

¿Descripción social o análisis socio-científico? El exégeta y el temor para decidir.

Social description or socio-scientific analysis? The exegete and the fear to decide.

Descrição social ou análise socio-científica? O exegeta e o temor para decidir.

Francisco Mena Oreamuno¹

Universidad Nacional, Costa Rica

Resumen

El artículo describe el problema planteado por algunos exégetas que apartan los estudios sociocientíficos en el trabajo exegético por el peligro de implicar elementos ajenos a los textos mismos. Presenta un ejemplo de cada uno de ambos métodos en discusión: la descripción social y el análisis sociocientífico, y se concluye con algunas observaciones para orientar una decisión razonable. Es un artículo para describir el problema y tiene un objetivo más bien pedagógico en el área de la teología y la exégesis.

Palabras clave: Exégesis, descripción social, análisis socio-científico, evangelios sinópticos, relatos de milagro y exorcismos.

Abstract

The article describes the problem posed by some exegetes who separate socio-scientific studies in exegetical work due to the danger of involving elements outside the texts themselves. It presents an example of each of the two methods under discussion: the social description and the socio-scientific analysis and concludes with some observations to guide a reasonable decision. It is an article to describe the problem and has a rather pedagogical objective in the areas of theology and exegesis.

Keywords: exegesis, social description, socio-scientific analysis, synoptic gospels, miracle stories and exorcisms.

Resumo

O artigo descreve o problema apresentado por alguns exegetas que separa os estudos socio-científicos no trabalho exegético pelo perigo de implicar elementos alheios aos textos mesmos. Apresenta um exemplo de cada um de ambos os métodos

1 Profesor EECR, Universidad Nacional, Costa Rica. Código Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8104-4141>. Email: franciscomenaoreamuno@gmail.com. Este artículo es un subproducto no planificado del proyecto Producción de materiales para docencia en pregrado, grado y posgrado en el área de los estudios sociorreligiosos y teología. N.º Proyecto Presupuesto: 0124-16.

em discussão: a descrição social e a análise sociocientífica e se conclui com algumas observações para orientar uma decisão razoável. É um artigo para descrever o problema e tem um objetivo pedagógico na área da teologia e a exegese.

Palavras-chave: exegese, descrição social, análise socio-científico, evangelhos sinóticos, relatos de milagre e exorcismos.

Introducción: El problema de tener que escoger

Iniciemos diciendo que desde los años noventa, la categoría *sociedad mediterránea del siglo I* se ha extendido en el mundo de la exégesis del Nuevo Testamento de habla hispana por las publicaciones de la editorial Verbo Divino². El libro de Bruce J. Malina, traducido desde 1995³, *El mundo del*

Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural (Primera edición en inglés en 1981), no supuso, sin embargo, un gran cambio en la forma en cómo se pensaron los cristianismos originarios en Costa Rica. Tuvieron más suerte Gerd Theissen⁴ y Wayne Meeks,⁵ ya que sus libros se estudiaban en las clases de Nuevo Testamento desde los años ochenta.

Precisamente, la categoría *sociedad mediterránea del siglo I* significó un avance para valorar la Biblia en su conjunto. Esta categoría es el fundamento teórico del movimiento académico orientado al análisis socio-científico. Pero, y este es el problema, se trata de una categoría que es ajena al gremio de exégetas y que proviene del mundo de la antropología cultural mediterránea de mediados del siglo pasado⁶. Por esa razón se ha dado una fuerte polémica en torno a su uso en la

-
- 2 Bruce J Malina, *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural* (Pamplona: Verbo Divino, 2009). Este último publicado en 1995 en su primera edición castellana. Bruce J. Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios: la antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento* (Santander: Sal Terrae. Malina, 2001). Bruce J. Malina y Richard L. Rohrbaugh. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I: comentario desde las ciencias sociales* (Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996). During the late 1970s Bruce J. Malina inaugurated in a number of essays what was to become a fundamentally important project of applying contemporary anthropological research into the Mediterranean as a way of modeling the culture of the region. This research culminated in 1981 in *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (revised edition 1993). Esler, Philip. *Social-Scientific Approaches*. En Stanley E Porter, *Dictionary of biblical criticism and interpretation* (London: Routledge, 2009), 352.
- 3 Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural* (Pamplona: Verbo Divino, 2009).

