

La Biblia y la exégesis sociocientífica

Introducción y aplicaciones

Rafael Aguirre

Conferencias especiales de SEUT¹
Colegio El Porvenir (Madrid), 5 de junio de 2010

Me gustaría empezar dando las gracias a la iglesia, al seminario y a todos ustedes por haber venido esta calurosa mañana de sábado a escucharme. Compartir con ustedes lo que ha sido no sólo el trabajo de mi vida sino también mi pasión y mi afición, que es el estudio bíblico, es algo que hago con agrado y con mucho gusto.

Vamos a tener dos charlas. La primera va a ser más teórica, sobre la Biblia y las ciencias sociales, el método socio-científico. La segunda serán una serie de ejemplos de cómo se pueden utilizar estos métodos, recurriendo muchas veces a trabajos que se han realizado.

Introducción a la exégesis sociocientífica

Como saben, los estudios bíblicos han recurrido siempre a las ciencias más diversas. Sobretudo a las ciencias del lenguaje, pero también a otras como la historia y la arqueología, y en la actualidad, a las ciencias sociales más variadas. La teología, a través de la Biblia sobretudo, ha entrado en diálogo o confrontación con la multitud de saberes profanos. Las realizaciones que se han hecho a través de las ciencias sociales, que está en auge desde hace unos cuantos años, han sido muy diversas por el objeto de estudio: se puede estudiar la carta de Pedro o los conflictos de Corinto. También por la forma de entender el uso de las ciencias sociales: hay quienes hablan del método socio-histórico o del histórico-sociológico y otros prefieren hablar del método socio-científico. Dentro de lo socio-científico habría que distinguir entre la aplicación de la antropología cultural, la sociología y la psicología social. Es decir, el panorama es muy diverso.

La utilización de las ciencias sociales, o del método socio-científico, no pretende ni excluir otros métodos ni dar explicaciones totalizantes de los textos o de los fenómenos que se estudian. No es un método reduccionista, como a veces se ha dicho, porque la experiencia religiosa tiene su propia autonomía. Este método presupone los

¹ Transcripción preparada por Miguel Ángel Pérez y Mireia Vidal Quintero.

métodos exegéticos científicos tradicionales; por eso, se presenta como un complemento necesario y enriquecedor. En el fondo, lo que está en juego es la relación entre el texto (las simbolizaciones ideológicas o teológicas que se encuentran en él) y el contexto social. Los textos deben entenderse en un contexto social, puesto que presuponen un mundo social del cual recibe su sentido el lenguaje que se utiliza. Por otra parte, el texto reacciona a ese contexto social y pretende ejercer determinados efectos sociales.

Hay varios antecedentes históricos para cómo han llegado a usarse estos métodos, y los vamos a ver de forma breve. Los percursores de los métodos sociológicos de la Biblia se encuentran en la generación de estudiosos de finales del s. XIX e inicios de XX. Por lo que se refiere al Antiguo Testamento (AT), hubo quienes ya relacionaron la historia de Israel con la historia de la antigüedad en general, incluso algunos usaron categorías sociológicas. Por lo que respecta al Nuevo Testamento (NT) hubo un auge importante de la historiografía del mundo greco-romano con clara apertura a cuestiones sociológicas a finales del s. XIX y principios del s. XX. También hubo estudiosos del NT y del cristianismo primitivo que se abrían a cuestiones que tenían una dimensión sociológica. Sider en su *Historia del Judaísmo en tiempos de Jesús*, Deissmann, *Licht vom Osten* (La luz que viene del oriente) son ejemplos. Éste último estudia los papiros y encuentra que proceden de sectores populares, y que por tanto reflejan su estilo de vida, y no tanto el de las élites, que son las que normalmente se reflejan en las obras de literatura. Se estaba abriendo una perspectiva que hasta aquel momento había pasado desapercibida. También está Harnack, que en su libro *La misión y la extensión del cristianismo primitivo* presenta un arsenal de datos. Es un sabio de una categoría extraordinaria, pero quien lee este libro descubre que se están tratando cuestiones de tipo sociológico. Es en este momento cuando también los clásicos de la sociología ejercen su trabajo: Marx, que trata sobre el tema religioso, y su discípulo Kausky, quien tiene un libro sobre los orígenes del cristianismo en clave marxista. Además, entorno a 1914-1920 en Chicago hubo una serie de autores que estudiaron el cristianismo primitivo con una preocupación sociológica, muy influidos por Durkheim. También hay que citar a Max Weber, que estudia el judaísmo antiguo en una obra que quizá no ha alcanzado la atención que merece. Igualmente, estudió el fenómeno religioso y el cristiano de manera sumamente sugerente a través de categorías tales como el carisma.

En el mundo de la exégesis un paso decisivo, paradójicamente, fue el dado por Dibelius y Bultmann con la *Historia de las Formas*, aunque ambos no desarrollaron las implicaciones sociológicas que este método implicaba. La *Historia de las Formas* dice que las formas evangélicas se configuran en un determinado contexto vital, el *Sitz im Leben*, y que en un determinado contexto vital se van reelaborando y transmitiendo, de tal forma que ese contexto vital va configurando la misma tradición. Pero ocurre que cuando estos autores hablan de “contexto vital” piensan exclusivamente en preocupaciones de tipo religioso: la predicación, la discusión con el judaísmo, la

liturgia, etc. Ya Cullmann en 1925 decía que lo que le falta a la historia de las formas es una perspectiva sociológica más profunda.

Así pues, se estaban dando todas las condiciones para que los estudios bíblicos se pusieran en contacto con las ciencias sociales. Sin embargo, este proceso se interrumpió debido a varios factores. En primer lugar, por la hermenéutica existencialista de Bultmann, que tuvo tanta importancia, puesto que es una hermenéutica muy condicionada por la filosofía de Heidegger, muy individualista. Lo que interesa es descubrir es en el fondo de los textos una interpelación de Dios dirigida a cada uno de los seres humanos. Por otro lado, también está la influencia de la teología de Barth: la Palabra de Dios que irrumpe, que está por encima, y que entra en contradicción con todas las palabras humanas. Probablemente a Barth le influía mucho la Iglesia Confesante, con la que se identificaba, que reaccionaba contra el nazismo y contra los que se llamaban cristianos alemanes, que colaboraban con el régimen nazi.

Últimamente han proliferado una serie de métodos que han absolutizado el texto en sí mismo: es el famoso dicho de “el texto, nada más que el texto, y nada fuera del texto”. Aquí caben el método estructuralista y algunas formas de entender el método narratológico. Lo más que se admite es el contexto lingüístico del texto, pero nunca el situacional. Existe aquí en mi opinión un cierto “narcicismo del texto”, porque el texto no se puede entender desvinculado del contexto.

A partir de los años 70 se produce un auge importante en el uso de las ciencias sociales tanto en EUA como en Europa. Se ha producido aquí un desplazamiento claro de la exégesis científica, que antes se realizaba de forma pionera en las facultades teológicas de Alemania, mientras que hoy cada vez más se realiza en los EUA y con frecuencia en instituciones que no son confesionales. Muchos de los grandes exégetas alemanes actuales han acabado en los EUA: Klauch, Bovon o Koester son claros ejemplos, éste último además como cabeza de toda una tendencia exegetica muy importante en los EUA. Hoy en día, en las bibliografías abundan las obras escritas en inglés, mientras que hay pocas en alemán. También se ha producido un cambio de clima cultural. En los años 60-70, en contraste con la hermenéutica existencialista y más individualista de Bultmann, las preocupaciones son mucho más públicas y políticas. Las repercusiones públicas y políticas de la Biblia y del mensaje del evangelio toman una posición central. En la Sociedad de Literatura Bíblica norteamericana, en el año 1973 se fundaba ya el seminario sobre la Biblia y las ciencias sociales. Había en este seminario dos importantes figuras, que luego han escrito grandes obras, como Meeks y Gottwald, uno del NT y otro del AT. Poco después surge el Context Group, en el que la persona de referencia es Bruce Malina, aunque hay otros. Este grupo se distingue sobretodo por la aplicación de la antropología cultural. En Alemania surgió también una figura un poco excepcional, G. Theissen, que se establece en Heidelberg. Theissen no es muy representativo de lo que había en Alemania en este momento, pero ha influido mucho y ha sido pionero en la introducción de métodos sociológicos

usados de una forma muy personal y creativa, puesto que es un hombre muy intuitivo que continuamente abre caminos nuevos. En el AT es muy importante Gottwald y su libro *Las tribus de Yahvé. Una sociología de la religión del Israel liberado*, que aparece en 1979.

