrario sucedió en Alemania. La crisis de la teología liberal después de la Segunda Guerra implicó no un abandono de la Escritura, sino, más bien, una reconfiguración del ligamen teología-exégesis. Así, es el caso de Karl Barth y de Rudolf Bultmann, ambos exégetas y teólogos. El problema de la Escritura se resolvió en Alemania, no así en Estados Unidos.

Quedan abiertas muchas preguntas sobre las relaciones entre pastoral, exégesis/teología y ciencias sociales, a finales del siglo XIX y principios del XX, en Alemania y Estados Unidos. Las investigaciones requieren materiales que no están disponibles o que necesitan una búsqueda fuera del rango de perspectiva de este trabajo. En todo caso, para los efectos de establecer la importancia de una síntesis como la realizada por Gerd Theissen, queda claro que él pertenece a una larga tradición intelectual e histórica, la cual, en el campo de la exégesis, se puede rastrear hasta mediados y finales del siglo XIX.

8 "While Burton, Case, and Mathews may reflect the broader drift of cultural history, it is equally evident that the trajectory charted by them has not basically affected the course of biblical scholarship in America. This means, among other things, that W. R. Harper did indeed survive and, in fact, came to prevail nearly everywhere but at Chicago, simply because biblical scholarship elsewhere was largely in league with the same program". (Funk, 1976, p. 19).

Pero, también se hace necesario expresar lo que significó la historia que va desde 1914 hasta 1945, para el desarrollo de un pensamiento que busca diálogo interdisciplinar. Entre 1914 y 1945, toda Europa se ve envuelta en dos guerras “mundiales” que obligaron a reconstruir en dos ocasiones la mayoría de los países europeos. La pérdida de vidas en estos treinta años llegó a cien millones de personas, además de las que resultaron heridas y desaparecidas, junto con los gravísimos daños infraestructurales. En julio de 1945, Europa emerge en ruinas y lo hace con varias generaciones de jóvenes dezmadas, bien sea por la muerte, las heridas de guerra o las enfermedades físicas y psiquiátricas producto de lo sucedido. Por esta razón, los años siguientes, la reconstrucción fue generacional y humana.

Posteriormente, el mundo tuvo que enfrentar la masacre de los judíos europeos y, en este sentido, vieron el desarrollo de una maquinaria de muerte sustentada en un sistema burocrático eficiente para acometer la tarea de desaparecer personas designadas por su fe y tradición. Aún el mundo no ha tomado conciencia de que la misma suerte sufrieron homosexuales y gitanos. La depuración racial y la “revolución cultural” nazi no puede eliminarse con la llegada de la paz. Al contrario, una vez terminada la guerra, aparece la monstruosidad inhumana de las culturas europeas. Igual se ha omitido, en

la memoria colectiva, los más de veintisiete millones de soviéticos muertos durante la segunda guerra. Justamente después de esta, surge la Declaración Universal de los Derechos Humanos, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en París, el 10 de diciembre de 1948, en su Resolución 217 A (III). Dicha declaración implica un giro cultural que ponía sobre el tapete una serie de temas acordados por primera vez en la historia humana: la libertad, igualdad y dignidad de todo ser humano.

Gerd Theissen señala las décadas de los sesenta y setenta como lugar del renacimiento del enfoque sociohistórico, porque la crisis de la posguerra había dado lugar a problemas urgentes para la teología. Cuatro presupuestos hicieron convergencia, tanto en Europa como en Estados Unidos, para el desarrollo la exégesis sociohistórica, así lo afirma Theissen: 1. *el creciente interés por las cuestiones sociales del presente y del pasado*; 2. *el descubrimiento de nuevas fuentes*; 3. *el desarrollo de las teorías sociales*; y 4. *la formalización de un método*. También sostiene que la exégesis sociohistórica es continuación de la histórico-crítica, si bien aporta algo nuevo que se hará evidente y se desarrollará en los años 70 del siglo XX. (Theissen, 2009, p. 67).

Al retomar los cuatro puntos de su agenda, G. Theissen, identifica que el

momento vivido en la posguerra implicó una revaloración de las situaciones sociales reales. Recordemos que luego de la posguerra Europa se ve en la necesidad de repensar sus prácticas y, en especial, su presente, que ahora estaba marcado por la Guerra Fría y el conflicto este-oeste, igual que por la descolonización de África y Asia. Vietnam mostró el callejón sin salida de Occidente, así como la democratización de los Estados europeos, que hasta recientemente habían permanecido gobernados por dictadores o la realeza. (Theissen, 2009, p. 66). Este marco obligó a abandonar las lecturas existencialistas de la Biblia y volver sobre la realidad: emergían retos fundamentales y las nuevas preguntas de los cristianos se trasladaron a la Biblia.

Por otro lado, en la posguerra (1947), aparecen los primeros documentos provenientes de Qumran y sus alrededores. Estos obligaron tanto a revisar como a repensar la construcción de los judaísmos y las fuentes que hacían referencia a grupos que apenas se conocían, especialmente por los escritos de Josefo.

En 1945, en diciembre, aparece lo que hoy se conoce como la Biblioteca de Nag Hammadi, con evangelios completos y conocidos solo por referencias en los Padres. Theissen dice:

Además, con todo ello se amplió nuestra mirada sobre el mundo antiguo. La comparación del movimiento de Jesús con los movimientos milenaristas, descritos y analizados por la etnología y la antropología cultural encabezó, conjuntamente con otras publicaciones, el renacimiento de la exégesis sociohistórica. (Theissen, 2009, p. 69).

Se debe entender que, desde el punto de vista científico, no había mucho con que trabajar antes de 1945, en términos de fuentes de primera mano. Ahora las nuevas preguntas generadas por el contexto social tenían un mayor espacio de investigación y de comparación con los escritos bíblicos. Al mismo tiempo, las ciencias sociales ya estaban maduras y muy productivas, luego de la posguerra. Theissen explica, de sí mismo, que tomó el enfoque teórico marxista para estudiar los macroniveles de la sociedad, el movimiento de Jesús es una expresión de una crisis y un conflicto social. Pero, también, de lo tradicional funcionalista, asumió el enfoque de la integración, porque lo consideró fecundo para entender los niveles medio y micro de la sociedad. El autor resume:

también en las sociedades en crisis puede la religión producir pequeñas comunidades mediante un poder de integración superior, como ocurrió con las comunidades cristianas primitivas. Principalmente, siguió la tradición de la sociología

comprensiva, porque toma en serio la idea de dar a los seres humanos razones para su actuación social. Por ello, era la más fácilmente compatible con una posición teológica. (Theissen, 2009, p. 67).

Desde este punto, G. Theissen señala la elaboración, a partir de la historia, de las formas y el acento en el *Sitz im Leben* (español: ambiente vital), de lo que denomina un método sociohistórico. El fundamento de dicho método está en el conocimiento adquirido por el ejercicio de la historia de las formas y consta de la evaluación analítica de los textos según tipos y formas, su clasificación en un cuadro de conjunto del cristianismo primitivo y la comparación por analogías tanto dentro como fuera de la antigüedad. (Theissen, 2009, p. 69).

La historia de las formas es un programa exegético. Es así porque abordó toda la Biblia hasta alcanzar una visión conjunta de la totalidad de materiales bíblicos catalogados por su forma y género y, merced a eso, definió los contextos históricos “institucionales” que los preservaron y ayudaron a su última formulación escrita. Pero, también, la historia de las formas entendió, como metodología histórica, que toda literatura está vinculada a un contexto y a ese enlace le llamó “ambiente vital” (alemán: *Sitz im Leben*). Es la experiencia disciplinar a la que se refiere G.

Theissen y, por ende, con toda razón, apunta a esta disciplina como cuna de los ulteriores estudios sociohistóricos:

En consecuencia, el “*Sitz im Leben*” de los textos se amplió: a él pertenece todo contacto de los textos con la realidad social, no sólo al “*Sitz im Leben*” de los pequeños grupos del cristianismo primitivo, sino al de la sociedad antigua en general. Un método así disciplinado y controlado era la condición necesaria para que la exégesis sociohistórica se emancipara de todo un conjunto de expectativas. Muchos esperaban de ella un apoyo a sus compromisos sociales. Ahora bien, las exégesis interesadas nunca han durado. Precisamente, a quienes están comprometidos socialmente les sirve mucho más un trabajo objetivo que las “misas de campaña exegéticas” para las que se organizan siempre las “partes en contienda”. (Theissen, 2009, pp. 69-70).

Debe subrayarse esta profunda búsqueda de entender la raigambre existente entre los textos y sus ambientes vitales, aunque los métodos para hacerlo no fueran los más desarrollados hasta después de la posguerra. Además, es evidente que una Europa que debe reconstruirse prácticamente en su totalidad necesita revisar las fuerzas históricas, tradicionales y culturales que la llevaron, en menos de treinta años, a dos conflictos bélicos de un salvajismo inédito. Por otro lado, los territorios que habían sido el jardín

y cantera de varios países de Europa en África empezaron a desmembrarse e iniciar caminos autónomos. Aunque la descolonización no implicó, necesariamente, autonomía ni desarrollo autóctono. Estas son luchas pendientes aún hoy en el continente más agresivamente colonizado, pero que, después de la posguerra, obligaron a pensar que las preguntas fundamentales de la fe debían tener arraigo en este mundo real.

Theissen señala que la exégesis sociocientífica es aquella "que abarca todos los trabajos que utilizan los modelos de las ciencias sociales generales, tanto de la sociología como de la antropología social o de la psicología social". (Theissen, 2009, p. 72). Cita, a continuación, obras clave: Wayne Meeks, *The first urban Christians: The social world of the Apostle Paul* (Meeks, 1983); J. G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity* (Gager, 1975); Robin Scroggs, "The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement" (R. Scroggs, 1975); Dennis C. Duling, "The Jesus movement and network analysis" (Duling, 2002); J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Crossan, 1992); B. J. Malina, *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation* (Malina 1986). Los trabajos de G. Theissen son ejemplo pionero del uso de modelos sociológicos para

el estudio de los textos bíblicos. Los modelos que se indican en esta lista de libros son los conceptos de carisma, desarraigo social, anomia, roles y estatus, disonancia de estatus, movimientos milenaristas, desviación, autoestigmatización, iglesia y secta, redes sociales, relaciones patrón-cliente, honor y vergüenza, personalidad diádica.

Asimismo, Stephen C. Barton hace una diferencia en la evolución de métodos exegéticos desde el histórico-crítico hasta el sociocientífico:

...whereas historical criticism traditionally focuses on questions of dating, authorship, language, genre, historical background, the history of the tradition, and the particularity of historical events narrated in the texts, social-scientific criticism asks questions of a different kind, to do more with the typical social patterns and taken-for-granted cultural conditions most likely to have characterized the New Testament world. Howard Kee (1989: 65-69) has grouped these social-scientific questions in seven categories: boundary questions, authority questions, status and role questions, ritual questions, literary questions with social implications, questions about group functions, and questions concerning the symbolic universe and the social construction of reality (Barton, 2002, p. 277).

El cambio de preguntas es lo fundamental, es en realidad una

modificación de disciplinas y de búsquedas. Barton señala que hubo un “cansancio” en la producción del método histórico-crítico: la falla de la historia de las formas para identificar un ambiente vital de los textos del NT; el cambio en la perspectiva historiográfica más romántica de buscar una persona especial para hallar alternativas de reconstrucción históricas que incluyan la dimensión social; la influencia del descubrimiento de sitios arqueológicos, así como de los textos de Qumrán, que generan datos comparativos para una historia social y un análisis sociológico; la emergencia de preguntas ante el Nuevo Testamento, a la luz de los desarrollos de la teología del siglo XX, igual que el fracaso de la teología liberal y las preocupaciones expresadas por las teologías de la liberación y las feministas. (Barton, 2002, p. 278). El autor considera que el método sociocientífico ha revitalizado la exégesis como un todo, proponiendo no solo nuevas preguntas, sino ofreciendo modelos para contestarlas.

La valoración de Gerd Theissen es positiva hacia todo el esfuerzo realizado y, en especial, al de la mediación de la antropología cultural; lo indica abiertamente en este artículo que es del 2009. La fecha le permitió hacer una valoración desde los años setenta hasta la primera década del siglo XXI. Y la ha efectuado con una perspectiva erudita, pero narrativa, como compete

a una persona que ha sido no solo productora de esta nueva manera de hacer exégesis, sino también colega de quienes lo han hecho con él por más de cuarenta años.

La valoración que hace de la exégesis sociocientífica con base en la antropología cultural es la siguiente:

La cultura mediterránea sirve a menudo como un concepto global en el que puede contemplarse la cultura popular antigua y actual como una gran unidad. Estos conceptos globales son difíciles de verificar y funcionan a menudo ahistóricamente. Sin embargo, son de gran valía. Las útiles categorías de la relación patrón-cliente y el código vergüenza-honor ponen en nuestras manos, valiosos medios de descripción, aunque no se esté convencido de que con ellas pueden contrastarse de forma general los mundos antiguo y moderno. Podríamos clasificar la antropología cultural general entre una teoría de la religión totalmente evolutiva (sobre la base de la psicología y la sociología de la evolución de la religión) y la historia social de comunidades religiosas concretas. Sin lugar a dudas, es más concreta que una teoría general que explique los fundamentos universales de la religión, pero también es, evidentemente, más general que una sociología del cristianismo primitivo, en cuanto que tiene en cuenta los valores culturales generales de la antigüedad en su evolución

histórica. Esta consideración de la evolución histórica es además un desiderátum frente a más de una generalización. Precisamente, los recientes trabajos exegéticos inspirados en la antropología cultural muestran lo fructífero que es el enfoque histórico. (Theissen 2009, pp. 79-80).⁹

Theissen se refiere a los esfuerzos realizados desde el punto de vista histórico-crítico, en el cual el análisis historiográfico topa con muchos problemas tanto documentales como de ausencia de fuentes. Para este efecto, los alcances del estudio sobre exorcismos de Tony Costa (ver más adelante) muestran que los resultados histórico-críticos son bastante pobres. Como ejemplo, Costa concluye su artículo mostrando los logros de su trabajo:

The application of the various criteria, such as coherence, dissimilarity, and embarrassment are only a few that help to establish this important component of the Jesus tradition. The existence of enemy attestation witnessed in hostile sources such as rabbinic writings and Patristic writings such as Justin Martyr and Origen demonstrate that Jesus was recognized to be a miracle worker

9 También Barton: "One major strength of the method... is that social-scientific criticism has revitalized historical criticism of the New Testament by enlarging the agenda of interpretation, allowing a different set of questions to be put to the text, and providing methods and models to help answer these new questions in a controlled and accountable way" (Barton, 2002, p. 279).

of sorts, but that it was explained away as sorcery. A neutral source like Josephus equally acknowledges Jesus as a doer of "wonderful works." It is doubtful such a reputation about Jesus could survive for so long unless there was some truth to the charge that he performed certain acts deemed extraordinary. (Costa T., 2013, p. 133).

El uso de modelos de antropología cultural médica da un enfoque totalmente diferente a la discusión, tanto sobre los exorcismos como acerca de la situación de enfermedad. Esto lo ha mostrado Santiago Guijarro en su artículo "Relatos de sanidad y antropología médica", en el que estudia el relato de Marcos 10: 46-52:

... la comprensión del relato con ayuda del modelo cultural sobre el proceso de sanación nos permite desvelar cuál fue el propósito de las sanaciones de Jesús. En ellas la dimensión del milagro tal como lo ha entendido la apologética tradicional es poco importante. Lo importante es su naturaleza social y religiosa. La sanación del ciego implica una sanación de la culpa, advertida o inadvertida, que acontece por la fe (dimensión religiosa), y una reintegración social, que implica la desaparición de todos los signos de exclusión (dimensión social). (Guijarro, 2002, p. 267).

En el caso de Costa, la cuestión es fortalecer la fe en la veracidad de la

Escritura en torno a la cuestión del Jesús histórico. Esta perspectiva iría bien con la de William Rainey Harper. Tony Costa usa muy apropiadamente el método histórico-crítico y llega hasta donde este conjunto de acercamientos se lo permiten. Por su parte, Guijarro describe la significación social de hacer sanidades y esto implica también los exorcismos. No es para alimentar la fe en la veracidad de la Escritura, sino para comprender la dinámica social del seguimiento a Jesús y sus implicaciones. Jesús sana con el propósito de reconstruir la comunidad donde participan los excluidos y las personas vulnerables. Esta práctica es un esfuerzo por construir una familia sustituta donde el Patrón es Dios mismo.

