

Aportes Bíblicos



La exégesis bíblica como diálogo intercultural

Un comentario a Marcos 1,16-20



Francisco Mena Oreamuno

Revista de la Escuela de Ciencias Bíblicas
Universidad Bíblica Latinoamericana

No. 35 — Año 2021

PENSAR • CREAR • ACTUAR



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

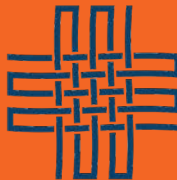
ISSN 1659-2883

APORTES BÍBLICOS

es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción bíblico-teológica latinoamericana.



Francisco Mena Oreamuno, Licenciado en Teología y Máster en Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana; Doctor en Educación de la Universidad de la Salle; Profesor de Teología y Subdirector de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (EECR-UNA); Catedrático de la Universidad Nacional de Costa Rica.



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR




La exégesis bíblica como diálogo intercultural

Un comentario a Marcos 1,16-20

Francisco Mena Oreamuno

Aportes Bíblicos No. 35—Año 2021
Universidad Bíblica Latinoamericana





UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) 2283-8848 / 2283-4498 / 2224-2791
Fax.: (+506) 2283-6826
www.ubl.ac.cr

Copyright © 2021

Editorial SEBILA
Revista Aportes Bíblicos No. 35

ISSN 1659-2883

Producción: Escuela de Ciencias Bíblicas, UBL
Edición: José Enrique Ramírez-Kidd
Diagramación: Damaris Alvarez Siézar

San José, Costa Rica
Diciembre 2021

Índice

Presentación	4
Presentación	7
1. Memoria	8
• Dejar que la voz del otro resuene en mí	8
2. Conversación	10
3. Teoría del lenguaje: Maturana	11
4. Del lenguaje al texto	16
5. Del texto a la exégesis	21
6. Leer sin escuchar la alteridad	25
7. El eje honor-vergüenza como elemento dinamizador de la cultura mediterránea del siglo primero	38
8. La preeminencia de la familia como distribuidora del honor	44
9. La personalidad diádica y la cultura colectivista como formas de organización social y construcción de identidad	45
10. Conversar con Marcos... desde “Nuestra América”	50
Bibliografía citada	60

PRESENTACIÓN

Al haber sido recibida como texto sagrado, la Biblia ha sido leída en clave religiosa. Se ha asumido que se tratan en ella temáticas religiosas exclusivamente. Entendidas las cosas de este modo, la complejidad psicológica, la diversidad cultural y la riqueza filosófica de los textos ha quedado de lado, como si efectivamente estas no estuviesen presentes en el texto. En las últimas décadas, la comprensión de la Biblia como literatura ha posibilitado redescubrir temáticas humanas y culturales tratadas con tal grado de profundidad y sensibilidad, que permiten ponderar mejor el significado y la relevancia de la Biblia más allá de su valor intrínsecamente religioso. Con ello se abren nuevos espacios para la investigación. Es necesario releerla y decodificar sus profundas intuiciones sobre temas humanos planteados, como corresponde a la literatura, a partir de arquetipos y motivos literarios. En esta línea, el estudio de la Biblia requiere, entre otras, una lectura intercultural de la misma. Esto es lo que hace el profesor Francisco Mena en este trabajo.

El autor, costarricense, catedrático de la Escuela de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional (Heredia, Costa Rica), investigador metódico y riguroso que ha dedicado décadas al estudio del Nuevo Testamento, ofrece una novedosa lectura de Marcos 1,16-20. La perspectiva que

este cuaderno explica e ilustra es el fruto de años de estudio minucioso. Su autor ha conseguido un resultado inusual entre los escritos que se multiplican sobre los evangelios. La persona que haga una lectura detenida y reflexiva de este texto, logrará descubrir que ha adquirido *un punto de vista*. Es decir, la posibilidad de ver los textos bíblicos desde un punto donde la comprensión se amplía, se profundiza y se enriquece enormemente. Es la percepción de los textos desde el ángulo de la interculturalidad, del diálogo que se hace posible cuando la persona lectora es capaz de tomar conciencia plena, en algunos casos quizás por primera vez, que las personas involucradas en los textos evangélicos “no andaban en bicicleta, ni hablaban por celular, ni comían pizza”, por decirlo de algún modo.

Parafraseando a Georges Pidoux, podríamos decir que “la psicología de los relatos evangélicos nos parece cercana y familiar porque las numerosas formas bajo las cuales se manifiesta, se vinculan a nuestras concepciones espirituales. Para expresar estados de espíritu utilizamos nociones bíblicas, como las de espíritu y corazón, pero no es seguro que estas palabras signifiquen lo mismo para nosotros que para la Biblia. Las palabras expresan una vida, pero la visión israelita de la vida está determinada por factores distintos a los que determinan la nuestra. Si queremos comprender los relatos evangélicos, debemos examinar antes que nada

lo que los términos psicológicos significan en su propio contexto”.¹ Esto lo ha logrado ejemplificar, brillantemente, el profesor Francisco Mena con este escrito programático y, en mi opinión, fundamental para el estudio y la comprensión seria del Nuevo Testamento.

Este número de *Aportes Bíblicos* tiene un valor personal particular por dos razones: cierro con él una carrera de 41 años de labores en la UBL. Es mi última actividad oficial en la institución. El texto, además, ha sido escrito por un amigo personal, compañero de generación, un académico a carta cabal, una persona íntegra y consecuente, cuya contribución enriquece y honra esta serie.

José E. Ramírez Kidd
Editor

1 Georges Pidoux. *El hombre en el Antiguo Testamento*. Buenos Aires-México: Ediciones Carlos Lohlé. 1969, p. 7. El texto, a su vez, es una cita de Johannes Pedersen. *Israel. Its Life and Culture*. Vol. I. Atlanta (GA): Scholars Press. 1991, p. 99.

La exégesis bíblica como diálogo intercultural

Un comentario a Marcos 1,16-20

*Francisco Mena Oreamuno**

PRESENTACIÓN

el evangelio según Marcos es el primer documento que narra la vida de Jesús en el contexto del Nuevo Testamento. Por esta razón su estudio es fundamental para la comprensión del Jesús histórico y de los grupos que le siguieron. En Marcos el tema del seguimiento es significativo, así como la constitución de una familia sustituta que sirve de base para la presencia del reino de Dios. Ambos son un núcleo histórico que debe

* *Francisco Mena Oreamuno*, Licenciado en Teología y Máster en Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana; Doctor en Educación de la Universidad de la Salle; Profesor de Teología y Subdirector de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (EECR-UNA); Catedrático de la Universidad Nacional de Costa Rica.

ser estudiado a profundidad. Más allá de narrar los hechos y dichos de Jesús, Marcos narra la forma cómo el reino se hace presente, qué características tiene y cuáles son sus principios de relacionamiento.

En este cuaderno **se presentará una forma de aproximarse exegéticamente al evangelio según Marcos**. Esto porque se requiere de una comprensión más profunda de la relación entre idioma-lenguaje y cultura. El texto no se inicia por el camino ya usual de presentar la “teología” del autor y contrastarla con otras visiones de su época o resumir el estado de la cuestión en torno a la redacción del evangelio como tal. Más bien, el trabajo presenta una teoría del lenguaje que permita integrar no solo el idioma (griego) a su contexto, sino mostrar cómo el lenguaje crea el contexto cultural en donde el idioma expresa dinámicas sociales específicas.



1. MEMORIA

- **Dejar que la voz del otro resuene en mí**

La Biblia es una tierra extraña y nuestra actitud hacia su exploración es fundamental. Gran parte de nuestra experiencia con la Biblia depende de lo que hemos aprendido con los años en nuestras iglesias, en nuestras familias, en los medios o simplemente de nuestro entorno latinoamericano. Por este cúmulo de experiencias con la Biblia, “sabemos demasiado” acerca de su contenido y este saber resulta en una ignorancia ilustrada. Lo primero que haremos en este cuaderno es **proponer un**

Nota aclaratoria: El editor de este trabajo ha señalado frases en el texto del Dr. Francisco Mena (en **negrita e itálica**), con la finalidad de destacar ciertos contenidos particularmente relevantes. Estos énfasis no forman parte del documento original y su elección ha seguido enteramente el criterio del editor. (J.E. Ramírez Kidd).

acercamiento de lectura que nos ayude a crear las condiciones para leer la Biblia como lo que es: *una memoria de experiencias significativas de distintos pueblos*. Observe que no se dice: un testamento de la Palabra de Dios, o la memoria del Pueblo de Israel o simplemente, leer la Biblia como Palabra de Dios. Si bien este tipo de enunciados sobre la Biblia puede ser correcto en nuestra experiencia religiosa o cultural, puede alejarnos de lo que es la Biblia como producción cultural diversa y puede impedirnos escuchar lo que dice.

Y es que, antes de ser Palabra de Dios, la Biblia es una memoria de la experiencia de Dios vivida por los pueblos que la asumieron como tal. Si es experiencia de pueblos, está mediada entonces por las culturas que fueron útero de esos pueblos. No es solo el idioma lo que cambia al trasladar la vida de sus textos hasta nuestras vidas, es el útero cultural lo que cambia. Somos hijos e hijas de padres y madres distintas, de mundos diferentes. Al cambiar la perspectiva de lectura, cambia también toda la posible consonancia entre las traducciones del hebreo, griego y arameo al español. La palabra “casa” podrá indicar el lugar donde una persona vive, pero no podrá expresar las dimensiones de esa forma de vivir allí, en aquellas épocas. Incluso, la palabra “Dios” ofrece dimensiones vitales diferentes entre las experiencias narradas en la Biblia y lo que hoy, en nuestras experiencias, llamamos “Dios”. Entonces, no solo tratamos con idiomas distintos, sino con culturas que producen experiencias distintas y valoraciones diferentes de tales experiencias. Se trata, sin duda de otro mundo, otro universo. Es común que no consideremos esto con el debido cuidado porque sentimos la Biblia como un espacio familiar, acomodado en nuestros cuerpos por quinientos años de cristianismo que nos ha explicado todo cuanto dice. Es nuestro legado, sentimos. Es nuestra Biblia, nuestro libro y sabemos cómo leerlo.

Sea que usted ingrese a este cuaderno con esa perspectiva o con cualquier otra, es bueno recordar que, para leer la Biblia, es necesario devolverla a sus propios mundos. Respetar sus textos en tanto que

experiencias significativas vividas por culturas muy diferentes a las nuestras. Todo ese conocimiento heredado sirve poco si queremos aprender y comprender su lenguaje¹. La frase “**Dejar que la voz del otro resuene en mí**” tiene un singular significado para quienes inician la formación en la lectura de la Biblia. Primero, enseña que se trata, no solo de escuchar algo, sino de dejar que eso que se escucha se quede en quienes escuchan y que una vez dentro, pueda seguir resonando, poniéndoles a pensar. Segundo, que toda relación es entre personas, no entre personas y textos. Los textos son memorias de personas, de vidas concretas que llegan a nosotros porque, de algún modo, ya son significativas y merecen el respeto de ponerles atención.

2. CONVERSACIÓN

Escuchar es un primer paso para la comprensión de otra persona, no solo de lo que dice, sino de lo que esa persona es. Al dejar una frase o una conversación en nuestra conciencia, esta conversación sigue latiendo dentro de nosotros y permite que exploremos más profundamente un universo diferente y, en el caso de un texto bíblico, lejano. **La tarea de la exégesis bíblica es la reconstrucción de escenarios en donde una conversación significativa se dio**, quedando plasmada en un trozo de papel con letras. Al leer, volvemos a revivir esa conversación. Eso implica que no podemos empezar aquí y ahora, sino allí en donde esta conversación se quedó. Toda traducción de un idioma a otro implica una comprensión del universo en donde las conversaciones se dieron. Traducir es también conversar y nos permite pasar del papel escrito al mundo vivido.

Podemos afirmar que lo dicho por los textos de la Biblia tiene su singular valor por la convergencia entre la experiencia de fidelidad a Dios

1 B. J. MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios*. (Bilbao: Sal Terrae, 2002), 295-380.

allí descrita, en tanto, esa experiencia también es nuestra en el presente. Sin embargo, aun y cuando existen ambas experiencias, no quiere decir que sean iguales o que, históricamente, supongan una experiencia continua del pasado al presente. Muchas cosas han sucedido entre el pasado bíblico y el presente nuestro y estas han modificado nuestra capacidad de escuchar y la manera cómo aquellos textos resuenan (o no) en quienes escuchan. Para clarificar este punto podríamos decir que la pregunta clave es: ¿qué necesitamos para crear una conversación con los textos de la Biblia? ¿Cómo se podría realizar tal conversación siendo que no tenemos a estas personas vivas que nos aclaren preguntas que nos surjan al conversar?