Voy a hacer ahora una pequeña reflexión sobre las relaciones entre la historia y la sociología, dado que en los estudios bíblicos la preocupación histórica siempre ha estado presente. A ningún exégeta le resulta extraña esta preocupación, por lo que empezaré por aquí. Los autores citados como percusores se distinguían por hacer una historia con sensibilidad por los aspectos sociales. Esto se encuentra también en autores como M. Hengel, los hermanos Stegemann y otros muchos. ¿Cuál es la relación entre la historia y la sociología tal como se le presenta al exégeta? Esquemáticamente, yo pienso (y esto lo podemos debatir luego) que el historiador recoge los datos relevantes del pasado, aquello que le parece significativo o descollante, pero lo hace desde la propia perspectiva que tiene en el presente. Depende de unas categorías y de unos modelos mentales a partir de los cuales ve y ordena los datos que recoge. Parafraseando a Kant, Gottwald dice: "Sociología sin historia está vacía. Historia sin sociología está ciega". Es decir, la historia proporciona los materiales con los que se construyen las teorías sociológicas, pero las teorías sociológicas iluminan los datos históricos concretos. Cuando se acepta el método histórico, necesariamente se asumen las cuestiones sociológicas. Otra cosa es que esto se haga de forma explícita y consciente o acrítica e ingenua.

Hay además otra diferencia entre historia y sociología. La historia tal y como se entiende habitualmente estudia los hechos individuales, lo descollante del pasado y que configura el futuro. Suele expresarse de forma narrativa porque pretende recuperar el pasado. Por el contrario, la sociología se fija en lo genérico de un movimiento social y lo interpreta con categorías teóricas. Por ejemplo, en el estudio del Jesús histórico lo que normalmente se busca es lo peculiar de Jesús: sus rasgos individuales, lo característico de su predicación o de su actividad, etc. Esto también ocurre en el estudio del movimiento de Jesús, una terminología sociológica. Lo que se busca entonces son los rasgos genéricos del movimiento, del grupo de personas que se vinculan con Jesús. David Horrell, que es un estudioso inglés que tiene trabajos muy interesantes y muy cautos sobre estas cuestiones, afirma lo siguiente: "Estoy de acuerdo con quienes afirman que no hay más que una diferencia metodológica apreciable entre la historia y las ciencias sociales. Por tanto, no tiene sentido distinguir entre sociología histórica e historia social. Los estudios históricos que evitan toda discusión sobre teorías o evitan el uso de toda perspectiva de las ciencias sociales empobrecen sus análisis o disimulan los presupuestos teóricos de su acercamiento".

Hemos visto que el historiador no se acerca a la realidad como una tábula rasa sino que, sabiéndolo o no, se acerca a ella con algunas categorías teóricas y está siempre utilizando algunos modelos mentales para ver, valorar y organizar los datos. ¿A

qué se le puede llamar entonces “exégesis o crítica socio-científica”? Se llama así a la que de forma explícita usa modelos o categorías teóricas procedentes de las ciencias sociales para analizar los textos bíblicos. Por ciencias sociales, normalmente se entiende la antropología cultural, la sociología y la psicología social. Creo que conviene diferenciar entre cada una de ellas. Pero antes de entrar aquí, me gustaría hacer algunas consideraciones genéricas.

Se suele hablar de “modelos” o de “categorías teóricas” o “escenarios de lectura”. Pero ¿qué es un “modelo”? Un modelo es como un mapa de carreteras: orienta por donde tenemos que ir y da una idea de lo que podemos encontrar. Sin embargo, es una visión muy esquemática: cuando después se recorre el camino es cuando realmente se conoce y se aprecia el paisaje. Los modelos son representaciones simplificadas y abstractas de acontecimientos, comportamientos e interacciones. Son mecanismos cognoscitivos con los que nos acercamos a la realidad, que ayudan a sacar a la luz dimensiones que a primera vista, y con frecuencia, no aparecen. Pero nuestro conocimiento usa siempre modelos, por lo que lo mejor es explicitarlos para poder ser críticos con ellos. Puede resultar que esos modelos sean inadecuados para conocer la realidad que se está tratando, que no correspondan al texto bíblico, por ejemplo. Pueden ser modelos inválidos porque proceden de una realidad totalmente diferente a la supuesta por los textos bíblicos. Puede ser que tengan que ser retocados para que valgan. No se trata de si un modelo es verdadero o falso, sino de si es válido para conocer una determinada realidad. El peligro siempre es imponer a los textos modelos culturalmente inadecuados o sin base suficiente porque no conocemos los datos. Los modelos procedentes de las ciencias sociales tienen una triple función:

Función heurística: estos modelos enseñan a hacer preguntas nuevas y a descubrir aspectos de la realidad que de otra manera pasan desapercibidos. Por ejemplo: nos dicen que en la sociedad del s. I d.C. las categorías culturales fundamentales eran el honor y la vergüenza. Nos dicen qué era el honor y qué la vergüenza. Yo no caía en la cuenta de eso porque en nuestra sociedad el valor central es el económico, tener mucho dinero. Cuando me hago con esta categoría, con este modelo, y leo los textos, puedo ir descubriendo cosas que de otra manera me pasan desapercibidas. Es por tanto un procedimiento heurístico: si no sé formular las preguntas adecuadas, el texto permanece mudo.

Función explicativa: permiten comprender mejor los textos y organizar mejor los datos, los procesos sociales, conflictos, problemas del cristianismo primitivo... Un ejemplo es el análisis de Theissen de los conflictos de Corinto: hace ver el trasfondo social, lo cual permite comprender mucho mejor el texto.

Función predictiva: hablo de “predictiva” con mucha cautela. En ocasiones, el uso de las ciencias sociales nos permite, de manera hipotética, aventurar algunas conclusiones que van más allá de los datos que poseemos.

Como he dicho, voy a diferenciar entre la antropología, la sociología y la psicología social. Estos estudios han llegado a una madurez que, me parece, permite diferenciar estas tres ciencias. Cada una de ellas plantea problemas diferentes, por lo que también resulta más pedagógico diferenciarlas.

En primer lugar, la antropología cultural. Aquí, los primeros acercamientos fueron de carácter sociológico. Malina, por ejemplo, hablaba de la sociología del NT, pero actualmente considera que la sociología es inadecuada, por lo que prefiere la antropología cultural. La mayoría de los estudios interesados en el acercamiento social al NT encuentran cada vez menos útil a la sociología y más interesante la antropología y la etnografía. La antropología pretende atajar dos peligros muy frecuentes en la exégesis bíblica: el anacronismo y el etnocentrismo. El anacronismo es el acercarse a los textos bíblicos con unas categorías culturales totalmente inadecuadas, en este caso las occidentales, pasadas por el helenismo, post-industriales e ilustradas para leer unos textos de una cultura agraria del s. I d.C. El etnocentrismo es creer que el prototipo del ser humano es el ser humano occidental, blanco e ilustrado, a partir del cual se juzga todo. La antropología comienza por reconocer la distancia que nos separa del texto. Cuando nos acercamos a un texto la pregunta de qué significa para nosotros es muy legítima, pero antes de formularla hay que preguntar primero qué significaba este texto para sus primeros destinatarios y quienes lo escribieron. No debemos avasallar el texto, sino que primero hay que escucharlo, reconociendo la distancia cultural y temporal que tenemos respecto a él. Esto implica un esfuerzo por meterse en su cultura y en su problemática.