-
- 4 Gerd Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. (Salamanca: Sígueme, 1985).
- 5 Wayne A Meeks, *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988).
- 6 William Vernon Harris, *Rethinking the Mediterranean* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

exégesis. La crítica es al uso de modelos de las ciencias sociales modernas y contemporáneas para entender pasajes del Nuevo Testamento, pero más a fondo es la crítica al uso de las ciencias sociales *per se*. Quizá la crítica más prominente es la de Stanley E. Porter⁷. Porter y Pitt señalan:

Social description takes its starting point from the data. It is a descriptive methodology. Social-scientific criticism takes precisely the opposite approach. Instead of beginning with the ancient data, social-scientific critics begin with a modern sociological/anthropological model. Rather than being descriptive, they are prescriptive. We remain unconvinced that models drawn from the study of modern tribal or folk societies in social anthropology have very much necessarily to tell us about the world of the New Testament. Since we do not have access to the people of the ancient world, there remains insufficient evidence to establish whether or not the societies studied today by cultural anthropologists are sufficiently similar to those of early Christianity to warrant comparison.⁸

El núcleo del problema que presentan Porter y Pitt es el cómo acercarse a textos antiguos como los del Nuevo Testamento. Para ellos la descripción social está fundamentada en los datos disponibles y en el trabajo de comparar y obtener resultados de acuerdo con las preguntas que se van construyendo en la revisión documental. Los autores indican directamente que aquellos acercamientos exegéticos e interpretativos guiados por un modelo dejan vulnerable al error a quien los use, ya que, a veces, se fuerza a llegar a conclusiones independientes de los propios datos. La opción de los autores es trabajar con un acercamiento guiado por los datos aplicando un acercamiento social descriptivo al evaluar la literatura y la cultura del N.T.⁹

El método socio-científico¹⁰, por el contrario, busca dar cuenta del lenguaje como dinámica social y eso requiere ubicar los textos y los artefactos en escenarios en donde estos muestren

7 Datos generales de Stanley Porter: <https://mc-masterdivinity.ca/faculty-and-administration/stanley-e-porter/>

8 Porter, Stanley E., and Andrew W. Pitts. 2013. *Christian origins and Greco-roman culture social and literary contexts for the New Testament*. Early Christianity in Its Hellenistic Context. Leiden: Brill, 5.

9 Porter, Stanley E., and Andrew W. Pitts. 2013. *Christian origins and Greco-roman culture social and literary contexts for the New Testament*, 6.

10 “whereas historical criticism focuses diachronically on relations of cause and effect over time, socialscientific criticism focuses synchronically on the way meaning is generated by social actors related to one another by a complex web of culturally-determined social systems and patterns of communication”. Porter, Stanley E., and Stanley E. Porter, *Handbook to the exegesis of the New Testament* (Bellingham, WA: Logos Research Systems. Barton, 2003), 277.

su significatividad¹¹. Esos escenarios se construyen desde los mismos textos que estudian los exégetas como Porter. La única diferencia es que, en lugar de suponer que los datos en sí mismos tienen la clave de su propia gramática social, el análisis sociocientífico echa mano de modelos en donde las palabras de los textos se entienden como parte del juego vital de una época. Además, se acercan a las propuestas de las ciencias sociales que estudian las sociedades del contexto mediterráneo y han tratado de comprender los valores en torno a los que su dinámica social produce sentido.

El estudio que se ofrece en este artículo es comparativo. Se trata de entender cómo funcionan ambos métodos y sus alcances para la exégesis. Para el estudio del mundo del Nuevo Testamento tenemos, principalmente, textos, el fruto amplio de los estudios arqueológicos y el acervo de más de dos siglos de historia crítica de esos textos. Por esta razón, toda producción crítica es, fundamentalmente, hipotética y se espera que nueva evidencia surja o que se pueda releer la existente de modo que lo que se sabía, como cierto en un momento determinado, pueda ser modificado.

11 Ver el primer capítulo del libro de Esther Miquel Pericás, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (Estela: Verbo Divino, 2011), 13-30.

1. ¿A qué nos referimos con *sociedad mediterránea del siglo primero*?