Theissen entiende que este tipo de acercamiento, como el de S. Guijarro, aporta un conocimiento que puede explicar, o por lo menos describir, la experiencia religiosa como humana y social. Si bien no se puede hacer una generalización a partir de un solo texto, como es el caso de Marcos 10: 46ss, sí es posible ir creando una serie de observaciones apoyada en este modelo de la antropología médica en distintos relatos de sanidades y exorcismos, así como teorizar sobre un modelo particular en el ejemplo del Evangelio de Marcos y luego comparar con los relatos similares de Mateo. Este modelo, por ejemplificar, no funciona como un filtro hermenéutico, sino como un

instrumento de análisis y como herramienta que es puede ser cuestionada y mejorada o, incluso, desechada.

El tema de los modelos como instrumentos de análisis de los relatos bíblicos es, en este momento, de utilidad. Debemos pensar, entonces, en las bases teóricas del método sociocientífico para comprender mejor cómo se entiende el uso de modelos.

¿Qué es el análisis sociocientífico del Nuevo Testamento?

Bruce J. Malina inicia la reflexión sobre este tema hablando del ser humano como creador de modelos. Debido a las condiciones propias del desarrollo de la especie humana, no estamos obligados al contacto directo con todo lo que nos rodea, podemos usar abstracciones y organizarlas, de modo que se nos permita no solo comprender las cosas a nuestro alrededor, sino darles un tipo de orden específico. Parafraseando al traductor del libro de Malina, diríamos que no tenemos que hablar de bananos, naranjas, peras, etc., sino que podemos generalizar y llamar a todas estas denominaciones: frutas. (Malina, B. J., 1995, p. 33). Además, es posible diferenciar entre fruta y verdura, así como entre estas y tubérculos o entre todas estas y la carne. Esto quiere decir que, para organizar lo que comemos, por ejemplo, se puede hacer

abstracciones, nominarlas, medirlas y proponer distintas formas de hacer conjuntos, de acuerdo con ciertos objetivos. Este es un conjunto de modelos (Luomanen, 2013, p. 204)¹⁰ generales, amplios, para tomar decisiones cotidianas, pero, también, con miras a planificar y diseñar estrategias. Una abstracción es un instrumento para ordenar conjuntos o sistemas que a su vez se integran a otros sistemas para ver las necesidades vitales humanas¹¹.

Partiendo de esta afirmación, se propone un modelo del funcionamiento social basado en tres componentes teóricos: el funcionalismo estructural, la teoría del conflicto y el modelo simbólico. En realidad, desde el punto de vista de B. Malina, estas tres

propuestas teóricas son modelos. Lo son en este sentido altamente abstracto de mostrar, para efectos de comparación, el funcionamiento de distintas sociedades.

A la vez, las teorías mencionadas son filtros para estudiar los materiales del Nuevo Testamento, de tal modo que posibiliten comprender "la conducta humana significativa, acorde a patrones socialmente compartidos, realizados para propósitos socialmente significativos". (Malina, B. J., 1981, p. 18). Malina denomina a esta perspectiva de análisis *funcionalista estructural*¹². Se presupone que cada estructura

10 «Because biblical scholars have been inspired by several branches of the social sciences the term "modeling" has been used quite loosely within the field. As some critics have aptly noted (see below), the modelers have used the term "model" to characterize all kinds of theoretical approaches from the highly abstract level to particular small-scale models». (Luomanen, 2013, p. 204).

11 Es importante llamar la atención a una serie de actitudes intelectuales que rechazan o minimizan la trascendencia del uso de este tipo de abstracciones. Se les ha juzgado como idealización, homogenización, universalización. Esta clase de observación negativa se puede ver actualmente en la discusión sobre la "unidad" del Mediterráneo. Pero, en realidad, estas críticas expresan más los temores *a priori* que los resultados de abstracciones. Debemos, además, considerar que todo concepto es, en sí mismo, una abstracción. Esto forma parte del oficio de la persona intelectual. Lo que no implica es que la utilización de abstracciones sea *per se* un instrumento para evitar o eliminar la diversidad.

12 "En una primera aproximación, una estructura es un sistema de transformaciones que entraña unas leyes en cuanto sistema (por oposición a las propiedades de los elementos) y que se conserva o se enriquece por el mismo juego de sus transformaciones, sin que éstas lleguen a un resultado fuera de sus fronteras o reclamen unos elementos exteriores. En una palabra, una estructura comprende así los tres caracteres de totalidad, de transformación y de autorregulación". Jean Piaget, citado por Marcos Gabriel Rodríguez, La "estructura" en las ciencias del hombre: Estructuralismo y Estructural-Funcionalismo. ORT, Uruguay, núm. 85-3 (2009). <https://revistas.ort.edu.uy/letras-internacionales/article/view/1669#:~:text=%E2%80%9CEn%20una%20primera%20aproximaci%C3%B3n%2C%20una,de%20sus%20fronteras%20o%20reclamen>. "La teoría del funcionalismo está basada en la teoría de sistemas y supone que la organización de la sociedad en un sistema exige la resolución de cuatro cuestiones esenciales: el control de las tensiones, la adaptación a un entorno, la búsqueda de un objetivo común y la integración de las distintas clases sociales". Julián Pérez Porto y Ana Gardy. Publicado: 2008. Actualizado: 2012. Definición de funcionalismo (<https://definicion.de/funcionalismo/>).

social se nutre del consenso de valores entre sus integrantes. (Malina, B. J., 1995, p. 19). El funcionalismo parte de la idea de que es posible articular las prácticas sociales para reducir el conflicto y, por ende, se debe cultivar un consenso, de modo que la sociedad funcione sin mayores tensiones. No obstante, esta concepción de la sociedad no solo crea consenso, sino también presiones y esas presiones no siempre se pueden resolver con algún tipo de acuerdo. (Malina, B. J., 1995, p. 37). La afirmación es en principio válida, pero no asume aspectos conflictivos de tal sistema como procesos necesarios de cambio. El objetivo de lograr que la sociedad funcione de una cierta manera no es posible, debido a las ambigüedades que esta genera en las interacciones. De esta manera, la contraparte del funcionalismo estructural es la teoría del conflicto:

Nos llevaría a considerar los sistemas sociales como algo formado por distintos grupos (p.e., grupos que representan a las instituciones de la familia, el gobierno, la economía, la educación, la religión) con diferentes metas e intereses, y por tanto con tácticas de coerción mutua en orden a conseguir sus metas. Cada uno de estos grupos protege los intereses distintivos de sus miembros. Más aún, las relaciones entre los distintos grupos incluyen desacuerdos, tensiones, conflictos y el uso de la fuerza (así como el consenso y la cooperación). Si la

disensión y el conflicto forman parte del proceso social normal, entonces cualquier sistema social debe también proteger y asegurar los intereses de sus miembros en las relaciones con otros sistemas, incluso desafiando al orden establecido. (Malina, B. J., 1995, p. 38).

La *teoría del conflicto* asume que todas las sociedades están en distintos procesos de cambio y que este es fundamental en una sociedad sana. Pero, también, es cierto que los cambios pueden ser detenidos por quienes consideran que ellos no deben realizarse. Consenso y coerción serían los dos elementos que dinamizan la estructura social. Sin embargo, Malina subraya el conflicto: “donde hay vida social, se da el conflicto. Lo que mantiene unidos a los sistemas sociales y a sus subsistemas no es el consenso o el acuerdo general, sino la presión, la coerción de unos por otros. Mientras los sistemas de valores pueden generar cambio, la presión genera conflictos. (Malina, B. J., 1995, p. 38).

Bruce Malina, entonces, propone dos modelos para estudiar la dinámica social: el estructural funcionalista y el conflictual. Ambos, en su interacción, resultan complementarios. No obstante, considera que no son suficientes. Los dos se aplican a las prácticas y las dinámicas que emanan de un sistema social en tanto consenso y conflicto, cambio y permanencia. Esos juegos de

oposiciones no explican la significación que lleva a las personas de un sistema social a valorar, en un momento determinado, actuar de una u otra forma. La acción es concreta y se puede identificar y rastrear, sin embargo, el significado es más difícil de conceptualizar y explicar. Por qué una persona se opone a un proceso de cambio y por qué otra cultiva ese cambio aun sin entender todos sus resultados, esa es la cuestión fundamental para comprender apropiadamente una conducta. Así, se requiere la ampliación del concepto de sistema social incluyendo lo simbólico:

Un sistema social es un sistema de símbolos que se establece entre la gente: actitudes y motivaciones poderosas, omnipresentes y duraderas, formulando concepciones de valores y revistiendo estas concepciones de una atmósfera de facticidad tal que las actitudes y motivaciones son percibidas como algo especialmente real (definición adaptada de la de Clifford Geertz). En esta definición, el sistema social es un sistema de símbolos que la gente conserva y que conserva a la gente. Estos símbolos incluyen significados, valores y sentimientos sobre estos significados y valores que están adheridos a, encarnados en, personas, cosas y acontecimientos. El sistema social, como sistema de símbolos, está formado por personas (uno mismo y los demás), cosas (naturaleza, tiempo, espacio) y acontecimientos (actividades de personas y cosas) que tienen una

realidad simbólica. (Malina, B. J., 1995, p. 39).

Con esta perspectiva, Bruce Malina adiciona otro modelo de análisis que denomina *modelo simbólico*. Pero, la forma en que Malina explica tan brevemente este nuevo elemento de su teoría no ayuda a comprender el alcance que implica. La referencia al sistema simbólico es una evocación del interaccionismo simbólico que construye una base capaz de mostrar la importancia de los significados en la práctica social y cómo estos se entrelazan dinámicamente para constituir esas prácticas. Herbert Blumer explica las premisas de tal acercamiento:

El interaccionismo se basa en los más recientes análisis de tres sencillas premisas. La primera es que el ser humano orienta sus actos hacia las cosas en función de lo que éstas significan para él. Al decir cosas nos referimos a todo aquello que una persona puede percibir en el mundo: objetos físicos, como árboles o sillas; otras personas, como una madre o un dependiente de comercio; categorías de seres humanos como amigos o enemigos; instituciones, como una escuela o un gobierno; ideales importantes, como la independencia individual o la honradez; actividades ajenas, como las órdenes o peticiones de los demás; y las situaciones de todo tipo que un individuo afronta en su vida cotidiana. La segunda premisa es que el significado de estas cosas

se deriva de, o surge como consecuencia de la interacción social que cada cual mantiene con el prójimo. La tercera es que los significados se manipulan y modifican mediante un proceso interpretativo desarrollado por la persona al enfrentarse con las cosas que va hallando a su paso. (Blumer, 1982, p. 2).

Blumer, luego de este boceto de teorización, señala que, a diferencia de otras disciplinas de la época suya (este libro apareció en inglés en 1969), como la psicología social o la sociología que consideran prioritario estudiar los factores desencadenantes de la conducta o el lazo de transmisión de los significados en el marco de dichos factores, el interaccionismo simbólico considera el significado como un elemento central en sí mismo:

el significado que una cosa encierra para una persona es el resultado de las distintas formas en que otras personas actúan hacia ella en relación con esa cosa. Los actos de los demás producen el efecto de definirle la cosa a esa persona. En suma, el interaccionismo simbólico considera que el significado es un producto social, una relación que emana de y a través de la actividad definitoria de los individuos a medida que estos interactúan. (Blumer, 1982, p. 4).

Si el funcionalismo estudia la forma en que los procesos sociales construyen estructuras para gestionar

la dinámica social y si las teorías del conflicto observan las maneras como las sociedades lidian con los conflictos internos y cómo los resuelven o no, el interaccionismo simbólico le permite a Malina identificar los elementos en torno a los cuáles los sistemas sociales se dinamizan. Esto sería no solo la cuestión económica o la paz social, sino cuáles ejes son los que posibilitan que un sistema social se dinamice. El texto fundante de Bruce Malina tiene que ver con el honor y la vergüenza. Pero no solo esto, sino que el eje honor-vergüenza se enmarca en otros ejes que establecen tantos aspectos contenidos en la perspectiva de funcionalismo como en las teorías del conflicto. En ese sentido, propone que el acento del “yo” en el Mediterráneo del siglo primero es grupal y colectivista, lo que supone un aporte para la diferenciación entre la visión moderna del individuo y la de la antigüedad; además, una cierta cercanía con la constitución del “yo” de los pueblos originarios, las familias rurales y las rurales urbanizadas latinoamericanas. También, se incluye el concepto de sociedades de bienes limitados tan diferente a la concepción de sobreproducción de bienes que domina el mercado actual y, con este, la vida humana en el nivel global. Resalta Malina las relaciones de parentesco y la concepción de matrimonio. Por último, el acento en las relaciones de pureza e impureza en las sociedades antiguas.

Debe quedar claro que, antes que la elaboración de una teoría, Malina y el Grupo Contexto se dedicaron a realizar una serie consistente de ejercicios sobre estos ejes culturales y su relación con los textos del Nuevo Testamento. No fue su interés específico elaborar dicha teoría, más bien, su acento fue comprender el Nuevo Testamento sin la pesada impronta de la perspectiva occidental y, sobre todo, la totalización étnica de los estudiosos norteamericanos.

En su libro *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation* (1986), Malina explica que su base teórica, en este texto por lo menos, está en los escritos de Mary Douglas, los cuales son asumidos con libertad, ya que ha ingresado igualmente los puntos de vista de otros autores para complementar y ampliar la propuesta de Douglas. (Malina, B. J., 1986, p. v). Me parece importante, como un esfuerzo de comprensión de aplicar de un modelo específico al mundo del Nuevo Testamento, resumir su pensamiento. De este modo, podemos articular el pensamiento de Malina al de otras personas dedicadas a la comprensión de la conducta humana.

Malina usa el modelo de M. Douglas denominado *cuadrícula y grupo*. Cuadrícula, en M. Douglas, es el grado de adhesión socialmente limitada que las personas usualmente dan al sistema

simbólico en un grupo dado. (Malina, B. J., 1986, p. 13). No olvidemos que el tema que aquí subyace es el de cómo se organiza la sociedad en un esquema teórico de funcionalidad, conflicto e interacción simbólica. No se trata de una teoría articulada sino funcional, es decir, para que sirva en la búsqueda de las interacciones humanas mediadas por la sociedad y la cultura. Douglas asigna a la cuadrícula una *línea vertical*, donde existen los espacios de "*alta cuadrícula*" formada por los grupos que casi siempre se adhieren a la gama de concepciones de su cultura. Mientras, a aquellos que dudan o vacilan en su adhesión o experimentan exclusión de las concepciones socialmente compartidas les ubica en "*baja cuadrícula*". (Malina, B. J., 1986, p. 13).

Cruzando la línea vertical, Douglas dibuja una línea horizontal titulada *grupo*. Grupo se refiere, en el pensamiento de la estudiosa, al grado de presión social ejercida sobre un individuo o un subgrupo para que se acomode a las demandas de la sociedad en general. Es la definición del "NOSOTROS", en la cual se establecen las fronteras del grupo. El *grupo fuerte* es aquel que tiene gran presión para conformarse a los valores socialmente asumidos, una clara distinción entre quienes están dentro del grupo y quienes están fuera del grupo y han construido separaciones claras para identificar a ambos. Las personas

como individuos se sienten embebidas dentro del grupo y necesitan a las otras personas de este para identificar quiénes son y qué deben hacer. Los individuos se sienten responsables por el grupo; sus acciones y palabras se refieren a la relación dentro de esa agrupación. (Malina, B. J., 1986, p. 19). El *grupo débil*, por otra parte, señala una baja presión para conformarse socialmente junto con una identidad nebulosa de grupo. No hay claras líneas de separación entre quienes forman parte del grupo y quienes están fuera de él. El cambiar de grupo es mucho más fácil. El individualismo de este tipo de grupo indica que el individuo es lo crucial, lo único y es el centro dinámico de la conciencia, la emoción, el juicio y la acción organizada. En este sentido, las personas se perciben a sí mismas como únicas y responsables de sus acciones, su destino, carrera, desarrollo y vida en general. La persona está por encima del grupo. (Malina, B. J., 1986, p. 18).

Malina define siete aspectos para evaluar y clasificar: pureza, rito, identidad personal, cuerpo, cosmología, sufrimiento e infortunio. Se posicionan en cada uno de los cuatro sectores que se logran al cruzar ambas líneas: cuadrícula y grupo. Las líneas horizontales de arriba y abajo de la cruz comprenden el área de la cuadrícula y las líneas de cada costado conforman el área de grupo. Así se organiza: arriba izquierda corresponde a grupo débil

- alta cuadrícula; arriba a la derecha, grupo fuerte - alta cuadrícula; abajo a la izquierda, grupo débil - baja cuadrícula; y a la derecha abajo, grupo fuerte - baja cuadrícula.