Un texto es un instrumento de comunicación entre el autor y sus destinatarios, pero nace en un determinado contexto socio-cultural, en el cual tiene sentido. Un texto presupone que el autor y los destinatarios comparten el mismo sistema socio-cultural, por lo que leen el texto con unos mismos modelos culturales. El texto no lo dice todo, sino que da muchas cosas por supuestas porque las considera sabidas por los lectores oyentes. Así, se suele distinguir entre sociedades de alta y baja contextualización. Sociedades de alta contextualización son aquellas culturalmente homogéneas en las que se supone un conocimiento amplio y compartido del contexto social que subyace al texto. Este tipo de sociedades produce textos esquemáticos, que dejan mucho espacio a la imaginación del lector: éste entiende perfectamente las referencias presentes en el texto. La sociedad palestina del s. I d.C. es de alta contextualización porque culturalmente era muy homogénea. No hacía falta explicar cuáles eran las relaciones familiares ni cómo era la siembra y la siega porque era sabido por todo el mundo. Una sociedad de baja contextualización, por el contrario, se caracteriza por ser culturalmente muy plural, y por la existencia de subculturas muy especializadas. Por tanto, los implícitos en el texto son menos numerosos y es necesario explicitar las relaciones y valores que se asumen. En nuestras sociedades, no podemos dar por supuesto cuál es el tipo de familia, porque hoy en día hay muchos tipos distintos. Habrá que explicar, cuando hablamos de familia, a qué nos estamos refiriendo. Esto

no ocurría en el s. I d.C. En aquella sociedad, todo el mundo sabía cómo hacer la siega, pero si hoy compramos un aparato electrónico nos hará falta un prospecto que explique cómo manejarlo. Dado que los textos del NT proceden de una sociedad de alta contextualización, encierran muchos supuestos, son poco explícitos y dejan mucho espacio al procesamiento por parte del lector con sus propios esquemas y modelos de representación. Inmediatamente, se cae en la cuenta de cuán fácilmente podemos tergiversar los textos del NT: puede suceder que nosotros desconozcamos aquella cultura y la leamos desde la nuestra propia, muy distinta de una agraria y pre-industrial.

Pues bien, el recurso a la antropología cultural pretende leer los textos del NT con sus propias categorías culturales. Esto es lo que hacen por ejemplo Malina y el Context Group, que suelen hablar de de “la cultura mediterránea antigua”, un término técnico. Se basan en los trabajos de antropólogos y en la observación de numerosos pueblos mediterráneos actuales, de tal manera que si nos elevamos a un cierto grado de abstracción es perfectamente válido hablar de una cultura mediterránea antigua con importantes rasgos unitarios. Aquí, sin embargo, reside una de las dificultades, puesto que no se puede hablar tan fácilmente de “cultura mediterránea antigua”. El escenario era muy diversificado, por mucha abstracción que queramos hacer, tal como indica Martin Hengel. Una mujer de Séforis, una ciudad, era muy diferente a una mujer de Nazaret, un pueblo a cinco kilómetros de distancia. Sin embargo, había también grandes similitudes entre ellas. Creo que sí se puede hablar de una cultura mediterránea antigua siempre que nos situemos en un cierto grado de abstracción que nos permita después admitir diferencias: no es lo mismo la sociedad palestina judía, Éfeso o Roma.

Malina propone como valores centrales de la cultura mediterránea antigua el honor/vergüenza, la personalidad diádica y no la individual, la colectiva, a pesar de que nosotros estamos acostumbrados a un sentido individual de la personalidad. Muy característicos son también las normas de parentesco y matrimonio, así como las normas sobre lo puro y lo impuro. Malina y sus colegas subrayan la diferencia de estos valores con los presentes en la sociedad norteamericana y las occidentales en general. Este grupo parece tener una gran preocupación por combatir el fundamentalismo que está en auge en América y hacer ver que los textos no son inmediatamente evidentes. Es necesario admitir la distancia cultural respecto al texto y hacer el esfuerzo de abrirse a una cultura distinta cuando lo leemos. Un ejemplo: Lc 1:36 habla de la pasada esterilidad de Isabel. Hoy en día hay muchas mujeres que no tienen hijos: deciden no tenerlos de forma voluntaria, y esto no supone ninguna marginación social. Sin embargo, en la Palestina del s.I se consideraba que la esterilidad era un auténtico oprobio, una maldición divina, de tal forma que una mujer estéril estaba totalmente relegada. Hasta que una mujer casada y trasladada a la casa de su marido, puesto que estamos hablando de una sociedad patrilocal, no daba a luz a un hijo varón, no empezaba a ocupar un puesto en la familia y a ser reconocida. La esterilidad

era un estigma de carácter negativo en aquella sociedad, y el lector actual no percibe todo lo que esto significaba.

En segundo lugar, tenemos la sociología. Ésta se diferencia de la antropología por el nivel de abstracción en que se mueven y por el punto de vista desde el que abordan los fenómenos sociales. Hemos visto que la antropología cultural subraya la necesidad de partir desde el punto de vista del nativo, si queremos respetar el sentido de fenómenos que nos resultan ajenos y distantes. Técnicamente hablando, la antropología usa fundamentalmente una perspectiva “emic”, es decir, adopta el punto de vista y las categorías del grupo estudiado. Por el contrario, la sociología y la psicología social se acercan a los textos partiendo de modelos sobre las relaciones humanas, los comportamientos y el funcionamiento de los grupos elaborados a partir de las sociedades actuales. Se considera que estos modelos tienen un valor transcultural, por lo que son aplicables a las sociedades del pasado. Son modelos, por tanto, más abstractos que los de la antropología cultural y adoptan una perspectiva “etic”, es decir, plantean unas preguntas y usan unos esquemas mentales propios del investigador, ajenos a la conciencia explícita de los autores y primeros destinatarios de los textos.

A la utilización de los modelos sociológicos se le han hecho dos objeciones. En primer lugar, al tratarse de sociedades del pasado, no hay posibilidad de verificar los resultados: no hay posibilidad de validación. En segundo lugar, la sociología ha elaborado sus hipótesis y teorías a partir de las sociedades industriales y en función de los fenómenos ocasionados en ellas. Por tanto, no pueden aplicarse a sociedades antiguas. Yo creo que no son dificultades insalvables, pero sí exigen que tengamos cierta cautela al usar estos modelos. Hay que destacar aquí a Theissen en los tiempos modernos, especialmente su obra *Sociología del movimiento de Jesús*, de 1977, traducida al castellano muy temprano. Luego apareció una reelaboración muy a fondo del mismo Theissen de este libro, llamado ahora *El movimiento de Jesús: historia social de una revolución de los valores*, que ha aparecido en el año 2005. Theissen hace un uso muy ecléctico de la sociología. No se afilia a ninguna escuela y recurre con frecuencia a una sociología funcionalista. Otros recurren a la sociología del conflicto, como R. Horsley, que es un autor fecundísimo. Su interpretación del movimiento de Jesús desde la sociología del conflicto es notablemente distinta a la que da Theissen. Meeks tiene también una obra muy importante, *Los primeros cristianos urbanos*. Pero en 1972, muy pronto, escribió un artículo que a mí me parece clave, “El hombre del cielo en la secta joánica”, donde usando las perspectivas de la sociología del conocimiento muestra que la cristología del cuarto evangelio reflejaba y legitimaba la situación de una comunidad sectaria, en el sentido sociológico del término, que se aislaba del mundo circundante. Hay otro libro de Stark, *El auge del cristianismo*, que tiene interés porque Stark no es un biblista, sino un sociólogo. Ha leído todo lo que hay del cristianismo primitivo y ha dado su interpretación desde la sociología.