3. TEORÍA DEL LENGUAJE: MATURANA

Todo lo que tiene que ver con el estudio de textos bíblicos requiere la comprensión de lo que es el lenguaje. Antes de ser textos, lo que allí se dice es lenguaje vivido en la dinámica social. Por esta razón, el estudio del lenguaje es una tarea prioritaria en la formación bíblico-teológica. **Somos lenguaje.** Humberto Maturana y Francisco Varela, biólogos chilenos, han aportado una teoría de la vida que es un punto de referencia para pensar nuestra identidad humana. Como parte de su pensamiento, han trabajado, el tema del lenguaje. Dice Maturana:

Lo central del fenómeno social humano es que se da en el lenguaje y lo central del lenguaje es que sólo en él se dan la reflexión y la autoconciencia. El lenguaje en un sentido antropológico es, por lo tanto, el origen de lo humano propiamente tal, a la vez que su caída y liberación... Así, el lenguaje da al ser humano su dimensión espiritual en la reflexión, tanto de la autoconciencia como de la conciencia del otro.²

2 H. MATURANA, *Transformación en la convivencia*, (Córdoba: Dolmen, 1999), 34.

Desde esta perspectiva, el lenguaje, más que el idioma que hablamos y usamos para comunicarnos, más que un generador de conceptos o representaciones, sería más bien una disposición biológica y evolutiva que permite a los seres humanos coordinar acciones colectivamente y por esta razón se constituye en gestor de nuestra convivencia tal y como la conocemos. El lenguaje es lo que permite a los seres humanos sobrevivir y convivir³. No es solo una condición biológica, sino la manera en la que la biología humana se estructuró a partir de la coordinación de acciones en grupos sociales⁴. **Junto al lenguaje, el amor es la emoción que marca lo humano, esta nos permite vincularnos y cooperar: es el pegamento social que nos une.** *Amor y lenguaje son los elementos fundamentales de nuestra especie.* El amor no es un sentimiento definido por el romanticismo o la filiación, es un componente de nuestra historia evolutiva y es también biológico.

Amor y lenguaje son los elementos fundamentales de nuestra especie... el amor es la revelación de aquello que somos y nos da origen y significado en el vivir.

Cuando decimos "Dios es amor" nos referimos a la experiencia nutricia y liberadora que el amor es para el ser humano. Solo desde la experiencia social del amor, como vínculo y potenciador de interacciones vitales, es que podemos referir a Dios la fuente última del amor. "Dios es amor" es un acto del lenguaje que integra una gran complejidad de experiencias humanas. Puede ser revelador en tanto descubramos en esas palabras su cualidad liberadora para nuestra calidad de vida humana. Dicho de otro modo, *el amor es la revelación de aquello que somos y nos da origen y*

3 H. Maturana. *Desde la biología a la psicología* (Buenos Aires: Grupo Editorial Lumen, 2003), 105.

4 A. Ortiz Ocana. *La concepción de Maturana acerca de la conducta y el lenguaje humano*. CES Psicol [online]. 2015, vol.8, n.2 [cited 2019-07-31], pp.182-199. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2011-30802015000200011&lng=en&nrm=iso>. ISSN 2011-3080. Pág. 184.

significado en el vivir. Pero también puede ser una trampa que presenta al amor como una condición de subyugación sea por género, etnia, edad o clase social. En distintas iglesias se enfatiza la idea de que “Dios es amor, pero es fuego consumidor”. En este caso, el lenguaje ha unido una dimensión violenta con aquello que se considera sagrado. Dirá Maturana:

El ser humano es constitutivamente social. No existe lo humano fuera de lo social. Lo genético no determina lo humano sólo funda lo humanizable. Para ser humano, hay que crecer humano entre humanos. Aunque esto parece obvio, se olvida al olvidar que se es humano sólo de las maneras de ser humano de las sociedades a que se pertenece. Si pertenecemos a sociedades que validan con la conducta cotidiana de sus miembros el respeto a los mayores, la honestidad consigo mismo, la seriedad en la acción y la veracidad en el lenguaje, ese será nuestro modo de ser humanos y el de nuestros hijos. Por el contrario, si pertenecemos a una sociedad cuyos miembros validan con su conducta cotidiana la hipocresía, el abuso, la mentira y el autoengaño, ese será nuestro modo de ser humanos y el de nuestros hijos.⁵

Para Maturana *la convivencia en la emoción del amor se da cada vez que convivimos juntos en la aceptación de la legitimidad del otro. No se trata de legitimar al otro, el otro es legítimo a priori. Se trata de aceptar su legitimidad y a partir de esa interacción, experimentar la convivencia.* Así, experiencias que conceptuamos como justicia, honestidad y colaboración responden a la convivencia en el amor y posibilitan nuestra continuidad como sociedades⁶. Por esta razón, para Maturana, la coerción, el poder y la jerarquía son formas de relaciones sociales no humanas⁷. La violencia como tal es inhumana. Y la violencia es otra forma de pegamento social que nos retiene como sociedades,

5 MATURANA, *Transformación* 33.

6 ÍDEM.

7 MATURANA, *Desde la biología* 97.

aun a pesar de nuestra voluntad. La violencia nos deshumaniza biológicamente. En este mismo contexto, Maturana, cuestiona la “cualidad humana” de la competencia:

La competencia es constitutivamente antisocial, porque como fenómeno consiste en la negación del otro. No existe la ‘sana competencia’ porque la negación del otro implica la negación de sí mismo al pretender que se valida lo que se niega. La competencia es contraria a la seriedad en la acción, pues el que compete no vive en lo que hace, se enajena en la negación del otro⁸.

Su pensamiento va más allá y señala que *la guerra no llega, la hacemos; la miseria no es un accidente histórico, es nuestra obra “porque queremos un mundo con las ventajas antisociales que trae consigo la justificación ideológica de la competencia en la justificación de la acumulación de riqueza, mediante la generación de servidumbre bajo el pretexto de la eficacia productiva...”*⁹. La interacción social en el amor se realiza por medio de la conversación. El conversar se constituye en un punto central en el pensamiento de Maturana y por esta razón, también lo asumo como un concepto base de este comentario. Maturana no usa el concepto de idioma, para él todo es lenguaje; a fin de cuentas, esta es la base de la coordinación de las interacciones humanas. Todo idioma surge debido a esta capacidad biológica que es el lenguaje. En este sentido prefiero explicar el conversar a partir de la argumentación de Maturana y luego haré las adaptaciones necesarias.

Se trata de comprender que la emoción clave para entender el desarrollo humano es el amor y que la violencia conlleva otras alternativas de desarrollo de la convivencia social que efectivamente no logran desarrollar humanidad. Por esta razón, resulta tan importante

⁸ MATURANA, *Transformación* 34.

⁹ *Ibid.* 36.

la confesión “Dios es amor”, pero al mismo tiempo resulta paradójica cuando se enuncia como racionalización institucional de lo último: Si Dios es amor todos estamos obligados a amar y ese amar debe resultar en la obediencia. Formulado así, el amor no es convivencia sino sujeción, renuncia y falta de autoaceptación. La violencia reclama el sacrificio, la autonegación y la destrucción del goce de la interacción entre dos personas. Cuando un sistema social toma esta como la emoción fundamental, pierde su significado humano y con esta pérdida, destruye la historia de nuestro linaje.

Los problemas sociales son siempre problemas culturales, porque tienen que ver con los mundos que construimos en la convivencia. Por esto, la solución de cualquier problema social siempre pertenece al dominio de la ética; es decir, al dominio de la seriedad en la acción frente a cada circunstancia que parte de aceptar la legitimidad de todo ser humano, de todo otro, en sus semejanzas y diferencias. Es la conducta de los seres humanos, ciegos ante sí mismos y el mundo en la defensa de la negación del otro, lo que ha hecho del presente humano lo que es. La salida, sin embargo, está siempre a la mano, porque, a pesar de nuestra caída, todos sabemos que vivimos el mundo que vivimos, porque socialmente no queremos vivir otro.¹⁰

Llegados a este punto, es necesario recuperar lo básico.

- El postulado “somos lenguaje” implica una revisión antropológica fundamental. Se puede decir esto en tanto asumamos que el lenguaje nos crea en la medida en que, como seres sociales, todo cuanto hacemos lo hacemos en el lenguaje.
- El ser social humano surge en la evolución a partir de la emoción del amor que estimula la vinculación de nuestro linaje en el hacer.

¹⁰ Ídem.

- Lo social vivido en el lenguaje se realiza en el conversar que entreteje la emoción y el lenguaje en el goce de la convivencia.
- El conversar de una sociedad que perdura en el tiempo genera la cultura y ésta, posteriormente genera condiciones de creatividad, pero también de coerción. El fondo ético de estos postulados nos orienta a entender que la violencia es una forma inhumana de ser sociedades.

4. DEL LENGUAJE AL TEXTO

Cultura de lo escrito, modo natural de ser.

Una vez propuesta una *teoría del lenguaje* surge inmediatamente el problema de establecer qué es un texto. **Un texto es lenguaje¹¹, es lenguaje en tanto preserva una conversación**, no en tanto preserva formas fonéticas expresadas en signos. Este es el punto medular de mi propuesta. Nada de lo producido por los seres humanos está fuera del lenguaje y esto es particularmente significativo cuando hablamos de **la Biblia**. Esta **se gestó en la tradición oral**.

Lo escrito se ha convertido en parte de nuestro mundo cotidiano y por lo tanto es difícil considerar un mundo en donde lo escrito no exista.

Pensemos por un momento que hoy es común leer y escribir y que esto lo hacemos con alguna conciencia de la distancia que existe entre quien escribe y quien lee lo escrito. Cuando vemos una película con subtítulos observamos tal película mientras leemos los subtítulos sin ninguna preocupación por valorar el contenido de esos subtítulos con relación a las voces de los actores. *Lo escrito se ha convertido en parte de nuestro mundo cotidiano y por lo tanto es difícil*

¹¹ Lenguaje adaptado, es decir, idioma.

considerar un mundo en donde lo escrito no exista. Lo escrito está ahí y se han creado distintas instituciones para erradicar el analfabetismo de manera que lo escrito sea parte íntegra de la nueva condición humana. El analfabetismo se considera un gran mal de nuestros días.

Si lo escrito es fundamental para la cultura académica globalizada, lo oral supone un problema a erradicar. **El decir se ha contrapuesto al escribir.** El decir tiene una amplia libertad y se entiende como algo demasiado flexible para ser confiable: ¿cómo se puede controlar una conversación o una anécdota a menos que quede documentado de algún modo? Por el contrario, es evidente que el escribir supone, en particular para el mundo académico, su modo natural de ser. Se es lo que se escribe y lo que se escribe está institucionalmente sancionado. El valor de una obra académica escrita radica en varias cosas. Una de ellas es el lugar en que se publicó; otra, la crítica que se le haga; otra la incidencia que tiene en un campo disciplinar. Todo esto ha requerido protocolos determinados de evaluación. No es el valor de lo que se escribe, sino el valor que las instituciones o la institucionalidad académica den a ese escrito.

Lo escrito también requiere de un protocolo de interpretación. No puedo leer, académicamente, algo si no soy capaz de determinar su significado. El significado está inmerso en lo escrito y por lo tanto se debe que ser capaz de entender lo escrito y demostrar sus virtudes y defectos. Se lee críticamente, pero entendiendo lo leído de la forma más objetiva posible. Esto implica la posibilidad de establecer el significado auténtico o más cercano posible a su autenticidad de un escrito.

Los textos antiguos no son solo escritos si no que corresponden al mundo de la oralidad y, por lo tanto, del lenguaje vivo. Por esta razón, son intertextuales: compuestos de muchas conversaciones que interactúan con amplia libertad. Pensar el lenguaje es una cuestión vital para la exégesis. El lenguaje es el modo cómo los seres humanos realizamos nuestra existencia coordinando nuestras acciones unos

con otros. *Por ello es necesario recuperar los complejos de acciones que se procuraron coordinar en los textos de la Biblia. Para poder hacer eso, requerimos otro concepto que también está vinculado al lenguaje: el conversar, un ejercicio de nuestra identidad humana. Lo que hacemos como seres humanos lo hacemos en el conversar. De ahí podríamos decir que **leer un texto bíblico es crear las condiciones para***

... no se trata de buscar el sentido de un texto, sino de revivirlo dentro de las conversaciones que forman la cultura que lo dio a luz.

conversar con este. Para conversar con un texto bíblico es necesario entender las redes de conversaciones en las cuales surge dicho texto. Dicho de otro modo, es necesario entender la cultura en donde ese texto tiene la capacidad de coordinar interacciones sociales. Obsérvese que *no se trata de buscar el sentido de un texto, sino de revivirlo dentro de las conversaciones que forman la cultura que lo dio a luz.* Entonces, un texto es un tejido de conversaciones que ha quedado en la memoria humana a través de un escrito. Si vamos a “comprender” la lectura en el mundo cultural del NT, debemos:

- Primero, comenzar a leer con nuestros oídos tanto como con nuestros ojos.
- Segundo, cambiar, la idea del leer como un encuentro privado con una página escrita, por la idea de una comunicación pública oral o escrita.
- Finalmente, revisar nuestras definiciones culturalmente prejuiciadas de “alfabetización” y “analfabetismo”, y permitir a los textos bíblicos explicar sus propios conceptos.¹²

¹² L. YAGHJIAN, “Ancient Reading”, en *Social Sciences and New Testament Interpretation*, ed. por R. E. ROHRBAUGH (MA: Hendrickson Publishers, 2003), 207.

Cuando hablamos de personas que pueden leer en el ambiente cultural del N.T., no apuntamos a quienes eran capaces de tomar un documento escrito y leerlo para sí. Se puede leer escuchando, leer implica leer en voz alta para sí o para un auditorio. A diferencia de nuestras ideas actuales sobre la lectura que apuntan a conocer algo por primera vez, es decir, que si no sabemos algo vamos a un libro lo leemos y aprendemos. Pero leer, en griego “anaginôskô”, implica *reconocer* algo ya sabido¹³. Lo cual tiene que ver con conocer la tradición, se lee para personas que conocen ya lo que se está leyendo. Esta es una característica de la oralidad: su vinculación a un contexto social tradicional.