La categoría *sociedad mediterránea del siglo primero*¹², hace referencia a un entorno geográfico que compartió una historia común desde la última parte del siglo IV antes de la era común en adelante. Para la época de la formación de los cristianismos se habían asentado dos grandes civilizaciones en la cuenca nororiental del Mediterráneo: la helenista y la latina. Ambas con una incidencia civilizatoria decisiva. El uso del griego, la construcción de ciudades grecolatinas en donde

12 No hay dentro de la literatura producida por el Grupo Contexto un estudio profundo sobre esta categoría. Debo advertir que el debate sobre la legitimidad de una tal sociedad del Mediterráneo no es acogido por ningún estudioso, sea historiador o antropólogo, en este momento. Se debe indicar que, sin embargo, el debate sucede merced a dos cosas, el presente con sus profundas tensiones entre el norte de África y el sur de Europa, especialmente en cuanto a la migración. A la vez, el problema de la Europa del Norte y la Europa mediterránea, con grandes abismos sociales y económicos además de la dominancia política del norte sobre el sur. No se ha discutido a profundidad esta categoría en la antigüedad. Especialmente en el siglo primero. El problema de fondo es el concepto de una unidad cultural y de los valores axiales de esa cultura. Entonces, no se puede hablar, HOY, de un área cultural del Mediterráneo que involucre a los tres continentes que la conforman: Europa, Asia, África. Esa área cultural hoy no existe. Es posible encontrar diversos puntos de convergencia, pero en ningún caso algo que le de unidad cultural a las sociedades circummediterráneas. Pero, no se puede desechar una cierta unidad cultural en el siglo primero en las ciudades del Mediterráneo. Esta es una discusión pendiente.

ambas civilizaciones dominantes convivieron y las redes de caminos que las vincularon fue una manera en la que los romanos se apoderaron de Egipto y otras ciudades costeras de lo que hoy es África hasta Cartago. Pero también del mar. El mar fue un espacio de conectividad. Pensemos por un momento que entre Roma y Cartago la vía más rápida fue a través del Estrecho de Mesina a Sicilia y de allí por el Estrecho de Sicilia a Cartago.

Dentro de esta categoría se han integrado una serie de elementos axiales que tienen sentido en su interrelación persistente. El eje honor-vergüenza es clave porque asigna el objeto del valor entre los seres humanos, ser noble, tener ascendencia noble, a este eje también va agregada la riqueza y la tierra, así como el poder y la política. El honor no es una característica de las relaciones sociales. Lejos de eso, el honor es el equivalente al capital hoy, es el bien por el cual se lucha y se muere¹³.

Pero el honor no pende de la nada. Al contrario, forma parte de un entramado social que hace del concepto de honor algo complejo y, a veces, difícilmente aislable para su comprensión precisa. El honor tiene sentido en esta categoría como bien que se distribuye en unas relaciones de parentesco y diádicas, organizado jerárquicamente y

que no tiene expectativas de una transformación radical. Se trata de un bien colectivo que no puede capitalizarse. El honor no crece o se reproduce, pero sí se puede perder con otros o ganar de otros. La cuota de honor que tiene una familia debe mantenerse, porque este se distribuye entre las personas familiares con el propósito de que se preserve. Por esta razón es tan importante tener un nombre y una ascendencia particular. El individuo como centro de la sociedad no existe. Existe el individuo como referido a una familia, a un linaje, a un nombre y a una ciudad; un individuo que tiene la carga de su familia sobre sí mismo y cuyas prácticas son las encargadas de ganar más honor de otras familias o perderlo con otras familias. Un individuo tiene su valor a partir del lugar en donde nació y de la familia de la cual nació. El honor de la Casa es lo que define el futuro pronto de los hijos e hijas, con quién podrán casarse y cómo harán para mantener su propia Casa, qué puestos ocuparán en la Polis, entre otros¹⁴.

13 Retrato aquí las lecturas de Malina, Neyrey y Pilch sobre el honor.

14 “Ciertamente, siendo por naturaleza común a todos los seres vivos el que tengan anhelo de procrear, la primera comunidad consiste en el matrimonio, la siguiente en los hijos, después en la vivienda única y comunión de todos los bienes; esto es el fundamento de la ciudad y a modo de vivero del Estado. Los siguen el vínculo entre hermanos, luego de primos hermanos y demás primos, que, al no haber ya en una sola vivienda, salen, como a colonias, a otras viviendas. Los siguen los casamientos y el parentesco legal, por los que otros muchos pasan a ser parientes; esta expansión y descendencia es el origen de los Estados. El vínculo de sangre liga a los hombres

Pero también, esa referencialidad implica compromisos con la familia y la ciudad, un varón adulto debe tener una familia propia y tiene responsabilidades inalienables con su ciudad. La Casa de un varón debería ser la analogía perfecta de la Ciudad y viceversa. La Casa es una instancia que debe ser autosuficiente, debe producir lo mejor que se pone sobre la mesa o sobre el cuerpo. Ahí muestra su honor, tanto en la riqueza y diversidad de lo que viste y come, así como en que esa diversidad proviene de sus tierras, de sus artesanos, etc. De igual manera que un varón debe defender su honor en cualquier momento y situación, la Ciudad debe estar preparada para sobrevivir por sus propias fuerzas y generar lo que ocupa para ser próspera.