Malina propone tomar cada uno de esos aspectos e ingresarlos a los cuadrantes que corresponden, por ejemplo: pureza. (Malina, B. J., 1986, pp. 14-15).

Grupo débil - alta cuadrícula

Pureza: Actitud pragmática hacia la pureza; la contaminación no es automática; los desechos corporales no son amenazantes y pueden ser reciclados.

Grupo fuerte - alta cuadrícula

Pureza: Fuerte preocupación por la pureza; ritos de purificación bien definidos; reglas de pureza definidas y mantienen las estructuras sociales.

Grupo débil - baja cuadrícula

Pureza: Contra las posturas de pureza del cuadrante desde el cual emergieron.

Grupo fuerte - baja cuadrícula

Pureza: Fuerte preocupación por la pureza, pero dentro del cuerpo social y físico. La pureza, está bajo ataque; la contaminación está presente, pero los ritos de purificación son inefectivos.

Una vez establecidos los cuadrantes, Bruce Malina estudia cómo esas divisiones pueden contener formas contemporáneas de organización social y luego explora los grupos que en el Nuevo Testamento y en su contexto podrían ocupar esos espacios. Pero, además, analiza cómo serían las relaciones entre estos cuatro grupos en el siglo primero. Especialmente, el estudioso dedica tiempo a explicar las formas de reciprocidad entre grupos y las obligaciones derivadas, así como el significado de ley en términos de relaciones sociales.

Este esquema ayuda a ordenar las relaciones sociales tal y como se observan en los Evangelios. En el caso de la ley, Malina indica lo siguiente (Malina, B. J., 1986, p. 127):

Grupo débil - alta cuadrícula

La institución legal: Se espera que dé forma a la tradición que es reinstitucionalizada; esto es replicado tecnológicamente en la institución legal. Ley y vida en las otras

instituciones están en fase con esta. La ley se concentra sobre la inviolable privacidad del cuerpo individual y le importa moldear la sociedad. Tal guion, por supuesto, favorece la proliferación de abogados, ya que su tarea se enfoca en la autoridad para aplicarla al individuo; muchos individuos requieren muchos abogados. Por otro lado, el grupo fuerte - alta cuadrícula tiene un guion donde ocupa pocos abogados, ya que estos lidian con la autoridad vis a vis con cuerpos sociales y, dado que hay muchos menos cuerpos sociales que individuos, se requieren pocos abogados.

Grupo fuerte - alta cuadrícula

La institución legal apropiada y adecuadamente refleja la tradición que es reinstitucionalizada. Ley y vida en las otras instituciones sociales están en fase con la ley. La ley preserva la sociedad y se concentra sobre la inviolable privacidad del cuerpo social.

Grupo débil - baja cuadrícula

Al mismo tiempo, la institución legal se interesa por moldear la sociedad, pero es inefectiva para la tarea. Nuevas experiencias sociales, novedosos y a menudo negativos conocimientos e ideas han intervenido dentro del cuerpo individual. Estos garantizan el cambio y el rechazo de la ley y la tradición que

reinstitucionaliza en favor de estándares. Los conflictos lidian con la transformación y creación de estándares para encontrar la situación de cambio percibida. Modos anárquicos de formar la sociedad (entiéndase: no legales) son favorecidos.

Grupo fuerte - baja cuadrícula

La institución legal que debe preservar la sociedad es infectiva para esa tarea. Nuevas y algunas negativas realidades sociales han intervenido el cuerpo social, garantizando el cambio y el rechazo a la ley en favor de las tradiciones. El conflicto lidia usualmente con transformar la tradición tanto como para encontrarse en una situación de cambio. Modos anárquicos (entiéndase: no legales) de preservar a los grupos en competencia o a las facciones son favorecidos.

Una vez descrito el modelo, Bruce Malina continúa con su aplicación. En primer lugar, señala que se trata de lo presentado puede clarificar cuestiones del Nuevo Testamento o no. Esto es importante porque es una actitud poco frecuente en el ámbito de la exégesis. Posteriormente, sigue con la discusión sobre el concepto de *Torah*, el cual, debido a las traducciones, pasó de una visión amplia de instrucción, directriz, narración de los orígenes, hechos fundantes con el propósito de alcanzar el objetivo de Dios, al contenido griego

de *nomos* (norma) y este, a su vez, al contenido latino de *lex* (ley). Pablo comparte el núcleo de valor de satisfacción interpersonal de los judíos, aceptar la finitud y limitación humana, así como la esperanza de alcanzar una genuina existencia humana. Estos propósitos se resumen en el concepto de *shalom*, que es todo lo necesario para una existencia humana significativa en la realización del núcleo central de valor. Malina concluye la idea diciendo que Pablo encuentra este *shalom* “en Cristo” que para su tradición de judío fariseo se trata de replicar el núcleo de valor en el estudio y la práctica de la *Torah*. (Malina, B. J., 1986, p. 132).

Malina explica la posición de Pablo en los distintos grupos dentro de los cuadrantes, posición que paso a resumir (Malina, B. J., 1986, pp. 131-138).

- a. Pablo, como fariseo en el mundo helenista, calza dentro del cuadrante grupo fuerte - baja cuadrícula. Esto se evidencia en su preocupación por la pureza y la delimitación de las fronteras del grupo. Significaría que los integrantes del gremio fariseo eran personalidades diádicas por lo que se preocupaban muchos por las áreas delimitadas del grupo. Las reglas de pureza eran fundamentales y Pablo trató de reestructurarlas ahora “en Cristo”,

de modo que se pudiera decidir quién estaba en Cristo y quién no. Como grupos ubicados en el cuadrante grupo fuerte - baja cuadrícula, prestaban atención a la influencia que permeaban varias de las colectividades primarias y secundarias a las que pertenecían. Así, los fariseos tendrían en mente la influencia de los valores helenistas; los saduceos, las actitudes acerca de la *Torah*; y la ocupación romana y Pablo, la *hamartia*, la condición de pecado revelada por la continuada presencia de acciones pecaminosas. Todos estaban conscientes de vivir en un cosmos distorsionado e injusto. La respuesta paulina ante esa situación, para Malina, es que Pablo encontró el *shalom* o paz en Cristo.

- b. Pablo, ubicado en el cuadrante gf-bc, no se preocupó por la religión política, sino por la vivida en el parentesco. Su red fue entre las familias y los grupos de parentesco. Debemos recordar que Malina ubica en el mismo cuadrante a las ciudades y territorios conquistados por Roma y, en ese sentido, serían más cercanos que a grupos de otros cuadrantes. Pablo dice que una

experiencia lo condujo a este grupo enfocada en Jesús de Nazareth y tomó el rol tradicional de un leader de un gf-bc, el de profeta (Gá 1: 15-17). Justo en su rol de profeta, Pablo está investido, por este rango, como una persona que sabe la voluntad de Dios para la situación presente y puede tanto influenciar como persuadir a los integrantes del grupo (no a quienes están fuera del grupo) a asumir una conducta acorde con a la complacencia de Dios. Lo que lo hace un líder capaz es su habilidad de articular los problemas que enfrenta el gremio, como la generalizada influencia del pecado, y de preparar una respuesta plausible a esos problemas.

- c. Para entender la perspectiva de Pablo sobre la *Torah* y la *nomos*, se debe separar estos conceptos de lo que serían los propios de quien puede imponerlos como el cuadrante de grupo fuerte - alta cuadrícula. Pablo tiene en mente la *Torah* como tradición, especialmente, la normativa de los judíos; pero, ahora la revisa como una experiencia sagrada del pasado que ya no tiene fuerza para el presente y el futuro.

- La *Torah*, en este momento, no obliga.
- d. Pablo intenta, según el modelo propuesto, articular vías en que los cristianos vivan “en Cristo” y puedan desarrollar estándares incipientes para definir unas tradiciones y costumbres cristianas; se trata de costumbres basadas en la reciprocidad generalizada y en la reciprocidad balanceada. Las normas de la *Torah*, dice Malina, habrían rechazado a Jesús (Gá 3: 13-14), pero (y por esto la resurrección de Jesús) indica que Dios ahora legitima las tradiciones de quienes están “en Cristo”, ya no la *Torah*, para quienes están “en Israel”.
- e. La respuesta de Pablo a la anomia de gf-bc indica que él es un innovador, no un rebelde ni un escapista. Ofrece medios nuevos para realizar las metas aceptadas, las del judaísmo, “en Cristo”. El cuerpo social (el de Cristo), las comunidades de Pablo, se encarga de encarnar y llevar a cabo estos nuevos medios.
- f. “Finalmente, como el modelo predijo, una consideración de los estilos de desarrollar normas, probados en las cartas de

Pablo, revela que esos estilos son el penal o el terapéutico. El penal, cuyo aspecto es prohibitorio es claro al sugerir el tratamiento a quienes se desvían: bien sea siendo rechazada la persona o expulsada del grupo. El aspecto terapéutico se manifiesta en la confianza en Pablo en el desarrollo de normas” (p. 138). Como el propósito de las normas es alcanzar *shalom* (paz), se busca que su práctica sea normal, propia; de esta forma sería la intención de Dios en cuanto a cómo las interrelaciones deben ser.

La propuesta de Malina en el uso de modelos significa buscar aquellos flexibles en constante revisión y que, por esa razón, puedan ser probados en los textos bíblicos, para ver los resultados y hacer más modificaciones, abandonarlos o seguirlos utilizando. Ningún modelo está cerrado como instrumento de cognición. Esta es una práctica que se asume en relación con el trabajo científico: se espera que haya una constante verificación y crítica de resultados.

También, se puede apreciar que en la estructura de cuadrícula-grupo se dan los tres modelos teóricos que Malina señala: funcionalismo, conflicto e interaccionismo simbólico. El funcionalismo se ocuparía de las

interacciones de cuadrícula; el conflicto, de las interacciones entre los grupos; y el interaccionismo simbólico, de los temas que afloran en los espacios de la cuadrícula-grupo.

Los orígenes del modelo grupo-cuadrícula

Al revisar el uso que B. Malina hace de Mary Douglas, es importante considerar varias cosas. Mary Douglas crea el modelo grupo-cuadrícula a partir de los estudios del sociolingüista y sociólogo de la educación Basil Bernstein, quien desarrolló un modelo para comprender el ligamen entre educación formal y clases sociales. Bernstein lo propone haciendo uso de dos grandes conceptos: 1. distribución del poder y 2. principios de control. En el primer caso, se refiere a la clasificación mediante la cual una persona es ingresada por la dinámica del aprendizaje: ser niño, niña, papá, mamá, o director de una escuela, departamentos disciplinares cada uno en su tema, estudiantes. Cada persona en esta distribución de poder es clasificada:

El poder separa. La clasificación hace dos cosas: a nivel de superficie, establece orden, y también establece quién es el dueño del orden. En la medida que se acepta el principio de clasificación, se aceptan las relaciones de poder que se hallan detrás. Cada vez que uno escucha

su voz, habla el poder que mantiene el conjunto de relaciones categóricas. (Bernstein, 1988, p. 34).

Bernstein entiende que al estar uno clasificado se proyecta en un orden y, subjetivamente, aprende el aislamiento de otros espacios en los que, de acuerdo con su clasificación, no debe participar. Muy bien si un niño usa las herramientas del papá en un juego de imitación, muy mal si se pone los zapatos de mamá y se pinta la cara o se pone peluca. Se trata de definir el orden propio de la clasificación y separarse tanto de los espacios como de los grupos donde mi clasificación determina que son extraños. Así, el tema de la categorización supone una estructura muy compleja para definir las relaciones y las condiciones de lo que el autor llama "mi voz". Es decir, yo hablo con la voz de mi clase.

La voz tiene una clasificación más fuerte en los espacios de mayor categorización. Es común que una persona académica de una disciplina, al ser cuestionada sobre otra cercana, prefiera excusarse para indicar que ese no es su campo. De algún modo, la especialización en los espacios escolarizados implica una separación entre personas del mismo oficio, por ejemplo, siendo todas las personas académicas, estas se dividen por disciplinas, mostrando más cercanía con el espacio cerrado de su área que con el espacio abierto de

una amplia profesión compartida. La voz viene de esos ámbitos y es fuerte en el sentido de crear separación:

Si debilitamos la clasificación e integramos los discursos, entonces significa que todos los profesores se juntarán y estarán unidos a través del trabajo. Si estuviéramos unidos por el trabajo entonces en esta institución habría una relación de contrapoder. Sin embargo, si comenzamos a juntar los discursos habrá polución, todo será un enredo. El profesor carecerá de identidad, tendrá que desarrollar una identidad completamente nueva y también una nueva práctica. La identidad aquí es nueva producida por el cambio de clasificación. (Bernstein, 1988, p. 37).

Si tomamos en cuenta que la clasificación es estable, es el orden, en este se organiza la división social del trabajo y con esto la estructura de clases, el cambio de categorización es el desorden. Pero, este desorden ya existe en las subjetividades, debido a las contradicciones propias de la clase. Así, aun cuando sea subjetivamente, existe al menos, junto al principio del orden, el de la subversión.

Bernstein plantea, además, que, junto a esta clasificación fuerte, existen otras débiles donde las fronteras del espacio asumido no son tan claras y se puede pasar de una a otra con mayor facilidad. Él mismo narra que en sus

clases de sociología no solo habla de la materia, sino también de más disciplinas que no son la sociología, pero forman parte de su aprendizaje. Él ha transgredido su clasificación.

Bernstein utiliza los conceptos de fuerte y débil para identificar las fronteras de los grupos y las relaciones sociales entre estos en un espacio determinado. En su caso, es la escuela. Allí cada uno debe asumir su clase y aprender los mecanismos de comunicación para ubicarse en su categoría y aprender los principios comunicativos pertinentes¹³. Aún hoy el trabajo de Bernstein se usa como instrumento para analizar los dispositivos de recontextualización del conocimiento en una estructura de reproducción de la división social del trabajo. (Froehlich, 2012). Permite entender cómo se definen las fronteras entre la clasifi-

13 “Bernstein’s pedagogic models draw on a theory of educational codes. This theory employs the concepts of what he termed the ‘classification’ and ‘framing’ of knowledge. Both classification and framing can be defined along a continuum of strong to weak. The term ‘classification’ is used to denote the strength of boundaries between categories. For example, a competence model might have a weak classification of knowledge selection if it attempts to use an integrated syllabus where boundaries between subject areas are not always distinct. ‘Framing’ in Bernstein’s work referred to the degree of control within a pedagogic relation. He outlined: ‘where the framing is strong, the transmitter has explicit control over selection, sequencing, pacing [of knowledge], criteria [of evaluation], and the social base [which makes this transmission possible]’ (Bernstein 2000,13)”. (Sriprakash, 2011, p. 528).

cación y el control y, por ende, cómo se excluyen prácticas no normalizadas, mientras que la originalidad se asume luego de crear un discurso que la enmarque en el discurso oficial.

La teoría de Bernstein deja identificar cómo los sistemas se organizan de forma explícita o velada, según sea el caso, a través de sistemas de clasificación y de control asumidos socialmente. De este modo, dicha teoría contribuye a identificar también las estructuras ideológicas que actúan a través de los discursos, aun los progresistas, pero que al final validan fronteras fuertes de un sistema dado, o que aplican sistemas de control de una mixtura de libertad muy compleja¹⁴. Pero, como se ha mencionado, Bernstein entiende

que las clasificaciones y los medios de separación igual conllevan la ambigüedad de la dinámica social, la cual obliga a las personas a la interacción real y estas deben tanto aprender como comprender esa ambigüedad para convivir. La clasificación fuerte, si se quiere mantener de ese modo, deber aislarse totalmente de la sociedad en general. Quizá esto pase en el caso de las clases más poderosas, que tienen sus escuelas, colegios y universidades donde las relaciones se dan entre iguales y, por lo tanto, no experimentan la experiencia vital de esa ambigüedad.

Mary Douglas considera la teoría de Bernstein como un instrumento adecuado para el estudio de los rituales, especialmente el del código restringido para interpretar diferentes grados de ritualización (Douglas, M., 1988, p. 73).