Hay que considerar que, para las culturas del Mediterráneo del siglo primero, el apego a la familia, a la tierra y a los ancestros pone un gran peso en la tradición y eso implica que el pasado tiene mucho que decir, por lo que recordar es un imperativo identitario. A la vez, este imperativo se realiza por la memoria y la narración. La idea de reconocer lo que se escucha es, en este sentido, fundamental. La novedad no aporta, la tradición es sagrada.

Actualmente se entiende que **la lectura de un texto en la antigüedad implicaba una performance**. Performance es un término que describe **una puesta en escena**. Es decir, no se lee un texto, se actúa un texto. La lectura en voz alta es, para un auditorio, un acto escénico más parecido al trabajo que realiza una persona cuenta cuentos en nuestros días¹⁴. Los textos del Nuevo Testamento no se escribieron para ser interpretados en su significado (que es lo que sucede en las predicaciones de los sacerdotes y pastores/as). En la lectura del evangelio en la Iglesia Católica la persona se pone de pie y escucha en silencio. En la lectura del evangelio de Marcos, por ejemplo, en la antigüedad, las personas debían participar con mucha energía. Por lo menos esto era lo que se esperaba de la lectura en voz alta o la recitación.

13 *IBID.* 208.

14 D. RHOADS, “Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies Part 1”, *Biblical Theological Bulletin*, Volumen 36 (2006), 119.

Rhoads señala que *en el caso de las culturas orales “todo cuanto uno aprende y transmite es hecho en el contexto de la conversación en una situación”*¹⁵. Por eso, el lenguaje es vivo, apunta a experiencias de vida que son significativas y dignas de ser recordadas. Mantiene a las personas unidas en la memoria de lo que es vital para ellas. Esto implica una gran intensidad emocional. Por esta razón, es necesario que las personas que actúan la lectura de un texto, tengan las condiciones para revivirlo ante una audiencia. Esto no significa que la cultura oral fue previa a la cultura escrita o que la cultura escrita supera a la oralidad. Según W. Ong “la expresión oral puede existir y ha existido sin ninguna escritura, la escritura nunca sin oralidad”¹⁶. Ambas han convivido por milenios. Lo que ha sucedido es que la cultura escrita se ha impuesto como modelo propio de conocimiento.

Conversar con el texto es, entonces, recuperar su oralidad y con ella los ejes culturales que dan a las voces la cualidad para entretenerse como colectividad. Si bien, esto puede conducir a callejones sin salida como, por ejemplo, la imposibilidad de recuperar esas elocuciones. No por eso podemos obviar o borrar la base oral de los textos del N.T., tenemos que observar los patrones que constituyen al texto. Estos patrones expresan formas propias, culturalmente situadas que permiten identificar acentos, visiones, experiencias y emociones que fueron significativas para quien escribió.

El recuperar la oralidad en los textos bíblicos implica que *la exégesis se orientará hacia la reconstrucción o comprensión de patrones retóricos y culturales que permitan alguna interacción realista con lo que allí se dice*. Y esto, a su vez, implica la deconstrucción de nuestro mundo académico escrito y sus consecuencias epistemológicas. El esfuerzo por interpretar un evangelio como el de Marcos (entendiendo el mismo como un “texto”), como algo separado de la vida comunal en donde se comparte

15 *IBID.* 121.

16 W. ONG, *Orality and Literacy* (New York: Routledge, 2002), 8.

un mundo común, es uno de los problemas de la epistemología de la exégesis actual. *La tradición oral quiere cultivar la memoria y busca aquello que es significativo para el presente de su auditorio. Por esta razón lo histórico no resulta determinante, no es la clarificación histórica de lo acontecido lo que se busca, sino la relevancia de esto para el presente*¹⁷.

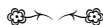
En la tradición oral de los evangelios y de Marcos en particular, no existe una preocupación por la claridad conceptual que nos permita hoy discutir el significado específico de un término que parece importante. Más bien, muestra a una persona que escribe para crear una mayor interacción con las demás personas de su grupo. Marcos, no está diseñado para convencer a quienes no participan del grupo social de referencia; más bien, reordena lo ya sabido y hace de este saber algo más profundo: llena lagunas, orienta acciones, crea un modelo social para quienes consideran al Maestro alguien significativo. En consecuencia, lo que tenemos en el texto es un relato de una gran plasticidad que lleva a validar y orientar las experiencias colectivas.

5. DEL TEXTO A LA EXÉGESIS

El término exégesis describe la tarea de analizar un texto bíblico y exponer su significado semántico e histórico, es decir: responde a la pregunta ¿qué quiso decir este texto en su contexto? Para la lectura de la Biblia desde América Latina tal pregunta es parcial, pues para nosotros el imperativo social ha girado la pregunta al otro polo ¿*qué nos dice este texto para nuestro contexto social hoy?* A la luz de lo señalado anteriormente quisiera, más bien, orientar la tarea exegética en otra dirección: ¿*cómo podemos participar en la conversación que está entretejida en un texto* o participar en las conversaciones que están entretejidas en los distintos textos del NT? Este es el enfoque de este cuaderno.

17 W. ONG, "Text and Interpretation: Mark and after", *Semeia* 39, (1989), 14.

Uno de los puntos centrales de esta propuesta es **asumir responsablemente la diversidad y la complejidad del mundo del NT**. Para poder realizar lo propuesto se ha seguido un camino que busca vincular texto y cultura. En este sentido hay un compromiso con el estudio retórico de los textos, ya que la retórica fue el medio de interacción social más relevante del mundo grecorromano. La *retórica* es el arte del persuadir a través del habla. Esto nos permite observar la dinámica del lenguaje en un texto. Pero estas observaciones solo tienen sentido, si entendemos el mundo cultural que dio a luz lo que hoy llamamos Nuevo Testamento: la cultura mediterránea del siglo primero.



El concepto englobante de cultura mediterránea ha sido cuestionado debido a que hace desaparecer la diversidad de culturas de las tierras que lo rodean. Pero, para el siglo primero se puede hablar de una cultura mediterránea en términos generales considerando la dominación romana de la época que rodea completamente ese mar. Podríamos hablar de una cultura “globalizada” de corte colonial. Este tema se tratará en otro libro, por el momento, usaré esta categoría con cuidado teniendo en cuenta que no se puede opacar la diversidad cultural del Mar Mediterráneo.



¿Cómo ingresar a la conversación con el evangelio de Marcos? Está claro que esta es una tarea que requiere un *conocimiento previo*. Tal conocimiento contiene aspectos de las lecturas tradicionales

que la exégesis ha hecho sobre Marcos y también, de un conocimiento general de las nuevas lecturas alternativas realizadas. Esta formación previa no puede ser obviada. Existe también un elemento que va más allá de la *formación previa* y se trata de una actitud: el actuar respetuosamente o no frente a otras personas de distinta cultura, posición social o género. Sin este conocimiento fundamental es imposible hacer una lectura intercultural del Nuevo Testamento tal y como se propone aquí. Así que la experiencia de convivir en el respeto es una base previa que orienta nuestros conocimientos académicos sobre el Nuevo Testamento en general y los Evangelios en particular.

Al asumir el texto como alteridad, no vemos las palabras en su semántica, vemos las palabras en su red de conversaciones, su cultura. Habrá que conocer la cultura para vincularse a las conversaciones que entretejen el texto.

El proceso de conversar con los textos del Nuevo Testamento implica esta condición de tomar conciencia de la existencia de sus alteridades. Ahora bien, esto no tiene que ver con un conocimiento técnico aprendido en libros o artículos, sino con una forma de posicionarse en el mundo de los otros/as y de aprender a convivir con las personas en respeto. La perspectiva de la lectura intercultural de los textos bíblicos tiene este rasgo particular que se puede resumir en la frase “Dejar la voz del otro resonar en nuestra persona”. El otro aparece en nuestro mundo como un ser legítimo a quien se conoce en las interacciones que, para uno, son significativas en el presente. El problema surge cuando la otra persona desaparece y frente a uno solo queda un trozo de papel con letras que reclaman algún sentido. Aquí es donde el contraste entre cultura escrita y cultura oral se hace más fuerte y requiere mayor atención. *Al asumir el texto como alteridad, no vemos las palabras en su semántica, vemos las palabras en su red de conversaciones, su cultura. Habrá que conocer la cultura para vincularse a las conversaciones que entretejen el texto.*

En este aspecto, tenemos la ventaja de contar con suficiente bibliografía que nos ayuda a comprender la cultura mediterránea del siglo primero. Falta, sin embargo, una mayor conciencia sobre la cultura nuestra: ¿cómo hemos construido las redes de conversaciones entre las cuales estamos entretelados? Pero es una falta de conciencia marcada por la presión de las instituciones académicas: la persona docente ha estado sola en su oficina rodeada de libros de consulta, revisa publicaciones, analiza lo que otras personas han dicho sobre el tema en cuestión. En realidad, tal como se lleva a cabo hoy la práctica académica, no hace falta salir a la calle para hacer exégesis. Uno puede hacerla dentro de un entorno sin ruido, dedicado exclusivamente a esta tarea. Vistas las cosas desde este punto de vista, la vida cotidiana puede ser más bien una distracción y la experiencia cultural propia, reducida por este entorno, tampoco es necesaria.

George Aichele indica que, en la cultura oral, el cuerpo es el medio: boca, oídos, la cara, el gesto, “cuando una cultura puramente oral llega a su fin, el cuerpo humano se vuelve menos importante, y el medio de comunicación es parcialmente separado del cuerpo”¹⁸. En este punto de la historia, los medios de comunicación son tan amplios y variados que los cuerpos son tomados por los medios y expuestos como objetos. *Es de esperar que, entre oficinas y medios, se pierda de vista la experiencia humana como tal. Lo humano pasa ahora por la definición de los medios y de las personas intelectuales.* En nuestro caso, el cuerpo y lo humano serían objetos de estudio de la teología y, por ende, abstracciones. En el caso de la exégesis bíblica como disciplina, también son innecesarios ya que el sentido no se produce por los cuerpos humanos socialmente entrelazados en situaciones concretas, sino por el papel escrito del cual habrá que explicar el sentido.

18 G. AICHELE, *The Control of Biblical Meaning. Canon as Semiotic Mechanism* (PA: Trinity Press International, 2001), 39.

En América Latina, la exégesis y la hermenéutica tomaron un camino distinto. **La realidad es la que produce las preguntas para la producción exegética.** La distracción que produce la realidad cotidiana se transforma en un campo de cultivo que da frutos al leer la Biblia. Al mismo tiempo, no se trata de una realidad general, abstracta, se trata de los cuerpos socialmente oprimidos, los cuerpos cargados por la injusticia. Estos cuerpos son la matriz de la hermenéutica de la liberación. Desde nuestro punto de vista, *la lectura de la Biblia tiene siempre un referente contextual fundamental que es la experiencia de fe de las comunidades. A ellas nos debemos, es para ellas para quienes leemos la Biblia.* Desde la vida concreta de las comunidades surgen las preguntas que generan relecturas. Al estar mediada por estas realidades no institucionales, nuestra producción de conocimiento exegético, tiene una referencia académica distinta.

6. LEER SIN ESCUCHAR LA ALTERIDAD

Richard Rohrbaugh plantea el problema de **por qué cuesta tanto reconocer la alteridad en los encuentros cara-a-cara con otras culturas**¹⁹. Como ejemplo transcribe la traducción de Mateo 6.22-24 que hace el *Jesus Seminar*. Presentaré solo la primera línea ya que de esta se deriva el problema: “El ojo es la lámpara del cuerpo”. Los dos traductores y comentaristas son Robert Funk y Roy Hoover, quienes explican el significado del pasaje: “Es una perspectiva común en el mundo antiguo que el ojo admite luz dentro del cuerpo (una noción de sentido común). Un ojo claro permite que la luz entre al cuerpo y penetra la oscuridad. Luz simboliza lo bueno, la oscuridad el mal.”²⁰ Rohrbaugh aporta dos textos de Plutarco que apuntan en la dirección

19 R. ROHRBAUGH, “Hermeneutics as cross-cultural encounters: Obstacles to understanding”, *HTS Theological Studies*, 62.2, (2006), 560.

20 *IBID.*, 561.

inversa a la de Funk y Hoover, y señala que, para el punto de vista antiguo, la luz emana del ojo, no entra en él, por lo que las afirmaciones de ambos expertos desconocen la concepción que subyace a las palabras de Jesús. En consecuencia, se debe leer el evangelio de **Mateo 6.22-23** de la siguiente manera:

La lámpara del cuerpo es el ojo. Entonces si tu ojo es íntegro, todo tu cuerpo estará lleno de luz. Pero si tu ojo fuera malo, todo tu cuerpo estará lleno de oscuridad. Si la luz que está dentro de ti, oscuridad es, ¡Cuán grande oscuridad!

Al invertir la dirección de la función del ojo, se acentúa la experiencia cultural del texto en donde una persona se juega constantemente el ser, su integridad y por lo tanto su honor. En el caso de la lectura de Funk y Hoover, la dirección de la función del ojo corresponde a la cultura occidental contemporánea: el ojo es un receptor de luz. El texto de Mateo se circunscribe al fenómeno del mal de ojo, en donde la envidia juega un papel fundamental y esta, procura el mal al otro de manera tal que el ojo oscuro, expresa el deseo de apropiarse de los bienes del otro, entre ellos el honor, que, para la época del NT, es el bien principal²¹. La razón de esto es que, en una situación de interculturalidad (así prefiero traducir el término *cross-cultural*), asumimos como normal y universal nuestra manera de ver las cosas, esta es natural y correcta y, por tanto, sentimos el derecho de proyectarla sobre otras culturas. Integramos a los otros en nuestro propio mundo y silenciamos el mundo ajeno; así, el encuentro resulta ser una apropiación²². La alteridad física o textual queda al margen e imposibilita una relación cara-a-cara. La afirmación de lo propio es salvadora para uno y a la vez que excluyente de lo otro.