En tercer lugar, tenemos la psicología social. Ésta es una ciencia moderna que se mueve entre la sociología y la psicología y a la que hoy en día se le reconoce un estatus académico propio. A los biblistas nos suele ocurrir que debemos hacer un trabajo muy interdisciplinar, prestando atención al interés intelectual de la exégesis pero también a su repercusión pastoral. Pero moverse en un campo interdisciplinar implica que no se tiene el mismo manejo de una ciencia que de otra, y yo tengo aquí una de mis debilidades. La psicología social presta una gran atención a la hora de conocer los procesos de formación de identidad de los grupos. Esto fue un problema acuciante para las primeras comunidades cristianas, puesto que por una parte se desmarcaban del judaísmo y por otro eran vistos con sospecha y a veces con hostilidad en el mundo romano-helenista. La psicología social usa sobretodo dos elementos que son muy útiles para comprender los textos del NT:

La identidad de un grupo requiere una memoria compartida, un cómo gestionar el pasado. Esta es una cuestión tremendamente delicada, y que vemos hoy en día en España o Latinoamérica. Yo creo que éste se ha convertido en una de los grandes temas intelectuales y culturales de nuestro tiempo. No hace falta explicitar las consecuencias sociales, incluso para la convivencia, que este tema conlleva.

Un grupo recuerda en función del presente, para afianzar su identidad en el presente. Se crea así una memoria cultural. Primero existe una memoria comunicativa, cuando todavía convive una generación con otra, y se van transmitiendo los recuerdos. Pero llega un momento en que las primeras generaciones desaparecen. Entonces se crea lo que se llama una memoria cultural, a base de documentos, monumentos o celebraciones, que son formas de cultivar la memoria. Los estudios de psicología social o de sociología sobre la memoria son de enorme importancia para comprender los procesos de transmisión, re-elaboración y versificación de las tradiciones de las comunidades cristianas primitivas. Nos encontramos aquí con una diversidad enorme de comunidades, y una de las razones por las que se diferencian es por la manera diversa que tiene de gestionar la memoria. Una comunidad cristiana es una comunidad de memoria, pero estas comunidades gestionan la memoria de manera distinta.

La referencia a personajes emblemáticos y a prototipos. Este es un procedimiento clave para afirmar la identidad social, y que aparece continuamente en el NT. Este es en el fondo un aspecto del ejercicio de la memoria. Un prototipo es la representación de una persona que tipifica al grupo, es decir, alguien que de forma eminente representa la identidad social compartida. Un prototipo así entendido no es un miembro actual del grupo sino más bien la imagen de un personaje ejemplar que lo representa y que puede no haber existido. En NT y en la Biblia hay una serie de personajes prototípicos y ejemplares. Tal como vemos en el NT, los grupos primitivos cristianos se sienten vinculados a Abraham, a Moisés, a los profetas, al Siervo de Yahvé, como en 1Pedro y, por supuesto, también a Jesús. Estas vinculaciones se expresan de distintas formas, casi siempre polémicamente. Sirven para apropiarse de forma creativa de la

historia de Israel. Pensemos en Pablo, por ejemplo. A Pablo le discuten que sea un verdadero judío, luego le discuten que sea un verdadero cristiano. Ante esto, Pablo reivindica a Abraham como prototipo de sus comunidades en Galacia y en Roma, legitimando así la identidad tan novedosa de sus comunidades, en las cuales está admitiendo a gentiles sin exigirles que se circunciden previamente. En Gal. 3:6-7 dice que los nacidos de la fe son los hijos de Abraham, y en el v. 16 identifica la descendencia de Abraham con Cristo. Finalmente, en el v.29 identifica aquellos que son de Cristo como descendencia de Abraham, es decir, herederos de la promesa. Así, parece que excluye a los judíos no creyentes en Cristo de la descendencia de Abraham, lo cual es muy fuerte. Esto se explica por el contexto polémico de la carta, dado que quiere reivindicar que sus comunidades pagano-cristianas son herederas de las promesas de Dios. Por ello, presenta una visión de la historia en función de la identidad social de sus comunidades, que está siendo cuestionada. Por eso, quiere afianzar su identidad social reivindicando la figura de Abraham para sus comunidades, en las cuales hay paganos cristianos no circuncidados.

En la carta a los Romanos, el problema es la convivencia entre los pagano-cristianos y los judeo-cristianos. También recurre a Abraham, aunque de manera distinta. En Ro. 4:1 habla de Abraham “como nuestro padre según la carne”, lo cual parece ser el prototipo del pueblo judío. Sin embargo, a continuación añade que la justicia de Dios le llegó a Abraham por la fe antes de ser circuncidado: como tal es padre de todos los creyentes no circuncisos (v. 11). Y en el versículo siguiente añade “y también padre de todos los circuncisos”. Así, en la Carta a los Romanos se está presentando a Abraham como prototipo de una comunidad mixta, pues pretende legitimar así una identidad integradora. No niega ni diluye al Israel étnico, pero lo reivindica para justificar una comunidad en la que hay cristianos de diferentes procedencias. Actualmente, está muy de moda la cuestión de la intertextualidad, es decir, cómo los textos del AT se van reinterpretando en el NT y cómo en la Biblia hay un proceso continuo de reinterpretación de los textos. Sin embargo, me parece que a veces se olvida que lo que está en juego es la reinterpretación del pasado en función de la identidad de grupos diversos en el presente. En esta reinterpretación de los textos hay una verdadera confrontación de poder.

Finalmente, los textos plantean una serie de cuestiones hermenéuticas y teológicas, que voy a apuntar de forma muy breve.

En primer lugar, creo que se debe evitar (y se evita generalmente) un reduccionismo sociológico que no deja espacio para una consideración creyente y religiosa de los textos. Sin embargo, me parece que es mucho más corriente lo que podríamos llamar “reduccionismo espiritualista”, es decir, un sobrenaturalismo ingenuo que desconoce los condicionamientos y los efectos sociales que tiene el texto.

En segundo lugar, la experiencia religiosa tiene su propia autonomía y los textos tienen su propia dimensión teológica irreductible. La expresión de la fe se ejerce con

categorías culturales y ejerce determinadas funciones sociales. Esto es lo que yo llamaría la “carne” de la Sagrada Escritura: la historicidad de la revelación es lo que legitima el recurso a las ciencias sociales para estudiarla. Es decir, las ideas teológicas no caen del cielo ni la revelación divina se da en estado puro, sino que se encuentra situada históricamente, condicionada y limitada. La Biblia es testimonio de la revelación en la medida que da testimonio de la revelación a través de la confesión y de la vida de diversas comunidades: sólo en estas vasijas de barro tenemos la revelación divina. Todavía podríamos decir que el texto en sí mismo, en cuanto tal, no es la revelación. El creyente, por la fe, puede descubrir, abrirse a la revelación, que se encuentra en plasmaciones históricas diversas, condicionadas culturalmente. Habrá que ser muy consciente de estos condicionamientos para ver el significado religioso que hoy pueden tener estos textos. Por ello, hay que realizar lecturas que recontextualicen hermenéuticamente los textos para ver qué pueden significar religiosamente hoy: ésta es la gran tarea de la teología.

Aplicaciones de la exégesis sociocientífica

En esta segunda exposición voy a hacer una serie de aplicaciones de cosas que se han dicho anteriormente. Quiero recordar que los métodos socio-científicos tienen tres funciones. En primer lugar una función heurística, para enseñarnos a formular preguntas a los textos, preguntas que de otra manera no se nos hubiesen ocurrido, y muchas veces estas preguntas eran las que los destinatarios llevaban consigo. En segundo lugar, una función explicativa. Se organizan los datos, aumenta la comprensión, evita el anacronismo. En tercer lugar, una función predictiva. Utilizando las ciencias sociales podemos aventurar determinadas conclusiones que van más allá de los datos que poseemos. En este tercer caso hay que actuar con una especial prudencia.

Los ejemplos que voy a poner en el fondo son sugerencias, porque no se pueden desarrollar con la amplitud requerida. A veces un autor ha dedicado todo un libro a lo que yo voy a exponer brevemente.