Douglas entiende que el concepto de discurso de *código restringido* puede ser muy útil para comprender el papel social del ritual. Este tipo de discurso está codificado con una gama de significados implícitos que establecen el orden de una sociedad o grupo. De esta manera, la referencia a hacer algo porque así debe ser forma parte de todo el universo que recoge la frase "así debe ser". Tal discurso se alimenta en condiciones en las que la nueva información es poca y no es su objetivo el enriquecimiento cognitivo, como sí el recordatorio normativo. Las normas

14 "Analysing the programme ideals in this way, I was able to see the mixed degree of control maintained by this particular 'competence' model of pedagogy. As the table above shows, a number of instructional aspects of the pedagogy remained strongly framed, particularly concerning evaluation processes. Importantly, we are able to move away from the rhetoric of simplistic teacher-centred/child-centred dualisms to identify the mixes and degrees of control maintained by the pedagogy. The weakened framing identified in the Learner-Centred pedagogy makes invisible the forms of regulation and control over students and teachers. The most noticeable weakening of control in Table 1 was around new expectations for teacher-student relations. Indeed, this became clear in the way programme documentation constructed the ideal student and teacher. Analysing what Bernstein called the 'regulative discourses' of the Learner-Centred model revealed the social expectations, assumptions, and labels produced of students, teachers, and the classroom environment". (Sriprakash, 2011, p. 532).

son comunes y han conformado el ambiente vital donde la niñez y la adolescencia se han alimentado, por ende, las conocen bien, no deben aprenderlas, sino obedecer a la tradición. (Spickard, 1989, p. 156).

Asimismo, existe en Bernstein el concepto de discurso de *código elaborado* que tiene unas condiciones totalmente distintas. Se trata de un discurso orientado como una herramienta de pensamiento, en lugar de servir al *status quo*. Las personas son responsables por sus acciones. (Spickard, 1989, p. 156).

En consecuencia, la *teoría cultural*, como se llamará lo que ahora nombramos análisis de cuadrícula/grupo, es resumida de la siguiente forma por D. Douglas Caulkins:

Briefly stated, grid/group theory claims that any social unit (group, organization, society) can be thought of in terms of two kinds of societal controls: (a) incorporation within bounded social groups (group) and (b) constraint by externally imposed rules (grid). These dimensions address “two central and eternal questions of human existence: ‘who am I?’ and ‘how should I behave?’” (Schwarz & Thompson, 1990, p. 6). The concept of group address’s identity (Do I belong to an existing social unit, or do I shape my own social network?), whereas grid addresses

behavior (Is my social situation hedged by extensive rules or am I free to negotiate my own behavior?). (Caulkins, 1999, p. 110).

De este modo, se puede identificar el lenguaje restringido, en las agrupaciones en las cuales grupo y cuadrícula son altos, y el lenguaje elaborado, donde grupo y cuadrícula son bajos. Entre estos, existe una gama de variables que muestran divergencias con las dos polaridades. Mary Douglas indica que todo conflicto social trata sobre distintos tipos de organizaciones. El modelo de cuatro tipos que se muestra en el análisis cuadrícula/grupo, aunque pequeño en comparación con los cientos o miles de tipos de culturas, tiene un valor explicativo cuando se ingresa el concepto de competencia entre culturas. Es decir, en una sociedad, estas culturas pueden competir por integrantes, prestigio o recursos. Al ingresar la categoría “competencia”, el modelo estático de mapear las culturas se transformó en un sistema teórico dinámico (Douglas, 1999).

El significado de lo dinámico lo expresa Mary Douglas diciendo:

it is impossible for me now to be very interested in theories of organization or culture that do not try to unravel the mutual transformation between humans and the institutions they are in. The pressing agenda introduced by his work

(Bernstein) on education was to understand the relation between the inside structure of an organization and the insides of its member's head. (Douglas, 1989, p. 172).

La forma de tipificación del análisis cuadrícula/grupo es el camino para entender las diferentes formas con que se establecen relaciones y los lugares comunes de participación de las personas en las sociedades donde participan. En este punto se concentra el elemento dinámico del análisis y no en la tipología básica. En ello, tienen un acuerdo Bernstein, Douglas y Malina.

En el análisis de grupo/cuadrícula que hace B. Malina sobre Pablo y la *Torah*, se observa la red de interacciones que posiblemente se dieron en este personaje bíblico y los entornos sociales en los que estaba vinculado. Lo valioso es el mapa de relaciones que se puede identificar con este sistema y de ahí su utilidad.

El problema del uso de modelos en la exégesis contemporánea

Después de revisar la posición de Bruce Malina y mostrar el camino que tomó para elaborar un análisis cultural específico como es el de grupo/cuadrícula de Mary Douglas, debemos seguir adelante con la discusión sobre el uso de modelos y cómo es retomado por distintos sectores de exégetas.

La diferenciación más fuerte la hacen Stanley Porter y Andrew W. Pitts, cuando señalan que la metodología que impulsan es una descripción social y que parte de los datos accesibles, es decir, sin imponer ningún tipo de modelo sobre el estudio que realizan. Es desde esta base que ubican el análisis sociocientífico:

Social description takes its starting point from the data. It is a descriptive methodology. Social-scientific criticism takes precisely the opposite approach. Instead of beginning with the ancient data, social-scientific critics begin with a modern sociological/anthropological model. Rather than being descriptive, they are prescriptive. We remain unconvinced that models drawn from the study of modern tribal or folk societies in social anthropology have very much necessarily to tell us about the world of the New Testament. Since we do not have access to the people of the ancient world, there remains insufficient evidence to establish whether or not the societies studied today by cultural anthropologists are sufficiently similar to those of early Christianity to warrant comparison (Porter y Pitts, 2013, p. 5).

Esta es una posición diferente a la que indican Judge, Porter y Costa más adelante. Lo hacen, al señalar que se apegan a una metodología no solo denominándola como propia de la disciplina, sino indicando que no desean

ingresar nada extraño al texto. Por esa razón, hay que llamar la atención sobre la necesidad de hacer explícitos los modelos que se usan para la exégesis.

Esler inicia la discusión de lo que es un modelo con la siguiente definición:

...[a] model may be described in an admittedly broad brush way as an ‘abstract, simplified representation of some real-world object, event or interaction, constructed for the purpose of understanding, control or prediction’ (Malina 1983:14). Models are heuristic tools, not ontological statements. Accordingly, they are either useful or not, and it is meaningless to ask whether they are ‘true’ or ‘false’. (Esler, 1995, p. 4).

Ha sido común que, ante el uso explícito de este tipo de modelos, haya una reacción de protesta de un sector de exégetas quienes cuestionan el traer al texto elementos extraños a su propia gramática. (Pitts, 2013, p. 5). Pero Esler, apropiadamente, muestra que esto no es cuestión de traer o no traer modelos, sino de explicitarlos y hacerlos susceptibles a la crítica, cosa que muchos exégetas no consideran necesario. Hay modelos utilizados de manera constante en el trabajo exegético: el estudio de las fuentes en los evangelios o la reconstrucción del orden de los escritos en la correspondencia corintia de Pablo. Existe una teoría de

la oralidad, no del todo explícita, que se ha tomado como modelo de análisis de las tradiciones de los evangelios. Así, los modelos son usados de modo permanente en la exégesis bíblica, pero son legitimados por la disciplina histórico-crítica, porque es propia de su objeto de estudio: la Biblia.

No obstante, la crítica se ha hecho sentir con fuerza. El trabajo de Stanley Porter y Andrew W. Pitts, *Christian origins and Greco-roman culture: Social and literary contexts for the New Testament*, es un intento de mostrar cómo la descripción social es más plausible que el método sociocientífico. El debate habría iniciado muchos años antes (Judge, 2014). Edwin A. Judge (1928) explica su posición con respecto al uso de modelos de las ciencias sociales para la investigación del Nuevo Testamento en el texto que reapareció en *Social distinctives of the christians in the first century* (2014). Dicho texto, titulado *The social identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History* (JRH 11:2, 1980), discute, entre otras cosas, el libro de John Gager *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (1975). La crítica a este libro es puntual y clara de parte de Judge. Primero, señala que, siguiendo a Peter Berger, Gager conceptualiza “mundo social” como un cosmos sagrado desde el cual la experiencia religiosa define lo real.

Luego, entra a evaluar los detalles del planteamiento de Gager:

...deliberately steps beyond the world as early Christians see it, in that he proposes 'to examine specific problems in terms of theoretical models from recent work in social sciences' (p. 12). 'In each case the model has been formulated independently of Christian evidence'. Amongst the models he uses is the Melanesian cargo cult, nothing the curiosity that, though anthropologist use of New Testament terminology to characterized millenarian movements it is not easy to find any reverse application of the resultant model to the explanation of the Christian communities themselves' (p. 20). (Judge, 2014, p. 186).

La perspectiva es convergente con la de Stanley Porter. Los modelos que provienen de las ciencias sociales son modernos y no se refieren a las culturas antiguas, ni hay modo de probarlos porque esas culturas no existen. Esta discusión de Judge con Gager se origina en 1980, debido a una observación que Gager, en 1975, hiciera sobre el trabajo de Judge. En todo caso, el problema es que Judge considera que el trabajo del historiador debe ser descriptivo, con la instrumentación disciplinar, así como en el contexto bíblico y parabíblico.

El análisis sociocientífico, como B. Malina, J. H. Elliot y P. Esler han

trabajado, es un modelo heurístico y como tal se considera parte de él la inclusión de las críticas y los descubrimientos. Por esta razón, esos autores no aceptan la idea de unas "leyes sociales" o que sus resultados son "objetivamente válidos", tampoco entienden que los modelos tengan estatus ontológico. (Esler, 1995, p. 7):

Models will have built into them certain modern assumptions and perceptions, but these are essential if we are to address cultural experience different from our own in terms we can comprehend. The debate is really about what assumptions we should adopt, not whether we model or not. The necessity of making sense of the strange world of the first century as manifested in the New Testament becomes even more important when we seek to move beyond the historical analysis of the original meanings of the texts to the appropriation of those meanings within the experience of contemporary communities. (Esler, 1995, p. 7).

El trabajo con modelos generales y específicos resulta útil para probar formas alternativas de entender las conversaciones que están latentes en los textos. Debemos recordar que, independientemente de que hoy tengamos una Biblia impresa, esto no significa que tal "libro" fuera algo escrito desde un principio. Lo importante es que la vida en las redes de la

textualidad (Barthes) de la época hizo inteligible su contenido, ahí donde fue palabra significativa. Por este motivo, los modelos propuestos como teorías para comprender la dinámica social en términos generales y los sugeridos para identificar acciones significativas en los textos deben llevar la marca de las comunidades vivas que los experimentaron.

La elaboración de escenarios para lo sagrado (“*scenarios for the sacred*”)¹⁵ es llamada así por Esler. Hablar de escenarios es referirse a procesos de construcción donde la persona que investiga construye ejemplos de dinámicas sociales y prueba distintas formas de interacción social. De nuevo, es fundamental recordar que el lenguaje es siempre algo vivo; lo escrito no siempre lo es. Pero, en el contexto de la interpretación de la Biblia, aquello que fue palabra viva socialmente compartida ahora son conjuntos de letras organizadas de cierta forma. Por esta razón, lo que se busca es la textualidad,

es decir, la vida que aun late en esos textos.

Un escenario apropiado se genera con el conocimiento elaborado en una región. Este sirve de base para identificar conjuntos de documentos y datos que puedan ser sistematizados en aspectos característicos y comparables articulados en una hipótesis. Esta, a su vez, permite profundizar en los aspectos característicos de esa región específica, por medio de una revisión más dedicada de ellos o de uno de ellos: “Tomando como base este modelo provisional, se lee una muestra de documento del mundo Mediterráneo del siglo primero para ver qué significado tendrían de acuerdo con el modelo”. (Malina, B. J., 2002, p. 311).

Una vez realizado ese ejercicio, se vuelve sobre el modelo para reorganizar sus elementos. La comprobación sistemática del ajuste del modelo frente a los datos hace que el modelo se modifique para que responda mejor; de ese modo, se va acercando uno a un análisis más sólido y flexible para entender a la gente mediterránea del siglo primero.

Tenemos unos datos que, en primer lugar, provienen de lo que hemos construido como si fuese un libro: la Biblia. En segundo lugar, contamos con la información que proviene de las literaturas fechadas en tiempos

15 “To appreciate the character of the transcendental affirmations communicated in the twenty-seven documents of which it is comprised we must comprehend their contexts, the particular social scenarios of the first-century Mediterranean world in which the sacred manifested itself. This inevitably means that New Testament interpretation will be historical in nature. All of the contributors to this volume share an interest in this historical task of situating the meanings communicated by the New Testament texts within their first-century contexts. They wish to understand New Testament scenarios for the sacred”. (Esler, 1995, pp. 2-3).

contemporáneos a la escritura de la colección bíblica. En tercer lugar, poseemos el aporte de la arqueología que se ha dedicado a reconstruir el patrimonio material de las épocas bíblicas. La cuestión es que las investigaciones del mundo mediterráneo surgen en fechas relativamente recientes. Es decir, la concepción de una "zona cultural" o algo semejante para caracterizar las culturas en torno al mar Mediterráneo nace en dos lugares diferentes: en Inglaterra, por medio de los trabajos de John Peristiany y Julian Pitt-River, en 1963, con la publicación *Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*; en EE. UU., a través de Eric Wolf y William Schorger, quienes fundaron el University of Michigan Mediterranean Studies Group e iniciaron el Project for the Study of Social Networks in the Mediterranean Area. (Albèra, 1999, pp. 215-217).

Debemos aclarar que, aunque estos dos "proyectos", el estadounidense y el británico, definen con claridad en sus títulos un área de investigación, no existió una línea descriptiva clara de la concepción y la construcción de "lo mediterráneo". Por el momento, debemos indicar que Bruce J. Malina orienta su trabajo sobre una serie de modelos que pueden ser comparados con los textos bíblicos, sin preocuparse demasiado por esta discusión más abstracta.

Modelos y metodologías

En el libro de Stanley Porter y Andrew W. Pitts que ya hemos citado antes, el académico Tony Costa aporta un artículo titulado "The Exorcisms and Healings of Jesus within Classical Culture". En él señala:

This essay will seek to investigate the healings and exorcisms of Jesus within the tradition transmitted in the New Testament Gospels. They will be examined through the lenses and by application of the criteria of authenticity, first by means of the internal evidence found in the Gospels and secondly, by exploring them from the standpoint of the external evidence found outside the Gospels, including an investigation of these deeds of Jesus in relation to his contemporaries, first from a Jewish perspective and secondly from a Greco-Roman perspective —delineating both similarities and dissimilarities in these perspectives. I will argue in this essay that the place of healing and exorcism appears to be a core ingredient of the Jesus tradition (Costa, 2013, p. 114).

Los criterios que Costa usa son propios de los métodos histórico-críticos y busca esclarecer qué dicho o acción de Jesús es auténtica, es decir, realizada o dicha por el mismo Jesús y qué es una construcción de la comunidad: *criterion of multiple attestation*¹⁶

¹⁶ Para una evaluación del uso del criterio de testimonios múltiples, usando como ejemplo el

(en cuántas fuentes aparece una palabra o hecho determinado), *criterion of embarrassment* (asumir o expresar un dicho o un hecho que causa vergüenza y que un editor posterior o la comunidad arreglaría para evitar la pena), *criterion of dissimilarity* (un dicho o palabra es diferente a otros textos de la misma temática en los evangelios o fuera de ellos), *criterion of coherence* (si un dicho o hecho se articula bien en el contexto de la práctica de Jesús). La idea no es cuestionar este acercamiento, pero, debemos preguntarnos cuáles serían las conclusiones de un artículo como este:

As I have argued, the criteria of authenticity employed in the study of the historical Jesus lend significant support to the notion that Jesus did indeed perform such acts as healing and exorcisms or, at the very least, was believed to have done so by his contemporaries rather than the Synoptics embellishing material based upon supposed parallel accounts. The miraculous feats of Jesus are coherent with his first-century culture, and yet dissimilar in other respects. The application of the various criteria, such as coherence, dissimilarity, and embarrassment are only a few that help to establish this important component of the Jesus tradition... While

voluminoso trabajo de John P. Meier *Un judío Marginal* (4 vols.), se puede leer Eve, E. (January 01, 2005). Meier, Miracle and Multiple Attestation. *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 3, 1, 23-45.

debate continues in this area of historical-Jesus' research, there has been much progress in acknowledging the historical Jesus as one who understood himself to be the herald of God's kingdom, which was invading the human sphere, and that he believed this phenomenon was visibly manifested in his performance of healings and exorcisms (Costa, 2013, pp. 143-144).