21 J. NEYREY, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo* (Salamanca: Sígueme, 2005), 340.

22 ROHRBAUGH, "Hermeneutics 564.

R. Rohrbaugh²³ señala seis puntos que resultan obstáculos para nuestra conversación con textos bíblicos y que nos alertan sobre los riesgos de no considerar la alteridad manifiesta en los textos:

- a. *El idioma.* Al traducir del griego al inglés un pronombre de segunda persona plural, este fácilmente se podrá leer como un singular acentuando la perspectiva individualista de nuestra cultura.
- b. *Mantenimiento de la identidad y amenaza a la identidad.* En este caso, la cultura cristiana ha transformado la lectura de la Biblia en un eco de sus propios valores, por lo que se hace necesario psicológica y teológicamente ver a los cristianos primitivos como proto-occidentales. Se proyectan a sí mismos dentro de los personajes del Nuevo Testamento incluyendo a Jesús, con el propósito de encontrarles compatibles.
- c. *Diferencias culturales.* Dice Rohrbaugh “el problema principal para los lectores de la Biblia, entonces, es que no sabemos que no sabemos. El prescindir de las descripciones del contexto en la Biblia con frecuencia nos deja sin el ingrediente esencial para comprender el mensaje.”²⁴. Pero para las culturas individualistas la tendencia es a la abstracción de ideas desde los mensajes contextuales las que se organizan en secuencias lineales de causa-efecto. “Desde que la abstracción es un hábito común en las culturas individualistas de occidente, y especialmente en la teología cristiana, estamos con frecuencia desapercibidos de cómo estamos cambiando el significado de los textos bíblicos en cada proceso de derivar teología de ellos.”²⁵

23 Resumen del artículo de R. ROHRBAUGH, “Hermeneutics as cross-cultural encounters: Obstacles to understanding”..., 563-571.

24 *IBID.* 567.

25 *IBID.* 568.

- d. *Individualismo y colectivismo.* Para las culturas colectivistas la persona deriva su identidad de los fuertes lazos de su grupo de pertenencia, de modo que se concentrarán en la comunidad, la colaboración, la tradición, los valores del grupo y la lealtad grupal y el honor del mismo. En el caso de las culturas individualistas, el individuo es su propio gestor, y se enfocará en sus derechos individuales, privacidad personal, opinión, responsabilidad y autonomía, libertad, auto valor, y auto expresión.
- e. *Injustificadas nociones de similaridad humana.* Lo que Rohrbaugh señala bajo este ítem es que no existen universales en cuanto a las culturas y que la noción de naturaleza humana resulta en un equívoco provocado por la tendencia de occidente de asumir que existe una universalidad que facilita la comunicación intercultural. Como ya se ha visto las culturas son universos y para crear condiciones de conversación se requiere de un tipo de paciente apertura que lleva dos vías, el reconocimiento del otro como legítimo y a la vez el descubrimiento de uno también como legítimo.
- f. *Estilos cognitivos.* La implicación de este concepto es que cada cultura irá formando en sus interacciones en el tiempo maneras de conocer que marcarán los procesos de diferenciación, así la relación de estas con su entorno, sus propósitos generales y el sentido de la vida, son formas en que ese conocimiento pertinente fortalece la coordinación de las acciones.

Los aportes de Rohrbaugh ayudan a evaluar el tipo de interpretación de los textos bíblicos que hemos recibido y que define en parte nuestras prácticas de fe. El abandono de la cultura de la Biblia y su reemplazo por la cultura occidental implica, también, un abandono de la fe de Jesús. También se debe sumar el olvido de nuestras culturas autóctonas que tenían más puntos en común con las culturas bíblicas que con las

occidentales. Uno de esos valores es la importancia de la familia como una red amplia de parientes dispersos en un territorio.

Llegamos a este punto porque preguntamos: **¿Por qué las dos parejas de hermanos siguieron a Jesús? ¿Qué elementos culturales juegan en este escenario?** Se trata de una historia breve. ¿Qué escuchamos cuando leemos esta historia en voz alta? Escuchamos todo cuanto se nos ha dicho de Simón-Pedro, Andrés, Jacobo-Santiago y Juan; escuchamos que sería lógico para ellos dejar todo y seguir a Jesús, porque Jesús es el Salvador y lo que corresponde es seguirle²⁶. Esta historia es nuestra porque hemos sido formados en ella desde el punto de vista de una religión llamada cristianismo. Lo que hemos escuchado no es parte de la conversación del texto, es parte de nuestras conversaciones, lo que implica que el texto está mudo, no es una alteridad. No podemos conversar con él. Es un eco de nuestra cultura. Analicemos el texto de **Marcos 1.16-20**:

Y pasando junto al mar de Galilea vio a Simón y a Andrés el hermano de Simón echando las redes de pesca en el mar. Pues eran pescadores. Y les dijo Jesús: Vengan detrás de mí, y les haré ser pescadores de seres humanos. E inmediatamente dejaron las redes y lo siguieron. Y un poco más adelante vio a Jacobo el de Zebedeo y a Juan el hermano suyo y ellos estaban en la barca arreglando las redes, e inmediatamente les llamó y dejando al padre de ellos Zebedeo en la barca con los trabajadores contratados, fueron detrás de él.

²⁶ Moloney comenta “El pasaje puede ser más sobre el Maestro que llama que sobre los discípulos quienes le siguen, pero se le da también atención a la respuesta incondicional de los discípulos” (F. J. MOLONEY, *The Gospel of Mark. A Commentary* (MA: Hendrickson Publishers, 2002), 53. El comentario expresa la falta de mediación cultural en lo que describe: ¿fue común que los Maestros llamaran y que las personas llamadas respondieran de inmediato? ¿No existe ningún elemento contextual que permita identificar el porqué de una respuesta inmediata al llamado de Jesús?

Consideremos, primero, que no se puede hablar de lo que psicológicamente motivó a los grupos de hermanos a seguir a Jesús, ya que **el “yo” individual no es parte de esa cultura. Así que podemos descartar una explicación individualista para este pasaje.** En segundo lugar, si bien es cierto que esta es la primera vez que Jesús interactúa con otras personas en la experiencia de la cercanía del Reino de Dios, Marcos nos ha contado varias cosas antes, todas las cuales son fundamentales.

- Marcos ha iniciado su narración con una obertura que mezcla varios pasajes del Antiguo Testamento y lo ha hecho de un modo evidente: “Como ha sido escrito en Isaías el profeta...”.
- Luego vincula estos pasajes con la aparición de Juan en el desierto predicando y, en el contexto de bautizo y prédica por el perdón de los pecados, muchas gentes venían a él para ser bautizadas. En este momento de convocatoria a la Casa de Israel, indica que “salía a él toda la provincia de Judea y todos los de Jerusalén; y eran bautizados por él en el río Jordán, confesando sus pecados.” (Mc 1.5). De modo que el centro de identidad de la Casa de Israel se orientó hacia Juan confesando sus pecados. Inmediatamente, Juan anuncia que viene detrás de él uno que tiene un mayor *honor* y que bautizará con el Espíritu Santo.
- Tras este anuncio aparece Jesús de Galilea (Mc 1.9). Y posteriormente al bautismo de Jesús, se abre el cielo y el Espíritu desciende sobre él y sucede una voz que dice: Este es mi hijo amado en él me complace (Mc 1.10-11).
- Luego, Jesús es llevado al desierto y puesto a prueba. Una vez entregado Juan, Jesús inicia su predicación con un matiz radicalmente diferente a la predicación de Juan: “el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios se ha acercado” (Mc 1.14-15). En la perspectiva de la tradición oral, en una lectura en voz alta, el

llamado de los dos grupos de hermanos seguiría directamente después de este anuncio. Jesús es presentado como seguidor de Juan, y Juan lo posiciona como aquel que es más digno y, luego, Dios le da una nueva posición como hijo amado y sobre quien desciende el Espíritu Santo.

Desde el punto de vista narrativo, el llamado de Jesús, está respaldado por varios informantes que le definen como una persona de gran honor y cuya tarea es respaldada por Dios mismo.

Desde el punto de vista narrativo, el llamado de Jesús, está respaldado por varios informantes que le definen como una persona de gran honor y cuya tarea es respaldada por Dios mismo. Lo que no sabemos aún, en este momento de la historia, es el grado de tensión que Jesús tendrá que sufrir por su tarea y cómo las personas en autoridad estarán, sistemáticamente, juzgándole. Es claro que, por las características culturales mencionadas, Jesús no puede llevar solo esta tarea que asume de Dios. Necesitará un grupo, una nueva comunidad, una familia sustituta. Recordemos que, para el ambiente cultural del Nuevo Testamento, **la persona sola no existe**, es una persona excluida de la vida social y por consiguiente muerta, socialmente muerta.

El anuncio de la cercanía del Reino de Dios, indica Malina, no puede ser entendido ni metafóricamente ni espiritualmente, es una teocracia en donde se experimenta que el Dios de Israel tomará control del país pronto²⁷. En este sentido Guijarro apunta que “el grupo de discípulos reunidos en torno a Jesús... fue convocado por él con el objeto de promover, sostener e impulsar el movimiento campesino de masas que aguardaba la inminente intervención de Dios en la historia como rey y patrón de su pueblo”²⁸. Según Malina, *si la gente se integró alrededor*

27 B. MALINA, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 1.

28 S. GUIJARRO, “La familia en el movimiento de Jesús”, *Estudios Bíblicos*, LXI (61) (2003), 70.

*de Juan y de Jesús fue porque encontró en lo que escucharon de ellos, algo útil y significativo*²⁹. Por esta razón la idea de un Reino futuro es propia de nuestra visión del tiempo y no de la experiencia del tiempo expresada en los evangelios. El anuncio del Reino contenía la esperanza de cambios reales en el presente y para eso, era necesario agruparse en un movimiento familiar sustitutorio que empezara a vivir de acuerdo con esa nueva realidad útil y significativa. Gran parte de nuestra hermenéutica actual orienta las palabras y hechos de Jesús hacia la ganancia de un futuro distinto, siendo que el presente es el punto medular de sus acciones.

La descripción de Santiago Guijarro ayuda a comprender el significado del anuncio del Reino de Dios para los auditorios que escucharon a Jesús, considerando que el movimiento de Jesús fue un movimiento de masas campesinas fuertemente golpeadas por las políticas de tasación de la época:

Jesús reunió en torno a sí un grupo de discípulos y les pidió que asumieran la forma de vida de los campesinos desarraigados a los que debían anunciar la buena noticia de la inminente intervención de Dios como rey y patrón de su pueblo. Esta nueva forma de vida incluía la renuncia a la familia y a todo lo que ella significaba en aquella sociedad, pero a cambio Jesús les ofreció una nueva familia en la que podían vivir como hermanos teniendo a Dios como Padre. A estos discípulos les encomendó que fueran anunciando por las casas la buena noticia del reino, que se hacía presente a través de la sanación y de la comensalidad abierta, y el resultado de este anuncio fue la adhesión al movimiento de algunas casas, que se convirtieron en base de implantación social del movimiento, y en lugar de acogida y apoyo para Jesús y sus discípulos.³⁰

²⁹ MALINA, *The Social Gospel of Jesus* 146.

³⁰ GUJARRO, "La familia en el movimiento de Jesús" 82.

Entonces, a diferencia de Mateos-Camacho, el texto no sugiere que los discípulos tuvieran “un espíritu nacionalista y violento”³¹. Es significativo que fueran dos parejas de hermanos pertenecientes a dos grupos sociales diferentes (unos echan las redes y otros tienen una barca y jornaleros): se preserva el principio familiar que será decisivo para la estrategia del movimiento de Jesús. **El llamado de Jesús es acogido porque se sabe sobre su honor (“Tu eres mi hijo amado...”) y su anuncio tiene implicaciones directas sobre sus vidas en el presente.** Marcos no necesita modificar, con Ezequiel 47.1-12, esta actitud combativa de los hermanos. El anuncio del Reino y su implementación presente tendrá su propia dinámica y esta ha sido ya caracterizada en una dirección por el movimiento de Juan el Bautista. No es algo totalmente nuevo, es una experiencia colectiva distinta pero viable dentro de su mundo. *El llamado no es extraordinario, al contrario, es parte del mundo de la época.*

Los autores tradicionales de comentarios sobre Marcos omiten estos aspectos culturales en sus lecturas. Como **ejemplo de una lectura no intercultural**, podemos ver el comentario a Marcos de Mateos-Camacho. Los autores dicen sobre Marcos 1.16ss:

Salvo en Ezequiel 47, la metáfora de la pesca tiene siempre en los profetas connotaciones guerreras o de conquista... la actividad de Simón y Andrés que están “echando sus redes”, parece indicar el espíritu nacionalista y violento de esta pareja de hermanos. Mc añade aún que “eran pescadores”. El dato, que puede parecer superfluo dada la actividad que ejercían, subrayaría la disposición permanente de ambos hermanos a la acción violenta para sacar a Israel de su postración. Sin duda, están cercanos a los que pueden llamarse círculos zelotas. Con esta descripción inicial Mc hace ver que Jesús es consciente del espíritu que anima a estos hombres, opuesto diametralmente a su proyecto. Sin embargo, se trata de hombres disconformes con la situación y comprometidos, aunque

31 J. MATEOS Y F. CAMACHO, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegetico*. Vol. 1 (Córdoba, España: El Almendro 1993), 126.

sea con la violencia, en procurar un cambio social; son, por eso, aptos para responder a la propuesta de cambio de Jesús que en realidad tendrá un sentido mucho más radical y se realizará por medios completamente distintos.³²

Para los autores Mateos-Camacho, el llamado de Jesús no responde a ninguna cualidad especial que exista en ellos, ni la escogencia de Jesús muestra algún criterio de selección. Lo que Jesús ha visto es lo que hacen, ellos pescan, y eso implica que se trata de una figura de descontento con la situación social. Concluyen que la llamada a Israel comienza al invitar a los círculos más inquietos que desean algún cambio. Llama, por lo tanto, a un Israel disconforme con la injusticia. *Les invita a seguir “tras de él”; lo que le constituye en pionero de un movimiento: los que acepten, dejarán su actividad normal por una nueva forma de vida.* Jesús invita a ser fieles a su persona, a que se adhieran no a una doctrina, sino a él. Los autores Mateos-Camacho indican que la llamada de Jesús alude a 1 Re 19.20ss, que tiene elementos lingüísticos congruentes con esta sección de Marcos y, en consecuencia, deducen que Marcos construye esta escena sobre el llamado de Elías a Eliseo. “Como Elías era en el judaísmo el prototipo del reformismo violento (Eclo 48.1, 3, 9: “el profeta de fuego”), la llamada de Jesús podía ser interpretada por Simón y Andrés como la invitación a sumarse a un programa de ese estilo. La finalidad de la llamada corregirá el posible equívoco”³³.