En primer lugar los trabajos de Theissen. Sus trabajos sobre la Primera Carta a los Corintios abrieron perspectivas nuevas y marcaron una nueva etapa en los estudios paulinos. Después se puede matizar, discrepar sobre lo que dijo este autor, pero realmente hay un gran acuerdo en que supuso un auténtico revulsivo. Sabemos que en la comunidad de Corinto hay una serie de conflictos. Pablo habla de cismas, de disensiones en el capítulo 1:10-12. “He oído que entre vosotros hay cismas, y discordias y cada uno de vosotros dice: yo soy de Pablo, yo de Apolos, yo de Cefas, yo de Cristo. Cismas y discordias. En 11:18-22, cuando está hablando de la celebración de la cena, también dice, “oigo que al reuniros hay entre vosotros escisiones” y luego las explica. Hay unos que comen por todo lo alto y otros que tienen poco, pasan hambre y encima quedan avergonzados. Hay un libro de Theissen “Estudios de sociología del

cristianismo primitivo”, donde hay tres artículos sobre la carta a los corintios. El hace ver algo que en seguida podemos ver que es muy normal y muy correcto. No son discordias puramente teológicas. Normalmente cuando hay discusiones teológicas y disensiones teológicas de una cierta entidad entre grupos, no son discusiones puramente académicas, hay también diferencias sociales, culturales. Theissen lo que hace ver aquí son las diferencias sociales. Se trata de una comunidad socialmente heterogénea. Ya no es una comunidad de la gente más pobre sino que es una comunidad socialmente heterogénea. Sabemos que incluso Erasto, que era un personaje de la administración pública, pertenece a la comunidad. Naturalmente cuando una comunidad es heterogénea, hay diferencias sociales y eso repercute también en que haya disensiones teológicas. Y por otra parte parece que se han introducido en la comunidad las estructuras del patronazgo que regían en el conjunto de la sociedad. ¿Qué eran las estructuras de patronazgo? Era una institución muy característica del mundo romano. Esto quiere decir que hay una persona honorable, normalmente de recursos económicos, que era el patrón y que tenía sus clientes, terminología técnica. Estos clientes recibían trabajo, dinero, también les hacía favores el patrón. El patrón recibía de sus clientes honor. Los clientes rivalizaban por tener un patrón que realmente fuese honorable. Así alardeaban de estar acogidos y de ser aceptados por un patrón de prestigio. Y el patrón a su vez quería hacer ver que tenía muchos clientes porque eso repercutía en su propio honor. Por otra parte el patrón a su vez podía ser cliente de otro patrón más elevado. Al final en el imperio romano, el supremo patrón era el emperador, que repartía sus beneficios y prebendas según su discreción y su voluntad. Lo que da la impresión de que en la comunidad cristiana, se han introducido las estructuras del patronazgo, y unos dicen “yo soy de Apolos”, “yo soy de Cefas”, “yo soy de Pablo”, y además rivalizan para ver quien es más. Lo que Pablo hace aquí, aunque no tenemos tiempo para analizar este tema en profundidad, es denunciar con una fuerza retórica tremenda que en el seno de la comunidad cristiana han penetrado los valores de la sociedad pagana, cuando realmente en la comunidad cristiana tienen que vivirse unos valores alternativos. Al final acaba con aquel texto vibrante después de toda la explicación, “porque aquí no vale nada, ni Pablo, ni Cefas, ni Apolos, porque todas sois de Cristo y Cristo de Dios”. Es decir, en la comunidad cristiana no hay estructuras de patronazgo que valgan porque todos sois hermanos. La forma que tiene de justificar la inversión de valores que tiene que regir en el seno de la comunidad cristiana es reivindicar la cruz. En la medida en que se reivindica la cruz, “nosotros no queremos saber nada más que a Cristo y a este crucificado” nos distanciamos del mundo y mantenemos una actitud crítica respecto al mundo. La función social que ejerce la reivindicación de la cruz. Por otra parte dentro de la comunidad cristiana se introducen los valores de la sociedad que la rodean. Esto es una contaminación peligrosa y Pablo quiere atajarla. Las estructuras de patronazgo que se están introduciendo dentro de la comunidad cristiana no son legítimas, hay que acabar con ellas. En la comunidad cristiana no hay patrón que valga, porque no hay otro patrón que Cristo, y todos los demás no lo son, ni Pablo, ni Cefas, ni Apolos, todos sois de Cristo y lo demás no cuenta para nada.

En segundo lugar, un ejemplo del recurso de la antropología cultural y de los valores de la cultura mediterránea antigua. Tenemos los famosos trabajos de Joachim Jeremias sobre “abba padre”. Jesús para invocar y para designar a Dios recurre de forma habitual a la palabra “abba” que quiere decir “padre”. Esta teoría de Jeremias es fundamentalmente válida y comúnmente admitida, lo cual no quiere decir que sólo Jesús llamase a Dios “abba”, pero sí parece que realmente es algo muy específico suyo y muy propio de él. De ahí se suelen sacar una serie de conclusiones que pueden encontrarse, por lo menos en el mundo católico, en libros de devoción y libros espirituales aparece continuamente: la relación con Dios como un papáito, con una confianza e intimidad muy grande. ¿Qué está pasando? Se proyecta sobre la relación entre Jesús y Dios, entre Jesús y el Padre, las relaciones paterno-filiales vigentes en nuestra cultura. En nuestra cultura, cada vez más, la relación del hijo con el padre es de una gran cercanía, es el papáito, es el papá, hasta el colega. Pero en la sociedad mediterránea del siglo I las cosas no eran así, el padre era un patriarca con una gran autoridad. La relación del hijo con el padre, se caracterizaban ante todo y sobre todo por el respeto, por la obediencia y por la educación: al padre hay que respetarle y hay que obedecerle. Incluso cuando el hijo contraía matrimonio, no por eso se independizaba de la obediencia al padre, había que seguir obedeciéndole siempre, por muchos años que tuviese, aunque las facultades mentales se le debilitasen seguía siendo el patriarca.

Recuerdo en Jerusalén, que al fin y al cabo está muy occidentalizado, ver muchas veces que cuando en la calle un hijo, en el mundo árabe, donde la cultura tradicional se conserva mejor, se encuentra con su padre le besa la mano. Mantienen un respeto tremendo a la figura del padre. Respeto, obediencia. Lo que dice el padre hay que respetarlo. A esto hay que añadir la imitación: el hijo imita al padre. Primero porque sigue cultivando los campos de la familia. Cultiva los campos que cultiva el padre. Porque si el padre tiene un trabajo, el hijo continúa con el oficio del padre. Evidentemente el hijo podía confiar en el padre, en los consejos de su sabiduría. Podía contar con que el padre velaría siempre por él. Pero la relación del hijo con el padre era muy diferente a las relaciones que pueden tener hoy en nuestra cultura.

Otro Ejemplo. Dice Lucas 3:23 que al comenzar Jesús su ministerio tenía unos treinta años. Solemos decir que Jesús era un joven y se le representa como muy joven. Sin embargo la consideración de las edades de la vida humana cambia mucho porque depende de la cultura. La situación demográfica de las sociedades mediterráneas del siglo I era muy diferente a la nuestra. En la sociedad española actual la esperanza media de vida supera los ochenta años, pero en la sociedad preindustrial y agraria del siglo I, un tercio de los niños nacidos con vida morían antes de los seis años. Antes de los dieciséis moría el sesenta por ciento. El setenta y cinco por ciento moría antes de los veintiséis. El noventa por ciento moría antes de los cuarenta y seis. Solo un tres por ciento llegaba a los sesenta años. Con treinta años en aquella sociedad, Jesús no era un joven. Podemos aventurar con firmeza que la inmensa mayoría de los

oyentes de Jesús eran más jóvenes que él. Recuerdo estar en la universidad de El Salvador con Ellacuría, el jesuita que fue asesinado allí. En alguna ocasión íbamos al cine, y estando rodeados de gente, Ellacuría me decía: "Te fijas que somos los más viejos que estamos aquí". En América Latina son sociedades muy jóvenes, mientras que en Europa somos sociedades muy viejas. En la actualidad con treinta años, las parejas se casan y empiezan a pensar en tener un hijo, pero con treinta años en la sociedad palestina de aquel tiempo ya se era una persona madura.