Estas conclusiones, si bien pueden tener alguna relevancia, no hacen un gran aporte al estudio del Jesús histórico, más que para mostrar el uso del método histórico-crítico con gran disciplina. El hecho de que Jesús hiciera sanidades y exorcismos representó un problema para Bultmann, Bousset, medianamente para Crossan y Funk. Costa trata, en este artículo, de contestarles que no todo es creación de la comunidad y que no se trata de copias de las tradiciones greco-romanas (Costa, 2013, p. 116). Lo curioso es que el libro es del 2013, por lo que sería válido pensar en otros escenarios u otras preguntas para orientar el artículo y no en las establecidas por estos autores. Menos, poner en una misma lista a Bultmann (1884-1976) y Bousset (1865-1920), junto a Crossan y Funk, quienes son fundadores del Seminario sobre Jesús (<https://www.westarinstitute.org/>) y han propuesto una manera de tomar las decisiones sobre lo que realmente dijo o hizo el Jesús histórico por medio de votaciones. El Seminario

sobre Jesús es una institución que ha sido cuestionada por el proceso de estudio y la votación sobre las distintas perícopas de los Evangelios, pero sigue siendo una instancia académica. Lo mismo se puede decir de Bultmann en su momento.

Costa reacciona contra dos tendencias: los que consideran el naturalismo una forma de oponerse a la realización de hechos milagrosos y los que asumen una posición supernaturalista que acepta los milagros tal y cual están dados en los Evangelios (Costa, 2013, pp. 117-118). Para Costa, la mejor manera de modificar estas dos tendencias es el estudio histórico-crítico que él usará para tratar el problema:

Both sides are guilty of employing their respective philosophical presuppositions to interpret the gospel texts rather than attempting to situate them within their cultural context to understand how their original readers would have understood them. And when these original contexts are considered, a full assessment of similarities and differences is often not given nor are issues of date and setting considered, as I have previously noted. In what follows I hope to begin the initiatory phases of weighing such considerations (Costa, 2013, p. 118).

En este sentido, el método histórico-crítico es la tercera vía, una que se basa en los datos; estos provienen

de la reconstrucción historiográfica de cada documento, en este caso, cada perícopa a través del criterio de testimonio múltiple, del de coherencia, del de avergonzamiento, del de disimilaridad. Existe, en este artículo, una confianza excesiva en el método, así como en la teoría subyacente; igualmente, un reduccionismo en el concepto de cultura que aquí el autor asimila con los escritos parabólicos.

John Kloppenborg¹⁷, uno de los especialistas más importantes en la reconstrucción de la fuente "Q", la que sostendría la posibilidad del criterio de testimonio múltiple, inicia el libro titulado *Synoptic Problems* (Kloppenborg, 2014), indicando que titula así su texto, en lugar de *Synoptic Solutions*, para evitar la soberbia de que se infiera que él y los otros autores de esta colección tienen alguna solución definitiva para el problema sinóptico, especialmente porque los manuscritos más tempranos que se encuentran son de un siglo después de las fechas usualmente asumidas por la crítica y no se sabe cuánta

17 Kloppenborg, J. S. (1988). *Q parallels: Synopsis, critical notes [and] concordance*. Sonoma: Polebridge Press.; Kloppenborg, J. S. (2000). *Excavating Q: The history and setting of the sayings gospel*. Edinburgh: T & T Clark.; Robinson, J. M. C., In Hoffmann, P., In Kloppenborg, J. S., In Moreland, M. C., & Guijarro, O. S. (2002). *El documento Q en griego y en español: Con paralelos del evangelio de Tomás*. Salamanca, España: Sigueme; Kloppenborg, J. S. (2007). *The formation of Q: Trajectories in ancient wisdom collections*. Minneapolis, Minn: Fortress Press.

edición se hizo durante esos cien años: «Hence, to the extent that discussions of the Synoptic Problem and the reconstruction of Q depend on knowing the texts of the Gospels with a high degree of certainty..., our conclusions cannot be definitive and the talk of “proofs” must be replaced with “plausible scenarios”» (Kloppenborg, 2014, p. 3). Kloppenborg también anota que todo trabajo académico sobre los sinópticos es siempre provisional y sujeto a revisión, que los sinópticos son lugares excepcionales para la formulación de hipótesis las cuales respondan a los datos existentes y a la plausibilidad histórica (Kloppenborg, 2014, p. 1).

Esta perspectiva pone a la teoría de las dos fuentes como una provisional y no probada, por lo que, en lugar de tener dos fuentes sólidas: Marcos y Q, se podría tener solo una o quizá muchas más. Pero, de igual forma, no hay evidencia contundente para definir como realidad histórica una explicación de la formación de los Evangelios que supere todas las críticas y lugares oscuros que deja esta. La más plausible hasta ahora ha sido la de las dos fuentes. Aun así, cómo se podría sostener el criterio de múltiple atestación, si la base sobre la que descansa no es sólida. Esta es la cuestión sobre la confianza de Costa.

La teoría de las dos fuentes es igualmente un modelo, plausible hasta el momento. Permite seguir líneas de

investigación y avances tanto en los estudios lingüísticos como críticos y demás. Si esa fuente se falsea, el edificio colapsa. Entonces, se puede apreciar que el colectivo de exégetas que trabaja con modelos sociocientíficos tiene una disciplina que le deja modificar conscientemente esos modelos, en el proceso de trabajo e investigación. Mientras, se puede identificar, también, la confianza del otro grupo en la estabilidad de sus modelos.

Kloppenborg muestra, con toda claridad, la situación crítica que existe en las posibles soluciones al problema sinóptico. Desde el punto metodológico, apunta cuáles son los conflictos por resolver, cuáles son los documentos que deben incluirse en la discusión del problema sinóptico y cuáles serían los argumentos convincentes que realmente cuentan para esta investigación (Kloppenborg, 2018). Dos grandes modelos siguen tomando la posición de mayor plausibilidad y de media plausibilidad: 1. la teoría de las dos fuentes, que implica la consideración de la fuente hipotética Q¹⁸, y 2. la re-

18 «In 2000 the Critical Edition of Q (CEQ) was published, edited by J. M. Robinson, P. Hoffmann, J. S. Kloppenborg and M. Moreland. This reconstruction summarises the results of the International Q-Project (IQP), founded in 1989.⁵ The CEQ presents a quite “conservative” reconstruction, free from any far-reaching speculations.⁶ In addition to this, the ongoing project Documenta Q in 32 volumes (twelve have been published to date) presents the complete literature on the reconstruction of the respective verses of Q from

cuperación de la tradición temprana, que considera a Mateo como el primer Evangelio redactado, del cual Marcos se alimentó. El tema aún no está resuelto y los estudios continúan surgiendo, pero no dentro del marco, lamentablemente, que indica Kloppenborg: cuáles argumentos son convincentes y cuentan realmente para la solución del problema sinóptico.

Como se puede apreciar en la cita 107, Q tiene ya varias reconstrucciones plausibles y eso permite no solo avanzar en esta hipótesis, sino igual observar sus debilidades, por lo que se trata de un problema que sigue vislumbrándose no como un tema no resuelto, sino en proceso. La idea del modelo de las dos fuentes implica una gran cantidad de desarrollo teórico y, por lo tanto, la plausibilidad no es gratuita, más bien, es producto de un trabajo de décadas y de muchas personas. Es esta perspectiva de tener acercamientos plausibles y en proceso tanto de elaboración como de enriquecimiento por el ejercicio de estudios constantes lo que permite que

un modelo se afiance como instrumento de trabajo.

Una valoración del uso de modelos de las ciencias sociales en la exégesis

Los modelos son formas de organizar conocimiento y poder desarrollar investigaciones en un marco lógico. Existen aun cuando la persona que investiga insista en su ausencia. Tal es el caso de las teorías para resolver el problema sinóptico. La sola mención de la fuente Q implica una interacción con un modelo específico, bien sea para desarrollarlo o para cuestionarlo. Hacer explícitos los modelos de trabajo es un aspecto de ética profesional que estamos obligados a cumplir. La tensión entre quienes apoyan el uso de modelos y quienes los cuestionan queda descrita en el artículo de Dale B. Martin:

William Countryman, for example, admits that “One should pay attention to social models in the hope that they will break up one’s preconceptions.” But he continues with more reticence: “I don’t think models evolved to explain modern society will always explain ancient society. There is no society, in my opinion, that completely matches up with the ancient Mediterranean world, though there may be some that are more closely related than others.” Jerome Neyrey responds, however, that the very point of using self-conscious models is to

the last three centuries (C19th to C21st). The CEQ thus offers a quite reliable reconstruction. Nevertheless, the editors see their work as the ongoing task of reconstruction, as J. Robinson puts it in the introduction to the CEQ (lxxi): “It is not to be assumed that the present critical text is a last word... The... present volume... is intended to facilitate the study of Q, and thus to stimulate this ongoing process. ... It is thus to be hoped that the refinement of the text of Q will continue unabated...». (Tiwald, 2020, p. 14).

avoid anachronism. "I take these (models) and test them. Do they apply to the first century? By and large I find that, yes, the honor and shame system described by anthropologists does apply to the ancient texts. This is not anachronistic, imposing a twentieth-century phenomenon. The same applies to patron-client models and structures" (Martin, 1999, pp. 131-132).

La cuestión es que el análisis sociocientífico hace explícitos sus modelos de trabajo, de acuerdo con una serie de investigaciones que han estudiado la cultura mediterránea. Aunque estos trabajos son de este último siglo, los modelos allí elaborados pueden ser probados en el estudio de la Biblia. Se trata de una labor consciente de sus limitaciones, pero también de las oportunidades que ofrece esta metodología. Me parece justo indicar que la no explicitación de los modelos o premisas que la persona investigadora tenga genera un problema a la hora de entender sus productos y la validez de estos. Personalmente, considero que quienes parten del supuesto de que están trabajando directamente con las fuentes, sin un "modelo" que articule tanto la lectura que harán como la escogencia de las fuentes, caen en una trampa. Habrá que decir, además, que los métodos histórico-críticos son modelos formales que permiten definir un objeto de estudio, una metodología y una selección de documentos, por ende, decir que se

parte de las fuentes no es correcto. Se inicia desde las fuentes que un sistema teórico ha definido como tales. Por otra parte, es igualmente etnocéntrico pensar que esos modelos, creados en Europa durante la época colonial, son neutros y universales.

En el primer apartado, he tenido que asumir una discusión pendiente en nuestro medio sobre el uso de modelos y si estos son o no viables en el estudio del Nuevo Testamento. El análisis sociocientífico afirma que sí y que estos modelos son medios, los cuales se van transformando en el uso y mejorando no solo los productos, sino los instrumentos mismos. Muy a pesar de lo indicado por Stanley Porter, debemos asumir que en el método histórico-crítico existen modelos producto de siglos de ejercicio de la irrupción de las metodologías historiográficas en el estudio bíblico. Aun cuando los modelos actuales sean literarios o textuales, cada uno lleva un desarrollo historiográfico que ha formado una serie de presupuestos cuya discusión no siempre es evidente. Como señalara Kloppenborg, aún se trabaja sobre hipótesis legítimas en torno a su plausibilidad y no a su comprobación. Por esta razón, es muy importante tener en mente que sí usamos modelos de trabajo no comprobados. Más bien, cada nuevo ejercicio aporta luz novedosa u oscuridad.

En este sentido, tenemos una serie de aportes en el uso de instrumentos de las ciencias sociales en el campo exegetico. Sobre todo, me interesa recalcar el aporte de John Pilch en el estudio de la enfermedad y la sanidad en el Nuevo Testamento. Pero, la contribución más importante, desde mi punto de vista, es el uso del concepto de estados alterados de conciencia (EAC), para entender mucho del material que existe en la Biblia y que ha causado tanto problema a la mentalidad ilustrada y moderna. Tony Costa subraya el conflicto que significa el contexto de los milagros y posesiones realizados por Jesús para la mentalidad de Bultmann, pero, en este teólogo, a la mentalidad moderna como él mismo la llama:

El curso de la historia ha desmentido a la mitología. Porque la concepción del "reino de Dios" es mitológica, como lo es del drama escatológico. Y como lo son así mismo las presuposiciones en que se basa la expectación del reino de Dios, a saber, la teoría de que el mundo, aunque creado por Dios es regido por el diablo, Satanás, y su ejército, los demonios, es la causa de todo mal, pecado y enfermedad. Toda la concepción del mundo que presupone tanto la predicación de Jesús como el Nuevo Testamento es en líneas generales, mitológica, por ejemplo, la concepción del mundo como estructurado en tres planos: cielo, tierra e infierno, el concepto de la intervención de poderes

sobrenaturales en el curso de los acontecimientos... A esta concepción del mundo la calificamos de mitológica porque difiere de la que ha sido formada y desarrollada por la ciencia, desde que ésta se inició en la antigua Grecia y luego ha sido aceptada por todos los hombres modernos. En esta concepción moderna del mundo, es fundamental la relación entre causa y efecto. (Bultmann, 1970, pp. 17-18).

R. Bultmann también piensa que la historia es un todo completo sin rupturas, sin la intervención de Dios, más bien, trabaja a partir de sus propios fundamentos y debe ser así porque los seres humanos es preciso que reconozcan su propia responsabilidad. El hombre moderno, como lo indica Bultmann, no admite la intervención de fuerzas sobrenaturales en el devenir histórico. Por estas contemporáneas condiciones de la lectura y de la fe, la pregunta es inevitable: "¿Es posible que la predicación de Jesús acerca del reino de Dios y la predicación del Nuevo Testamento en su totalidad revistan aún importancia para el hombre moderno?" (Bultmann, 1970, p. 19).

Tony Costa se esfuerza en responderle a Bultmann que estaba equivocado, que hay suficiente evidencia, tanto exegetica como en textos en el contexto del Nuevo Testamento, que muestra la verosimilitud de estos relatos y la posibilidad de que no todo lo escrito

en los sinópticos haya sido una relectura de las comunidades de fe. Bultmann no niega que las comunidades primitivas hubieran visto a Jesús del modo en que es narrado, ese no es el problema, el asunto es sostener como válida y legítima esa perspectiva para el hombre moderno actual. Eso es otra cosa. Lo dicho en los textos necesita una relectura, una vuelta a ver desde este contexto actual, por lo tanto, debe ser despojada de toda la carga mítica, para que quede el diáfano mensaje de fondo de la predicación. Este mensaje no necesita el ropaje del siglo primero. Por esta razón, real y contextual, la modernidad donde las personas pueden entender el mundo a la luz de las ciencias implica que las preguntas deben de modificarse:

“¿Hemos de conservar la predicación ética de Jesús y abandonar la predicación escatológica? ¿O hemos de reducir la predicación del reino de Dios al llamado evangelio social? ¿O existe una tercera posibilidad? Tenemos que preguntarnos, pues, si la predicación escatológica y el conjunto de enunciados mitológicos contienen un significado aún más profundo que permanece oculto bajo el velo de la mitología. Si es así, debemos abandonar las concepciones mitológicas precisamente porque queremos conservar su significado más profundo. A este método de interpretación del Nuevo Testamento, que trata de redescubrir su significado más profundo

oculto tras las concepciones mitológicas, yo lo llamo desmitologización -término que no deja de ser harto insatisfactorio-. No se propone eliminar los enunciados mitológicos sino interpretarlos. Es, pues, un método hermenéutico... (Bultmann, 1970, pp. 21-22).¹⁹

Los mitos son las narraciones que el ser humano elabora al entenderse como un ser que no está en control de su mundo y al notificarse de que existe una o varias fuerzas que están fuera de la dinámica natural, la cual actúa sobre el mundo y define muchas de las acciones que serían responsabilidad humana, “Los mitos atribuyen una objetividad mundana a aquello que es no-mundano”. (Bultmann, 1970, p. 23). Resumiendo, para Bultmann, no se trata de un problema con los textos en sí, no se trata de valorar si son genuinos o no, en realidad, lo auténtico de los textos no está en su forma literaria, sino más allá de esa forma. De este modo, toda cultura puede acceder

19 Rudolf Bultmann, Jesucristo y Mitología, páginas 21-22. El resumen de la estructura y contenido del mito lo realiza Rainer Sörgel en la conferencia El legado de Rudolf Bultmann: La desmitologización como acceso al evangelio: “Un ser preexistente aparece en el mundo del hombre para salvarle de los poderes del infierno. Lógicamente entra en un enorme conflicto con los demonios. En una batalla final consigue la victoria decisiva. En su lucha por la salvación del hombre queda mortalmente herido, pero no sin ser resucitado finalmente y elevado al trono de Dios mismo, hacia donde miran desde entonces los que siguen su ejemplo y pertenecen a su comunidad”.

hermenéuticamente a ese elemento genuino y apropiárselo.