Agregan Mateos-Camacho que, al existir otra alusión profética, esta vez a Ez 47.1-12, Mc cambia la imagen y la reorienta. Hace que, en Jesús, la expresión del pescar no apunte a la acción violenta como en el caso de Elías, ni a la restauración de las instituciones como en Ezequiel, sino a “la captación y comunicación de vida mediante una misión universal que no dependerá de la institución judía ni se realizará según las expectativas

³² Ibid. 126-127.

³³ Ibid. 128.

reformistas del judaísmo³⁴. El acento de los autores Mateos-Camacho es a la universalidad del proyecto de Jesús, el cual no se propone formar un círculo cerrado “Abre un horizonte universal al reinado de Dios”³⁵. La respuesta inmediata de Simón y Andrés muestra el gran atractivo que para ellos tiene la propuesta de Jesús, aun y cuando no entiendan bien sus alcances. En este caso, Mateos-Camacho, ingresan al texto de Marcos con una gran cantidad de conocimiento previo y con la idea de relacionar las palabras y acciones de Jesús al mundo del A.T. Punto fuerte en su argumentación es el vínculo que hacen con la llamada de Elías a Eliseo; pero señalan que Marcos vincula el episodio de Elías-Eliseo con el de Ez 47.1-12, en donde las redes de pesca están orientadas hacia la vida y sanidad de la comunidad. No obstante, es mucho decir que Marcos tenía en su mente ambos pasajes. Más probable sería indicar que existe alguna conexión con 1 Re 19.19ss en donde se da el llamado de Eliseo mientras este trabaja en el campo. Eliseo le pide a Elías que le permita despedirse de su padre y su madre y luego le seguirá. Pero deducir que toda la escena tiene que ver con una comunidad disconforme y activa, deseosa de liberar a Israel, va más allá de lo que nos permite decir este pasaje de Marcos. ¿Es realmente el ambiente en Galilea en el tiempo de Marcos o Jesús tan convulso? ¿Se podía vislumbrar algún tipo de revolución que transformara la correlación de poderes en la región devolviendo a Israel su fuerza? Es necesario integrar las estructuras culturales en la conversación con Marcos y desde allí observar qué fuerzas movilizaban a las personas. Para lograr este primer acercamiento y pensar si hay alguna viabilidad en la posición de Mateos-Camacho, será necesario crear un escenario en donde las conversaciones que vemos en el Nuevo Testamento puedan darse con cierta fluidez sin necesidad de la teología cristiana.

Es importante considerar que **la teología cristiana no inicia con el Nuevo Testamento**, inicia con lo que hoy comprendemos como

34 ÍDEM.

35 ÍBID. 129.

teología, que concierne a la reflexión sobre Dios y la consecuente producción de reflexión para elucidar quién es, qué desea de nosotros/as y cuál es su voluntad. La producción teológica puede dividirse en varias disciplinas, entre ellas, el estudio de la Biblia. No obstante, los escritores bíblicos no se preguntaron lo mismo ya que para estos, Dios no es alguien sobre quién pensar sino una experiencia religiosa integra dentro de sus mundos concretos. Quizá por esta razón Pablo escribió cartas y no tratados, se dirigió a comunidades en lugares concretos que vivían sus cotidianidades complejas, no a un grupo de eruditos que reflexionaran sobre la veracidad de sus postulados. Cuando se refirió a lo que hoy conocemos como Antiguo Testamento, lo hizo no para demostrar que tenía razón, sino porque estos escritos, eran parte de su mundo: los llevaba dentro. Entonces, ¿por qué se habla de la teología de Pablo, o de las teologías de los evangelios? Señala Esler que, utilizando la sociología de la sospecha, una posible respuesta a por qué se entiende a Pablo como un teólogo, viene de quienes hoy tienen como práctica profesional producir teología y se autodenominan teólogos/as, de este modo, ingresan a Pablo dentro de su mismo oficio³⁶. Lo mismo sucedería con los evangelios y con otros escritos del NT.

Así que, **pensar en los textos del Nuevo Testamento como teología es un serio anacronismo** y tiene implicaciones en el tipo de trabajo que realiza la exégesis. Tenemos en estos textos una evidente decisión de hablar sobre Jesús y la relación de este con Dios, pero esto no es teología en el sentido profesional que lo entendemos hoy. Mucho menos indica algún sentido confesional. Pablo no fue ni católico ni protestante³⁷. Tampoco hay alguna identidad confesional

36 P. ESLER, *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 5.

37 Para efectos de comprender mejor las cartas paulinas y sus particularidades, especialmente lo que se refiere a las apropiaciones de las tradiciones católicas y protestantes de Pablo se puede leer el libro: M. J. BORG, J. D. CROSSAN, *El primer Pablo: La recuperación de un visionario radical* (Estella: Verbo Divino, 2009).

en alguno de los escritos del N.T. Existe, sin embargo, una serie de conversaciones sobre Dios, Jesús y la vida en fidelidad a ellos. Esto no es teología en este sentido profesional que hemos indicado y contra la cual advierte Esler. Hay experiencia religiosa que es parte integral de la vida cotidiana de los grupos que hoy unificamos dentro del N.T. Pero aun tal unificación no es realista. Los esfuerzos por realizar una “Teología del NT” son producto de una visión confesional y profesional de un sector de las iglesias cristianas que luego se destila en

En realidad, no tenemos un evangelio con cuatro perspectivas, sino cuatro evangelios cada uno con su propia perspectiva de Jesús, su misión y lo que significa el seguimiento. Estamos ante una alta experiencia de diversidad.

la catequesis a las comunidades. *En realidad, no tenemos un evangelio con cuatro perspectivas, sino cuatro evangelios cada uno con su propia perspectiva de Jesús, su misión y lo que significa el seguimiento. Estamos ante una alta experiencia de diversidad.* Hemos sido acostumbrados a leer la Biblia desde la unidad de su sentido y omitir o racionalizar las ambigüedades y contradicciones. Pero, lejos de ser algo sano, esta práctica induce al error de que la perfección de Dios está, de algún modo, vinculada a su no humanidad, por ende, si la Biblia tiene contradicciones, demostraría que Dios no es perfecto.

Todo este tipo de pensamiento nos aleja de lo central: **la Biblia contiene muchas visiones y experiencias de Dios** que se realizaron en la dinámica vital de comunidades y resultaron en tradiciones diversas y escritos diversos. **Si queremos leer interculturalmente la Biblia, implicará necesariamente, asumir la diversidad como un elemento clave en la lectura.** En el caso del evangelio de Marcos, es un escrito con su propia identidad y sacaremos mejor provecho leyéndolo desde su mundo particular.

7. EL EJE HONOR-VERGÜENZA COMO ELEMENTO DINAMIZADOR DE LA CULTURA MEDITERRÁNEA DEL SIGLO PRIMERO

¿Cuáles son los ejes sobre los cuales la cultura mediterránea gira, por ende, sobre los cuales el N.T. gira? La primera propuesta de sistematización de un modelo de la cultura del Mediterráneo del siglo primero data de 1981 y fue escrita por Bruce Malina en el libro *The New Testament World. Insights from cultural anthropology*³⁸. En este libro se definen los elementos que conforman **el eje nuclear fundamental del Nuevo Testamento**. Este eje nuclear es el de honor-vergüenza. Se llama un eje, porque la vida y la construcción de relaciones sociales giran en torno a **las experiencias de honor-vergüenza**. El honor es un bien que, como todos los bienes en la antigüedad, es limitado, no se puede consumir o reproducir a placer y eso sucede porque en esta sociedad del Mediterráneo del siglo primero, no hay forma de tener una gran cantidad de excedentes de nada. Uno nace con una cantidad de honor que proviene del honor de su familia paterna. Si uno logra morir con la misma cantidad de honor con la que nació ha tenido éxito en la vida. Dicho por R. Rohrbaugh:

El honor, entendido como la reputación de uno a los ojos del público, fue el valor nuclear del mundo Mediterráneo antiguo. Fue la meta, la pasión, la esperanza de todos aquellos que aspiraban a sobresalir. Para muchos, pero especialmente para la ética de la sociedad antigua, fue deseado como la vida misma. En consecuencia, aun al nivel de la vida diaria, el estatus de honor determinó casi todo en la vida: como uno se comportaba, interactuaba con otros, se vestía, comía, se casaba, aun lo que pasaba al momento de la muerte. Los derechos públicos y las responsabilidades, el discurso público, los gestos aprobados

38 B. J. MALINA, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Atlanta: John Knox Press, 1981). Traducido al español como: *El Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella: Verbo Divino 2008).

socialmente, los amigos, asociados, y aun a quienes uno podía invitar a una comida, fueron todos determinados por el lugar que uno tenía en la escala de honor. Aún determinó el asiento que podía ocupar en una cena en la casa de un amigo (Mt 23.6; Lc 14.7-11; Séneca, *Epistulae morales* 1.37.4).³⁹

Por esta razón, uno debía ser consciente siempre de su honor en todo acto o conversación que surgiera en el devenir de lo cotidiano. Ya que el honor es un bien limitado, este puede perderse al actuar o hablar imprudentemente o, en la dinámica social, al vivir constantemente retado a preservar el honor propio y familiar. Por ejemplo, en Marcos 3.2, cuando Jesús entra a la sinagoga en donde había un hombre con la mano seca, se indica “y estaban al acecho a ver si le sanaría en sábado, a fin de acusarle”. Esta actitud es típica de un reto al honor de Jesús y por esa razón Jesús actúa como lo hace en este pasaje específico. Le indica al hombre con la mano seca que se levante y se pare en el centro y luego, sabiendo que el reto a su honor se había planteado, les dice a estos que le acechaban: “¿Es lícito en sábado hacer bien o hacer mal? ¿Salvar la vida o matar? Pero ellos callaban. Y mirándolos en derredor con enojo, dolorido por la dureza de sus corazones...” (Mc 3.4-5).

Al actuar de esta forma, Jesús salva su honor y gana el reto presentado por sus oponentes. No obstante, estos quedan tan avergonzados delante de la comunidad que salen de la sinagoga y acuerdan su asesinato (Mc 3.6)⁴⁰. La sección de Marcos que va desde el capítulo 2.1 hasta el 3.6 está marcada por fuertes tensiones entre grupos excluidos e impuros que son quienes escuchan y buscan a Jesús y los grupos establecidos como autoridades dentro de las comunidades, por ejemplo: los escribas sentados en una casa repleta (2.6), escribas y fariseos (2.16), los discípulos

39 R. ROHRBAUGH, “Honor: Core Value in the Biblical World”, D. NEUFELD, & R. E. DEMARIS, *Understanding the Social World of the New Testament* (New York: Routledge, 2010), 109.

40 MALINA, BRUCE J. - R. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Second edition (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 196.

Cuando Jesús actúa de un modo violatorio al sistema de pureza, no solo desafía a los grupos que lo viven como una experiencia de salvación, sino que desafía al Dios que ha establecido ese camino como legítimo para llegar hasta Él.

de Juan y de los fariseos (2.18), los fariseos (2.24), fariseos y herodianos (3.6). *Cada uno de estos grupos establecidos cuestiona los actos de Jesús y pone a prueba su honor. Esto sucede porque Jesús actúa de una manera impropia para un varón honorable de su tiempo y pone en cuestión el sistema de pureza que establece la dinámica social de ese momento. Jesús perdona pecados, come con gente impura, no ayuna, permite que sus discípulos trabajen en sábado, sana en sábado.*

Todos estos **ataques de Jesús al sistema de pureza de los grupos institucionalizados** implican un desafío al honor de tales grupos y a la forma como esos grupos honran a Dios. A fin de cuentas, lo que el sistema de pureza busca es honrar a Dios, estableciendo las normas para acceder a su voluntad y mantener el orden del mundo. Cuando Jesús actúa de un modo violatorio al sistema de pureza, no solo desafía a los grupos que lo viven como una experiencia de salvación, sino que desafía al Dios que ha establecido ese camino como legítimo para llegar hasta Él. Sobre la pureza indica John Pilch:

Este valor direcciona a cada miembro de una sociedad a respetar y observar el sistema de líneas de tiempo y espacio que los grupos humanos desarrollaron para tener cada cosa en su lugar y un lugar para cada cosa. En la sociedad bíblica del Mediterráneo, la pureza marca a una persona que conoce cómo ser puro en lugar de impuro, o puro en lugar de contaminado –en otras palabras, cómo mantener el honor y evitar la vergüenza. Pureza, en consecuencia, es un valor medio porque facilita la realización de los valores nucleares de honor y vergüenza.⁴¹

⁴¹ J. PILCH, "Purity" en *Handbook of Biblical Social Values*. Ed. por J. PILCH & B. J. MALINA (MA: Hendrickson Publishers, 1998), 170.

