

**H
230
R454r**

Servicio de Información
Teológica

**Nuevas búsquedas, aperturas,
gratuidad y espiritualidad**

15 de junio de 2007

Servicio de Información Teológica

ISSN: 1659-0686

Revista EcuMénica:
Servicio de Información Teológica

Nuevas Búsquedas, aperturas, Gratuidad y espiritualidad

volumen 2 Número 1

Junio 2006

Comités Editoriales

por la revista ecuménica:

M Sc Francisco Mena Oreamuno (EECR)
Lic Fernando Villegas Alfaro (EECR)
Licda Ana Ligia Rovira Sánchez (EECR)
Lic Helio Gallardo Martínez (EECR)
M Sc Leopoldo Cervantes (México)
Dr Heinrich Schäffer (Alemania)
M Sc Loida Sardiñas (Cuba)

por la editorial seBila:

M Sc Elizabeth Cook
Dr José Enrique Ramírez Kid
Lic José Duque
Dr Victorio Araya
M Sc Edwin Mora

Auspiciado por
Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana
Convenio UNA-UBL
Maestría en Estudios Teológicos



Dirección de la Escuela:

Apdo 86-3000 Heredia, Costa Rica • Tel : 562-4061
Fax: 562-4063 • Correo electrónico: ecumenic@una.ac.cr

Diagramación y diseño de portada: Erick Quirós

Impresión: Programa de Publicaciones e Impresiones de
la Universidad Nacional

LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL MEDITERRÁNEA Y EL NUEVO TESTAMENTO

Bruce Malina

Publicado por Sal Terrae (Malina, Bruce [2002]. *El mundo social de Jesús y los evangelios* Sal Terrae Santander) y reproducido con permiso del autor.

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Roma 1993) suscitó una serie de comentarios (entre otros: Fitzmyer 1994; 1995; Klauck 1995; Graffy 1995) cuyo tratamiento de las ciencias sociales resulta, en conjunto, escasamente iluminador (la única excepción: Pilch 1994). Aunque la prudencia habría recomendado no decir nada acerca de las secciones que se ocupan de las «ciencias humanas», estos comentaristas se empeñan, sin embargo, en demostrar su inexperiencia en el manejo de los métodos en cuestión. Este hecho me mueve aún más a exponer mis ideas sobre el uso de la antropología cultural del mundo mediterráneo en la interpretación del Nuevo Testamento.

LA TAREA

Desde la aparición del llamado método histórico-crítico, la interpretación bíblica se ha ocupado en descubrir qué fue lo que determinados autores antiguos dijeron y pretendieron decir a sus audiencias originarias. El documento del Vaticano *Dei Verbum* lo expresa como sigue:

«Dios habla en la Sagrada Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano; por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras» (n. 12).

La influencia que el análisis literario moderno ha ejercido en los intérpretes bíblicos ha hecho que el interés se desplace perceptiblemente de la intención del autor bíblico a los significados directamente comunicados. Así, el citado documento de la Pontificia Comisión Bíblica anima a los exegetas a buscar, en primer lugar y ante todo, «el sentido literal de la Escritura». Y se nos dice: «El sentido literal de la Escritura es aquel que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados» (p. 77). Dentro de esta tradición, entiendo que mi tarea consiste en descubrir el sentido literal del Nuevo Testamento expresado directamente por los autores de los documentos que lo componen.

Como espero poder demostrar, para descubrir el significado literal de cualquier documento es preciso conocer los modelos de vida social implícitos en el sistema social de la persona o personas que elaboraron tal documento. Además del sistema social que sirve de base a los autores de los documentos y que se halla implícito en tales obras, están también los sistemas sociales desde donde inevitablemente realizan su lectura las diversas categorías de lectores. Estos siempre introducen modelos compartidos de significar y sentir, de percibir y comportarse, que constituyen otras tantas dimensiones de su sistema social común. Lo cual hace que toda afirmación humana con sentido, ya sea escrita o hablada, evoque en quienes la toman en consideración algo que nunca puede ser puesto en un texto por escritor u orador alguno: la común percepción y visión del mundo (y su funcionamiento) socialmente compartida por la audiencia. Es precisamente esta visión común implícita, que ningún autor puede expresar en un texto, la que requiere del intérprete foráneo, pertenezca o no al mundo académico, habilidad y disciplina. Interpretar consiste, de hecho, en aportar estas dimensiones sociales que se hallan ausentes del texto, de modo que este pueda significar lo que significó para su público original. Así pues, los textos han de significar necesariamente algo más de lo que puede ser puesto por escrito o expresado oralmente, y este algo más es el conjunto de significados y sentimientos que comparten el autor y la audiencia que tienen en común un mismo sistema social. La interpretación se convierte en problema cuando, por la razón que sea, el público y el autor u orador no comparten ya el conjunto de supuestos que permiten una percepción común de la experiencia. Y se hace aún más

problemática cuando tampoco comparten el mismo marco histórico. Así, ¡el cambio de marco social o histórico, o el de ambos a la vez, hace que el sentido literal expresado en tal o cual documento resulte irrecuperable!

Además, desde la época del Romanticismo somos conscientes de que la interpretación también se sirve siempre de modelos teóricos implícitos procedentes de la cultura de los intérpretes. Para tratar con documentos de otra cultura y otro periodo histórico, los intérpretes eligen sus herramientas interpretativas en orden a la consecución de unos objetivos que vienen en gran parte determinados por los valores de su propio sistema social. Esto se pone dolorosamente de manifiesto en la manera en que los israelitas interpretan algunos documentos del periodo inicial del cristianismo, usándolos para legitimar los objetivos del moderno 'sionismo'. Y lo mismo puede decirse, por ejemplo, de los teólogos de la liberación y las feministas norteamericanas.

En suma, hay al menos tres tareas de las que el intérprete debe ocuparse si desea dar con el sentido literal de un documento antiguo: ha de recuperar el marco histórico adecuado, reconstruir el marco cultural pertinente y ser consciente de sus propios intereses, los cuales le vienen socialmente impuestos. ¿De qué herramientas dispone para alcanzar este objetivo?

LAS HERRAMIENTAS GENERALES

Permítaseme señalar, de entrada, que mi ideología, moldeada en gran medida por el hecho de haber vivido, investigado y enseñado en diversas culturas, me hace estar muy interesado en el problema de la comunicación entre las culturas. Después de pasar un tiempo en Filipinas, me trasladé a Roma para completar estudios de licenciatura, y más tarde a Jerusalén, cuando todavía era una ciudad mediterráneo-oriental (a Israel lo tengo por un país de Europa central incrustado en el mundo mediterráneo). Aunque he enseñado en Noruega, y más recientemente en Sudáfrica, mi último año sabático lo pasé en algunos pueblos mediterráneos del sur de Italia y España. En el mundo mediterráneo tengo patrones, amigos, colegas y clientes; y, lo más significativo, mis dos hijos adoptivos, que son palestinos,

también pertenecen a ese mundo. Debido al contacto que tengo con estas personas y a lo que las aprecio, considero muy importante intentar comprender a cada una de ellas tal como se entiende a sí misma. Y es también con esta actitud con la que me dirijo a aquellos de mis antecesores en la fe cuyos documentos se encuentran en el Nuevo Testamento.

Así, pienso que mi tarea como intérprete del Nuevo Testamento consiste en descubrir cómo entendía una audiencia grecorromana del siglo I lo que decían los autores neotestamentarios. Este es, en mi opinión, el sentido literal directamente pretendido por el escritor ¿Qué herramientas son las apropiadas para este fin?

El sentido de la historia y la reacción romántica

Como es sabido, el objetivo del método histórico-crítico tradicional consiste en descubrir qué fue lo que realmente sucedió en el pasado y cuál es el significado que para nuestro presente tienen los acontecimientos del pasado. El sentido de la historia propio del siglo XIX agudizó la conciencia de que en el pasado las cosas fueron de hecho diferentes y, por tanto, no tienen por qué ser necesariamente como son en la 'actualidad'. Este sentido de la historia condujo a una nueva manera de entender el periodo inicial del cristianismo, basada en un acentuado interés por la cronología, por la evolución cronológica. El método histórico-crítico requiere escribir la historia tomando como base fuentes diacrónicamente ordenadas, para cuya interpretación se recurre exclusivamente a la imaginación de los historiadores y a conjeturas acerca de qué contextos sociales pudieron desempeñar un papel importante en los documentos del Nuevo Testamento. Estos contextos sociales resultaron ser, con demasiada frecuencia, muy parecidos a los contextos sociales a los que tenían acceso los intérpretes: por ejemplo, la predicación, el trabajo misionero, la conversión, la Iglesia.