En la discusión sobre esta perspectiva de Bultmann, Karl Jaspers se opone a su propuesta. Bultmann, como se aprecia en las citas anteriores, ha eliminado el mito como algo humano en la mentalidad moderna. Jaspers dice que “el pensamiento mítico no ha fenecido, sino nos es propio en cualquier época.” Y continúa: “el mito relata una historia y expresa intuiciones... El mito es histórico por la forma de su pensamiento, tanto como por su contenido. Explica por la procedencia histórica y no por una necesidad formulada por leyes universales”. Otro aspecto que indica es que el mito trata de historia e intuiciones sagradas; por último, que es vehículo de significados que solo en él mismo encuentran su propio lenguaje. (Bultmann, 1970, p. 165).

Carlos E. Miranda analiza la antropología de Bultmann y lo separa de cualquier perspectiva triunfalista del hombre moderno. Este ha sido golpeado por su propia “madurez” con dos guerras mundiales, pero la experiencia de vida y los procesos de significación han variado totalmente, por lo que se trata de un problema que no se asume como lo hizo la teología liberal, sino desde lo que ha quedado de la historia. Este autor explica, de una manera clara, el pensamiento de Bultmann sobre el hombre moderno:

De lo que se trata es de que el mensaje de salvación llegue efectivamente a mí. Si, por lo tanto, mi imagen del mundo estuviera “modelada por la ciencia”, entonces sería tarea del pensamiento cristiano intentar expresar el mensaje neotestamentario en términos científicos. —Pero insistamos en que no es ésta la situación en que se halla el hombre de hoy, según declara el propio Bultmann en su obra *Jesucristo y Mitología*, publicada en su edición original en 1958: “en nuestra época —escribe— la fe no ha encontrado todavía unas formas adecuadas de expresión”. El problema que debe enfrentar la desmitologización no es, pues, el de la eliminación del mito, ni el de su interpretación en términos “científicos”, sino el de encontrar una forma adecuada de expresión, esto es, una interpretación realmente significativa para el cristiano actual. (Miranda, 2016, p. 115).

Aun cuando podamos valorar positivamente el esfuerzo de Bultmann, tenemos razones para tomar distancia de la definición del sujeto que identifica como accesible a la fe y como potencial seguidor de Jesús, el Cristo. Este sujeto es diferente al que tenemos en los países de América Latina, las mayorías cristianas a principios y mediados del siglo XX son, principalmente, objetos de opresión y represión. Este útero es muy distinto al señalado por R. Bultmann. El mundo de lectura nuestro es el que inicia en 1492 y que resulta en la negación del otro, que,

en lugar de ser “des-cubierto”, resulta ser “en-cubierto” por el ego colosal europeo.

Pero la modernidad como tal “nació” cuando Europa estaba en una posición tal como para plantearse a sí misma contra otro, cuando, en otras palabras, Europa pudo auto-constituirse como un unificado ego explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma. Este otro, en otras palabras, no fue “des-cubierto”, o admitido, como tal, sino disimulado, o “en-cubierto”, como lo mismo que Europa había asumido que había sido siempre. Así, si 1492 es el momento del “nacimiento” de la modernidad como un concepto, el origen de un muy particular mito de violencia sacrificial también marca el origen de un proceso de ocultamiento o no reconocimiento de lo no-europeo. (Dussel, 2003, p. 58).²⁰

Decir esto no es superfluo, se trata de establecer una distancia entre los mundos de referencia de Bultmann y

20 Dussel menciona que fue un judío argentino que comerciaba en la exportación productos agrícolas quien proveyó el subsidio inicial para el instituto que Horkheimer fundó. Señala que “fue el valor producido por la labor de los gauchos y peones de la pampa objetivado en trigo o carne y apropiado por los grandes terratenientes y familias comerciantes de Argentina, que, transferida a Alemania, dio nacimiento a la Escuela de Frankfurt. Luego, es en nombre de esos semi-indios, peones y gauchos de mi país, interrogando, de alguna manera, acerca de los usos que fueron dados a los frutos de su vida y de su labor...”. (Dussel, 2003, pp. 58-59).

el nuestro: el de los “cristos azotados de las indias”, como lo indica Gustavo Gutiérrez en el texto *Teología desde el reverso de la historia*, y que comparte con Dussel la crítica a la concepción de modernidad. (Gutiérrez, 1982, p. 249).

Habiendo dicho esto, debo regresar a Costa. Este autor indica que, si bien la noción de “milagro” cae afuera de la discusión histórico-crítica, es esta metodología la que ha apuntalado la afirmación de que Jesús realmente creyó que hacía los milagros atribuidos a Él en los Evangelios del N. T. Además, afirma que existe un consenso entre especialistas que conceden que Jesús hizo milagros. Cita a Marcus Borg: “a pesar de la dificultad que los milagros plantean a la mente moderna, en el campo de la historiografía es virtualmente indiscutible que Jesús fue un sanador y un exorcista”. Costa subraya que para entender esta práctica de Jesús se debe tener en cuenta el tema del Reino de Dios como el mensaje central de Jesús, un mensaje escatológico. (Costa, 2013, p. 116).

Tony Costa critica tanto a quienes dan por sentado la realidad histórica de los milagros como a aquellos que sacan de contexto los relatos y tratan de interpretarlos en sus “modernistas presuposiciones filosóficas”, haciendo a Jesús a su imagen y semejanza, tal como Albert Schweitzer mostró en su momento en el libro *The quest of the*

historical Jesus: a critical study of its progress from Reimarus to Wrede (traducción al inglés 1911) (Costa, 2013, p. 118). Como ya indiqué, el camino de Tony Costa es mostrar que la rigurosidad del método, a través de los criterios usados para la definición de autenticidad de las perícopas, es suficiente para probar la condición única de Jesús entre su cultura en su contexto:

The tide does seem to be changing in scholarship in regard to the historical Jesus, as a number of scholars seem to be moving towards a consensus that Jesus was a significant individual who believed that in his person the kingdom of God had come, and that it was visibly manifested in his ministry of healing and exorcism. As I have argued, the criteria of authenticity employed in the study of the historical Jesus lend significant support to the notion that Jesus did indeed perform such acts as healing and exorcisms or, at the very least, was believed to have done so by his contemporaries rather than the Synoptics embellishing material based upon supposed parallel accounts (Costa, 2013, p. 143).

Al analizar el público de referencia de este artículo de Tony Costa, uno podría pensar que se trata de personas académicas quienes comparten una preocupación por la realidad histórica de los relatos de milagro altamente criticados por la mentalidad "moderna" y que, de un modo u otro, requieren que

su fe esté sustentada en la verdad histórica de los relatos de los Evangelios. Cuestión difícil, debido a que no contamos con fuentes que interactúen directamente con los textos bíblicos del siglo primero. Entonces, la historiografía de los evangelios se hace sobre modelos de ubicación cronológica y literaria. Ambos bastante débiles, ya que no tenemos ni siquiera textos originales a disposición (Schweitzer, 2002)²¹.

En el contexto de la discusión sobre los milagros y, claro, los exorcismos, todo este debate de corte histórico puede modificarse y enriquecerse con el aporte del modelo antropológico de los estados alterados de conciencia (Craffert, 2017, p. 100)²². Craffert explica el

21 Retomando a Albert Schweitzer: "Una época histórica sólo puede acceder a una relación real y viva con Jesús en la medida en que sea capaz de establecer un pensamiento ético-escolástico en su propio material representativo; por otra parte, tendrá que descubrir en su propia concepción del mundo los elementos equivalentes a los deseos y las esperanzas que en Jesús aparecen en primer plano. Es decir, el acceso a una relación real y viva con Jesús sólo se produce cuando una determinada época histórica está dominada por ideas similares a las reflejadas en el concepto de Jesús sobre el reino de Dios" (Schweitzer, 2002).

22 «For Pilch the application of an ASC model is an exercise in the social-scientific interpretation as promoted by the Context Group and which he sees as a "fresh approach" to traditional ways of interpreting biblical texts and phenomena (Pilch 2011, pp. 114, 227). An important and worthwhile objective of this research is the avoidance of ethnocentrism (see, e.g., Malina; Pilch 1997). The target of many of his studies is traditional historical critical research concerned with establishing factual, historical events as well as literary critical studies that considered biblical

contenido del concepto estados alterados de conciencia (en inglés ASC):

Following Bourguignon, Pilch takes ASCs as states of consciousness in which sensations, perceptions, cognition, and emotions are altered (Pilch 2011: 1, 175, 220). This can imply heightened or lowered sensitivity of the senses and, for example, an alteration in the sense of time (see Pilch 2011: 57). He also maintains that consciousness is a process rather than an entity (Pilch 2011: 219) and realizes that states of consciousness do not imply a continuity of consciousness (Pilch 2011: 175). He also quite correctly prefers “alternate” or “alternative” to altered to avoid the notion that such states are abnormal or unnatural; they are natural and belong to the normal potential of each individual (Pilch 2011: xiii, 49, 219). Following Krippner, Pilch (Pilch 2011: xiii, 112, 175) repeatedly states that there are about twenty different states of consciousness (he later, following Crapanzano, settles on “more than thirty-five levels of awareness” Pilch 2011: xiii). This represents a fairly standard description of consciousness as starting point to consider consciousness and ASCs (see, e.g., Ludwig; Zeman: 3;

accounts as literary creations or fiction. Pilch points out that in general, biblical scholars “fail to recognize the Bible as a document that reflects the circum-Mediterranean culture in which it originated” (Pilch 2011, p. 217) and consequently fail to realize that ASCs as a human universal could plausibly be found in first-century Mediterranean texts (see Pilch 2011, p. 218).».

Dietrich; Hobson; Cardeña). (Craffert, 2017, p. 103).

En realidad, el señalamiento de Pilch en cuanto a hablar de estados alternativos o alternos, en lugar de estados alterados, es mucho mejor, pues estos son comunes y transculturales, propios de la estructura de la mente humana. El ser o estar consciente, en vigilia, es uno de los estados de la conciencia, pero otros estados alternos también forman parte de la integridad humana. Durante el día, una persona pasará por distintos estados de conciencia y puede alternarse entre la vigilia, el control y los distintos tipos de conciencia alterna. Habría que agregar a esta discusión las percepciones de la realidad originadas por los cambios en la dinámica hormonal. También, las modificaciones de la conciencia a causa del uso de distintos tipos de medicamentos, no digamos ya drogas. En el caso fisiológico, debemos poner atención a la condición de la glándula tiroides, como lo indica un estudio realizado por especialistas cubanos:

El exceso de hormonas del tiroides en la infancia y en la adultez provoca un estado de intranquilidad generalizada con trastornos de la atención. Estudios realizados por los autores demuestran que niños y adultos con hipertiroidismo, muestran rendimientos en atención concentrada inferiores a los de controles sanos pareados. Estas

deficiencias en la atención no están relacionadas con estados de ansiedad u otras variables, sino que son una consecuencia directa del exceso de estas hormonas en el sistema nervioso central. El caso inverso es el hipotiroidismo en el adulto, en el que ya el cerebro maduró correctamente, pero por deficiencias de la glándula tiroides hay una pobre producción de hormonas. Si el paciente no recibe un tratamiento que sustituya la función de esa glándula, se produce un deterioro variable de los procesos cognitivos (Alina Wong Carriera, 2013, p. 62).

El caso que comentamos de los exorcismos, igualmente, ha sido estudiado tanto por psiquiatras como por antropólogos con alcances distintos. Para efectos de nuestra discusión, podemos aportar un resumen del pensamiento de Erika Bourguignon, quien estudió el tema de los exorcismos en Haití y aclaró la complejidad del fenómeno. Así resume Apud Peláez la posición de la autora:

Erika Bourguignon estudió los fenómenos de posesión y exorcismo durante su trabajo de campo en Haití. Observando cómo el concepto de posesión en los haitianos tiene un rango de aplicación más amplio que los conceptos psiquiátricos asociados al mismo (Bourguignon, 1965, 1973, 1980). Mientras que, desde la psiquiatría la posesión podría relacionarse con un estado temporario de pérdida de consciencia,

convulsiones y alteración de la personalidad, en el uso *emic* del concepto se incluyen fenómenos que no implican estado de trance alguno —como el hablar soñando o ciertas enfermedades que no involucran cambios en la consciencia—. Así, los haitianos no conciben como posesión ciertos estados delirantes o de disociación que bien podrían ser entendidos como tales. Debido a que el término posesión parece estar culturalmente ligado, la autora propone el término de “disociación ritual” para entender el trance de posesión; definiéndolo como un estado mental donde una parte de la personalidad escindida toma posesión temporal de la consciencia y el comportamiento. El término no tiene la misma connotación patológica que, en psiquiatría, entendiendo la autora que dicha disociación es utilizada en forma positiva, proveyendo a un sector pobre de la población haitiana de una serie de roles alternativos que permiten elaborar deseos insatisfechos y frustraciones de la vida cotidiana. (Apud-Peláez, 2017, p. 45).

Entonces, al referirnos a los exorcismos en la Biblia, no es necesario el intento de demostrar su historicidad. Es claro que la experiencia de posesión por espíritu es una realidad aun hoy y su explicación no debe ser referida únicamente a la disciplina médica. La experiencia de la posesión es cultural y bien establecida en distintas

sociedades²³. Esto deja sin efecto la discusión presentada por Tony Costa. Jesús fue parte de una cultura que, como muchas de las nuestras, consideraba realidad un mundo de espíritus que estaban en constante interacción con los seres humanos y modificaban sus vidas. Esto implicó una alerta cultural contra los males causados por los espíritus, pero, también, un conocimiento de su manipulación para alcanzar la fortuna.

La explicación histórica o historicista no es plausible: trata de un modo impropio la experiencia humana sobre la estructura del mundo que se aprende y revive constantemente en las culturas y en las religiones. Asumir esta herramienta no significa un anacronismo, al contrario, es el reconocimiento de una vivencia transcultural que hace justicia a las condiciones reales de vida de las culturas actuales y antiguas. En la antigüedad, John Hanson ha mostrado la enorme abundancia de menciones de la naturaleza divina de los sueños,

por ejemplo (Hanson, 1980). El concepto mismo de “revelación” debe ser considerado un EAC, como lo señalan en distintos artículos John Pich y Joel Neal²⁴. Se trata de una valoración diferente de los datos existentes. Esta puede hacerse desde la base de los mismos métodos histórico-críticos, en su manera especializada de determinar formas o géneros literarios, pero que, lejos de buscar la justificación moderna de esos datos, se atiende a las formas que surgieron de las matrices culturales de los materiales documentados.

Para cerrar esta sección de análisis, los modelos de examen de distintas ciencias sociales suponen un aporte heurístico. Dicho de otro modo, tienen valor en tanto se trabajen con los filtros necesarios impuestos por la distancia cronológica y cultural. No obstante, es muy importante reconocer que las sociedades humanas en general tienen elementos en común y deben ser ponderados en el análisis de los datos que una investigación exegética logre reunir.

23 “...junto con la antropóloga física Louanna Petay y el psiquiatra Adolf Haas, Bourguignon realiza una investigación transcultural de más de mil unidades culturales y subculturales utilizando el Atlas etnográfico de George Murdock (Bourguignon, 1973). El estudio muestra cómo aproximadamente un 90 % de las sociedades tienen formas institucionalizadas de trance y/o trance de posesión y un 74 % tienen alguna forma de posesión. La investigación también resulta una fuerte evidencia en apoyo a la hipótesis de la asociación posesión sociedades-complejas y trance-sociedades simples (Bourguignon and Evascu, 1977)”. (Apud-Peláez, 2017, p. 45).

24 Pilch, John, “The Transfiguration of Jesus”, *Modeling Early Christianity* (Ed. P. Esler). Routledge, Londres - Nueva York, 1995. Neal, Joel, “John’s Visionary Experience as an Interpretative Key to the Book of Revelation”, *Journal of Pentecostal Theology* 31 (2022) 40-78.

Un paso más en la articulación de este rompecabezas: la sociedad mediterránea del siglo primero

La sola afirmación de la existencia de una sociedad del entorno mediterráneo del siglo primero causa disgusto. Pareciera que solo existió un tipo de sociedad en aquella época en esa zona. Entonces, es necesario iniciar tratando de explicar a qué se refiere esta categoría.