Hay distintas formas de acceder a una cuota de honor. Propongo tres que pueden ayudar a catalogar el acceso a este bien: el honor adscrito, el adquirido y el conferido.

Se define como **“Honor Adscrito”** el rango de honor que uno recibe de su familia como una herencia que es propia del linaje al cual uno pertenece. Uno no hace nada para ganar ese honor, le es propio al ser parte de un grupo familiar honorable. Este tipo de honor es evidente en aspectos muy concretos como las comidas, la ropa, los matrimonios.

El **“Honor Adquirido”** es el honor que se recibe de personas que disponen del mismo como: Dios, el Rey, Emperador o los aristócratas, es decir personas que están en una posición alta de honor y, por lo tanto, pueden darlo. Este reconocimiento se refiere a personas que han prestado un servicio militar distinguido o que son reconocidos por sus patrones por algún servicio especial o una habilidad o su lealtad. Recibir este honor implica la responsabilidad de preservarlo a toda costa. Pero de igual manera que el honor viene con la persona desde la cuna o es recibido por reconocimiento, es algo que siempre está en disputa y es posible perderlo.

Todo acto o palabra implican un riesgo y están bajo el escrutinio público de otros varones que desean tomar parte del honor ajeno para engrandecer el suyo propio. *Así, es común que los varones estén a la defensiva y estén siempre confrontados en lo que se denomina retos de “Desafío-Respuesta”⁴². En tales retos una persona es puesta a prueba públicamente con el propósito de hacerla quedar mal.* Toda pregunta significa una posibilidad de perder el honor propio. **No hay preguntas inocentes en el mundo público de Jesús** y los evangelios. *Siempre, detrás de lo que se pregunta, está implícito el peligro de ser avergonzado.* En este tipo de juego, juegan los iguales, pero aquellos que no forman parte de la élite como los campesinos y los esclavos no tienen capital

42 MALINA, *El mundo social de de Jesús* 29.

de honor suficiente para jugar. Ninguna persona de la élite los tomaría en serio, al contrario, estos retos desde los campesinos y esclavos sería castigados por las élites⁴³. En el caso de Jesús, se muestra como una persona cuyo honor es bastante débil ya que no nació en el seno de una familia honorable. En Marcos 6.3 se indica que no es conocido por la descendencia de su padre: él es, simplemente, hijo de María. Pero también Marcos, siendo el primer evangelio completo, es decir, que incluye un relato de la pasión, define a Jesús como alguien que ha sido adoptado por Dios: “Tu eres mi hijo amado...” (Mc 1.11). Así Marcos ubica a Jesús en una posición de máximo honor, sin embargo, para su entorno social esta posición es cuestionable tal y como se puede inferir de Mc 6.3, al ser designado como hijo de María su madre: es un hijo sin padre⁴⁴.

Tenemos, en tercer lugar, el “**Honor Conferido**”. Se le ha denominado de este modo porque, si bien las narraciones evangélicas se esfuerzan por establecer el honor de Jesús a partir de su ascendencia como hijo de David y las genealogías que lo ligan a las grandes familias de Israel, en Marcos esto no sucede, sino que Jesús es adoptado por Dios en el bautismo. Este honor no es genealógicamente rastreable, ni evidente, ni visible. Se trata de un honor que proviene de un Dios que es tradicionalmente conocido por la sociedad de este tiempo y que, en el caso de Jesús, no actúa como se sabe que actuaría. En este caso, las comunidades dudan de este honor conferido a Jesús y esa duda es un desafío a su honor⁴⁵. La admiración que las gentes sienten ante los actos

43 NEYREY, *Honor y vergüenza* 41.

44 F. MENA, “Marcos 6.3: crisis de la identidad cristiana”, *Vida y Pensamiento* 31:1 (2011): 11-60.

45 En Marcos 6.1-6 las gentes se preguntan de dónde proviene tanto la sabiduría de Jesús como sus actos de fuerza o milagros. Se trata de identificar el origen de estas cualidades cuando busca una referencia en su parentesco (V 3). Además, Jesús mismo afirma que un profeta solo carece de honor en su propia patria, ante sus vecinos y su familia (V 4). Esto se debe a que al conocer la comunidad el linaje de una persona puede identificar si su conducta es coherente con este linaje o no. El

y palabras de Jesús implica una actitud desafiante al no encontrar, en los referentes sociales conocidos, algún elemento que les permitiera vincular a Jesús con un linaje honorable. Jesús está solo, su experiencia de Dios no fue percibida por las autoridades establecidas y estas, así como las comunidades mismas, al admirarse de sus hechos y dichos pusieron en cuestión su legitimidad, la de Jesús y, por ende, la de sus actos y dichos.

El honor conferido en este caso tiene que ver con aquel que es experimentado por una persona o grupo de personas como parte de su experiencia de Dios, pero que no resulta en evidencias culturales legítimas como el parentesco o la vinculación con alguien honorable. En el caso de Jesús habrá que observar las pruebas que le ponen las autoridades establecidas. Ponerle a prueba tenía que ver con el esfuerzo de estos grupos, en una interacción de competencia, de avergonzar a Jesús, de quitarle el honor que había adquirido ante las personas por la fuerza de sus actos y enseñanzas. Todos los gestos de Jesús en los evangelios fueron desafíos no para ganar honor, sino para mostrar el honor de Dios, su Padre. Jesús no se posicionó en estos desafíos como un “yo” fuerte que requiere aumentar su cantidad de honor entre sus iguales desclasados o de rangos bajos. Por el contrario, orientó sus acciones y palabras a la honra del Padre: “Padre Nuestro, Santificado sea tu nombre...”; es un buen ejemplo de esta actitud de Jesús. No obstante, el honor de Jesús nunca fue evidente y es, por eso mismo, que tanto Mateo como Lucas construyen un linaje para Jesús ubicándolo en la historia más honorable de Israel (Mt 1-2 y Lc 1-2). Marcos en cambio, no hace esto y pone a Jesús, en el bautismo, como objeto del reconocimiento de Dios mismo quien lo asume como Hijo Amado.

pasaje implica una revisión cuidadosa de parte de la comunidad que escucha sobre sus orígenes: sus actos, palabras y linaje.

8. LA PREEMINENCIA DE LA FAMILIA COMO DISTRIBUIDORA DEL HONOR

Hay que considerar que, para las culturas del Mediterráneo del siglo primero, el apego a la familia, a la tierra y a los ancestros tiene gran peso en la tradición y eso implica que el pasado tiene mucho que decir, por lo que *recordar es un imperativo identitario*. Este imperativo, a la vez, se realiza en la memoria y la narración. La idea de reconocer lo que se escucha es, en este sentido, fundamental. *La novedad no aporta, la tradición es sagrada*. La familia de nacimiento es tan importante en el mundo de Jesús, que de ella se hereda el honor y con éste, el lugar que una persona ocupará en la sociedad. Algo parecido sucedía hace algunas décadas, quizá aún hoy, en nuestros países, cuando los apellidos y la familia de referencia abrían puertas o las cerraban, facilitaban la permanencia de una persona en un estatus social alto o ayudaban a conseguir mejores oportunidades. En el caso de Jesús, es importante destacar que tanto Mateo como Lucas se esforzaron por darle un parentesco adecuado, razón por la que aportaron en sus escritos sendas genealogías.

La familia de nacimiento es tan importante en el mundo de Jesús, que de ella se hereda el honor y con éste, el lugar que una persona ocupará en la sociedad.

Las genealogías no son meras enumeraciones de nombres, al contrario, *son un mapa cultural del linaje de una persona y establecen su posición social y el rango de honor*. Lejos de nuestra visión del individuo, en la antigüedad del Mediterráneo, una persona es lo que es su familia y esta es una marca casi imposible de quitar.

Los individuos heredaban no sólo el nombre y la reputación de su padre, sino también su oficio y su estatus. Josefo refleja con exactitud en qué medida la estima y el estatus son asuntos familiares y llegan a constituir el legado de los niños nacidos en aquellas familias. Hablando

de los Asmoneos, señala: “la suya (la de los Asmoneos) fue una casa espléndida y renombrada tanto por su linaje y su oficio sacerdotal, como por las cosas que sus fundadores consiguieron en beneficio de la nación”. Así, los niños Asmoneos heredaban, en virtud de su “sangre y su nombre”, un estatus real e incluso oficios especiales tales como el sacerdocio. Heredaban también el grado de reputación familiar que había sido ganado a través de “las cosas conseguidas en beneficio de la nación”. Lo que era verdad para las élites, también lo era para quienes no pertenecían a ellas. Los hijos de carpinteros llegaban a ser carpinteros, heredando la posición y el respeto que la familia paterna gozaba.⁴⁶

9. LA PERSONALIDAD DIÁDICA Y LA CULTURA COLECTIVISTA COMO FORMAS DE ORGANIZACIÓN SOCIAL Y CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD

La idea del valor de un individuo no fue conocida como un valor universal en el siglo primero en el Mediterráneo. Al contrario, se habla de **personalidad diádica**, lo que indica que un individuo se percibe y forma su autoimagen de acuerdo con la forma como otros le perciben y le retroalimentan con tal percepción⁴⁷. Es por esta razón que *el “ego” no se forma con cualidades propias, sino con aquellas que provienen de sus interrelaciones familiares o de la ciudad en donde este nació*. De este modo, no existía la voluntad individual ni el deseo de ser alguien diferente a lo establecido por la situación de su origen, su linaje, su familia y demás. Todo lo contrario, el linaje daba a las personas la identidad y con ésta, le daba también una agenda que le marcaría la vida hasta su muerte.

46 NEYREY, *Honor y vergüenza* 44.

47 MALINA, *El mundo social de Jesús* 55.

El llamado y subsecuente seguimiento de dos pares de hermanos en Mc 1.16ss resulta difícil de comprender a menos que, o se le vincule como lo hace el comentario de Mateos-Camacho al pensamiento de la Iglesia, o la persona exégeta se posicione en los escenarios culturales de la época. Se podría decir, a priori, que los hermanos actuaron correctamente al dejar todo y seguir a Jesús, pero la cuestión es que ambos grupos de hermanos violaron la herencia familiar. Este tipo de cambio radical, que implica desligarse del espacio propio (espacio que está fijado por la familia y el lugar de nacimiento), conlleva muchas rupturas que no son bien vistas, ni por la familia, ni por la comunidad. Puede parecer esclavizante que un ser humano dependa, para su realización, de actuar según el pensar de los demás. Pero en una cultura colectivista el “yo” individual no existe, **el “yo” es siempre un “nosotros” y ese nosotros, importa más que el “yo” individual.**

Bruce Malina señala que las personas de culturas colectivistas del mundo antiguo creían que apenas tenían control sobre sus propias vidas y que eran las personas de rangos superiores quienes les controlaban. *La persona estaba referida siempre a un poder superior que definía lo que debía hacer y esto va desde Dios/dioses, seres supraterráneos como ángeles o demonios, familias nobles, ancianos de la villa, sacerdotes, militares locales, parientes de mayor edad, padres y demás.*⁴⁸ *La vida de una persona estaba tan entrelazada con esta estructura colectivista que su destino de un modo u otro estaba ya marcado al nacer.*

Ahora, el tema del abandono social, la pérdida de la familia, del honor y el paso a un estado de impureza y marginalización, generan una fuerte reacción comunitaria. Pero también esa misma reacción comunitaria genera lo opuesto: la liberación de un poseso. La acusación de los escribas contra Jesús, en donde se indica que sus acciones se dan gracias a que está poseído por Belcebú, muestra que estos consideraban a Jesús como una persona desviada de la norma social. Por esto, la constante

48 *IBID.* 116.

admiración y la pregunta: “Y cuando llegó el sábado, él comenzó a enseñar en la sinagoga; y muchos quedaban atónitos cuando le oían, y decían: ¿De dónde le vienen a éste estas cosas? ¿Qué sabiduría es ésta que le ha sido dada? ¿Cuántas obras poderosas son hechas por sus manos!” (Mc 6.2). Las acciones de Jesús no son coherentes con su linaje, su familia o su profesión: “¿No es éste el carpintero, hijo de María y hermano de Jacobo, de José, de Judas y de Simón? ¿No están también sus hermanas aquí con nosotros? Y se escandalizaban de él.” (Mc 6.3). *La discordancia entre el ser diádico y colectivo de Jesús con sus acciones actuales suponen un escándalo para la comunidad y por ende un rechazo.* Una persona debe vivir inmersa en el mundo heredado de su linaje y este no era el caso de Jesús, esto hacía muy difícil comprender la legitimidad de sus acciones.