El romanticismo y el sentido de la singularidad del yo

El romanticismo, que fue una reacción contra el profundo racionalismo de la Ilustración, consideraba que la vida, en todas sus dimensiones, era muy parecida a una obra de ficción. El sentido de

la vida es el que cada persona quiera darle. Así también, el significado de una obra de ficción es el que cada lector quiera atribuirle. Al considerarla objetivo inalcanzable, se renunció a toda pretensión de objetividad. Como resultado, surgió el análisis literario romántico, sumamente preocupado por la manera en que la gente decía lo que decía, o sea, focalizado en el 'estilo'. Los analistas literarios románticos comenzaron a insistir en que el «texto» —y con ello se referían a la obra de ficción— tiene vida propia, pues su verdadero significado se encuentra en aquel o que significa para el lector (véase Peckham, 1965). Aplicado a la Biblia, esto quiere decir que el intérprete bíblico puede quedar cautivado por la belleza del estilo, la elección de las palabras, etcétera, según sus preferencias subjetivas. En los Estados Unidos, este punto de vista en relación con la Biblia es el que caracteriza tanto a los defensores de la crítica literaria como a los fundamentalistas. Junto a estos exegetas crítico-literarios de talante romántico, existen otros biblistas crítico-pragmáticos de orientación igualmente romántica que buscan la relevancia de cada frase de la Biblia. Para ellos, un «texto» —y con ello se refieren a una afirmación cualquiera de la Biblia— es relevante en la medida en que puede hacersele decir algo que vaya en beneficio del lector o del grupo al que este pertenece. Esto es algo característico de la hermenéutica, que siempre termina siendo, en sus más variadas versiones, una hermenéutica utilitarista, como ocurre con la teología de la liberación, con las diversas teologías de la predicación y con el espectro de ideologías eclesiasísticas que subyacen a documentos eclesiales concretos y a las iglesias centradas en la Biblia (para una muestra selecta, véase Thiselton, 1992). En suma, aunque el sentido común de la historia nos hizo conscientes de que las cosas fueron de otra forma en el pasado, y el método histórico-crítico desarrolló una necesaria sensibilidad hacia la cronología y el anacronismo, la tarea de extraer de los documentos bíblicos cualesquiera significados posibles se dejó a la incontrastable intuición de los intérpretes individuales. El sentido literal directamente expresado en los documentos se consideraba irrelevante o irrecuperable.

Las ciencias sociales

Ahí es donde irrumpen en esta historia las ciencias sociales, que parten explícitamente de la premisa de que los significados

que la gente maneja y comparte se derivan del sistema social que tienen en común, el cual, a su vez, está constituido por esos mismos significados. Las ciencias sociales, al menos en los Estados Unidos, abarcan: (1) la sociología en general y las disciplinas institucionalizadas en particular (ciencias políticas, estudios de la fan economía, religión, estratificación); (2) la antropología cultural en general, y las disciplinas comparativas institucionalizadas en particular; y (3) la 'psicología social'. La principal pregunta que se plantean las ciencias sociales es: ¿cómo viven las personas en grupo y cómo satisfacen los objetivos generales del mismo? Y la respuesta inicial, básica, es: por medio de significados compartidos. Y luego viene otra pregunta: ¿cómo funcionan estos significados y por qué funcionan como lo hacen?

Las ciencias sociales se basan en la convicción de que los seres humanos que viven en el mismo grupo social tienen sentido unos para otros. En otras palabras, los seres humanos de un mismo grupo social comparten interpretaciones de áreas de la vida como el yo, los otros, el espacio, el tiempo, la naturaleza y lo divino. La gente aprende estas interpretaciones compartidas, estos significados comunes, durante su proceso de crecimiento dentro del grupo social al que pertenecen, prestando atención especialmente a sus padres, sus familiares, sus vecinos, etcétera. La sociología consiste en la investigación de las dimensiones sociales de la sociedad de la que uno forma parte en cuanto diferente de las demás. La antropología cultural surge al estudiar la sociedad de la que uno forma parte comparándola con otras sociedades. La psicología social se ocupa de aquella intersección en que las personas individuales entran en contacto con su sistema social, pues «de lo que trata es del entrelazamiento del yo y la sociedad» (Gamson, 1992, p 53).

la antropología cultural

La antropología cultural adquirió la forma que hoy tiene hacia mediados del siglo xx, en torno a los años cincuenta. La tarea que se le encomendaba a esta disciplina era la de describir todos los grupos humanos existentes en el planeta estudiándolos desde una 'perspectiva comparada'. La antropología cultural pretende describir y analizar diversos grupos humanos con el fin de comprender en sus

propios términos a quienes los componen. Uno de los requisitos principales para entender a un grupo distinto del propio es la necesidad de comparar. El meollo de todo lo anterior es que la antropología es un estudio comparativo de los grupos humanos. Toda sociedad humana tiene en su base un conjunto de significados compartidos que contrastan con los de otras sociedades. Son las personas reunidas en grupos cohesionados por significados compartidos las que, en mayor o menor medida, constituyen las fronteras entre intragrupos y extragrupos. No se trata de fronteras políticas, ni de parentesco, ni económicas, ni religiosas; son más bien fronteras entre áreas culturales. Un área cultural es una zona cuyos habitantes comparten significados comunes. Y muchos antropólogos culturales modernos opinan que el mundo mediterráneo constituye un área cultural de ese tipo. De ahí que la antropología cultural del mundo mediterráneo trate esencialmente acerca de significados compartidos, acerca de los significados que la gente inculturada en el mundo mediterráneo tiene en común. Como ha observado John Davis:

«Durante aproximadamente cinco milenios, los habitantes del mundo mediterráneo se han afanado en la conquista, el comercio, el colonialismo, el matrimonio y la conversación, y resulta imposible pensar que en ese periodo no hayan creado instituciones comunes» (Davis, 1987, pp 22-23; para otros rasgos significativos y específicos del mundo mediterráneo, véase Gilmore, 1987).

Considérese, para concluir, el cuadro 1, en el que se comparan el enfoque científico-social y el análisis literario de orientación romántica:

Cuadro 1

Comparación entre el análisis científico-social

Análisis científico-social

El significado deriva del grupo social y se halla englobado en él

Análisis literario

El significado deriva de la experiencia individual y se halla englobado en ella

El mundo funciona tal como las personas han sido inculturadas para creer que lo hace

Hay pautas preexistentes de moralidad socialmente enraizadas

La percepci3n de la realidad que tienen los seres humanos es, simultáneamente, subjetiva, objetiva y social

La mente tiene acceso a sí misma, a la sociedad y a la realidad objetiva

La realidad es el resultado de una interpretaci3n social

El conocimiento objetivo deriva de la interpretaci3n social

Lo social ha de ser evaluado y es digno de confianza

La ciencia es una manera de saber controlar y predecir

Se acentúa tanto lo que cada individuo tiene en común con otros como lo que lo diferencia de los otros; existe interés por el yo social, socializado y singular

No es cierto que cada obra de arte tenga su propia ley est tica; toda persona ha de

La experiencia personal muestra que el mundo no funciona de la manera en que las personas han sido inculturadas para creer que lo hace

Igual que no hay pautas preexistentes para el arte, tampoco las hay para la moral

La percepci3n que los seres humanos tienen de la realidad es esencialmente subjetiva

En verdad, la mente solo tiene acceso a sí misma

La realidad es una construcci3n social

El conocimiento objetivo es una ilusi3n

Lo social no es digno de confianza; solo se puede confiar en el yo verdadero

La ciencia es una manera de sofocar el pensamiento y la experiencia personal

Se acentúa tanto lo que diferencia a cada individuo de los demás; existe un interés por el yo singular

Toda obra de arte tiene su propia ley est tica; cada persona ha de determinar, dentro de

observar unos criterios morales
objetivos

unos límites obvios, sus propios
criterios morales

Ahora bien, como sabemos, el Nuevo Testamento es una colección de documentos, reunidos por cristianos de la tercera y cuarta generaciones, que contienen descripciones que la segunda generación hizo de experiencias vividas por la primera. Ya la tercera generación de cristianos consideró que estos documentos eran descripciones válidas de los testimonios normativos de las personas que pueblan sus páginas. Estos documentos me interesan en cuanto testimonio de la fe de los primeros cristianos. Lo que me propongo al estudiarlos es descubrir qué significaban para su primer público los testimonios inaugurales en ellos recogidos. Me interesa saber lo que, en opinión de las audiencias originarias, decían y pretendían decir los autores de los documentos. Tales audiencias pertenecían al área cultural del mundo mediterráneo-oriental del siglo I. Mi objetivo es reconstruir esa área cultural con el fin de descubrir qué escenarios de significados tenía a su disposición ese primer público de los documentos neotestamentarios. Y la manera en que deseo reconstruir esta sociedad no consiste en citar nombres y fechas, o reyes, sucesores, reinos y guerras, ni en especificar con la ayuda de la moderna cartografía el área geográfica en cuestión, ni en reproducir los relatos generales de la región a la manera de lo que denominamos «historia», ni en articular, a partir de las prácticas religiosas correspondientes, la ideología de la época. No, lo que pretendo es más bien retratar dicha área cultural en función del sistema o los sistemas sociales en que se desenvolvían los antiguos testigos de la fe cristiana. Aunque sea insistir en lo obvio: el Nuevo Testamento está compuesto por documentos escritos; de ahí que su estudio requiera leer u oír cómo alguien lee documentos escritos. ¿Qué implica leer?

Las herramientas específicas

Es evidente que el lenguaje escrito no vive ni en los pergaminos ni en los libros. Lo que ocurre, más bien, es que los signos escritos en una página denotan o representan locuciones, las cuales, a su

vez, representan significados; y, estos solo cobran vida gracias a la imaginación y la mente de los lectores. Puesto que la palabra de Dios que encontramos en la Biblia nos llega mediada por el lenguaje escrito, creo que no habrá dificultad en reconocer que la manera de recobrarla es por medio de la lectura. Si el estudio de la Biblia está, de hecho, enraizado en el lenguaje y, directa o indirectamente, en la lectura, dígase que todos los exegetas han de estar equipados con una teoría acerca de cómo funciona el lenguaje y cómo leemos las personas, aunque solo sea para saber qué es lo que ocurre cuando ellos mismos usan el lenguaje o leen.

De cómo se lee

La mayoría de los exegetas asume el uso del lenguaje y el proceso de lectura como “algo evidente”. Con frecuencia aceptan como propios los prejuicios de los literati que les fueron enseñados en la escuela primaria como consecuencia de la aplicación de las categorías de la gramática latina a las lenguas modernas. Pero ¿están los hombres de letras en lo cierto? Dadas esas dos realidades fundamentales que son el lenguaje y la lectura, mi primera pregunta es, obviamente, ¿qué supone cada una de ellas?. Comienzo por la lectura ¿Cómo leemos, de hecho? ¿Extraemos ideas directamente de nuestros documentos, como sugieren las notas que tomamos mientras leemos? ¿Qué implica en realidad el hecho de leer?