Entendemos sociedades mediterráneas como aquellas que se circunscriben en torno al mar Mediterráneo, localizado entre tres continentes: Europa del sur, África del norte y Medio Oriente. Entre los puntos geográficos clave en este espacio para la época del siglo primero, están Roma y Hela-de, que, en sentido del N. T., incluyen lo que hoy es Turquía, Siria, Líbano, Israel, Egipto. Al hablar de Roma, indicamos la proyección de la ciudad de Roma hasta la Hispania por el Occidente y hasta Egipto por el Sur. En lo que nos toca aquí, desde el surgimiento de Alejandro el Grande a mediados del siglo cuarto a. e. c. hasta casi finales del siglo quinto d. e. c., el llamado Imperio romano se extendió desde lo que hoy es España hasta Israel y de allí por toda la costa norte de África hasta volver a España, un territorio de casi cinco millones de km². Este periodo es el que comprende el inicio y desarrollo temprano de los cristianismos.

Lo que hoy usualmente llamamos "Grecia" es en realidad el ascenso de los macedonios y que se conoce en la literatura histórica como helenismo. Desde el punto de vista temporal, va desde el año 323 hasta el 146 a. C. Tanto la Hela-de como Roma están entrelazadas en interacciones migratorias pacíficas, algunas, y militares, otras. Durante el periodo bíblico, es decir, desde comienzos del helenismo hasta el cierre del Nuevo Testamento, el nombre para designar el conjunto de griego-hablantes fue Helade, Hellas, en la forma que lo encontramos en el N. T. y que traducimos como helenos (Kyratas, 2000, p. 54). Se trata de un grupo de ciudades donde figuran Esparta, Atenas, Tesalónica, Corinto, Acaya, Filipos, entre otras:

The Hellenes met regularly together at significant "Panhellenic" institutions and cults. In the Olympic games they carefully excluded all foreigners. Despite their differences in dialect, they were conscious of speaking a common language, which marked them off all non-Greek speakers. By the 6th century, at the latest, they had an eponymous ancestor, Hellen, as well as a genealogy (or rather genealogies) linking most of them together as kinsmen. (Kyratas, 2000, p. 54).

Para Kyratas, en la lucha contra los persas, la Hela-de desarrolló su autoconciencia en un grado sin precedentes hasta entonces. Primero, indica,

fueron los helenos que vivían en Asia (Turquía) quienes cayeron bajo la dominación de los persas, lo cual marcó el fin de su independencia. Así fue como algunas ciudades coordinaron sus acciones con vecinos que pertenecían a la misma rama de relacionamiento. La situación fue tan desesperada que los griegos de lo que hoy llamamos Grecia intervinieron. El autor señala que el apoyo a sus pares llegó incluso desde lugares tan lejanos como Siracusa. Esta cooperación tuvo unas raíces profundas, no fue una coalición incidental. Se reconocieron como *to Hellenikon* y así se desmarcaron del resto del mundo. Agrega Kyrtatas que, según los atenienses, “la unidad de los helenos dependía de una comunidad de sangre y lenguaje, templos y rituales, tanto como de una manera de vivir”. (Kyrtatas, 2000, p. 56). Esto no significó la unidad de todo el mundo “heleno”, sino de 31 ciudades en total, mientras que cientos quedaron bajo el dominio persa.

Lo que es importante señalar sobre el concepto que hoy manejamos de una manera muy liviana como “griegos” es que debe considerarse como una forma de vincularse por los lazos de parentesco. De tal modo, se trata no de la conciencia de la formación de un Estado, sino de la acción de ciudades que se encuentran en un momento específico y que de allí toman conciencia de sus vínculos. En sentido puramente

histórico, “Grecia” no existió durante el periodo bíblico:

La unidad política, cuando fue alcanzada, no vino como los intelectuales y los políticos lo habían contemplado. Los griegos fueron forzados a unirse bajo los reyes macedonios. Tal y como fue predicho por Aristóteles, esos reyes se volvieron excesivamente fuertes. Pero en los vastos reinos establecidos por los sucesores de Alejandro, la etnia griega fue solo una pequeña facción gobernante. Los nuevos reinos fueron tanto multinacionales como multi-idiomias y multireligiosos tal y como el imperio persa fue alguna vez. Y lo helenístico llegó a ser definido como una cuestión de la sola cultura, con casi sin las connotaciones de independencia política y libertad. La idea de libertad, especialmente cultural y de libertad religiosa, pronto llegó a ser el mayor problema para algunas de las naciones conquistadas, más notablemente los judíos. (Kyrtatas, 2000, p. 57).

La estrategia de organización de un imperio como el heleno se basó en la seducción cultural y en la migración de helenos, bien soldados, bien civiles en los nuevos territorios conquistados.

Kyrtatas también nos ayuda a entender el mundo de la Biblia y del Nuevo Testamento en particular. Dice el autor que la romanización de Italia fue un reto política y culturalmente

exitoso. Lograron una amalgama de pueblos que compartían dos tipos de raíces, las étnicas propias y la asumida a partir de la República Romana. Indica, también, que, mientras la unificación lingüística, cultural y religiosa de Italia iba bien encaminada, ya en la época imperial las dimensiones geográficas le excedían; esta se extendía desde el Atlántico hasta Asia y desde el norte de África hasta Bretaña. Como en el reino heleno, lo romano fue una pequeña minoría entre una gran población libre en el Imperio. Se trató de una fusión de pueblos que pertenecían a varias naciones y hablaban diferentes idiomas. La estrategia romana se desarrolló a través de la diplomacia, pero, sobre todo, de la fuerza. Parte de su forma de crear unidad fue ofreciendo la ciudadanía romana a las clases altas minoritarias leales a Roma, así que había "ciudadanos romanos" en todas las provincias del Imperio. (Kyratas, 2000, p. 62).

Entonces, en lo que va desde el 323 a. C. hasta mediados del siglo primero de nuestra era, tenemos unos 500 años de dominación militar y cultural de estos dos imperios (Periques, 2011, pp. 17-22). Se puede hablar, entonces, de un Mediterráneo bíblico mucho más integrado cultural, política y militarmente de lo que es hoy. La visión más unitaria expresada en sociedades mediterráneas del siglo primero tiene un fuerte rasgo tanto en la producción

agrícola como en el intercambio comercial, ejemplificado con la fuerte dominación imperial romana y las crisis propias de su medio ambiente²⁵.

En la perspectiva del análisis sociocientífico, Stegemann y Stegemann señalan:

El mundo de los hombres de que habla el Nuevo Testamento es, pues, el mundo mediterráneo del siglo I. Desde el punto de vista socio-geográfico nos encontramos en un ambiente que presenta importantes elementos comunes, tal como han mostrado los estudios etnológicos o antropológicos (antropología cultural y social) comparados. Estos estudios —estimulados sobre todo por Malina— se han extendido asimismo al Nuevo Testamento. Por eso podemos afirmar que las sociedades del mundo romano estaban ligadas, culturalmente, por

25 "For any Mediterranean history, then, primary producers' constant struggle to outmaneuver very local regimes of environmental risk is fundamental, and alongside it, so is the extent and character of the net of relations with other regions, near and far, prevalent in a given period for the people of any locality, which will usually be among the most important of those remedies. In these "relations" once again, competition, mutual predation, parasitic violence, and subjugation must take their place alongside cooperation or peaceful economic relationships. Antiquity offers rich illustration of these tropes of Mediterranean integration, differing in their spatial configuration, scale, and in the genesis, nature and mutation of the processes which identify them. Changing connectivities indeed are at the heart of a Mediterranean ancient history and the basis of its periodization". (Purcell, 2014, p. 62).

una multiplicidad de elementos comunes. Esto vale también, de modo análogo, para las relaciones políticas y socioeconómicas. En efecto, por muy profundo que se quiera considerar el grado de asimilación de las diversas regiones, producto de la dominación romana ejercida en el seno del Imperium romanum, no existe el menor asomo de duda de que, en conjunto, las estructuras económicas y sociales en el ámbito de las ciudades y de las zonas rurales estuvieron modeladas por factores análogos. Para el fin que aquí nos proponemos, podemos partir del hecho de que a pesar de todas las particularidades las condiciones económicas y sociales reinantes en las ciudades y en las zonas rurales del mundo grecorromano, y también en la tierra de Israel, eran estructuralmente semejantes. Es posible reducirlas, de modo global, a un tipo de sociedad común el de las sociedades agrícolas desarrolladas. (Stegemanns, 2008, pp. 12-13).

Destacamos la importancia de la agricultura como base de la producción (Gilmore, 1982, p. 177), seguida por el comercio. Este último fue promovido por las élites en las ciudades. No podemos hablar de bienes disponibles para todas las personas, sino de bienes producidos para las élites y basados en relaciones de patronazgo. Oakman define las sociedades agrícolas avanzadas como aquellas caracterizadas por el trabajo tanto manual como animal y el uso del arado de hierro, donde el 90 %

de la población está envuelto directamente en la agricultura. Especialmente, señala el autor, los habitantes producen para la sobrevivencia, no para la venta por alguna ganancia. En este sentido, tenemos que pensar, además, en pequeños poblados que producen; sus frutos están a merced del medio ambiente y los estragos que pueda hacer la sequía o las plagas, además, están expuestos a la explotación de los terratenientes o de los cobradores de impuestos. El efecto acumulativo de estos factores, a saber, presión de las élites y los impuestos, así como estar al arbitrio del medio ambiente, supone tensiones muy fuertes entre los sectores de élite y quienes tratan de vivir de la tierra. No se puede hablar, en esta época, de seguridad alimentaria alguna. Termina Oakman diciendo: “A causa del nivel significativo de coerción en las relaciones y los medios, las economías bíblicas son siempre economías políticas”. (Crook, 2020, p. 11). Las condiciones de reproducción de la vida no fueron favorables y las comunidades se vieron avocadas a cooperar en lo posible, igual que a desarrollar en las formas de estructuras la convivencia y la organización que les permitieran sobrevivir:

Faced with virtually identical ecological problems, Mediterranean peoples have indeed responded historically in like ways. Settlement patterns are similar. Towns are nucleated, geographically isolated

near scarce sources of water. The heavy-wheeled plow of the northern plain gives way to the Roman scratch plow. Systems of fallowing and crop rotation are similar. Settled cultivators and pastoralists coexist in an uneasy, dynamic symbiosis (21, 156). Most farming, depending on the vagaries of capricious winter rains, requires relatively large extensions of land for security. Commercial farming is indeed large-scale in the Mediterranean area; but adjacent subsistence plots of poor peasants and worker-peasants are tiny and often wildly fragmented. The end result is a polarized agrarian dualism of scale (21). This consists of the constant juxtaposition of great estates (latifundia) with minifundia, and of smallholding peasants with rural proletarians. These latter, incidentally, are a near universal social feature of the Mediterranean rural landscape: the braccianti of southern Italy, the braceros of Andalusia and the Algarve, the kemmes of Tunisia (60, p. 85). There are also parallels in the Sais and Atlantic Plains of Morocco (111), in Lebanon (84), in the Nile Valley (10), and in Turkey (7). These rural workers represent a true "Mediterranean" social category, and they deserve more attention than they have received in the literature. (Gilmore, 1982, p. 178).

Por otro lado, en medio de las tensiones propias de una sobrevivencia difícil, no solo por las condiciones del clima, sino por las tensiones militares,

la estrategia helena de colonizar con su propia gente los lugares que iban conquistando ayudó a crear cierto tipo de unificación. La plataforma lingüística que facilitó el proceso de "unificación" de la cuenca del Mediterráneo fue el influjo del idioma griego (Periques, 2011, p. 19) y la construcción de ciudades helenas en los territorios conquistados por Alejandro. Las incidencias de la presión de la helenización en Palestina, por ejemplo, puede observarse en los libros de Los Macabeos. Sin embargo, estos, aunque útiles, en un sentido son, también, como toda la literatura de la época, necesariamente parciales. Debemos hablar de sectores de los habitantes de Palestina que pusieron resistencia a aspectos de la helenización, pero no todos los grupos actuaron de la misma forma. Además, debemos subrayar la tolerancia y la asimilación de las élites de Palestina que vieron en el helenismo una vía más apropiada de desarrollarse y vivir bien. Esto, aun, sin dejar de cumplir la Torá.

Entonces, ¿por qué se cuestiona la categoría sociedades mediterráneas del siglo primero? Debemos aclarar que las discusiones son más amplias que la delimitación asumida en el genitivo "del siglo primero". La cuestión es que el concepto de Mediterráneo ha generado una visión unívoca que no corresponde con lo que se observa durante distintas etapas del desarrollo de la vida en esa zona.

En este sentido, es importante iniciar por el artículo de Giovanna Fiume. A propósito de “A Companion to Mediterranean History” (Fiume, 2016), que analiza muy críticamente los productos allí presentados. Por el tenor del texto, se debe entender que se trata de una reacción a una obra y no tiene el propósito de ser una sistematización de las discusiones sobre el tema. Pero, apunta muy bien los conflictos que ha presentado de la investigación del “Mediterráneo” como categoría cultural unificadora. Fiume empieza por la deconstrucción de la univocidad del concepto de Mediterráneo:

Para Pitt Rivers, quien reconoció la existencia de una pluralidad de “mediterráneos tipo” más que su supuesta singularidad, la consideración de la unidad mediterránea tenía sentido sólo desde una perspectiva comparativa entre sus distintos aspectos, ya que consideró las diferencias más significativas que las similitudes. (Fiume, 2016, p. 842).

Esta perspectiva que privilegia la identificación de distintas culturas, pero que todavía considera una cierta unidad, aun cuando sea para fines comparativos, es valorada negativamente por la crítica: «El concepto de unidad regional se convirtió en una “herramienta de análisis” al servicio —como observó Michael Hertzfeld— de un imperialismo cultural que acabó estereotipando la identidad del

Mediterráneo». (Fiume, 2016, p. 843). Se ha cuestionado la fase fundacional de la antropología mediterránea por haber “primitivizado y exotizado” el área de investigación. Esta tendencia criticada se concentró en localidades marginales y no pudo ir más allá del estudio de comunidades y su vínculo tanto con las urbes como con el Estado. Se critica su descuido de la historia y de lo que sería una unidad artificial con conceptos de control como el honor y la vergüenza, debido a comparaciones particularistas. «Pero otra crítica, más radical, se dirigió a la utilidad tout court del concepto de “antropología mediterránea”, incapaz de abordar los temas de la reconfiguración de los estados nacionales, las migraciones y la globalización de la economía». (Fiume, 2016, p. 844).

Purcell, en su libro *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, del 2000, propone la categoría de conectividad entre varias microrregiones, por su facilidad de comunicación, y constituye una nueva visión de la “unidad mediterránea”. En este caso, Fiume encuentra esa propuesta como algo viable y acorde con el objeto de la discusión: “La conectividad parece ser el dispositivo que permite reformular los estudios de área luego de las corrosivas críticas de Hertzfeld y otros, pues de lo que se trata ya no es de la homogeneidad (honor, comunidad, cultura tradicional, etc.), sino

de las relaciones entre áreas heterogéneas". (Fiume, 2016, p. 845).

Fiume concluye:

Tra molti storici «mediterranei» prevale la convinzione della grande diversità politica, sociale, economica, culturale dei paesi che si affacciano su questo mare e che è difficile vedere come una koiné di cui si sono a lungo cercati gli aspetti condivisi, creando l'astrazione di una «cultura mediterranea» e di un'omogeneità antropologica, capace di prevalere sulle differenze che non ha retto al vaglio della ricerca. Se il «global Mediterraneo» resta un campo d'indagine praticato a preferenza dagli storici anglo-americani, gli storici europei, turchi e nordafricani, da una più ravvicinata collocazione geografica, sembrano scegliere una scala di osservazione più ristretta e accordare la loro preferenza, più che a una connettività naturalizzata, a connessioni storicamente costruite, di volta in volta rivolgendosi a singoli aspetti della storia politico-diplomatica o militare o della storia navale o dei traffici e degli scambi economici, con una propensione per le «biografie globali». (Fiume, 2016, p. 854).

Pero, contraria a esta perspectiva crítica de Fiume, tenemos una visión más amigable con la comprensión del Mediterráneo en la época bíblica. Purcell explica a qué se refiere con el

uso de la categoría Mediterráneo o del Mediterráneo:

“The Mediterranean,” then, should be seen by historians of antiquity as a heuristic category rather than an immutable set of physical frames for human activities. First must come the study of the behaviors and interactions which have been characteristic of the sea and its coastlands, but the enquiry is orientated precisely toward the comparison between Mediterranean space and the adjacent continental and oceanic zones. A larger historiography results, which can embrace the changing constructions of geography, locality, environment, nature, landscape, interdependence and community among the societies of the Mediterranean basin itself alongside their neighbors to north, south and east. Mediterranean exceptionalism becomes a subject in Mediterranean history, and not its sinister subtext. (Purcell, 2014, p. 62).