Santiago Guijarro explica que en la cultura mediterránea existieron rasgos comunes que permitieron definir la desviación social: *los valores centrales del honor y la vergüenza generaban una gran preocupación por la opinión de los demás, esta opinión se va constituyendo en una forma de control social.* La personalidad diádica, según el autor, hace que una persona experimente su individualidad siempre referida a un grupo, especialmente de parentesco, así que toda desviación de una persona es una desviación del grupo y afecta a todos, no solo a la persona que se ha definido como desviada. Además de eso, Guijarro integra a la ecuación el hecho de que se trata de una sociedad agraria, con una rígida estratificación social en donde cualquier movimiento que busque ascender en la pirámide social se consideraba problemático. Por esta rigidez, los roles y las normas sociales estaban muy definidas y por lo tanto todo cambio o innovación resultaba peligroso. Cada individuo debía ajustarse completamente a las expectativas sociales⁴⁹.

49 S. GUIJARRO, “La dimensión política de los exorcismos de Jesús. La controversia de Belcebú desde la perspectiva de las ciencias sociales”, *Estudios Bíblicos*, LVIII (1) (2000), 63-64.

El grupo de quienes le siguen conforma una nueva familia que gira en torno a Jesús, pero que al mismo tiempo está orientada hacia el Reino de Dios. Esta nueva familia es la que le da la identidad diádica (Dios, su Padre) y colectivista (sus discípulos).

Es precisamente el incumplimiento de este ajuste de Jesús, lo que le hace un infractor, porque desdeña el rol social asignado por su linaje y asume otro que forma parte de un estatus social mayor al suyo: su vínculo especial con Dios. Sus acciones expresan rasgos subversivos evidentes para las autoridades de las comunidades y ciudades en las que anduvo. La presencia de los signos de liberación, la ruptura del sistema de pureza, el grupo que se organiza en torno a él, todo esto junto a la explicación de que el Reino de Dios está cerca, implica la descalificación del orden presente del mundo.

Esta condición de referencia del individuo al grupo, exige que una persona esté siempre dentro de una relación familiar, por lo que si uno abandona a su familia requiere integrarse a otra de inmediato, so pena de experimentar lo expuesto en Mc 5.3-5 sobre el endemoniado geraseno. Este tipo de familia se ha denominado **“familia sustituta”** y tenemos el primer caso concreto en Marcos 3.35, cuando, al ser informado de la presencia de su madre y sus hermanos, Jesús mira a quienes le escuchaban en ese momento y dice: “Porque cualquiera que hace la voluntad de Dios, éste es mi hermano, mi hermana y mi madre.” En nuestra vida cotidiana este tipo de frase se usa en sentido figurado, uno no necesita cambiar de familia para seguir a Jesús, puede tener dos: una la de sangre y otra la de la fe. Pero este no es el caso aquí. Jesús da la espalda a su familia y al mismo tiempo construye una familia sustituta con los criterios antes dichos: “el que hace la voluntad de Dios”. El grupo de quienes le siguen conforma una nueva familia que gira en torno a Jesús, pero que al mismo tiempo está orientada hacia el Reino de Dios. *Esta nueva familia es la que le da la identidad diádica (Dios, su Padre) y colectivista (sus discípulos).*

Marcos 3.14 indica que Jesús llamó a doce para que estuvieran con él y para enviarles a predicar. El hecho de llamarles para que estuvieran con él, implica este aspecto de constituirse en una nueva familia, un nuevo grupo que conviviera de una forma acorde con el nuevo momento que había llegado. No obstante, Marcos no requiere la ruptura absoluta con las familias de origen de sus discípulos, lo cual no implica que estas les recibieran una vez asumido otro camino diferente al de sus linajes. Refiriéndose a Marcos 10.23-30, H. Moxnes dice que Marcos parece apuntar a la **integración social dentro de un movimiento** que está localizado en el mismo tipo de lugar, con casa y campos para cultivar.⁵⁰ En Marcos 10.28, Pedro le dice a Jesús: “He aquí, nosotros hemos dejado todo y te hemos seguido”, a lo cual Jesús, responde que quién haya dejado familia, casa, hijos, y demás, recibirá cien veces más de todo cuanto dejó. Esta idea apunta a que el Jesús de Marcos asumía una retribución a los discípulos por el costo de su seguimiento: dejar una casa, recibir cien casas, y establece el tiempo de esta retribución: “ahora, en este tiempo” (Mc 10.30). Sin embargo, en la narración de Marcos, los discípulos y las multitudes siguen a Jesús y se van adentrando a otro lugar: Judea y Jerusalén. El camino es el lugar de este grupo y, si bien se sugiere un mundo análogo en retribución, este nuevo mundo no será igual al anterior: “Nadie pone parche de tela nueva en vestido viejo. De otra manera, el parche nuevo tira del viejo, y la rotura se hace peor” (Mc 2.21). Según esto, lo propuesto como familia sustitutiva en Marcos es también un grupo desviado como lo es Jesús y, por lo tanto, se ganarán el desprecio social y la consecuente marginación y exclusión. Tomando en cuenta todo lo anterior, la cuestión sería: ¿Qué significó para estos hermanos abandonar la familia? Moxnes, responde:

El abandono del lugar por los hermanos tuvo como efectos que los medios de vida de su grupo familiar quedaran amenazados

50 H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios* (Estella: Verbo Divino, 2005), 135.

y que su padre fuera deshonrado y sufriera una pérdida de autoridad. Además, a ellos se les sacaba de una localización muy específica hacia una tarea incierta (“Pescadores de hombres”) y hacia un movimiento (“sígueme”) más que a un nuevo lugar.⁵¹

10. CONVERSAR CON MARCOS... DESDE “NUESTRA AMÉRICA”

Considerando que Marcos es fruto de una cultura oral, colectivista, y en donde el eje honor-vergüenza dinamiza la vida cotidiana, uno puede entender que, para Marcos, mucho de lo que uno necesita que le expliquen, no es necesario. Las personas oyentes de Marcos sabían lo que estaba en juego en el pasaje del llamado a los dos grupos de hermanos. Con solo la imagen de dos hermanos que tiran las redes para pescar y de dos hermanos que junto con su padre y los jornaleros remendaban redes en la barca, podían vincularse experiencialmente con lo que Marcos decía sin necesidad de pedir más explicaciones. Estas imágenes les eran familiares, cotidianas, propias.

Cuando leemos este pasaje tenemos encima el peso enorme de la institucionalización del cristianismo como una religión con grandes signos de su poder: los templos, por ejemplo. Leemos como si se tratara de un texto que tiene un mensaje directo para nuestras vidas y que ese mensaje no tiene nada que ver con los pescadores de Galilea del siglo primero. O, en su defecto, que lo que les aconteció a tales pescadores era previsible y lógico por lo que es también legítimo para uno hoy. Pero, al leer desde su propia cultura, resulta que lo que sucedió es totalmente distinto a lo que sucede en nuestro mundo hoy. Entonces, el proceso de conversar con un texto implica escuchar ese mundo que nos es ajeno y asumir, respetuosamente, los caminos de tal cultura.

51 *IBID.* 112.

Uno puede preguntarse ¿qué significa mi familia? ¿Estaría dispuesto a abandonar todo y seguir a un líder espiritual, sin saber qué va a pasar con ellos, conmigo o con él? ¿Cómo es mi vínculo familiar? ¿Qué tan importante es mi familia para mí? ¿Qué tan importante es la herencia familiar (valores, costumbres, rituales) para mi vida? ¿Eso me moldea? ¿Tengo el mismo trabajo que tuvo mi padre? ¿Qué es mi padre para mí? ¿Ocupo el mismo lugar social que tenía él? ¿Definió mi padre con quién me iba a casar aun y cuando yo era un niño? Como varón ¿cómo escojo mi novia o a mi esposa? ¿Tienen mis hermanas ese mismo derecho? ¿Qué tuvo que ver mi familia en tal escogencia?

En una sociedad como la costarricense, estas preguntas tendrían una respuesta negativa; por ejemplo: mis padres nunca querrían que fuera como ellos, al contrario, preferirían que estudie y tenga una profesión, algo que ellos no tuvieron. En Costa Rica, las familias hacen un gran esfuerzo para que sus hijos e hijas estudien, esto no era para nada común en la época de Jesús. De hecho, no es común ni siquiera para las personas costarricenses de hace cincuenta años. El orden social es diferente. Uno como persona escoge, hasta donde se puede, la profesión, el trabajo, las relaciones, la esposa, el lugar dónde va a vivir. Las mujeres, aunque tienen restricciones debido a la condición de género, tienen también oportunidades de estudio y de profesionalización, lo que les permite una relativa independencia y libertad de decisión y estas condiciones están abiertas para las mujeres en situación de pobreza. *Todas estas decisiones y oportunidades son impensables en la época de Jesús. En una cultura colectivista y de construcción de personalidad diádica, las decisiones como las señaladas ya tienen una respuesta contundente: mi lugar es el lugar social de mi familia, en particular de mi padre y el lugar geográfico en donde una familia habita.*

Del mismo modo, las opciones políticas eran inexistentes. Uno no podía votar por un presidente o por quién iba a sustituir a un rey, o por quién sería una autoridad en la ciudad o barrio de Galilea en la época de Jesús.

Una opción política como la de Jesús implicaba una enorme ruptura con su mundo. Hoy se privilegia un tipo de democracia electoral que implica dejar la responsabilidad de las grandes decisiones a un grupo limitado de personas. Es ilegal privilegiar a una persona familiar para un puesto público. En la época de Jesús, por el contrario, la autoridad, cualquiera fuese esta, provenía del linaje que esa persona tenía y las personas de esa familia tendrían puestos dentro de la administración del estado. Actuar así, habría sido lo correcto.

Tendríamos que llenarnos de asombro ante la decisión de estos dos grupos de hermanos de seguir a Jesús y dejar sus trabajos y sus familias aun y cuando fuera por un tiempo. Esto es inusitado, extraordinario, escandaloso. Para que esto se diera, fue necesario que el mensaje de Jesús tuviese viabilidad histórica en el presente, que fuese útil y significativo.

El conversar con un texto como este de Mc 1,16-20 implica el trabajo de ponerse en los zapatos del otro. Entender quién es uno, sí, pero entender quién es ese otro y cómo vivió su vida. Es una tarea interna que ocupa un alejarse de lo que hoy consideramos legítimo, para trasladarnos a un mundo desconocido que está plasmado en un texto que fue, en primera instancia, una conversación entre personas que compartían un mismo mundo. Entonces, saber sobre el otro es necesario para entender su mundo y para experimentar en lo posible la legitimidad del mundo ajeno. Se trata de desarrollar una sensibilidad que no se dirige solamente al texto, es una sensibilidad respecto de la vida en común y de **respeto a la alteridad**. Antes de utilizar cualquier método exegético, uno requiere cultivar esta sensibilidad y hacerla un ejercicio cotidiano. Junto a este ejercicio de vida, uno se posiciona como una persona de los márgenes: somos personas del Sur, personas complejas. Personas de muchas sangres. *Tomar conciencia de esta ubicación geopolítica y cultural permite hacer verdad la frase programática de Gustavo Gutiérrez: hacer teología desde el reverso de la historia.*

Este reverso es el fruto de una forma alternativa de experimentar el mundo y es alternativa porque, en el mundo de la teología, hay una tendencia a contener y alimentar una fe institucional. Dicho de otro modo, la teología es una conversación que expresa una experiencia institucional. Su decir es el decir que sistematiza el pensamiento institucionalmente aceptado y compartido. Tan es así que las instituciones definen las normas para permanecer en ellas: las personas académicas definen la legitimidad de esa permanencia a partir del grado de apego a la tradición y al dogma. Personas como Leonardo Boff, Xabier Pikaza y Hans Küng entre muchos otros, han sido apartados de sus espacios de enseñanza o incluso apartados de la iglesia, por ser divergentes al pensamiento institucional, aun y cuando estas personas nunca han renegado de su fe y de la institución a la que pertenecían.

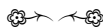
La búsqueda del ser latinoamericano es compleja ya que implica asumir la diversidad y la complejidad como una variable fundamental y, al mismo tiempo, tener la capacidad de ver estas cualidades “detrás” de las culturas que nos han marcado.

Entender la vida desde el reverso es recordar quiénes somos y apartarnos de las formas como se nos ha visto, valorado y actuado sobre nosotros. *La búsqueda del ser latinoamericano es compleja ya que implica asumir la diversidad y la complejidad como una variable fundamental y, al mismo tiempo, tener la capacidad de ver estas cualidades “detrás” de las culturas que nos han marcado.* Lo que vemos hoy no solo muestra la presencia de un enorme esfuerzo de homogenización económica, cultural y demás, sino de un esfuerzo continuado y sistemático por borrar nuestro derecho a tener una memoria, a recordar lo que llevamos dentro.

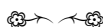
No necesito fundamentar estas afirmaciones. Me parecen evidentes. Están allí cuando en más de un siglo de vida republicana, Bolivia, por primera vez tiene un presidente nacido de un pueblo

originario. Presidente contra el que se ha actuado con una exquisita deslegitimación. Todo esfuerzo por tener una voz propia ha sido deslegitimado y reprimido. Además de los accesos al poder, debemos subrayar la guerra directa contra la Teología de la Liberación de parte no solo de la Iglesia Católica y las iglesias protestantes en general, si no, también, de los Estados Unidos. América Latina no es un continente homogéneo, ni siquiera en los espacios nacionales. Las naciones latinoamericanas son constructos políticos que no corresponden a la pluralidad cultural o geográfica de los pueblos que conforman el espacio latinoamericano. Entonces, es difícil identificar eso que nos caracteriza, que nos da una identidad. Por esta razón, uno debe recurrir a los aportes de quienes han logrado identificar estos elementos identitarios tan amplios.