Como en otros muchos asuntos, hay dos modos de responder a esta pregunta. El que mejor conocen los intérpretes de la Biblia es quizá el enfoque introspectivo de una persona culta habituada a la reflexión y dispuesta a hacer generalizaciones a partir de un único caso. Este es el enfoque típico de aquellos filósofos y literatos de quienes proceden tanto el análisis de la respuesta del lector como la hermenéutica. El segundo modo de ver las cosas es el enfoque pragmático de los psicólogos experimentales, quienes primero formulan hipótesis y luego proceden a verificarlas o falsarlas con la ayuda de innumerables pruebas susceptibles de ser repetidas. Una reciente reseña de trabajos de psicólogos experimentales que se ocupan de la lectura brinda la siguiente información (Sanford y Garrod, 1981; para más referencias, véase Malina, 1991a):

En la actualidad, son dos los principales modelos de comprensión escrita que están en boga en psicología experimental. El primero puede ser denominado «modelo proposicional». Este modelo considera que el texto es una especie de súper oración –una perspectiva lógica en quienes han tenido una formación lingüística centrada en las locuciones, esto es, en el plano de las oraciones y las palabras–. Según este modelo, el texto que está siendo leído evoca en la mente del lector un conjunto de representaciones que consisten en cadenas o series de proposiciones, las cuales, a su vez, derivan directamente de las oraciones que constituyen el texto. El texto se compone de oraciones, y estas, por su parte, están formadas por palabras. El lector lleva a cabo, básicamente, dos tareas: primero tiene que resolver el texto en unidades proposicionales, y luego ha de conectar entre sí de alguna manera las proposiciones resultantes. Esta conexión se establece por medio de alguna supuesta superestructura: estructura profunda, gramática del relato, gramática narrativa o algo por el estilo. Como la mayoría de ustedes habrán reconocido, este tipo de modelo es el que subyace a la exégesis estructuralista contemporánea. El problema de este modelo es que no puede ser verificado experimentalmente. Este modelo proposicional de comprensión escrita, que podemos denominar «enfoque conceptualista», parece basarse en determinados presupuestos acerca de la naturaleza y la función del lenguaje que se derivan de la reificación de entidades altamente abstractas, tales como palabras y oraciones. Ni unas ni otras constituyen los productos finales del lenguaje. Ese status les corresponde más bien a los textos, tanto hablados como escritos, que se definen como acontecimientos lingüísticos con sentido que pretenden comunicar algo. Y, como ya se indicó más arriba, lo que comunican los textos es siempre información acerca de un sistema social. Las palabras y las oraciones son los medios con que se genera un texto; son los instrumentos que permiten conceptualizar en el plano analítico los significados de la comunicación lingüística. La capacidad humana de comunicar coincide con la capacidad de otorgar significados. Usar el lenguaje es dar significado (aunque no todo significado es de tipo lingüístico). Del mismo modo que la unidad de pensamiento es la oración, así también la unidad de significado es el texto. Ahora bien, si no puede decirse que un texto presente una cadena o serie de proposiciones, entonces ¿qué es lo que evoca en la mente del lector?

El segundo modelo de comprensión escrita podría ser denominado «modelo de escenarios». Este modelo ve el texto como una sucesión de escenas o esquemas, bien implícitos, bien explícitos; las representaciones mentales que el lector evoca consisten en una serie de marcos, episodios o modelos que derivan directamente de la mente del lector, así como en las necesarias modificaciones de estos marcos, episodios y modelos, llevadas a cabo según las directrices del autor o autores del texto. También aquí son dos las tareas que debe llevar a cabo el lector considerado: primero, debe usar el texto para identificar un «dominio de referencia» apropiado, es decir, para traer a la mente una escena, esquema o modelo que se ajuste a lo sugerido por el texto; y, a continuación, debe usar el «dominio de referencia» así identificado como marco amplio en el que ubicar, en la medida de lo visto confirmado en parte por la psicología experimental contemporánea. Y si esto es posible, los significados propuestos por el texto. Este modelo de comprensión escrita sí se estudios son correctos, entonces la tarea principal del exegeta ha de ser la de elaborar, con el fin de facilitar al lector moderno la comprensión de los documentos cristianos primitivos, escenarios adecuados de la sociedad mediterránea del siglo I.

Considérese el cuadro 2, en el que se comparan las dos visiones de la lectura que hemos comentado.

Cuadro 2 Comparación entre el modelo proposicional y el modelo de escenarios

Modelo proposicional

- 1 Son los filósofos y los analistas literarios quienes lo proponen
- 2 Se basa en la introspección y en casos únicos
- 3 El texto es una especie de súper oración que requiere ser fraccionada; de ahí que se concentre en las locucio-

Modelo de escenarios

- 1 Son los psicólogos experimentales quienes lo proponen
- 2 Se basa en experimentación verificable y en un muestreo amplio y científico
- 3 El texto es una sucesión de escenas o esquemas implícitos y explícitos

- nes, o sea, en el plano de las oraciones y las palabras
- 4 El texto que está siendo leído evoca representaciones en la mente del lector; estas representaciones consisten en cadenas o series de proposiciones, las cuales derivan directamente de las oraciones que constituyen el texto
 - 5 El lector tiene que realizar dos tareas: primero, resolver el texto en unidades proposicionales; y, luego, conectar entre sí de alguna manera las proposiciones resultantes. Esta conexión se establece con ayuda de una supuesta superestructura: una estructura profunda, una gramática del relato, una gramática narrativa o algo por el estilo
 - 6 Se sirve de un enfoque conceptualista; los productos finales del lenguaje son las palabras y oraciones
 - 7 Este modelo no puede ser verificado experimentalmente
- 4 El texto que está siendo leído evoca una serie de marcos, episodios o modelos que derivan directamente de la mente del lector y unas modificaciones adecuadas de esos marcos, episodios o modelos realizadas según las directrices del autor del texto
 - 5 El lector tiene que llevar a cabo dos tareas: primero, usar el texto para identificar un «dominio de referencia» apropiado, es decir, traer a la mente una escena, esquema o modelo que se ajuste a lo sugerido por el texto; segundo, usar el «dominio de referencia» así identificado como marco más amplio en el que ubicar los significados que el texto propone
 - 6 Se sirve de un enfoque dominado por la noción de texto, que se define como una configuración lingüística con significado que pretende comunicar algo; el producto final del lenguaje es el significado
 - 7 Este modelo puede ser verificado experimentalmente

Reflexionar acerca de cómo funciona el lenguaje proporcionará un respaldo aún mayor al modelo de la lectura basado en la noción de escenario

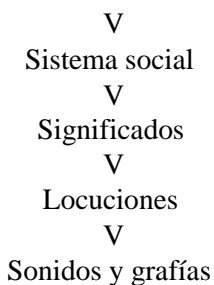
De cómo se emplea el lenguaje

Una vez más, dado mi interés por la comunicación transcultural, me veo obligado a preguntar: ¿cómo funciona el lenguaje?; ¿de qué elementos se compone para poder funcionar como lo hace?; y ¿qué sucede exactamente cuando un ser humano emplea el lenguaje? Me fijo ahora en los teóricos experimentales del lenguaje conocidos como sociolingüistas, pues lo que deseo es, por una parte, saber cómo funciona el lenguaje y, por otra, utilizar una teoría que se desprenda de preguntas de carácter pragmático, como las anteriores, y sirva de apoyo a un modelo como el que acabamos de presentar. Un modelo de esta clase es el del sociolingüista Michael A. K. Halliday (Halliday, 1978)

Según este modelo, el lenguaje tiene tres dimensiones. En el plano más concreto, el lenguaje se compone de sonidos cuando es hablado, y de signos gráficos cuando es escrito. En el proceso de nuestra socialización aprendemos que los sonidos de nuestra lengua materna no son nidos incoherentes, sino que en realidad forman una estructura sonora. De manera semejante, en la escuela primaria aprendemos que los trazos que aparecen en una página escrita o impresa no son garabatos incoherentes, sino signos estructurados que se denominan «grafías». Así pues, aprendemos que los sonidos y signos concretos responden a una estructura, siguen una secuencia definida. Estos sonidos y signos estructurados se llaman «locuciones». A la existencia de locuciones se debe el que la mayoría de los seres humanos compartan el supuesto de que, de una u otra manera, estos sonidos y signos estructurados transmiten significado. Según los gramáticos, el plano de las locuciones incluye la ortografía, la lexicografía, la estructura de las oraciones y la sintaxis –abarca, pues, palabras y oraciones–. También el estilo literario es una función locucional. La pregunta fundamental es, por supuesto, la siguiente: ¿de dónde deriva el significado de las locuciones que se realizan en sonidos y signos? Los significados proceden del sistema social de los oradores o escritores, aunque, de hecho, son estos significados los

que, a su vez, dan forma al sistema social. Los significados que se concretan en comportamientos sociales singularizados se articulan en textos de distintos géneros. Un género literario no es ni una locución ni ninguna otra entidad lingüística. Los géneros derivan del sistema social y concretan, en forma textual, determinados aspectos de estos sistemas. Un texto, como he mencionado anteriormente, es una configuración lingüística con sentido que pretende comunicar algo. Así pues, las locuciones, ya sean escritas o habladas, revelan en forma textual significados comunes. Pero solo manifiestan esos significados si se cumple la condición de que quienes leen los garabatos o escuchan los sonidos comparten los mismos sistemas sociales que las personas que originariamente los escribieron o pronunciaron. Sin un sistema social común que dé su sentido a los géneros literarios, tanto hablados como escritos, los significados expresados en el lenguaje, y no solo ellos, o son malinterpretados o, simplemente, no son entendidos. El siguiente esquema presenta los tres niveles del lenguaje:

Teoría del Lenguaje



Un sistema social común

¿De qué está formado un sistema social? El sistema social está formado concretamente por individuos que, como todo ser humano en su respectiva sociedad, dan sentido a sus vidas siguiendo formas establecidas de interacción social denominadas «instituciones sociales» y actúan según estilos de conducta conocidos como «valores». En otras palabras, los sistemas sociales están constituidos por las instituciones sociales, los valores (lo que se denomina «cultura»)

y la personalidad modal. El comportamiento que se ajusta al sistema social en el que una persona ha sido socializada e inculturada tiene sentido tanto para el individuo como para las personas que pertenecen a su grupo. La antropología cultural es el estudio comparativo de los sistemas sociales. Es una herramienta indispensable para cualquiera que desee comprender a las gentes mediterráneas del siglo I a través de la lectura de los documentos que ellos mismos produjeron. Elaborar en el siglo XX escenarios con los que leer documentos del siglo I exige un lector que tenga un conocimiento suficientemente exhaustivo de su propio sistema social y que sea capaz de comparar aspectos de este con aspectos del antiguo sistema social mediterráneo. Para elaborar tales escenarios, el exegeta debe imaginar cómo eran la sociedad y el comportamiento de los pueblos mediterráneos en el siglo I. El objetivo del enfoque científico-social es proveer a los lectores contemporáneos de los escenarios a los que responden los extraños textos que intentan comprender. El lector evoca los escenarios en su mente por medio de palabras que fingen de significantes.

Los significantes que originariamente usaron los autores evocarían, a buen seguro, el conjunto completo de significados que constituían el sistema social de las primeras audiencias. Sin embargo, cuando el texto es extraído de su sistema social originario y colocado en las manos de lectores que ya no comparten los significados a los que el autor y la audiencia original tenían acceso, los significantes son puestos en libertad y pueden ser asociados a lo que cada lector quiera. El hecho de que los significantes se separen del sistema social de significados originario contiene en germen la posibilidad de que el texto asuma cualquier nueva vida que sus posteriores lectores no nativos deseen conferirle.

La adquisición de escenarios adecuados

Toda lectura supone un lector que se acerca al texto con unos determinados presupuestos o escenarios. Y los autores suelen tener en cuenta los escenarios que comparten con ellos sus lectores. Pero los autores del Nuevo Testamento no podían pensar en nosotros. De ahí que, si queremos realizar una lectura considerada y respetuosa, no tengamos más remedio acercarnos a la lectura con escenarios del

mundo mediterráneo oriental del siglo I. Si personas mediterráneas de hoy usaran para la lectura de Nuevo Testamento escenarios modernos, el resultado sería un anacronismo. El método histórico-crítico se presta como herramienta para eliminar las influencias einstenianas, revolucionario-industriales, románticas, ilustradas, newtonianas, cartesianas, medievales, islámicas, constantinianas y rabínicas.

Quienes no pertenecen al mundo mediterráneo no solo tienen que hacer frente al riesgo de anacronismo, sino también a las anteojeras del etnocentrismo. Por ejemplo, el sistema social norteamericano, con su configuración de estructuras, significados y valores que yo aprendí por medio de la inculturación y la socialización, da importancia a cosas muy distintas de las que habitualmente se subrayan en el mundo mediterráneo. Por muy extraño que pueda sonar, los noreuropeos se encuentran –y ya era así en la Antigüedad– en una situación parecida Quigley (1973), por ejemplo, señala los siguientes aspectos:

Cuadro 3 Comparación entre la Europa báltica y la Europa mediterránea

Europa báltica

La Europa mediterránea

Se valoraba más la vida rural que la urbana

Se valoraba más la vida urbana que la rural

El mayor motivo de orgullo era la habilidad en el cultivo de la tierra

El cultivo de la tierra era un valor de indiferente, pues era algo que se dejaba en manos de los esclavos o de las clases más bajas

Se daba más importancia a la fecundidad (simbolizada por una producción, una progenie, etc abundantes) que a la virilidad

Se concedía mayor importancia a la virilidad (simbolizada por el machismo) que a la fecundidad

Las vacas eran más valiosas que los toros (a los que con frecuencia se castraba para aumentar su utilidad)

Los toros (a los que rara vez, por no decir nunca, se castraba) eran más valiosos que las vacas

La principal forma de sanción social eran las recompensas y castigos materiales ejecutados en público

Las relaciones sexuales prematrimoniales, eran práctica habitual (sancionadas a veces por una ceremonia de desposorio)

El matrimonio solía seguir al embarazo

Los hogares eran con frecuencia matrifocales, esto es, las hijas y sus esposos residían en el hogar de la madre

Era frecuente venerar a mujeres no cristianas del lugar a quienes se tenía por santas

Durante la época del cristianismo imperial, María la madre de Jesús fue adorada como madre (más que como virgen); en tiempos posteriores, casi nunca fue adorada como «Nuestra Señora»

La principal forma de sanción social eran las aclamaciones de honor y vergüenza

Se evitaban las relaciones sexuales prematrimoniales, que eran consideradas, por lo general, crímenes que debían ser castigados

El matrimonio precedía al coito

Los hogares eran patrifocales, es decir, los hijos varones y sus esposas residían con el padre

Se veneraba a guerreros no cristianos del lugar a quienes se tenía por santos

Durante el cristianismo imperial, María la madre de Jesús fue adorada como «Siempre Virgen» o como «Virgen Madre»; en tiempos posteriores, también como “Nuestra Señora”

Las unidades sociales básicas eran los grupos de carácter territorial: los miembros de la tribu, luego los habitantes del mismo pueblo (más tarde, la gente de la misma parroquia); estos grupos desempeñaban el papel de comunidades primarias

El principal medio simbólico de interacción social era el poder, símbolo de la fuerza, el brío y la ferocidad que se ponían en juego para bien del grupo; entre los cristianos, estas virtudes tuvieron su réplica en el espíritu y en la gracia

Las unidades sociales básicas eran los grupos de parentesco, que desempeñaban el papel de comunidades primarias

El medio simbólico básico de interacción social era la exhortación al compromiso, que simbolizaba la fidelidad a la familia y la solidaridad; entre los cristianos, estas virtudes tuvieron su réplica en la fe y en el amor

Ahora bien, puesto que no somos personas mediterráneas del siglo I, y todos hemos de emplear lentes mentales de unos dos mil años de espesor cuando consideramos a los cristianos de aquel contexto geográfico y temporal, la única manera de ser lectores considerados del Nuevo Testamento, oyentes respetuosos de su testimonio, pasa por asumir los escenarios del mencionado mundo mediterráneo del siglo I. La investigación bíblica interesada por el sentido literal que expresa directamente el Nuevo Testamento se basa, en última instancia, en la lectura de documentos escritos antiguos con la ayuda de escenarios procedentes de los sistemas sociales del mundo mediterráneo antiguo.

LA ELABORACIÓN DE ESCENARIOS DE LAS SOCIEDADES MEDITERRÁNEAS ANTIGUAS

Si deseo descubrir el significado que los escritos del Nuevo Testamento tenían para una audiencia mediterránea del siglo I, ¿qué debo hacer para conseguirlo? Condición necesaria para llegar a conocer el sistema social común al mundo mediterráneo del siglo I es conocer cómo viven las gentes mediterráneas contemporáneas, pues los modernos habitantes del mundo mediterráneo siguen constituyendo un área cultural distintiva.

Pero entonces, para eliminar los nuevos elementos, los nuevos sesgos que han aparecido en la historia, y poder inferir así el comportamiento que tenían sus antepasados, debemos ponernos lentes de dos mil años de espesor.

El exegeta puede crear estas lentes por medio de un razonamiento circular que el filósofo norteamericano Charles S. Peirce denominó «abducción». El punto de partida lo constituye un conjunto de ideas vinculadas provisionalmente en una hipótesis. Entonces, aplicando esta hipótesis a varios conjuntos de datos, se postula un modelo basado en algún aspecto del comportamiento y las actitudes mediterráneas de hoy (esto es, de la sociedad mediterránea actual). Tomando como base este modelo provisional, se lee una muestra de documentos del mundo mediterráneo del siglo I para ver qué significado tendrían de acuerdo con el modelo. Luego, al hilo de esta relectura de los documentos originales, se vuelve al modelo para reorganizar, en mayor o menor medida, sus elementos. Esta continua comprobación del ajuste entre el modelo y los datos, modificando el modelo para que se corresponda mejor con los datos, genera un escenario que guarda cierta semejanza con el escenario que la gente mediterránea del siglo I llevaba consigo a su lectura o audición (véase Malina 1991b).

Algunos ejemplos

Después de todo lo que tan brevemente hemos expuesto, ya debería estar claro que al lector del Nuevo Testamento solo podrá hacérsele presente el sentido literal que directamente se expresa en

los documentos que examina si conoce tanto el sistema social del pasado como el suyo propio. Y en esto consiste, creo yo, la tarea del exegeta. Si lo que buscamos son los significados a que podía tener acceso una audiencia mediterránea del siglo I, entonces es preciso emplear un método comparativo y proyectar al pasado escenarios que permitan a los autores de los documentos expresar tales significados en sus propias categorías. ¿Qué es lo que aprendo acerca de esos significados?