Para efectos de esta publicación, no es necesario ahondar en los laberintos de la crítica sobre la “unidad” u “homogeneidad” que se expresa en la categoría sociedad del Mediterráneo del siglo 1. Las discusiones, en general, se mueven a partir de las escuelas involucradas en la investigación del objeto de estudio “Mediterráneo” en el siglo XX. Como se aprecia en la perspectiva de Purcell, se trata de un instrumento de trabajo, no de un dogma o un marco ajustado.

En el sentido descrito, debemos reconocer el valor que el tipo de herramienta mencionada tiene en el análisis sociocientífico, como una búsqueda de entender el lenguaje del N. T., en su dinámica cultural o dinámicas culturales. Pero, lo que hace la enorme diferencia entre esa época y la nuestra es que esa zona sí estaba controlada por imperios cultural y militarmente muy fuertes. Tales imperios se impusieron a las culturas autóctonas y las sedujeron o las exterminaron. Cualquiera de ambas estrategias se usó sin una pizca de culpabilidad o resquemor. Recordemos que la ciudad helena más fuerte del Mediterráneo era Alejandría, que, curiosamente, estaba ubicada en Egipto. Y es Alejandría la cuna de Filón y de Orígenes, así como del Neoplatonismo.

También, debemos dar mayor crédito a lo sucedido en Palestina en manos de Herodes el Grande. Como un buen ejemplo del entretejido cultural de Palestina en el siglo I antes de la Era Común, Cesarea Marítima construida por Herodes el Grande en honor a Augusto César. Cesarea tenía hipódromo, teatro para 3500 personas, así como un templo dedicado a Augusto y a Roma. Esto implica la necesidad de revisar con más detalle la helenización de Israel no solo en lo geográfico, que me parece más que evidente: Cesarea, Tiberiades. En realidad, la discusión de fondo es si los “imperialismos” heleno y romano fueron inocuos cultural

y políticamente en sus épocas. Como medida de tiempo, la duración del periodo heleno y el romano hasta el cierre aproximado del Nuevo Testamento es de alrededor de cuatro siglos. Es complejo pensar que las estrategias de colonización y control, helena y romana, fuesen únicamente de control político indirecto y que no afectaran de forma directa el modo de vida de la población.

Pensemos, asimismo, que las sociedades estaban divididas no por clases, como se ha solido expresar, sino por estamentos y relaciones de patronazgo. Eso significa que las relaciones de lealtad tienen implicaciones comerciales y vitales directas, por lo que el vínculo con los patrones se necesitaba cuidar. En este sentido, la manera como una sociedad de aquel mundo intrincaba las relaciones sociales implica muchas formas de seducción cultural. Lee E. Levine señala:

Clearly, one cannot assume the same measure of openness to foreign influences (i.e., acculturation) in the lower classes as in the upper, wealthy strata of society. The upper classes could more easily afford to travel (owing to political, diplomatic, or business affairs), acquire cosmopolitan tastes and material goods, and build more lavishly than others. Thus, the desire to emulate Greco-Roman mores (and the means to do so) was far more pronounced among the upper than the

lower social strata. The extent of Hellenistic Roman influence within this class is vividly demonstrated in the remains of the upper city of Herodian Jerusalem (Levine, 1998, s. p.).

Lo que este párrafo no tiene claro es que las clases bajas, como él llama a los estamentos de campesinos y a las villas de Palestina, tenían su destino enredado en las manos de los terratenientes y nobles. El nivel de aculturación es mayor, debido a las relaciones de patronazgo.

¿Qué tomar en cuenta de estas discusiones para el beneficio de la exégesis?

Para concluir esta investigación, señalamos los siguientes aspectos:

- a. El uso de modelos de análisis social e incluso la creación de este tipo de modelos usado para el estudio de la Biblia deben ubicarse en la tradición alemana del siglo XIX. Entre los nombres más relevantes por su influencia, está el de Max Weber, pero, también, el de Engels y Kautsky. El surgimiento y desarrollo de la crítica bíblica desde mediados del siglo XIX están vinculados a este tipo de ejercicio.
- b. El temor a la utilización de modelos sociales de análisis para comprender la Biblia se sustenta en una perspectiva, por lo menos la de Stanley Porter, endeble. Esta se resume en que los métodos histórico-críticos son un lenguaje propio de la exégesis, mientras los métodos de análisis social no. En esta afirmación, debemos señalar con mucha claridad que la crítica bíblica produce modelos que se aplican a partir de principios enraizados en el análisis historiográfico, cuyo nacimiento no es producido por la exégesis, y en los análisis lingüísticos que tampoco lo son.
- c. El análisis sociocientífico es un avance que nace del estudio del *Sitz im leben* de la crítica de las formas, solo que se aparta del análisis historiográfico, debido al problema documental patente en los libros bíblicos. En general, nada de lo contenido en la Biblia es de fácil atestación histórica fuera del texto mismo.
- d. Los modelos del análisis sociocientífico se usan de modo heurístico, es decir, como una exploración que requiere ser comprobada en cada caso, no

- como una aplicación sobre los textos. Allí, donde hay evidencia, son útiles y, donde no, se mejoran o se desechan.
- e. La categoría sociedad o sociedades del Mediterráneo del siglo primero es, también en el caso de los estudios bíblicos, de trabajo y no una afirmación. Esta debe considerarse en el marco del desarrollo del helenismo y tiene un área menor al Mediterráneo en su totalidad. Pensemos en Cartago-Sicilia, por un lado, y hasta Palestina, por el otro.
- f. Consideremos que la helenización implicó un entretejido amplio de relaciones culturales. Algunas fueron de dos direcciones, haciendo que los helenos aprendieran de las tierras conquistadas y que los romanos dejaran espacio para que las culturas siguieran su curso. Pero, es apreciable la incidencia de la organización social, el pensamiento, el idioma y la arquitectura tanto helena como romana en toda la zona, aun en culturas milenarias como la egipcia y la siria.
- g. El ejercicio de la exégesis es un compromiso con la búsqueda de la “verdad” científica. Eso significa que la “verdad” no es un constructo filosófico último, sino una proposición circunscrita a lo que se puede comprobar en el marco de los documentos y prueba externa que se tiene a la mano. Eso implica que sí existe una obligación ética para probar lo que se dice, pero que, también, una vez probado algo, esto funcionará en tanto mayores y mejores investigaciones se realicen. La “verdad” es una proposición no una afirmación. La evidencia sobre un objeto específico indica qué caminos son viables y cuáles no, eso permite proponer. La certidumbre en la exégesis es un lujo que no es posible sostener, debido a los problemas de fuentes y evidencia sólida que se tiene al alcance inmediato.
- h. En consonancia con lo anterior, la hermenéutica es el ejercicio de hacer una segunda proposición desde un objeto de estudio y entender mejor, en el presente de la comunidad de fe, el contenido experiencial de la Biblia. La hermenéutica bíblica de la liberación latinoamericana se fundamenta en principios que no son objetivamente universales, es decir, surge de los sectores

proletarios y campesinos, los cuales representan una parte de toda la humanidad. Pero, este acercamiento es legítimo ética y filosóficamente, porque se orienta hacia los segmentos sobre los que recae la violencia del sistema capitalista y contiene la mayoría de la humanidad. Este punto no es negociable, pues esta es la base del significado del concepto de liberación. Se ha ampliado no por la incidencia de las tradiciones anglosajonas, sino por la propia emergencia, de entre esos grupos indicados, de otros sectores cuya opresión ha sido invisibilizada por las categorías de proletariado y campesinado. El primer grupo emergente son las mujeres, las mujeres latinoamericanas mestizas, afro e indígenas. Desde ahí, también surgen las agrupaciones originarias y las afro. Posteriormente, se segregan los grupos etarios y otros. En todo caso, el contenido de la liberación o de lo liberador de la hermenéutica sigue sustentándose en la lucha de clases y no en las batallas específicas aisladas, ya que todas estas son, a fin de cuentas, lucha de clases.

Bibliografía

- Albèra, D. (1999). *The Mediterranean as an anthropological laboratory*. Instituto de Estudios Altoaragoneses, Fundación Joaquín Costa.
- Alina Wong Carriera, M. Á. (2013). Hormonas, cerebro y conducta. Notas para la práctica de la Psicología en la Endocrinología. *Revista Cubana de Endocrinología*, 24(1), 57-69.
- Apud-Peláez, I. E. (2017). Antropología, psicología y estados alterados de conciencia. Una revisión crítica desde una perspectiva interdisciplinaria. *Revista Cultura y Droga*, 22(24), 34-58.
- Barton, S. C. (2002). Social-Scientific Criticism. In S. Porter, *Handbook to exegesis of the New Testament*. Brill Academic.
- Bernstein, B. (1988). *Poder, educación y conciencia: Sociología de la transmisión cultural*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación.
- Blanton, T. R., Calhoun, R. M. & Rothschild, C. K. (2014). *The History of Religions School Today: Essays on the New Testament and Related Ancient Mediterranean Texts*. Mohr Siebeck.
- Blumer, H. (1982). *El interaccionismo simbólico, perspectiva y método*. Hora.

- Bultmann, R. (1970). *Jesucristo y Mitología*. Ariel.
- Caulkins, D. D. (1999, February 1). Is Mary Douglas's Grid/Group Analysis Useful for Cross-Cultural Research? *Cross-cultural Research*, 33(1).
- Costa, T. (2013). The exorcisms and healings of Jesus within classical culture. In Stanley E. Porter, *Early Christianity in its Hellenistic context. Volume 1: Christian origins and Greco-Roman culture. Social and literary contexts for the New Testament* (vol. 1). Brill.
- Craffert, P. F. (2017). Alternate States of Consciousness and Biblical Research. The Contribution of John J. Pilch. *BiBlical Theology Bulletin*, 47(2), 100-110.
- Crook, Z. A. (2020). *The Ancient Mediterranean Social World - a source book*. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Crossan, J. D. (1992). *The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant*. Harper San Francisco.
- Douglas, M. (1988). *Símbolos naturales: Exploraciones en cosmología*. Alianza.
- Douglas, M. (1989). The Background of the Grid Dimension: A Comment. *Sociological Analysis*, 50(2), 171-176.
- Douglas, M. (1999). *A History of Grid And Group Cultural Theory*. Retrieved August 12, 2020, from fliphtml5: <https://fliphtml5.com/lxsr/vpej/basic>
- Duling, D. C. (2002). The Jesus movement and network analysis. In B. J. W. Stegemann, *The social setting of Jesus and the Gospels*. Fortress Press.
- Dussel, E. (2003). Eurocentrismo y Modernidad. In W. M. Wallerstein, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. El Signo.
- Engels, F. (1955). Contribución a la historia del cristianismo primitivo. In C. Hainchelin, *Los orígenes de la religión*. <http://antorcha.webcindario.com/fondo/contribución.htm>
- Esler, P. F. (1995). Introduction: Models, context and kerygma in New Testament interpretation. In P. F. Esler, *Modelling early Christianity: Social-scientific studies of the New Testament*. Routledge.
- Fiume, G. (2016). A propósito di "A Companion to Mediterranean History". *QUADERNISTORICI*.
- Froehlich, R. W. (2012, July 1). Basil Bernstein's Theory of the Pedagogic Device and Formal Music Schooling: Putting the Theory Into Practice. *Theory into Practice*, 51(3), 212-220.

- Funk, R. W. (1976, March 1). The Watershed of the American Biblical Tradition: The Chicago School, First Phase, 1892-1920. *Journal of Biblical Literature*, 95(1), 4-22.
- Gager, J. G. (1975). *Kingdom and community; the social world of early christianity*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- Gilmore, D. D. (1982). Anthropology of the Mediterranean Area. *Annual Review of Anthropology*, 11, 175-205.
- Greenslade, S. L. (1987). *The Cambridge history of the Bible* (vol. 3). Cambridge University Press.
- Guijarro, S. (2002). Relatos de sanidad y antropología médica. In R. Aguirre, *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*. Verbo Divino.
- Gutiérrez, G. (1982). *La fuerza histórica de los pobres: selección de trabajos*. Sígueme.
- Haley, P. (1980, April 1). Rudolph Sohm on Charisma. *The Journal of Religion*, 60(2), 185-197.
- Hanson, J. (1980). *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*. De Gruyter.
- Hart, C. (2010). *Legacy of the Chicago School: A Collection of Essays in Honour of the Chicago School of Sociology During the First Half of the 20th Century*. Midrash Publications.
- Heurtin, J. (2019, January 1). Weber as a Reader of Rudolph Sohm, and the Incomplete Concept of 'Office Charisma'. *Max Weber Studies*, 19(1), 11-42.
- Judge, E. A. (2014). *Social distinctives of the christians in the first century: Pivotal essays*. Baker Academic.
- Kautsky, K. (1939). *El cristianismo: sus orígenes y fundamentos*. Frente Cultural.
- Kloppenborg, J. S. (2014). *Synoptic problems: Collected essays*. Mohr Siebeck.
- Kloppenborg, J. S. (2018). Conceptual Stakes in the Synoptic Problem. In M. M. Omerzu, *Gospel interpretation and the Q-hypothesis*. Bloomsbury Publishing.
- Kyrtatas, D. (2000). Ancient Mediterranean Views of Ethnic Identity. *Mediterranean Cultural Interaction. The Howard Gilman International Conferences*, (pp. 53-69.). Tel Aviv University,.
- Levine, L. I. (1998). *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?* University of Press.
- Lüdemann, G. (2008, January 1). The Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School, with Reference to the Scientific Study of Religion.

- Toronto Journal of Theology*, 24(2), 171-182.
- Luomanen, P. (2013). Social-Scientific Modeling in Biblical and Related Studies. *Perspectives on Science*, 21(2).
- Malina, B. J. (1981). *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. John Knox Press.
- Malina, B. J. (1986). *Christian origins and cultural anthropology: Practical models for Biblical interpretation*. John Knox Press.
- Malina, B. J. (1995). *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural*. Verbo Divino.
- Malina, B. J. (2002). *El mundo social de Jesús y los evangelios*. Sal Terrae.
- Martin, D. (1999). Expanding the tradition. Social-scientific criticism. In S. L. Haynes, *To Each its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Applications*. Westminster John Knox Press.
- Maurenbrecher, M. (1903, July 1). The Evangelical Social Congress in Germany. *American Journal of Sociology*, 9(1), 24-36.
- Meeks, W. A. (1983). *The first urban Christians: The social world of the Apostle Paul*. Yale University Press.
- Miranda, C. (2016). Bultmann y el problema de la desmitologización. *Revista de Filosofía*, 15(1), 109-119. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44550>
- Nico, S. (1994, November 1). Max Weber and the Lutheran Social Congress: the authority of discourse and the discourse of authority. *History of the Human Sciences*, 7(4), 21-39.
- Osiek, C. (1989, June 1). The New Handmaid: The Bible and the Social Sciences. *Theological Studies*, 50(2), 260-278.
- Periques, E. M. (2011). *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Verbo Divino.
- Pitts, S. E. (2013). *Christian origins and greco-roman culture: social and literary contexts for the New Testament*. Brill.
- Porter, S. & Pitts, A. (2013). *Christian origins and Greco-roman culture: Social and literary contexts for the New Testament*. Brill.
- Purcell, N. (2014). The Ancient Mediterranean. In P. Horden, *A Companion to Mediterranean History*. Wiley-Blackwell .
- R. Scroggs. (1975). The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement. In F. M. Smith, *Christianity, Judaism*

- and other Greco-Roman Cults* (vol. 2). Brill.
- Riches, J. K. (2016). *The New Cambridge history of the Bible*. Cambridge University Press.
- Schweitzer, A. (2002). *Investigación sobre la vida de Jesús*. Edicep.
- Spickard, J. V. (1989, July 1). A Guide to Mary Douglas's Three Versions of Grid/Group Theory. *Sociological Analysis*, 50(2), 151-170.
- Sriprakash, A. (2011, January 1). The contributions of Bernstein's sociology to education development research. *British Journal of Sociology of Education*, 32(4), 521-539.
- Stegemanns, E. S. (2008). *Historia social del cristianismo primitivo: los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas*. Verbo Divino.
- Swatos, W. H. (1984). *Faith of the fathers: Science, Religion and Reform in the Development of Early American Sociology*. Wyndham Hall Press.
- Theissen, G. (2009). Exégesis sociohistórica desde los comienzos de la investigación histórico-crítica hasta la antropología cultural. In C. B. Gil, *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre orígenes del cristianismo*. Verbo Divino.
- Tiwald, M. (2020). *The Sayings Source: A Commentary on Q*. Kohlhammer GmbH.
- Weber, M., Winkelmann, J. y Medina, E. J. (2002). *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. F.C.E. España.