Tercer ejemplo. El honor era el valor central de la cultura mediterránea antigua. Este valor en España ha durado mucho tiempo. En la literatura del siglo de oro el hidalgo es el que tiene el honor. En el sur de Italia esta categoría del honor está sumamente vigente. El honor es la estima o la consideración que una persona goza en su sociedad, entre la gente que le rodea y que él también interioriza. Hay que distinguir entre el honor adscrito, que es el más importante y que depende de la familia de procedencia. Uno nace en una determinada familia, con solera, con abolengo, y en esa sociedad es una persona honorable. Tenemos también el honor adquirido, por medio de hazañas. Siendo un guerrero brillante o un benefactor muy generoso. Puede adquirir honor o aumentar el honor que ya se posee. El honor se expresa en títulos, en tratamientos, en la precedencia que tiene en los banquetes, en poder gozar de un lugar especial en la sinagoga o en las reuniones públicas, etc. Correlativo a la categoría del honor es la vergüenza, que puede tener un sentido negativo. La ofensa al honor, avergonzar a alguien, insultar a alguien, abofetear a alguien en público, denigrarle. Esto es avergonzarle, por lo que hay que reaccionar. Como el honor pertenece a la familia, es la familia la que tiene que velar por su honor. Si un miembro de la familia adopta una actitud que no es honorable, que no corresponde a los parámetros que se esperan de él, es la familia la que tiene que reaccionar y recuperar el honor. Por ejemplo, podía ser una actitud des-honorable ir detrás de Jesús de Nazaret, un predicador que es un desviado social. Es la familia quien tiene que reaccionar. ¿Por qué? Porque eso atenta contra el honor de la familia, y es la familia la que se quiere llevar a Jesús a casa porque dicen que está fuera de sí. Está atentando contra el honor de la familia con su predicación y con sus extravagancias y es la familia la que actúa. Recordando el capítulo 3 de Marcos versículos 20 y 21. También la vergüenza puede tener un sentido positivo. Tener vergüenza es entendido como guardar el honor que es patrimonio de la familia. Es muy diferente el honor del varón y el honor de la mujer. Son sociedades profundamente patriarcales, en terminología nuestra diríamos profundamente machistas. La mujer debe estar en casa, velada, no participa en la vida pública, en cambio el varón sí participa de la vida pública. Desde el punto de vista sexual un varón puede tener una serie de conquistas y eso le puede servir para ufanarse y alardear. En cambio la mujer todo lo contrario. Una mujer incurre en una afrenta contra toda la familia con un comportamiento similar. Es la familia nuevamente la que tiene que vengar el honor de la mujer. Como es sabido existe la justicia familiar. Incluso en Israel hoy, pese a su occidentalización, en los sectores árabes, imagínense lo que será en el resto de países árabes. En virtud de la justicia familiar,

una joven que ha mantenido relaciones con un varón sin estar casados, es la familia la que puede vengar esa afrenta al honor incluso matando a la mujer. Aquí no interviene para nada el estado. Todo el mundo sabe que ha desaparecido, que se han ajustado las cuentas, pero hay una justicia familiar. Es vengar el honor de la familia que ha sido ultrajada. Esto es tremendamente oneroso sobre todo para las mujeres. Tanto el honor como la vergüenza son una categoría heurística que puede ser muy fecunda aunque también resulta muy discutida. Hay un libro titulado "Honor y vergüenza en el evangelio de Mateo" de Jerome H. Neyrey, que repasa el evangelio de mateo leyéndolo con estas claves para ir descubriendo muchísimos aspectos que de otra manera nos pasan desapercibidos. Es un ejemplo dado que el evangelio de Mateo es muy contracultural. Se opone a todas las ostentaciones de honor: "no os deis títulos", "no llevéis los mantos largos", "no os llaméis padre", "no os llaméis maestro". Jesús en algunos momentos pide romper con la familia. Esto es realmente ultrajar al honor. Adopta el último lugar: "el hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir", es un siervo y esto va contra el honor. Por no hablar de la cruz que es el escándalo para los judíos, la locura para los gentiles y se consideraba la máxima vergüenza, la máxima afrenta contra el honor. A un ciudadano romano no se le podía crucificar. Se le podía ejecutar de otra manera pero la cruz solamente quedaba para los parias, para los esclavos o para los rebeldes al imperio.

En Pablo el tema del honor tiene una gran importancia. A Pablo se le discute que él sea un verdadero apóstol. Él no ha estado con el Señor, no viene de Jerusalén y encima trabaja con sus manos, es un trabajador manual, es guarnicionero que hace tiendas de campaña. ¿Qué honor puede tener una persona así? Hay una pugna por ver quien tiene más honor en el seno de la comunidad y Pablo interviene con una fuerza retórica extraordinaria. Voy a indicar solamente un apunte muy pálido. En la carta a los corintios en el capítulo 9 versículo 15 afirma Pablo: "siendo libre de todos me he hecho esclavo de todos". Él es libre pero se ha hecho esclavo, ¿a qué se está refiriendo? En mi opinión, esta frase "me he hecho esclavo" hace referencia al trabajo manual del que ha hablado en los versículos anteriores y que en la mentalidad griega era impropio de una persona honorable. Una persona honorable no es una persona que tenga que realizar un trabajo manual ¿Cómo va a ser apóstol entonces? En el capítulo 9 versículo 6 dice: "¿Acaso solamente yo y Bernabé no tenemos derecho a no trabajar? ¿Quién jamás milita a sus propias expensas? ¿Quién planta una viña y no come de sus frutos? ¿Quién apacienta un rebaño y no come de su leche?"; versículo 14: "Pues así ha ordenado el Señor a los que anuncian el evangelio, que vivan del evangelio, pero yo no hago uso de este derecho. Esta es una gloria para mí, que además nadie me la va a arrebatar. ¿En que está mi mérito? Yo evangelizo gratuitamente sin hacer valer el derecho que tengo para la evangelización y esta es una gloria que nadie me va a arrebatar". Que quede bien claro su desinterés, pide Pablo. Por otra parte la apariencia externa de Pablo, un trabajador manual, como un esclavo, como un siervo, corresponde a la naturaleza del mensaje que el anuncia, porque es un mensaje realmente paradójico: Jesucristo crucificado, escándalo para los judíos, locu-

ra para los gentiles. En la segunda carta a los corintios el problema se prolonga, porque él podría gloriarse en la carne como el que más. En la segunda parte de la carta a los corintios, en el capítulo 11 versículo 22: “Si alguien quiere gloriarse en la carne, yo puedo más que nadie. Que son hebreos, también yo; son israelitas, también yo; son descendientes de Abraham, también yo...” lo deja bien claro. “Que han tenido visiones, yo más. Yo conozco un hombre que subió al tercer cielo”, capítulo 12 versículo 1. “Yo podría gloriarme en mis experiencias místicas”, pero dice “de tales cosas no me gloriaré” capítulo 12, versículo 5. Yo me voy a gloriar solo de mis debilidades. En el versículo 9 vuelve a repetir: “continuaré gloriándome en mis debilidades, para que en mí habite la fuerza de cristo”. En 11:30 ya lo decía: “si es menester gloriarse, yo me gloriaré solo en mis debilidades”, después de haber dicho todo aquello de yo soy judío, soy descendiente de Abraham... pero de todo eso de lo que podría gloriarme, no me glorío. Solo me glorío en mis debilidades. Repite cuatro veces esta afirmación. Esta en juego el honor ¿en que puedo gloriarme, de ser más judío que nadie, en tener visiones y éxtasis más que nadie, en ser ministro de cristo más que nadie? Podría, pero en eso no me glorío, yo solamente me glorío en mis debilidades.