En primer lugar, descubro el gran interés que tenían estos autores en presentar a Jesús como una persona honorable (véase Malina 1993, pp. 28-62). Me entero de que el significado cultural de la crucifixión era “el de un suplicio extremadamente humillante”. Aprendo acerca del significado del tiempo y el espacio; gracias a ello me doy cuenta de que no pocas preocupaciones teológicas, como la escatología y la consiguiente orientación hacia el futuro, que provienen de regiones situadas al norte de los Alpes, no responden en absoluto a temas neotestamentarios (véase Malina, 1989).

Considérese ahora simplemente ya lo saben los actuales habitantes de la cuenca mediterránea por el mero hecho de serlo:

- ¿Puede una persona ser tan grande como sus ilustres antecesores? ¿Son importantes estos grandes antepasados? ¿Puede Jesús ser más grande que Abraham? ¿Más grande que David (como en Mt 1)? Creo que los mediterráneos tienen una sensibilidad diferente en lo referente a este asunto; una sensibilidad de la que carecemos por completo los norteamericanos, que no sabemos nada en absoluto de la veneración por los antepasados.
- ¿Es importante que Jesús naciera de una virgen? ¿Tiene alguna importancia la virginidad perpetua de María en cuanto virgen y madre? Entiéndase que los noreuropeos y los norteamericanos no podemos comprender el rol de la virgen y madre mediterránea.
- La circuncisión convierte el pene en falo, símbolo de fertilidad. En el mundo mediterráneo-oriental, la circuncisión era un indicador de machismo y fecundidad masculina que reflejaba los valores de una sociedad en la que el falo era un importante símbolo de la

estricta diferenciación, segregación y división entre lo masculino y lo femenino. Cuando esta división y segregación desaparece, la circuncisión pierde su valor como símbolo. Sin embargo, en cuanto símbolo de feracidad, pertenece a la historia de Abraham con su Dios, a quien Israel ve como poder fecundante (véase Eilberg-Schwartz 1990, pp 141-155). Cuando Dios resucita a Jesús de entre los muertos, la fuente de la vida se desplaza, es reemplazada por otra distinta.

- La razón de esto radica, en parte, en la manera en que son criados los niños en el mundo mediterráneo, diferente de lo que se estila en cualquier otro lugar. La relación del mayor de los hijos varones con la madre es muy importante. El papel central que desempeña el parentesco constituye una nota distintiva de esta región (véase Malina, 1990)
- Considérese ahora ese rasgo general que es el machismo, o sea, la necesidad que tienen los varones de defender a toda costa su honor. Cualquier habitante del mundo mediterráneo comprenderá que, cuando Jesús les dice a sus discípulos que sean serviciales, que sean los últimos, que se preocupen por los demás, lo que les está diciendo es que actúen como mujeres mediterráneas. Al fin y al cabo, son las mujeres las que son serviciales, las que son las últimas, las que deben preocuparse por los demás (véase Jacobs-Malina, 1993)
- ¿Y qué diremos del hecho de que la primera curación que Jesús realiza ante sus discípulos sea precisamente la de la suegra de uno de ellos (Mc 1, 29-31)? Creo que todos los mediterráneos saben que la mujer con más influencia en la vida de una pareja recién casada es la suegra (véase Demand, 1994, pp 15-17). Piénsese, si no, en la cantidad de chascarrillos y canciones sobre suegras que conocemos.
- Piénsese también en los patrones que, en el mundo mediterráneo, ayudan a las familias de sus asalariados en situaciones difíciles. Considérese las obligaciones que tienen asumidas esas familias con esos patrones (véase Mauna, 1988)

- A un mediterráneo no le suena tan raro como a un norteamericano racionalista el hecho de que Jesús tuviera una visión mientras era bautizado por Juan, o que Pedro, Santiago y Juan vieran a Jesús rodeado por dos seres celestiales. La experiencia de las gentes mediterráneas, antiguas y modernas, atestiguan desde tiempos inmemoriales la existencia de estados alterados de consciencia, de visiones de seres celestiales (véase Pilch, 1993; 1995)

Todos estos rasgos son meros aspectos de la vida social mediterránea. Los científicos sociales mediterráneos estudian su incidencia en las distintas sociedades mediterráneas. Aunque en cada una de ellas cobran matices diferentes, las gentes mediterráneas se entienden unas a otras en lo relacionado con estos rasgos. Si se me permite referir una anécdota al respecto, diré que mis hijos palestinos, que crecieron en el Líbano, me han comentado que, de todos los soldados de la ONU con los que trataron durante la ocupación del país por las tropas de esta organización a principios de los años ochenta, los únicos que los comprendían y trataban con respeto eran los italianos. Lo que pretendo decir es que, mientras que a ustedes por el simple hecho de que su inculturación les permite entender una serie de valores mediterráneos –diversos aspectos del relato de los evangelios, de las preocupaciones– interpersonales de Pablo o de la primitiva organización cristiana les suenan familiares, a quienes no somos mediterráneos todas esas cosas se nos escapan. Ustedes también poseen experiencias del clima, de las estaciones, de la agricultura, etcétera, que pueden servir como hipótesis y dar pie a generalizaciones que permitan la elaboración de escenarios neotestamentarios.

Pero permítanme repetir que la tarea de elaborar escenarios tiene una dimensión histórica. En el mundo mediterráneo del siglo I, la religión estaba inmersa en la política y en el sistema de parentesco. No existía, pues, religión pura y simple; lo que había era, más bien, una religión doméstica y una religión política. Tampoco existía economía pura y simple, sino más bien una economía doméstica y una economía política (véase Malina, 1986; 1994b). De manera semejante, la estratificación social formaba parte del sistema de parentesco y de la política. El padre ocupaba el lugar más alto en el sistema de status dentro de la familia; pero si no pertenecía a la

elite, se encontraba casi en lo más bajo del escalafón político. Igual que el padre englobaba a todos aquellos miembros de la familia subordinados a él, así también el rey o el sumo sacerdote englobaba a todos aquellos que estaban sujetos a su poder.

Ahora bien, ¿cómo hay que emplear tales escenarios institucionales en la lectura del Nuevo Testamento? ¿Qué aspecto tiene el relato de los evangelios? ¿Qué se puede decir de la historia de Jesús? ¿Y de Pablo y sus comunidades? A estas preguntas solo se podrá contestar si se toman en consideración las pautas, formas y estructuras sociales. A este tipo de sociología comparativa los británicos le dan el nombre de «antropología social», porque pone el acento en las estructuras sociales. ¿De qué estructuras se trata? Téngase en cuenta, para empezar, que Jesús funda una facción (Malina, 1988). Una facción es el grupo que forma un individuo que tiene una tarea que cumplir y solicita a otros que le ayuden durante un tiempo. Facciones existen en todo el mundo. ¿Qué es lo que distingue a la facción de Jesús de una facción norteamericana? En primer lugar, la motivación para unirse a ella: tanto el honor del que la recluta como el de sus miembros está siempre en juego. Además, la facción es un intragrupo en el que se genera una fuerte vinculación centrípeta con el fundador y en contra de otras facciones y grupos rivales, tales como los fariseos. Estructuralmente, lo que hace de la facción un tipo específico de coalición es el hecho de que se funda para un periodo limitado de tiempo, no con la intención de que dure para siempre. Así, tengo por cierto que Jesús no fundó una Iglesia que hubiera de durar por los siglos de los siglos; en tal caso, habría fundado una estructura corporativa, no una facción. ¿Cómo fue el desarrollo de esta facción?

La psicología social nos ilustra acerca de la constitución de grupos pequeños considerados en cuanto estructuras. Todos los pequeños grupos del planeta atraviesan cinco fases con diferente grado de retroalimentación entre sí: formación, agitación, reglamentación, fructificación, disolución [storming, norming, performing, adjourning] (véase Tuckman, 1965; Moreland y Levine, 1988). Apoyándome en el estudio comparativo de las estructuras sociales y el modelo de desarrollo de pequeños grupos, estoy en condiciones de realizar las siguientes observaciones (véase Malina, 1995).

1. A Jesús le interesaba la religión política. Su misión consistía en proclamar el «reino de los cielos», es decir, una teocracia que debía convertirse en la estructura política de Israel.

Jesús reclutó su facción para que esta le ayudara a proclamar dicha teocracia y a preparar a los oyentes para la llegada de esa nueva realidad política. El movimiento de Jesús pasó por los cinco estadios de formación, agitación, reglamentación, fructificación y disolución. Puedo coger la tradición sinóptica y exponer sus escenarios desde el punto de vista de cómo encajan en estas distintas fases, examinando las constricciones estructurales de cada uno de ellos; puedo sugerir, por tanto, cuál es el contexto social de las afirmaciones que en ella se hacen. Entonces me doy cuenta de que, cuando llegó a su fin con la humillante crucifixión de su fundador, el movimiento de Jesús se desperdigó al salir huyendo el grupo nuclear ¡Pero Dios resucitó a Jesús de entre los muertos! Ahora bien, ¿qué quería decir aquello?

Ante la resurrección existían dos respuestas generales: (1) Jesús acertó al proclamar una nueva religión política para Israel; a pesar del mentís que aparentemente significó su muerte en la cruz, la resurrección es señal de la aprobación de Dios. Así pues, la respuesta adecuada para nosotros consiste en asumir la enseñanza de Jesús y adaptar su programa a una religión doméstica para los «hermanos» israelitas que dure hasta que él regrese con poder. Esta religión doméstica, que no es otra que la Iglesia fundada por Jesús, cobra forma articulada en las interpretaciones de Mateo y Juan, así como en aquel os documentos atribuidos a algunos parientes de Jesús: por ejemplo, Santiago y Judas (2) La segunda respuesta sostiene que Jesús, como demuestra su crucifixión, estaba equivocado. Pero Dios lo acepta a pesar de todo, y le recompensa por su celo resucitándolo de entre los muertos. La resurrección es una revelación radical de la naturaleza de Dios, cuyo nuevo nombre pasa a ser «el que resucitó a Jesús de entre los muertos». Esta nueva revelación de Dios se distingue por la fundación por parte de Dios de una Iglesia que incluye a todos los seres humanos, israelitas y no israelitas por igual.