Lo que llamo **“Nuestra América”**, con referencia a **José Martí**, consiste en todas las acciones y letras propuestas por quienes han entregado sus vidas a la consagración de la vida sabiendo que todo cuando hacen o dicen está entretejido con la inmensidad de estas tierras, con sus formas, sus sueños, y sus pesadillas. “Nuestra América” es el espíritu de una sed de justicia y liberación que trashuma entre selvas y desiertos, entre pasados que son presentes y futuros que son pasados. De cuando en cuando, surge en este espacio nuestro, una voz que canta, escribe o sueña otro mundo posible. Gran parte del corazón guerrillero y libertador de Nuestra América es poesía. Quienes abrazan este espíritu, aun en la política, pintan con sus actos sueños imposibles que se viven en el presente aun en el útero de las peores pesadillas posibles. Para todo Auschwitz existirá una Nuestra América sufrida de genocidios, para desentrañarle sus culturas milenarias.



Por eso vivimos aquí, orgullosos de nuestra América para servirla y honrarla. No vivimos, no, como siervos futuros ni como aldeanos deslumbrados, sino con la determinación y la capacidad de contribuir a que se la estime por sus méritos, y se la respete por sus sacrificios; porque las mismas guerras que de pura ignorancia le echan en cara los que no la conocen, son el timbre de honor de nuestros pueblos, que no han vacilado en acelerar con el abono de su sangre el camino del progreso y pueden ostentar en la frente sus guerras como una corona. En vano -faltos del roce y estímulo diario de nuestras luchas y de nuestras pasiones, que nos llegan ¡a mucha distancia! Del suelo donde no crecen nuestros hijos, nos convida este país con su magnificencia, y la vida con sus tentaciones, y con sus cobardías el corazón, a la tibieza y al olvido. Donde no se olvida, y donde no hay muerte, llevamos a nuestra América, como luz y como hostia; y ni el interés corruptor, ni ciertas modas nuevas de fanatismo, podrán arrancárnosla de allí. Enseñemos el alma como es a estos mensajeros ilustres que han venido de nuestros pueblos, para que vean que la tenemos honrada y leal, y que la admiración justa y el estudio útil y sincero de lo ajeno, el estudio sin cristales de présbita ni de miope, no nos debilita el amor ardiente, salvador y santo de lo propio; ni por el bien de nuestra persona, si en la conciencia sin paz hay bien, hemos de ser traidores a lo que nos mandan hacer la naturaleza y la humanidad. Y así, cuando cada uno de ellos vuelva a las playas que acaso nunca volvamos a ver, podrá decir, contento de nuestro decoro, a la que es nuestra dueña, nuestra esperanza y nuestra guía: "¡Madre América, allí encontramos hermanos! ¡Madre América, allí tienes hijos!". José Martí, Discurso pronunciado en la velada artístico-literaria de la Sociedad Literaria Hispanoamericana en Nueva York, el 19 de diciembre de 1889.



Nuestra América no existe en ningún mapa, no es una geografía política que defina unas fronteras.

Nuestra América es un acontecimiento, un hecho insólito que surge de una situación de colonialismo y dominación, de un borramiento de nuestros pueblos originarios y al mismo tiempo de la importación de otros pueblos esclavos que también han sido borrados.

Nuestra América es un aspecto de nuestra identidad que ha trascendido el tiempo y el espacio, es el mito originario y fundante, al mismo tiempo la experiencia de realidad que vivimos todos los días. Es el espacio social en donde un grupo de personas asumió su identidad cultural y ha tratado de darle forma. A diferencia de los estudios antropológicos que han intentado describir los ejes culturales del Mediterráneo, Nuestra América no es susceptible a este tipo de investigación por sus dimensiones y su complejidad. Es una tierra que ha sido culturalmente arrasada por los sectores “blancos” europeos y neoeuropeos (me refiero a quienes

naciendo aquí pensaron o piensan que la Madre Patria está cruzando el Atlántico). Nuestra América es un espíritu que recorre nuestra geografía y nos vincula a unas ciertas tradiciones y nos aparta de otras. Nos vincula a la protesta, a la revolución, al cambio y al abrazo de nuestras raíces.

Es por esto que mi punto de referencia sobre la identidad de Nuestra América es **Alejo Carpentier**. En este escritor cubano se encuentra una teoría de lo que somos, de este espacio cultural que hemos construido y que, como un espíritu que recorre millones de kilómetros cuadrados de geografía, hilvana unas con otras, las vidas de pueblos diversos. Entender Nuestra América va más allá de identificar en el campo, las costumbres y tradiciones, requiere ver el conjunto, saborearlo en su dimensión real maravillosa. Esto es así porque *Nuestra América no existe en ningún mapa, no es una geografía política que defina unas fronteras. Nuestra América es un acontecimiento, un hecho insólito que surge de una situación de colonialismo y dominación, de un borramiento de nuestros pueblos originarios y al mismo tiempo de la importación de*

otros pueblos esclavos que también han sido borrados. Nuestra América es la tierra de los seres sin patria porque sus patrias fueron destruidas o fueron dados a luz en una patria que es extraña en su mezcla y sus alcances. Es el espacio vital de la memoria que se niega a desaparecer y que, en su matriz, macera un mundo posible en el espacio de los imposibles.

Para comprender nuestra cultura, no es posible hablar de lo particular, de un pueblo específico. Podemos hacerlo de algunos que aún subsisten visibles por sus colores, territorios, formas. Pero esos que existen, lo hacen, en los márgenes de la historia, la academia, lo deseable. Así que, hablar de nuestra cultura es hablar de aquello que emerge en espacios inesperados pero que, a la vez, es constantemente cotidiano. Lo primero que indica Alejo Carpentier es que esta Nuestra América es barroca⁵². Argumenta, con muchos ejemplos, esta cualidad vital de barroco en América Latina, especialmente en la arquitectura. Y explica:

¿Y por qué es América Latina la tierra de elección del barroco? Porque toda simbiosis, todo mestizaje, engendra un barroquismo.

El barroquismo americano se acrece con la criollidad, con el sentido del criollo, con la conciencia que cobra el hombre americano, sea hijo de blanco venido de Europa, sea hijo de negro africano, sea hijo de indio nacido en el continente –y eso lo había visto admirablemente Simón Rodríguez- la conciencia de ser otra cosa, de ser una cosa nueva, de ser una simbiosis, de ser un criollo; y el espíritu criollo de por sí, es un espíritu barroco. Y, al efecto, quiero recordar la gracia con que Simón Rodríguez, que veía genialmente esas realidades, en un fragmento de sus escritos, nos recuerda lo siguiente: que al lado de hombres que hablan el español sin ser ya españoles, que legislan, que pleitean en español sin ser españoles, puesto que son criollos –dice Simón Rodríguez- “tenemos huasos, chinos, bárbaros, gauchos, cholos,

52 A. CARPENTIER, *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos* (Madrid: Siglo Veintiuno Editores, S.A., 1981), 123.

guachinangos, negros, prietos y gentiles serranos, calentanos, indígenas, gentes de color y de ruana, morenos, mulatos y zambos, blancos porfiados y patas amarillas y un mundo de cruzados: tercerones, cuarterones, quinterones, y saltatrás". Con tales elementos en presencia aportándole cada uno su barroquismo, entroncamos directamente con lo que yo he llamado **lo "real maravilloso"**⁵³

Siendo el barroco, no un estilo artístico marcado por una etapa de la historia, sino como dijera Eugenio d'Ors, una constante humana⁵⁴, un espíritu que recurre en la historia, una pulsión creadora, que regresa en las distintas artes⁵⁵, no es de extrañar que la experiencia de novedad causada por el "Nuevo Mundo" haya sido capaz de tornarse un fermento para la proliferación de tal espíritu. Lo que existía en nuestro mundo era otro lenguaje, o mejor un sinfín de lenguajes, cada uno con su universo y tales en movimiento e interacción unos con otros. Carpentier cita algunas de las reacciones de los conquistadores cuando enfrentaron nuestras alteridades. Dice de Bernal Díaz cuando contemplaba la ciudad de México por primera vez: "Todos nos quedamos asombrados y dijimos que esas tierras, templos y lagos se parecían a los encantamientos de que habla Amadís"⁵⁶. Indica a continuación el tamaño descomunal de Tenochtitlan con más de 100 Kms de área urbana mientras la París de la época tenía apenas 13 Kms. Cita también a Hernán Cortés quien escribe a Carlos V: "Por no saber poner los nombres a estas cosas, no las expreso" y continúa diciendo sobre la cultura indígena "no hay lengua humana que sepa explicar las grandezas y particularidades de ella"⁵⁷.

53 *IBID.* 126.

54 E. D'ORS, *Lo barroco* (Madrid: Tecnos, 1993), 74.

55 CARPENTIER, *La novela latinoamericana* 113.

56 *IBID.* 131.

57 *ÍDEM.*

Aun hoy, pienso, para la gran mayoría de europeos o norteamericanos, estas palabras con las cuales podrían describir lo que somos, no existen. Piensan que para poder comprendernos es necesario que este enorme mundo del sur aprenda sus idiomas, sus formas de actuar y de pensar, para una vez, superada nuestra tara de sus lenguajes, puedan, en sus propios términos decir lo que somos, lo que debemos ser y cómo serlo.

Ahora, esta Nuestra América, que no había tenido una identidad dentro de la geografía política sino en Cuba y en una época en Nicaragua, resurge en varios países y demuestra que, a pesar de la dominancia de Estados Unidos y otros países europeos, el sueño de una patria acogedora y alternativa es viable y se muestra en casi toda Sur América. Este mundo “real maravilloso” se expresa en sus propios lenguajes en territorios discernibles no sin el enorme peso de los medios de comunicación y las amenazas económicas, militares y políticas de Estados Unidos. Cuba, ahora, resulta el ombligo de este nuevo mundo que se había ganado ya, pero que hasta ahora es capaz de expresarse en su propio lenguaje.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AICHELE, George. *The Control of Biblical Meaning. Canon as Semiotic Mechanism*. Pennsylvania: Trinity Press International, 2001.
- BORG, MARCUS J. - J. D. CROSSAN, *El primer Pablo: La recuperación de un visionario radical*. Estella: Verbo Divino, 2009.
- CARPENTIER, Alejo. *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, S.A, 1981.
- D'ORS, Eugenio. *Lo barroco*. Madrid: Tecnos, 1993.
- ESLER, Philip. *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- GUIJARRO, Santiago. "La dimensión política de los exorcismos de Jesús. La controversia de Belcebú desde la perspectiva de las ciencias sociales". *Estudios Bíblicos*, LVIII (1) (2000): 51-77.
- GUIJARRO, Santiago. "La familia en el movimiento de Jesús". *Estudios Bíblicos*, LXI (61) (2003): 65-83.
- MALINA, BRUCE J. - R. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Second edition. Minneapolis: Fortress Press. 2003.
- MALINA, Bruce J. *El mundo social de Jesús y los evangelios*. Santander: Santander 2002.
- MALINA, Bruce J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox Press, 1981.
- MALINA, Bruce J. *El Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*. Estella: Verbo Divino, 2008.
- MALINA, Bruce J. *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

- MATEOS, JUAN Y F. CAMACHO, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*. (Vol. 1). Córdoba: El Almendro, 1993,
- MATURANA, Humberto. *Desde la biología a la psicología*. Grupo Buenos Aires: Editorial Lumen, 2003.
- MATURANA, Humberto. *Transformación en la convivencia*. Córdoba: Dolmen, 1999.
- MENA, Francisco. "Marcos 6.3: crisis de la identidad cristiana". *Vida y Pensamiento*. Vol. 31.1 (2011): 11-60.
- MOLONEY, Francis J. *The Gospel of Mark. A Commentary*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2002.
- MOXNES, Halvor. *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*. Estella: Verbo Divino, 2005.
- NEYREY, Jerome H. *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*. Sígueme, Salamanca, 2005.
- ONG, Walter. "Text and Interpretation: Mark and after". *Semeia* 39, (1989):7-26.
- ONG, Walter. *Orality and Literacy* (New York: Routledge, 2002), 8.
- ORTIZ OCANA, Alexander. "La concepción de Maturana acerca de la conducta y el lenguaje humano". *CES Psicol* 8, n.2 (2015): 182-199, www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2011-30802015000200011&lng=en&nrm=iso
- PILCH, John. "Purity". En *Handbook of Biblical Social Values*, editado por J. PILCH & B. J. MALINA, 146-148. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1998.
- RHOADS, David. "Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies Part 1". *Biblical Theological Bulletin*, 36 (2006): 118-133.

ROHRBAUGH, Richard. "Hermeneutics as cross-cultural encounter: Obstacles to understanding". *HTS Theological Studies*, 62.2, (2006): 559-576.

ROHRBAUGH, Richard. "Honor: Core Value in the Biblical World". En *Understanding the Social World of the New Testament*, editado por D. NEUFELD, & R. E. DEMARIS, 109-125. New York: Routledge, 2010.

YAGHJIAN, Lucretia B. "Ancient Reading", en: R. E. ROHRBAUGH (Ed.), *Social Sciences and New Testament Interpretation*. Hendrickson Publishers, Massachusetts 2003, 206-230.