Lo que se produce en su Casa es lo que un varón es y en aquella época eso es decir mucho, ya que los bienes son limitados. No existe la producción en masa o el consumismo y, por esa razón, la función de la Casa es también la de producción de excedentes, algunos de los cuales serán vendidos y otros repartidos entre la nube de clientes que rodean al ciudadano.

con el afecto <y> con la estima. En efecto, importa mucho tener el mismo acervo de los antepasados, celebrar los mismos ritos, tener tumbas comunes”, Cicerón, Los deberes, 1.54. Tomado de Zeba Crook, *The ancient Mediterranean Social World*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2020), 30.

El presente es el tiempo existente, no el futuro. La sociedad como un todo está orientada al presente, al hoy, aunque ese presente se proyecte a toda una generación aún en desarrollo¹⁵. El ayer es fundamental porque nos ubica dentro de la línea vital de los ancestros. Bruce Malina acuñó el concepto de de-evolución¹⁶ para designar este sentido de pesimismo en el mañana de esta época.

Así que tocará a quien interprete los textos bíblicos ubicar el texto de estudio en este escenario en donde el yo es siempre plural, en donde no existe un sentido de introspección, en donde se ve el presente como objetivo de la vida, en donde el varón está siempre en una lucha por mantener su Casa no solo en orden sino también en la mejor posición posible, y en donde el varón está obligado a ser generoso con sus clientes y su Ciudad.

2. El concepto de escenario

El uso del concepto de escenario es significativo porque implica que se puede poner a funcionar una idea

15 Bruce J. Malina y John Pilch, *Handbook of Biblical Social Values*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998), 189; Bruce J. Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios* (Santander: Sal Terrae, 2002), 223ss.

16 Bruce J. Malina. 2002. “Exegetical Eschatology, the Peasant Present and the Final Discourse Genre: The Case of Mark 13”. *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*, 32(2), 49-59, 56ss.

dentro de una serie de parámetros y, desde ahí, mostrar su interacción compleja con el medio social. Este concepto funciona como analogía del concepto laboratorio. Se trata de un espacio para probar hipótesis. Una buena parte de las personas estudiosas que siguen este método exegético se reúnen en el llamado *Grupo Contexto*¹⁷. Su metodología de trabajo implica revisar los textos articulados en los escenarios que se forman con los ejes antes descritos.

La categoría *sociedades mediterráneas del siglo primero* es un instrumento de análisis que debe ser constantemente probado en el proceso exegético. Pero que, como instrumento, permite valorar los datos disponibles en escenarios sujetos a cuestionamiento, ajuste y precisión:

La cultura mediterránea sirve a menudo como un concepto global en el que puede contemplarse la cultura popular antigua y actual como una gran unidad. Estos conceptos globales son difíciles de verificar y funcionan a menudo ahistóricamente. Sin embargo, son de gran valía. Las útiles categorías de la relación patrón-cliente y el código vergüenza-honor ponen en nuestras manos, valiosos medios de descripción,

aunque no se esté convencido de que con ellas pueden contrastarse de forma general los mundos antiguo y moderno. Podríamos clasificar la antropología cultural general entre una teoría de la religión totalmente evolutiva (sobre la base de la psicología y la sociología de la evolución de la religión) y la historia social de comunidades religiosas concretas. Sin lugar a duda, es más concreta que una teoría general que explique los fundamentos universales de la religión, pero también es, evidentemente, más general que una sociología del cristianismo primitivo, en cuanto que tiene en cuenta los valores culturales generales de la antigüedad en su evolución histórica. Esta consideración de la evolución histórica es además un desiderátum frente a más de una generalización. Precisamente, los recientes trabajos exegéticos inspirados en la antropología cultural muestran lo fructífero que es el enfoque histórico.¹⁸

¹⁷ En este momento, la página oficial del Grupo Contexto está deshabilitada. Algunos de sus miembros son Bruce J. Malina, John Pilch, Jerome Neyrey, Pieter Craffer, Zeba Crook, Carolyn Osiek, Santiago Guijarro, John H. Elliott, entre otras personas.