2 Así pues, se produce una refundación de los grupos del movimiento cristiano Lo distintivo de estos grupos es que los hay de dos

clases: unos que mantienen la ideología del movimiento de Jesús – solo para Israel–, otros que se abren a todos los seres humanos, tanto si son israelitas como si no. Esta segunda clase, que no guarda relación directa con el movimiento de Jesús ni con su ideología, debe su existencia al Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos y que llamó a Cornelio y a los suyos (Hch 10) Porque no fue Jesús, ni tampoco Pablo, quien llamó a Cornelio a la fe.

3 En la tradición sinóptica tal como la presenta Mateo, encontramos un documento normativo para los grupos del movimiento cristiano que prolongaron la ideología del movimiento de Jesús. Podemos imaginarnos a Jesús como una persona honorable, muy preocupada por su intragrupo, la «Casa de Israel» Esta preocupación era tan normal en aquella cultura como el absoluto desprecio hacia los extraños o, lo que es lo mismo, hacia los «gentiles» Jesús y la mayoría de los demás «judíos» veían a mis antepasados en la fe, a estos gentiles, como seres abominables. Después de todo, los extraños constituyen el extragrupo, son otra especie. Aunque solo sea por esta razón –y dada la importancia que en Mateo tienen tanto el precepto de Jesús, «No vayáis donde los gentiles», como su excluyente preocupación por «las ovejas descarriadas de la Casa de Israel» (Mt 10, 5)–, entiendo que el mandato final de este evangelio, «Haced discípulos entre todos los pueblos» (Mt 28,19), quiere decir que hagan discípulos entre los israelitas de todas las naciones. Este mismo grupo es el que encontramos en Jerusalén en Pentecostés: «judíos piadosos, venidos de todos los países del mundo» (Hch 2, 5). El evangelio de Mateo es un documento elaborado en el seno de un grupo del movimiento de Jesús que se reformó tras el escol o que supuso la crucifixión. Los miembros del grupo de Mateo creían que, aunque hubiera muerto en la cruz (cf 1 Co 1, 23), el programa de Jesús era acertado. Así lo indicaba con claridad el hecho de que Dios lo había resucitado. El proyecto de Jesús, dirigido exclusivamente a las ovejas descarriadas de la Casa de Israel, seguía siendo válido. El relato de Juan, con su marcada oposición a los judíos, da a entender una preocupación semejante

4 Pablo y Lucas, sin embargo, dan testimonio de una respuesta radicalmente distinta ante la extinción del movimiento de Jesús La

crucifixión es indicio de que el proyecto de Jesús estaba descaminado. Sin embargo, resucitándolo, Dios acoge y honra a Jesús a pesar de todo. El plan de Dios es en realidad para todos los seres humanos, tanto israelitas como no israelitas, con independencia de su género y de su posición social. Lucas cuenta cómo el Dios que resucitó a Jesús hizo posible este cambio por medio de la llamada a Cornelio (Hch 10) y de la actividad de Pablo con otros gentiles. Las tradiciones sinópticas que hablan de Jesús «según la carne» (Rom 9,15; cf Ef 2,15) son útiles para situar los orígenes de los nuevos grupos del movimiento cristiano, pero tienen poco que ofrecer a los nuevos hermanos y hermanas en Cristo y a su religión de parentesco ficticio.

Vistas las cosas en esta perspectiva, Pablo nunca se convirtió realmente de nada. Su tarea consistió siempre en hacer lo que Dios quiso en cada momento. Llegada la hora, el Dios de Israel se le reveló como el Dios que había resucitado a Jesús de entre los muertos. Lo que deseaba Dios era la salvación de todos los seres humanos, israelitas y no israelitas por igual; y Pablo obedeció a Dios en este encargo de la misma manera que lo había hecho anteriormente ¡Era Dios, no Pablo, el que había cambiado! El honor de Pablo permanece intacto, a la altura del mejor de los estoicos, quien afirmó: «El filósofo no supone nada, no se arrepiente de nada, nunca se equivoca y nunca cambia de opinión» (Cicerón, Pro Mur 61; –véase Esopo, *Fábulas* 48). Tal como se narran los acontecimientos en Hechos y en la carta a los Gálatas, Pablo no cambió nunca de opinión. Fue Dios quien cambió los planes que tenía para Pablo, y a este solo le informó de ello ya más bien avanzada su vida. Dios, no Jesús, fue quien fundó el nuevo movimiento cristiano abierto a todos los seres humanos. La teodicea cristiana y su supuesta continuidad con la historia de Israel tuvieron que experimentar un cambio bastante radical.

Según parece, ambas tradiciones se prolongaron bajo diversas formas e ideologías hasta que hizo su aparición una nueva religión política. Esta religión política, la primera después del proyecto de religión política del propio Jesús, fue la Iglesia fundada por el emperador, un proceso iniciado por Constantino. Considérese el cuadro 8 como un resumen de estos comentarios:

Cuadro 4 Desarrollo del cristianismo primitivo

I: Del grupo del movimiento cristiano

Grupo de Jesús: formación, agitación, reglamentación, ructificación, disolución

Grupos cristianos: formación, agitación, reglamentación incipiente...

II: La Iglesia fundada por Jesús: religión política

- La singularidad del fundador

Evangelio de Mateo: fructificación a pesar de la disolución

a El acento ético de Mateo como guiño dirigido a los escribas fariseos Genealogía y edicto: adiciones posteriores (?), cristología soteriológica

- El caso de los gentiles ofendidos

b El acento de Juan en la sociedad alternativa como reacción al ostracismo impuesto por los judíos (Iglesia fundada por Jesús e Iglesia fundada por Dios) Cristología encarnatoria

- El caso de los judíos ofendidos

c Escritos del Nuevo Testamento dirigidos a la Iglesia fundada por Jesús (por ejemplo, la carta de Santiago)

- El destino de la Iglesia fundada por Jesús: Islam en Palestina y en Oriente Medio

III: La Iglesia fundada por Dios: religión doméstica

- La nueva iniciativa de Dios: evangelios de Pablo, Marcos, Lucas: Dios toma la iniciativa

- Cristología adopcianista (Jesús como profeta y hombre santo) y cristología soteriológica

a Pablo: proclamación de la nueva Iglesia de Dios en Cristo ¿qué pasa con Israel?

De Jesús al grupo del movimiento

NOTAS

- 1 Pilch resalta la importante iniciativa del miembro de la Pontificia Comisión Bíblica, el Rey Domingo Muñoz, de Madrid, en lo relacionado con el parágrafo sobre antropología cultural
- 2 Lo mismo puede afirmarse de los llamativamente desinformados comentarios sobre ciencias sociales e interpretación del Nuevo Testamento de KEE (1985), GARRETT (1992), TOLBERT (1993) Algunos autores afirman que todo uso de las ciencias sociales es racista e imperialista (KELLEY, 1995); otros críticos no parecen entender qué es lo que está en juego (por ejemplo, DOMERIS, 1991; DUHAIME, 1994; GOLDEN, 1992) GELB (1980) señala la utilidad que para el estudio de la historia antigua tiene la comparación entre culturas; véanselas observaciones de SHAW (1982) Quien esté interesado en una presentación panorámica del asunto deberá comenzar por ELLIOTT (1994)
- 3 En relación con el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, observa Fitzmyer: « lo que resulta llamativo es la ausencia en la definición misma de toda referencia a la intención mental del autor humano. El acento recae por completo en lo que ha sido directamente expresado» (FITZMYER, 1995, p 136). La verdadera cuestión es, por supuesto, cómo puede llegar a saberse, más allá de la mera tautología (por ejemplo, «es» significa «es», «padre» significa «padre»), qué es lo que cobra expresión directa en un documento. Sentido literal quiere decir significado literal ¿Cómo descubren los lectores el significado de lo que leen, cualquiera que sea el objeto de su lectura? Fitzmyer aborda la cuestión del significado ¡liten! sin hacer referencia ni una sola vez a los sistemas sociales ¡Verdaderamente asombroso!
- 4 Véase la crítica de MOEHRING (1984, pp 917-944) a la presentación apologética de Josefo que hace A Schalit, así como los ejemplos aducidos por BOWERSOCK (1988)
- 5 Además de una breve y excelente panorámica, BURKE (1980) ofrece valiosas sugerencias
- 6 Las preguntas acerca de cómo dice la gente lo que dice, pueden ser, por supuesto, de tipo estético o de tipo ifuncional, o de ambas cosas a la vez. Los analistas románticos apenas se interesaron por la dimensión funcional del lenguaje. Este interés