Otro ejemplo. Entre unos compañeros estamos trabajando en un libro sobre los orígenes del cristianismo. Se va a titular “el proceso formativo del cristianismo”. Este asunto requiere un estudio interdisciplinar. Las ciencias sociales son especialmente útiles cuando se trata de estudiar un proceso de carácter histórico. Simplemente dos rasgos: comenzamos con el movimiento de Jesús, que es un movimiento, podríamos llamarle, milenarista, terminología técnica que a veces se utiliza. ¿Por qué se caracteriza un movimiento milenarista? Por nacer o surgir al margen de las instituciones establecidas, con una cierta espontaneidad, por responder a los intereses de sectores populares, en el caso del movimiento de Jesús por responder a los intereses de los sectores rurales de la Galilea de aquel tiempo, que estaban en una situación económica, cultural sumamente difícil. Los movimientos milenaristas esperan un cambio radical, anhelan un cambio radical, lo esperan para un futuro cercano y hay una figura, un líder carismático, que sirve de catalizador, de punto de referencia, de intérprete de las ansias, de los anhelos de toda la gente. Cataliza como tal al grupo. Como hemos dicho el movimiento se caracteriza por una tensión hacia el futuro y también por unas relaciones internas muy intensas y emotivas, y por una actitud de crítica radical a su entorno social que se puede expresar de diversas maneras. Hay grupos que la expresan con violencia. Hay grupos que la expresan yéndose al desierto. En el caso del movimiento de Jesús lo expresan de otra forma distinta. Creo que de una forma no violenta, pero sin huir de aquella sociedad. Un movimiento de estas características o se institucionaliza o desaparece pronto. Muy pronto, después de pascua, nos encontramos con el grupo de Jesús en Palestina y con el grupo de Jesús en la diáspora. Tienen características sociológicas muy diferentes. Desde el punto de vista sociológico el grupo de Jesús en Palestina se puede caracterizar como una secta. Se encontraban en confrontación con la línea hegemónica del judaísmo pero reivindicaban ser los verdaderos portadores de la herencia de Israel. Una secta es un grupo

más reducido, con unas relaciones internas muy intensas, afectivas, en conflicto con una institución importante de la que proceden. Esto les puede excluir de su seno por desviados, pero la secta dirá que quienes han perdido la inspiración original es la institución madre, la institución grande. Se plantea todo el proceso sociológico de institucionalización de una secta y con el tiempo su conversión en iglesia. Este proceso se estudia sociológicamente. Pero es interesante subrayar que al mismo tiempo que en Palestina el movimiento de Jesús aparece sociológicamente como una secta, los discípulos de Jesús en la diáspora respecto a los ojos de la sociedad pagana aparecen como un culto. Un culto es otra categoría sociológica. Un culto es un movimiento integrador, a menudo sincretista, que se importa eficazmente de un sistema cultural a otro con el que trata de sintetizar su novedosa visión simbólica del mundo. Una secta tiene una retórica que tiende a separarla de su institución madre, de su institución de procedencia. Es de notar por ejemplo la agresividad que demuestra el evangelio de Mateo, que es profundamente judeocristiano, con los fariseos, con el judaísmo. Precisamente porque es el evangelio más judío es el que tiene un conflicto más grande con los fariseos. Es una secta que está en confrontación con la institución madre, y reivindica que son ellos realmente los verdaderos herederos de la tradición de procedencia común. En cambio el culto, las comunidades de la diáspora, tiende a aminorar la tensión subrayando las semejanzas con la cultura anfitriona. En un proceso de institucionalización hay cuatro factores. En primer lugar hay unos ritos de ingreso, lo que se llama ritos de iniciación cuando se ingresa en una comunidad, y unos ritos de pertenencia que se reiteran. Hay un cuerpo de creencias. En tercer lugar hay una organización interna, una autoridad. Y en cuarto lugar se plantea el problema de la relación con la sociedad, en este caso la relación con otros grupos judíos y la relación con el imperio. Estos cuatro elementos caracterizan lo que podíamos denominar un sistema religioso. En la primera fase de institucionalización el grupo de discípulos de Jesús va adquiriendo una fisonomía propia y diferenciada pero dentro del judaísmo plural del tiempo. En un primer momento se encuentran dentro del sistema judío. Sin embargo, esquematizando mucho, hay un momento en que, en este proceso de institucionalización se transgreden las fronteras del judaísmo. En primer lugar el ritual, surge el bautismo y se abandona la circuncisión, se abandonan los sacrificios del templo, surge la cena del Señor. Esto es los ritos de iniciación y los ritos de pertenencia van cambiando. En segundo lugar el cuerpo de creencias. El judaísmo es enormemente flexible en el cuerpo de creencias. Precisamente, porque es una religión étnica, lo que importa es la adhesión étnica. El cuerpo de creencias cabe en esta adhesión. En el cristianismo sin embargo hay algo que se va haciendo insoportable y es el lugar que va adquiriendo la persona de Jesús, que se va viendo cada vez más como una afrenta al monoteísmo judío. Esto va creando una disensión creciente. Se van transgrediendo, precisamente por el rango que se le concede a la persona de Cristo, los límites del judaísmo. En tercer lugar, una organización interna. Una organización interna que se va viendo paulatinamente que va creciendo y se va independizando. En cuarto lugar, una relación con la sociedad. Hay un elemento clave que es la reivindicación de la continuidad con el Antiguo Testamento, Los primeros cristianos di-

cen: “nuestros ancestros son Abraham, David, Moisés...”. Esto se hacía cuando aún se aspiraba a permanecer dentro del judaísmo. ¿Cómo empieza el evangelio de San Mateo? “Libro del origen de Jesús mesías, hijo de David, hijo de Abraham. Me parece muy posible que la comunidad de Mateo no haya roto aún con el judaísmo y aspiren a prevalecer dentro del judaísmo, pero reivindican que ellos realmente son los verdaderos herederos de David y Abraham. Pero siguen haciendo esta reivindicación cuando ya se ha perdido la batalla del judaísmo. Esto se va haciendo en momentos distintos. Pero ¿Por qué siguen reivindicando el Antiguo Testamento? ¿Por qué siguen reivindicando a Abraham, a Moisés? ¿Por qué siguen reivindicándoles cuando ya se han separado del judaísmo? Porque cara a la sociedad romana había que acreditar la antigüedad de la iglesia cristiana. En aquella cultura se desconfiaba de las novedades, no tenían prestigio. Podían ser prohibidas y perseguidas, muy al contrario de lo que sucede entre nosotros. Aquí lo que se lleva entre nosotros son las novedades, la innovación. Parece que lo que es más nuevo, la última novedad, merece más crédito, más prestigio, hay que prestarle más atención. En aquella cultura sucedía totalmente al contrario, se desconfiaba de las novedades. Solamente, si aquello era una cosa que venía de lejos, que tenía ancestros antiguos, que tenía solera, solamente aquello era lo que le acreditaba. Cuando Lucas, en el cristianismo que ya está diferenciado del judaísmo, en una comunidad prevalentemente pagano cristiana, cita el Antiguo Testamento y pone a Jesús como su cumplimiento, no lo hace porque esté disputando con la sinagoga, sino porque quiere acreditar a su comunidad como honorable por respecto a la sociedad romana y a la autoridad imperial. Cara a la autoridad imperial, cara a la sociedad romana, tiene que acreditar su antigüedad. Si situamos las afirmaciones lucanas, tomadas como un ejemplo, en el lugar del proceso de institucionalización del cristianismo comprendemos mejor su sentido y la función social que ejercen. ¿Por qué reivindica el Antiguo Testamento? No basta con estudiar como usa el Antiguo Testamento, sino la función social que para Lucas tiene la reivindicación del Antiguo testamento, que es una función social muy diferente a la que podía tener en el evangelio de Mateo.