¹⁸ Gerd Theissen, “Exégesis sociohistórica desde los comienzos de la investigación histórico-crítica hasta la antropología cultural”, en Carmen Bernabé Ubieta, Carlos Gil Arbiol (Eds), *Reimaginando los orígenes del cristianismo: relevancia social y eclesial de los estudios sobre orígenes del cristianismo: libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*. (Estella, Navarra: EVD, 2008), 79-80. También Barton: “One major strength of the method... is that social-scientific criticism has revitalized historical criticism of the New Testament by enlarging the agenda of interpretation, allowing a different set of questions to be put to the text, and providing methods and models to help answer these new questions in a controlled and accountable way.” Stephen C. Barton, “Social-Scientific Criticism”, Stanley E. Porter, *Handbook to exegesis of the New Testament*. (Boston: Brill Academic Publ., 2002), 279.

En las siguientes líneas, pasamos a mostrar ejemplos concretos para entender mejor a qué se refiere cada uno de los métodos exegéticos indicados.

3. Tony Costa: Los exorcismos y curaciones de Jesús dentro de la cultura clásica

Tony Costa es un pastor y profesor de Biblia en la Universidad de Toronto. Participó en la elaboración de este extenso estudio denominado *Christian origins and Greco-Roman culture. Social and literary contexts for the New Testament*, cuyo editor es el profesor Stanley Porter nombrado párrafos atrás. El profesor Costa escribe un artículo que estudia los relatos de exorcismo y curaciones de Jesús. Indica que lo hará a través de los lentes y por la aplicación de los criterios de autenticidad¹⁹. Para esto, revisará la evidencia

interna de los evangelios y luego con sus contemporáneos; primero, la perspectiva judía y luego, la greco-romana, delineando tanto las similitudes como las diferencias para demostrar que tanto los exorcismos como las curaciones fueron el núcleo principal de la tradición de Jesús²⁰.

Indica el autor que la pregunta que reta a la crítica bíblica es si los actos extraordinarios atribuidos a Jesús en los evangelios forman parte del ambiente vital de Jesús o fueron elaborados por la comunidad. Al mismo tiempo y más aún, si efectivamente sus contemporáneos creyeron que Jesús realizó estos actos portentosos o no. Afirma que otros autores de alto nivel están en voluntad de aceptar que el ministerio de Jesús estuvo formado, también, por curaciones y exorcismos, para lo cual cita a E. P. Sanders, Marcus Borg, y Craig Evans. Esta perspectiva que incluye como parte del ministerio de Jesús, milagros y exorcismos, se opone a la visión de la *Historia de las religiones* en donde, T. Costa inscribe a Bousset, Bultmann y Crossan y

19 “Las decisiones histórico-críticas son guiadas en particular por el criterio conocido como múltiple e independiente atestación. Eso significa que múltiple e independiente evidencia escrita tiene mayor probabilidad histórica que una evidencia singular o una pluralidad de evidencias de documentos interdependientes. En otras palabras, la evidencia en documentos independientes tales como Pablo y Marcos debería ser históricamente más seriamente considerada que la evidencia hallada entre Mateo y Lucas, la cual fue tomada de Marcos. La evidencia independientemente reportada en Mateo y Juan es también probablemente más histórica que esa una evidencia atestiguada en Lucas, por ejemplo. Esto no significa que un testigo único debe ser considerado inauténtico. Sin embargo, un argumento para la autenticidad en tal caso carece de prueba histórica, aunque el contenido de ese testigo pueda ser coherente con el mundo social típico del oriente

del Mediterráneo.” Andries van Aarde, *Methods and models in the quest for the historical Jesus: Historical criticism and/or social scientific criticism*, (AOSIS OpenJournals, 2009), <http://www.hts.org.za/index.php/HTS/article/view/562>.

20 Tony Costa, “The exorcisms and healings of Jesus within classical culture” en: Stanley E. Porter, *Early Christianity in its Hellenistic context. Volume 1: Christian origins and Greco-Roman culture. Social and literary contexts for the New Testament*, (Leiden: Brill, 2013), 114.

Funk. Para estos autores, es discutible, si no necesario, atribuir las historias de milagro a la vida de las comunidades y no al propio Jesús.

Tony Costa argumenta que, al adjudicar los actos portentosos de Jesús al medio ambiente vital, especialmente helenístico, si bien hay similitudes, se ha dejado de lado la enorme cantidad de diferencias. Además, indica que existe un problema de datación en tanto se comparan textos del N. T., que son tempranos, con textos posteriores lo que no parece históricamente viable²¹.