surgió a mediados del siglo xx con la sociolingüística

- 7 He aplicado el estudio general de psicología social comparativa de TRIANDIS (1989) a la personalidad modal mediterránea (MALINA, 1994 b). La psicología, por su parte, no se cuenta entre los métodos científico-sociales, pues hay dos razones por las que no resulta de mucha utilidad. En primer lugar, dado que se centra en la personalidad de tipo individualista, no puede ser utilizada para el estudio del pasado. Stannard aduce, en efecto, que el psicoanálisis es, ante todo y esencialmente, una terapia; usar modelos psicológicos derivados y basados en el psicoanálisis para explicar comportamientos enraizados en culturas del pasado es como recurrir a modelos derivados y basados en procedimientos quirúrgicos, de urgencias o de primeros auxilios para explicar el comportamiento biológico de los seres humanos. Stannard concluye: «Ha llegado el momento de afrontar el hecho de que, más allá de toda su afectación retórica, la manera en que el psicoanálisis estudia la historia está irremediabilmente marcada por la perversidad lógica, la falta de solidez científica y la ingenuidad cultural. Dicho brevemente, ha llegado el momento de pasar página» (STANNARD, 1980, p 156). En segundo lugar, como ha demostrado el investigador africano-occidental NSAMENANG (1992), la psicología es una ciencia monocultural (= occidental), completamente inservible para interpretar otras culturas
- 8 La antropología cultural, tal como se practica en Estados Unidos, tiene sus raíces en Inglaterra, en concreto en la antropología social. Esta no es más que una antropología cultural que empezó poniendo el acento en aquellas estructuras sociales de los pueblos «primitivos» denominadas instituciones, primero en la religión y el sistema de parentesco, y después en la economía y la política. La antropología cultural estudia las estructuras, pero se interesa igualmente por los valores, los modos culturales de percepción, etcétera. Ambas son en realidad muy parecidas. La antropología cultural no ha cambiado mucho desde 1950. El único aspecto que ha cambiado tiene que ver con la gran cantidad de tiempo que los teóricos dedican ahora al interés romántico por la perspectiva del observador: por qué observa la gente, qué es lo que hace cuando observa. Es como si el análisis literario se hubiera incrustado en medio de la antropología

haciendo que esta se centre intensamente en el sujeto, en el observador, en su ideología, en el modelo de mundo con que funciona, etc. Este debate ha producido un doble resultado. Por una parte, ha generado un interés por el enfoque con que se lleva a cabo el estudio antropológico (sociológico): comprender a los otros, ejercer control sobre los otros, o ambos a la vez. Por otra, en las ciencias sociales se tiene bastante claro que se pueden adoptar tres perspectivas distintas: la estructural-funcionalista, la conflictual y la simbólica o interpretativa. Cada una de ellas tiene sus orígenes en alguna forma de filosofía de la sociedad (llamada entonces sociología) del siglo XIX o del XX. El funcionalismo estructuralista es el modo de explicación preferido por los autores euroamericanos y fue articulado por Boas y, sobre todo, por Malinowski. La perspectiva conflictual tiene sus raíces en Marx; y la simbólica, en Durkheim, Mauss, etcétera. Sin embargo, estas sutilezas nos alejan de nuestro interés primordial, que no consiste sino en determinar qué puede aportar la antropología cultural a la interpretación bíblica.

- 9 Con este fin, George Peter Murdock, por ejemplo, recopiló el «Human Relations Area File» [Base de Datos sobre Relaciones Humanas, organizada por áreas] (ahora disponible en CD Rom), en el que cada sociedad del planeta aparece descrita en función de sus instituciones, valores y rasgos conductuales sobresalientes. Este inventario ha hecho posible, por medio de generalizaciones comparativas, comprender a otros pueblos usando sus propias categorías. El resultado ha sido el reconocimiento de la existencia de áreas culturales, esto es, áreas en las que pueblos diversos cultivan valores culturales afines y parecidos modos de percepción y evaluación de las experiencias de la vida. El propio Murdock redactó un pequeño libro, llamado *Theories of illness* [de la enfermedad], en el que comparó entre sí 186 sociedades diferentes analizando sus semejanzas y diferencias en relación con el hecho de enfermar. Las clasificaciones que realizó le permitieron determinar cuáles son las principales teorías de la enfermedad y cuáles los distintos grupos de sociedades que las comparten. Si menciono este libro, es porque una de las inesperadas conclusiones a las que llegó Murdock fue el descubrimiento de que, sin perjuicio de las historias particulares de los distintos grupos étnicos o nacionales que habitan la

región circunmediterránea, existe una teoría de la enfermedad característica y distintiva de esta zona: «El método de ensayo y error puso de relieve, sin embargo, que, si se separara el África septentrional del África sub-sahariana, y el Oriente Próximo de Asia, y se uniera ambas regiones con Europa para formar una región compuesta circunmediterránea, resultarían tres regiones no solo razonablemente semejantes entre sí, sino también a los dos subcontinentes americanos y al conjunto de las islas del Pacífico. La tabulación experimental de la incidencia de las principales teorías de la enfermedad en estas regiones ad hoc condujo a un descubrimiento fortuito: las teorías presentaban, de hecho, una tendencia a la segregación por regiones» (1980, p. 42). Las teorías de la enfermedad reproducen los motivos interpretativos en una cultura, y la existencia de teorías de la enfermedad comunes sería indicio de la existencia de motivos interpretativos comunes. Así, por lo que atañe a la percepción de la enfermedad, la región mediterránea posee unas notas distintivas, que Murdock explica recurriendo a su antigüedad

- 10 Remontarse a la mente del autor original es algo más bien imposible, puesto que nuestros modelos psicológicos –la única herramienta de que disponemos a tal efecto– resultan totalmente inadecuados para ello; véase la nota 6. Los modelos psicológicos no pueden ser aplicados ni siquiera en los análisis comparativos entre culturas contemporáneas; ¡cuánto menos en un estudio que tome en consideración culturas separadas en el tiempo por milenios.
- 11 Una crítica parecida puede encontrarse en AGUIRRE, 1995, pp 18-24
- 12 «Cuando se libera al significante de la preocupación de mantenerse vinculado a un referente externo, no queda ni mucho menos flotando en libertad, al margen de toda, referencialidad; más bien, son otros textos, otras imágenes, las que se convierten en su referente», señala RABINOW (1986, p 250). Y continúa: «Si intentamos eliminar la referencialidad social, otros referentes ocuparán el lugar que quede vacío» (1986, p. 251). El uso fundamentalista de la Biblia corrobora de sobra esta observación
- 13 Lo único que, en última instancia, nos brinda acceso a tales escenarios es la imaginación, la misma imaginación a la que

debemos recurrir para tener acceso a cualquier comunidad que sea mayor que nuestro grupo primario de interacción cara a cara. Al fin y al cabo, todos los estados nacionales modernos son constructos imaginarios. Y a estos estados nos aproximamos de la misma manera en que lo hacemos a la gente del siglo I: leyendo u oyendo lenguaje (véase ANDERSON, 1991)

- 14 Puesto que creo que la tarea del exegeta consiste en comprender el significado que una supuesta audiencia originaria atribuiría a los documentos mediterráneos del siglo I, es obvio que apenas me interesa ninguno de los modelos estéticos de raíz romántica, ni tampoco esa interpretación bíblica de moda que deriva del moderno análisis literario y de la filosofía hermenéutica. Pero sí me interesan mucho los métodos de tipo histórico, aunque tengo grandes recelos ante el anacronismo y el etnocentrismo típicos de la mayoría de enfoques puramente históricos. Y me interesa cómo dice la gente las cosas. Cuando ese cómo es un vehículo para transmitir significa dos (y no un mero ardid estético). Por ejemplo, como señalé en relación con el lenguaje, yo distingo entre locución y género literario. Las locuciones forman parte del sistema léxico-gramatical, mientras que los géneros den van de los sistemas sociales (véase HALLIDAY, 1978). Tanto unas como otros tienen que ver con la manera en que funciona el lenguaje, siempre pautado; pero, mientras que las pautas locucionales forman parte del sistema lingüístico, los géneros derivan de los sistemas sociales y son concreciones de pautas de comportamiento social. Por ejemplo, un anuncio de un alimento o un «trailer» de una película responden, respectivamente, al comportamiento del mercado de alimentos a la asistencia de público a las salas de cine. Esta es la razón por la que la mayoría de la gente sabe que «Filetes de ternera, 2 000 pesetas/kilo» no es el nombre de una nueva y conmovedora película. Con lo que tengo problemas es con los métodos que estudian las locuciones en sí mismas y no como vehículos para la transmisión de significados
- 15 Si no se consideran en detalle las principales censuras sociales con que se intentaba favorecer la aceptación de las normas sociales, resulta imposible comprender la sociedad mediterránea del siglo I. Toda sociedad necesita un cierto grado de conformidad, aunque solo sea para mantener un orden social

mínimo. Entre las principales censuras interiorizadas se cuentan la ansiedad, la vergüenza y el sentimiento de culpa. El hecho es que todos los seres humanos son capaces de experimentar ansiedad, vergüenza y sentimiento de culpa. La aprobación social, igualmente al alcance de todos los seres humanos, se experimenta en los correlatos positivos de la anterior tríada: el sentimiento de seguridad, el honor y la recompensa de saberse inocente (véase AUGSBURGER, 1986, pp 111-135). Por regla general, las evaluaciones interiorizadas de culpa e inocencia se dan en sociedades que manifiestan una cultura individualista. Como censura social, la sociedad mediterránea ha utilizado tradicionalmente la experiencia de vergüenza provocada por la desaprobación social. Por el contrario, como recompensa por la conducta laudable, otorga alabanzas públicas. Esta recompensa de un reconocimiento público positivo constituye una concesión de honor. Honor y vergüenza son los términos antropológicos que se emplean para denotar los valores nativos del elogio y la reprobación, los cuales desempeñan un papel central en estas culturas; señalan los cauces generales en que se enmarcan, respectivamente, los comportamientos elogiados y los censurables. El honor y la vergüenza están relacionados con uno de los estereotipos más importantes de la Antigüedad y en buena parte del mundo mediterráneo moderno, a saber, la definición de lo masculino y lo femenino como categorías culturales y de género. La atribución de un papel central al honor y la vergüenza suscita numerosas críticas, pero estas carecen de apoyo empírico. Algunos autores, por ejemplo DANFORTH (1984) y GOLDEN (1982), han señalado que quienes cuestionan esta atribución lo hacen al servicio de determinadas ideologías

16 Esta definición, en la que sigo a Sternberg, apunta simplemente a la aplicación de la inteligencia a un texto procedente del pasado: «Mi definición de inteligencia es que esta se compone de aquellas funciones mentales a las que se recurre intencionadamente para adaptarse —cincelándolos y seleccionándolos— a los entornos del mundo real» (STERNBERG, 1987, p 15).