Otro punto. Hay una categoría sociológica muy interesante porque caracteriza a casi todas las comunidades del Nuevo Testamento que es la marginalidad. Hay un libro de Warren Carter, que se titula “Mateo y los márgenes”. Cuando hablamos de marginalidad, no debemos confundirla con marginado, con excluido. Es otra cosa. Marginalidad es vivir en la frontera, estar en los márgenes. Quien vive en la marginalidad, no se integra en la sociedad, no acepta los valores hegemónicos convencionalmente establecidos, no los acepta sin más, pero tampoco rompe con la sociedad, tampoco se va al desierto, como podían hacer los qumranitas. Estaban en disconformidad con la sociedad judía de su tiempo, rompen con ella y se van al desierto. No viven en los márgenes, se autoexcluyen. Las comunidades cristianas primitivas, del Nuevo Testamento, no hacen eso. No se integran, pero tampoco huyen. Viven en los márgenes. Es una situación muy difícil, estar en esa tensión. Una comunidad marginal en este sentido, aspira a cambiar la sociedad, desea que la sociedad cambie, por-

que ella en su interior, una comunidad marginal, vive en su interior vive unos valores profundamente alternativos. Es una situación difícil de sostener. Una comunidad marginal tiene su propio lenguaje. Hay un libro muy interesante de James Scott titulado "Los dominados y el arte de la resistencia" de editorial Chalaparta. Un grupo que está dominado sabe que no se puede enfrentar frontalmente, porque lleva todas las de perder, le hacen desaparecer. Entonces adopta diversas tácticas. Una de las tácticas, a veces es la sumisión, lo que parece que es un servilismo, pero tiene un lenguaje que los miembros del grupo saben que es un lenguaje irónico, crítico, de resistencia. Pero los dominadores no se dan cuenta, no lo perciben. El lenguaje de un grupo dominado, con las claves que tiene, pasa desapercibido. En el Nuevo Testamento nos encontramos muchas veces con un lenguaje de grupos dominados que tiene una carga irónica y una carga crítica que hay que saber descubrir. Es propio de un grupo que vive en la marginalidad. La marginalidad es difícil de sostener, puede llevar a situaciones de destrucción psicológica, personal y colectiva, pero también la marginalidad puede convertirse en un lugar donde se incuban, donde fermentan y donde se cultivan valores profundamente alternativos. Cuando se habla de la auto estigmatización en relación a la tesis que sostiene el libro "Los valores negados, la auto estigmatización". Es una categoría sociológica. Hay dos tesis doctorales que se hicieron con Theissen sobre la auto-estigmatización en San Pablo (Selbst-Stigmatisierung en alemán). La auto-estigmatización es aceptar los valores que son minoritarios, pero aceptarlos como algo positivo y como el lugar donde se está incubando y donde se está gestando una alternativa social. Es un lugar de resistencia, son comunidades de resistencia, pero son también comunidades de alternativa.

Esto nos lleva a otra categoría sumamente importante en el cristianismo primitivo. Es una categoría sociológica que también se ha aplicado que es el de la desviación social. ¿Quién es un desviado social? El que se separa en un determinado grado de las normas establecidas por el grupo dominante y supone una situación de conflicto. La categoría de "desviación social", es muy importante, muy útil para interpretar los orígenes del cristianismo. Dos ejemplos. Puede tener dos expresiones. Un movimiento originariamente judío en el curso de cuatro generaciones se ha desviado tanto de las normas judías, que aparece como una entidad religiosa y socialmente diferente: el cristianismo. En segundo lugar, asistimos en el Nuevo Testamento a todo un proceso mediante el cual las comunidades cristianas primitivas definen su identidad. Pero para definir su identidad se descartaban algunas expresiones como desviadas de las creencias y prácticas cristianas. Está en juego algo central, la definición como distintas del judaísmo y la definición de su propia identidad interna. Tendríamos que hablar de los aspectos de la sociología de la desviación. El desviado es considerado, desde un punto de vista social, de una forma negativa. ¿Por qué los líderes judíos de la época romana normalmente muy tolerantes, en el judaísmo sumamente plural, sin embargo rechazaban a los cristianos? En torno al año 70 hay en el judaísmo, sobre todo con la guerra judía, una gran crisis. El judaísmo tiene que rehacer su identidad y en ese proceso de reformulación de la identidad judía, los seguidores de Jesús acaban

siendo considerados desviados. Fijémonos en Pablo. A Pablo hay algunos judíos que le aceptan, Aquila, Priscila, Bernabé. Pero también tiene problemas con la sinagoga, le azotan cinco veces, treinta y nueve veces; de otras sinagogas le expulsan. Pero en muchos sitios le consideran un desviado. ¿A quién se le considera desviado? Es mucho más fácil considerar desviado a quien es débil que a quien es fuerte. En nuestra sociedad decimos: “ese es un borracho”, se dice normalmente de una persona que es pobre y marginado. Se le etiqueta negativamente y al final se convierte en un desviado social. Pero puede haber un personaje ilustre del cual se sabe su alcoholismo, pero que no lleva la etiqueta de “borracho” porque es mucho más complicado, es una persona fuerte. Pablo era débil. Dentro de las comunidades de Pablo, también se plantea el problema de la desviación. En la polémica de Corinto los grupos se auto excluían. Pablo quiere integrar, niega que sean desviados sociales. Pero ¿Quiénes son desviados para Pablo? En el capítulo 5 de la Primera Carta a los Corintios, el que tiene relaciones sexuales con la mujer de su padre. Más adelante, el que incurre en idolatría, el que rompe la comunión en la cena del Señor. Esas son las desviaciones sociales. Pero otras cosas para Pablo, no. La cuestión de la pureza alimentaria no supone una desviación social.

Para finalizar podemos ver el asunto de los alimentos puros e impuros, un tema que trato por extenso en el libro “La mesa compartida” que aborda las normas de pureza, sobre todo las normas alimentarias. ¿Por qué en los evangelios tiene tanta importancia el que Jesús coma con pecadores y publicanos y es criticado una y otra vez? ¿Por qué en los Hechos de los Apóstoles tiene tanta importancia el que Pedro come en casa de Cornelio y le critiquen? Para entender esto la antropología cultural es muy importante porque nos hace ver la importancia que las normas alimentarias tenían en el judaísmo de aquel tiempo. Lo que estaba en juego en las normas alimentarias era el mantenimiento de la identidad social del grupo. Las normas alimentarias eran como las fronteras que separaban a los judíos de los otros grupos y por tanto garantizaban la identidad étnica. Si se transgreden esas fronteras se esta cuestionando radicalmente la identidad del propio grupo. Por eso a Jesús le dicen “este come con pecadores y publicanos”, “ha ido a hospedarse a casa de un pecador”. Cuando Pedro entra en casa de Cornelio y va a Jerusalén lo que le echan en cara no es que haya bautizado a la casa de Cornelio. En el capítulo 11 versículo 3 de Hechos de los Apóstoles, lo que le echan en cara es que “has entrado en casa de impuros y has comido con ellos”, esto es lo grave. La gran novedad cristiana es que en nombre de Jesucristo se están promoviendo unas comunidades socialmente heterogéneas y culturalmente mestizas, que comparten la mesa judíos y gentiles. Esto realmente transgrede las fronteras étnicas que aseguraban la identidad del judaísmo. Esta es la gran novedad que las comunidades paulinas y las comunidades lucanas quieren promover. La antropología cultural nos pone de relieve la importancia que tenían las normas de pureza, concretamente las normas de pureza alimentaria en el judaísmo del tiempo y a esa luz comprendemos mucho mejor los textos del Nuevo Testamento, podemos comprender lo que estaba en juego en la disputa de Antioquia entre Pablo y Pedro. Lo que es-

tá en juego ahí es el “comer con” ¿Se puede “comer con” los paganos o no se puede “comer con” los paganos? Un buen judío dice: no se puede “comer con” los paganos. Pablo dice: se puede “comer con” los paganos. Ésta es la gran novedad.