This essay will examine the healings and exorcisms of Jesus, utilizing both internal and external source materials, especially within the surrounding Hellenistic culture of Jesus. When these considerations are weighed in the discussion, the evidence points toward the authenticity of the deeds of healing and exorcism recorded in the gospel tradition.²²

Antes de entrar en materia, T. Costa cuestiona dos acercamientos que denomina filosóficos en relación con los actos portentosos de Jesús. El primero, al que llama naturalismo, para el cual

todo acto que rompa la dinámica de la naturaleza es inviable, considera las narraciones de actos portentosos de Jesús como ficción. El segundo, llamado supernaturalismo, para el cual es posible aceptar estos actos portentosos, pero los atribuye a préstamos de las comunidades cristianas a narraciones greco-romanas. Concluye diciendo: “Ambos lados son culpables de emplear sus respectivas presuposiciones filosóficas para interpretar los textos del evangelio en lugar de intentar situarlos en su contexto cultural para entender cómo sus lectores originales los habrían comprendido”²³.

Siguiendo el criterio de múltiple atestación y, en particular, de evidencia interna a los evangelios, Tony Costa señala que aun Pablo asume los actos de fuerza de Jesús como señales y prodigios en Romanos 15.18-19 y 2 Corintios 2.12. Estos tres elementos (actos de fuerza, señales y prodigios) son propios del lenguaje de los milagros en los evangelios. Al ser Pablo de una tradición anterior a los evangelios, estas afirmaciones cobran importancia histórica. Por otro lado, el mismo Marcos, que sería el primer evangelio canónico, inicia el ministerio de Jesús con un exorcismo en la sinagoga (Mr 1.21-28) seguido luego por una sanidad (Mr 1.40-45).

21 Tony Costa, “The exorcisms and healings of Jesus within classical culture”. En: Stanley E. Porter, *Early Christianity in its Hellenistic context* (2013):116

22 Tony Costa, “The exorcisms and healings of Jesus within classical culture”. En: Stanley E. Porter, *Early Christianity in its Hellenistic context*, 116.

23 Tony Costa, “The exorcisms and healings of Jesus within classical culture”. En Stanley E. Porter, *Early Christianity in its Hellenistic context*, 118.

De los exorcismos atestiguados en los evangelios, el más fuerte por sus dimensiones y aspectos culturales implicados es el de Marcos 5.1-20 (Mt 8.28-9.1; Lc 8.26-40). En este caso Tony Costa compara este relato de milagro con la *Oración de Nabonida* del Génesis Apócrifo²⁴ (4Q242), encontrado en los *Documentos del Mar Muerto* (en adelante DMM). El Faraón, aquejado por una inflamación maligna durante siete años, durante los que se mantiene alejado del mundo social, ora al Dios Altísimo y su pecado lo perdonó un exorcista judío de los desterrados. Escribe para que se dé gloria y exaltación al Dios Altísimo, explica que oró siete años a todos los dioses de plata y oro... porque él pensaba que eran dioses²⁵. La curación del Faraón y la subsecuente instrucción de proclamar la grandeza de Dios es semejante a lo dicho al exdemoniado. En ambos casos la respuesta de quienes fueron sanados es proclamar la grandeza del Dios de Israel. Es por esta razón que el Faraón escribe su experiencia.

Además, T. Costa, agrega otro texto del apócrifo de Génesis, en la columna 20. Allí se narra lo acontecido

entre Abraham y el Faraón de Zoan, quien toma a Sarai por mujer aceptando la palabra de Abraham de que ella era su hermana. Abraham es solicitado para que ore por el Faraón para que se retire la plaga con que ha sido castigado por tomar a Sarai. Este episodio es una variación o transformación del relato de Génesis 20 sobre Abimelec: “¹⁷ Entonces Abraham oró a Dios, y Dios sanó a Abimelec, a su mujer y a sus siervas, las cuales tuvieron hijos, ¹⁸ porque Jehová, a causa de Sara, mujer de Abraham, había cerrado completamente toda matriz de la casa de Abimelec”. En el caso del Génesis Apócrifo la situación es mucho más compleja, Abraham ora a Dios para que castigue al Faraón por quitarle por la fuerza a Sarai. Dios envía una plaga: un espíritu de pestilencia, un espíritu del mal. Luego de dos años, la plaga había empeorado y el Faraón llamó a toda persona sabia, magos y doctores de Egipto para ver si podían hacer algo para curarlo a él y a los hombres de su casa. Ninguno de ellos pudo hacer algo y más bien fueron afligidos por la plaga. El Faraón se da cuenta que esta plaga se debe a Sarai. El Faraón conmina a Abraham, luego de devolverle la esposa, a que ore y expulse el espíritu del mal. Abraham oro por el Faraón e impuso sus manos sobre su cabeza y expulsó al espíritu y el Faraón fue sanado y toda su casa. Costas resume sus hallazgos de la siguiente forma:

24 Para un estudio de la problemática de los exorcismos en el siglo primero se puede leer Juan Chapa, “Exorcistas y exorcismos en tiempos de Jesús”, en Rafael Aguirre Monasterio. *Los milagros de Jesús: perspectivas metodológicas plurales* (Estella: Verbo Divino, 2002).