17 Por «traducción» entiendo la producción de un significado equivalente, que puede ser dinámico o estático, en un sistema cultural distinto. Los seres humanos pueden moverse, por

supuesto, de un sistema a otro y pueden ser comprendidos dentro de cualquier sistema en categorías propias de ese sistema; pero, según parece, no son capaces de generar significado según las reglas de un sistema ajeno, es decir, de forma intersistémica. En otras palabras, para que puedan ser entendidos por personas pertenecientes a otro sistema, hay que interpretar los significados que producen. La interpretación es el proceso que hace posible la comprensión intersistémica. La gente que pertenece al mismo sistema no necesita interpretación; por lo general, entienden los significados de manera bastante directa, por no decir intuitiva. Al fin y al cabo, los seres humanos, al igual que sus sistemas sociales, son finitos.

- 18 Véase mi artículo sobre la teoría de la lectura (MALINA, 1991) Como es bien sabido, hay muchos exegetas e historiadores expertos que se muestran críticos con el enfoque de las ciencias sociales. Sin embargo, estos vacilantes exegetas, que tanto insisten en la prioridad de la crítica literaria, nunca nos dicen en qué teoría de la lectura se apoya su método crítico-literario y su sentido de la textualidad. Tampoco los vacilantes historiadores, que tanto insisten en la necesidad de tamizar primero todos los hechos, mencionan nunca qué teoría de la lectura subyace a su método histórico-crítico, a su recopilación de datos o a su forma de narrar.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, Rafael (1994), *La mesa compartida: Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander
- ANDERSON, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London
- ASAD, Talal (1986), «The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology», en (James Clifford - George E. Marcus *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, pp. 141-164
- AUGSBURGER, David (1986), *Pastoral Counseling Across Cultures*, Westminster, Philadelphia
- BOWERSOCK, Glen W. (1988), «Palestine, Ancient History and Modern Politics», en (Edward Said - Christopher Hitchens [*Blaming the Victim: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*], Verso, London/New York, pp. 181-191
- BURKE, Peter (1980), *Sociology and History*, Allen & Unwin, London
- DANFORTH, Loring M. (1984), «The Ideological Context of the Search for Continuities in Greek Culture»: *Journal of Modern Greek Studies* 2, pp. 53-85
- DAVIS, John (1987), «Family and State in the Mediterranean», en (David D. Gilmore [*Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, *American Anthropological Association*], Washington, pp. 22-34
- DEMAND, Nancy (1994), *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*, Johns Hopkins, Baltimore

- DOMERIS, W R (1991), «Sociological and Social Historical Investigations», en (P J Hartin J H Petzer [*Text and Interpretation: New Approaches in the Criticism of the New Testament*] (New Testament Tools and Studies 15), Brill, Leiden, pp 215-233
- DUHAIME, Jean (1994), «Approaches Socio critiques de la Bible», en (Jean Duhaime OdeUe Mainville [*Entendre la voix du Dieu vivant: Interprétations et pratique actuelles de la Bible*], Médias-paul, Montreal, pp 201-218
- EILBERTSCHWARTZ, Howard (1990), *The Savage in Judaism: An Anthropology of israelite Religion and Ancient Judaism*, Indiana University Press, Bloomington
- ELLIOTT, John H (1994), *What is Social-Scientific Criticism?*, Fortress, Minneapolis
- FITZMYER, Joseph A (1994), *Scripture: The Soul of Theology*, Paulist Press, New York/Mahwah - (1995), *Problems of the Literal and Spiritual Sense of Scripture: Louvain Studies* 20, pp 134-146
- GAMSON, William A (1992), «The Social Psychology of Collective Action», en (Aldon D Monis - Caro! McClurg Mueller eds) *Frontiers & Social Movement Theory*, Yale University Press, New Haven, London, pp 53-76
- GARRETT, Susan (1992), «Sociology of Early Christianity», en *Anchor Dictionary of the Bible* Vol VI, Doubleday, New York, pp 89-99
- GELB, Ignace J (1980), «Comparative Method in the Study of the Society and Economy of the Ancient Near Eastx': *Rocznik Orienta* 4], pp 29-36
- GILMORE, David (ed) (1987), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, American Anthropological Association, Washington, D C

- GODZIEBA, Anthony J (1995), «Method and Interpretation: The New Testament's Heretica! Hermeneutic (Prelude and Fugue)»: *Heythrop Journal* 36, pp 286-306
- GOLDEN, Mark (1992), «The Uses of Cross Cultural Comparison in Ancient Social History»: * chos du Monde Classique/Classica Views* 36 n s 11, pp 309-331
- GRAFFY, Adrian (1995), «How Should I Interpret the Bible?»: *Priest and People* 9, pp 234-237
- HALLIDAY, Michael A K (1978), *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*, University Park Press, Baltimore
- HERZFELD, Michael (1987), *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, New York
- JACOBSMALINA, Diane (1993), *Beyond Patriarchy: The Images of Family in Jesus*, Paulist Press, Mahwah
- KEE, Howard C (1985), «Sociology of the New Testament», en (Paul J Achtemeier [*Harper's Bible Dictionary*, Harper and Row, San Francisco, pp 961-968
- KELLEY, Shawn (1995), «Cultural Anthropology, Ideology and the Bible», estudio no publicado, SBL / AAR Great Lakes Sectional Meeting, Primavera
- KLAUCK, Hans Josef (1995), «Alle Jubeljahre Zum neuen Dokument der Papstlichen Bibelkommission»: *Biblische Zeitschr* 39, pp 127
- MALINA, Bruce J (1986), «Religion in the World of Paul: A Preliminary Sketch»: *Biblical Theology Bulletin* 16, pp 92-101 - (1988), «Patron and Client: The Analogy Behind Synoptic Theology»: *Forum* 4/1, pp 232 Véase el capítulo 6 del presente libro

- (1989), «Christ and Time: Swiss or Mediterranean»: *Catholic Biblical Quarterly* 51, pp 131 Véase el capítulo 7 del presente libro

- (1990), «Mary Woman of the Mediterranean: Mother and Son»: *Biblical Theology Bulletin* 20, pp 54-64 Véase el capítulo 4 del presente libro

- (1991a), Reading Theory Perspective: Reading Luke Acts», en (Jerome H Neyrey [*The Social World of Luke Acts Mode Interpretation*], Hendrickson, Peabody (MA). Véase el capítulo 1 del presente libro

- (1991b), «Interpretation: Reading, Abduction, Metaphor», en (David Jobling - Peggy L Day - Gerald T Sheppard [*The Bible and the Politics of Exegesis: Essays in Honor of Norman K Gottwald on His Sixty Fifth Birthday*], Pilgrim Press, Cleveland, pp 253-266

- (1993), *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, ed Rey , Westminster/John ICnox, Louisvil e (trad cast : *El mundo del Nuevo Testamento Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995)

- (1994a), «“Let Him Deny Himself (Mark 8:34/ A Social Psychological Model of Self Deniab»: *Biblical Theology Bulletin* 24, pp 106 119. Véase el capítulo 3 de este libro

- (1994b), «Religion in the Imagined New Testament World: More Social Science Lenses»: - *Scriptura* 51, pp 1-26

- (1995), «Early Christian Groups: Using Small Group Formation Theory to Explain Christian Organizations», en (Philip F Esler [*Modelling Early Christianity: Social Scient Studies of the New Testament in its Context*] (Proceedings of the Second International Congress on Social Sciences and New Testament Interpretation, St Andrews, Scotland), Routledge London, pp 916-1113

MOEHRLL'4G, Horst R (1984), Joseph ben Matthia and Flavius Josephus: *The Jewish Prophet and Roman Historian*, en ANRWII 21 2, pp 864-944

MORELAND, Richard L - LEVINE, John M (1988), «Group Dynamics Over Time: Development and Socialization in Small Groups», en (Joseph E McGrath [*The Social Psychology of Time: New Perspectives*], Sage Publications, Newbury Park (CA), pp 151-181

MURDOCK, George Peter (1980), *Theories of Illness: A World Survey*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh

NSAMENANG, A Bame (1992), *Human Development in Cultural Context: A Third World Perspective*, Sage Publications, Newbury Park (CA)

PECKHAM, Morse (1965), *Romanticism: The Culture of the Nineteenth Century*, G Braziller, New York

PILCH, Jo J(1993), «Visions in Revelation and Alternate Consciousness: A Perspective from Cultural Anthropology»: *Listening* 28, pp 231-244

- (1994), «Illuminating the World of Jesus through Cultural Anthropology»: *Living Light* 31, pp 20

- (1995), «The Transfiguration of Jesus: An Experience of Alternate Reality», en (Philip F Esler [*Modelling Early Christianity: Social Scientific Studies of the New Testament in its Context*] (Proceedings of the Second International Congress on Social Sciences and New Testament Interpretation, St Andrews, Scotland), Routledge, London.

PINACABRAL, João (1989), «The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View»: *Current Anthropology* 30, p 399

RABINOW, Paul (1986), «Representations are Social Facts: Modernity and Post Modernity in Anthropology», en (James Clifford - George E Marcus (eds) *Writing Culture: The Poetics and Po of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, pp 234-261



Impreso por el Programa de Publicaciones e Impresiones de la Universidad Nacional, en el mes de marzo del 2007

La edición consta de 500 ejemplares,
en papel bond y cartulina barnizable

0496-6—P UNA