25 Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán*, (España: Trotta, 1993), 333.

Vemos en estas narraciones la supremacía de Dios sobre las fuerzas demoniacas, pero al mismo tiempo, vemos lo que parece ser una manera de alcanzar a los gentiles quienes lleguen a reconocer al Dios de Israel. Tanto en los textos de Qumran citados antes, las figuras gentiles son de la realeza, el faraón egipcio y el rey babilonio. Si ambos reyes reconocen la supremacía del Dios de Israel, ¿cuánto mucho más debería sus súbditos seguir su ejemplo? Los Evangelios y Hechos también muestra el desarrollo del interés para alcanzar a los gentiles.²⁶

Ahora, existen otras similitudes, según el autor: tratar de saber el nombre del demonio (Mr 5.9), tocar o tomar las manos (Mr 9.29, Lc 4.40) y la aplicación de saliva (Mr 7.33, 8.23, Jn 9.6). También indica que se pueden observar similitudes con las tradiciones greco-romanas como es el imperativo: “Sal de él/ella”. La diferencia más profunda y significaba es que Jesús no utiliza, en encantamientos ni conjuros, el nombre de Dios²⁷.

Lo que es único y marcadamente excepcional sobre Jesús es que el no ora o invoca a Dios antes de los exorcismos, no emplea objetos mágicos como era una costumbre entre sus contemporáneos. Graham

Twelftree también señala que entre los objetos comunes usados en exorcismos entre los judíos y los griegos había incienso, anillos, un tazón de agua, amuletos, espinas de palmera, astillas de madera, ceniza, brea, comino, pelo de perro, hilo, trompetas, ramas de olivo, y mejorana, y de acuerdo a los Evangelios, Jesús nunca usó estos elementos cuando realizó los exorcismos²⁸.

Queda claro, para el autor, que los testimonios de los evangelios en comparación con textos de Qumrán apuntan a la historicidad de actos portentosos de Jesús durante su ministerio. Ahora se dirige a fuentes rabínicas y otras, en especial es de notar el texto del Talmud Babilónico que dice:

On the eve of Passover, they hanged Yeshu (of Nazareth) and the herald went before him for forty days saying (Yeshu of Nazareth) is going forth to be stoned in that he hath practiced sorcery and beguiled and led astray Israel. Let everyone knowing aught in his defense come and plead for him. But they found naught in his defense and hanged him on the eve of Passover. (b. Sanh. 43a; cf. 107b)²⁹

La valoración negativa que hace el tratado del Sanedrín en este texto

26 Tony Costa, “The exorcisms and healings of Jesus within classical culture” en: Stanley E. Porter, *Early Christianity in its Hellenistic context*, 122.

27 Tony Costa, “The exorcisms and healings of Jesus within classical culture” en: Stanley E. Porter, *Early Christianity in its Hellenistic context*, 127.

28 Tony Costa, “The exorcisms and healings of Jesus within classical culture” en: Stanley E. Porter, *Early Christianity in its Hellenistic context*, 129.

29 Tony Costa, “The exorcisms and healings of Jesus within classical culture” en: Stanley E. Porter, *Early Christianity in its Hellenistic context*, 130.

también apunta al origen de los actos portentosos de Jesús, según el texto, Jesús: ha practicado la hechicería, seducido y guiado por mal camino al pueblo de Israel. Lo que queda claro es que no se le achacó hacer trucos o engañar en el sentido de decir que curaba y no lo hacía. El texto da por sentado la veracidad de estos actos portentosos, pero, como en otras partes de los evangelios, se cuestiona su origen: ha sido gracias al príncipe de los demonios. Tony Costa indica las tradiciones de otros hombres santos de la casa de Israel contemporáneos algunos de Jesús: Honi ha-Ma'aggel (siglo 1 antes de la era común), Hanan ha-Nehba (1 siglo a.e.c. y principio de 1 siglo de la era común) y Hanina ben Dosa (1 siglo e.c.).

Los actos de estas tres personas son similares a los de Jesús y, por las fechas señaladas muestran que, entre la tradición rabínica, la presencia y lucha contra los demonios, así como el hacer sanidades fue algo que se daba por sentado³⁰.

Tony Costa también revisa las fuentes que llama “seculares”, como es el caso Flavio Josefo. Este aporta dos elementos que en su conjunto muestran que, para Josefo, Jesús fue una persona justa hacedora de actos portentosos. El primero es el llamado “testimonio

Flaviano”, un breve párrafo en que Josefo se refiere a Jesús:

XVIII.3 (63.) Por este tiempo vivió Jesús, un hombre sabio, si es que puede llamársele hombre, porque fue alguien que realizó hechos sorprendentes y fue maestro de esas gentes que aceptan la verdad con placer. Se ganó a muchos judíos y griegos. (64.) Él fue el Mesías. Cuando Pilato, ante una acusación presentada por gente principal entre nosotros, lo condenó a la cruz, los que lo habían amado desde el principio continuaron afectos a él. Al tercer día se les apareció devuelto a la vida, pues los santos profetas habían predicho esto y muchas otras maravillas acerca de él: Y la tribu de los cristianos, llamados así por su causa, no ha desaparecido aún hasta el día de hoy.³¹

La importancia del testimonio Flaviano es que Josefo también aporta la tradición de Salomón como exorcista y formulador de encantamientos eficaces y narra la historia de Eleazar, un exorcista que utiliza ese conocimiento dado por Salomón. Costa entiende que esta mención de un exorcista que hace Josefo muestra, fuera del testimonio bíblico, que los exorcistas en el tiempo de Jesús eran bien conocidos. Además,

30 Tony Costa, “The exorcisms and healings of Jesus within classical culture” en: Stanley E. Porter, *Early Christianity in its Hellenistic context*, 133.

31 La traducción al español fue tomada de Ricardo Martínez Lacy, Universidad Nacional Autónoma de México <https://www.semanticscholar.org/paper/Interpretaci%C3%B3n-del-testimonio-flaviano-Lacy/d150ed10939e7e1e6f30252a75af54749ad0008c> (consultado 30 de marzo 2021)

esto ayuda a entender cómo recibió la gente estas acciones de Jesús. En principio no son del todo novedosas, se unen a tradiciones existentes en un mundo compartido por las gentes de Palestina y el mundo grecolatino.

El trabajo de Costa expone, dentro del método utilizado, que Jesús realizó actos como curaciones o exorcismos, o, así lo creyeron sus contemporáneos, más allá de los matices, mejoras y cambios realizados por los Evangelios. Las narraciones de sanidades y exorcismos realizados por Jesús muestran parecido con relatos de sus contemporáneos, pero también diferencias en otros aspectos. Tony Costa concluye:

The application of the various criteria, such as coherence, dissimilarity, and embarrassment are only a few that help to establish this important component of the Jesus tradition. The existence of enemy attestation witnessed in hostile sources such as rabbinic writings and Patristic writings such as Justin Martyr and Origen demonstrate that Jesus was recognized to be a miracle worker of sorts, but that it was explained away as sorcery. A neutral source like Josephus equally acknowledges Jesus as a doer of “wonderful works.” It is doubtful such a reputation about Jesus could survive for so long unless there was some truth to the charge that he performed certain acts deemed extraordinary.

Expusimos el ejercicio realizado por Tony Costa con el objetivo de contrastarlo con el análisis sociocientífico. Pensamos que, por la falta de claridad en lo que cada estrategia metodológica propone y cumple, a veces es difícil entender de qué trata cada uno.

4. Un breve interludio

Tony Costa se esfuerza en su estudio por dar verosimilitud histórica a la realización de curaciones y exorcismos como constitutivos del ministerio de Jesús. Esto significaría que los evangelios, aun embelleciendo estos relatos, no quitan su fondo histórico: quienes vieron a Jesús fueron testigos auténticos de la realización de estos actos. Al fundamentar esta tesis, Costa se aleja del naturalismo y el supernaturalismo que cuestionó al inicio de su artículo, también se aparta del escepticismo de Bultmann y otros que desecharon la veracidad histórica de esos relatos maravillosos.

Una de las primeras preguntas que surgen antes de ingresar al estudio de las curaciones desde el análisis socio-científico es si ese estudio realmente era necesario, o si Costa se dirigía a exégetas o un sector académico que insisten en descalificar la fe cristiana por tener textos que afirman estas cosas. Y es legítima esta pregunta porque, más allá del método socio-científico, hay otras formas de lidiar con el tema de

las sanidades y los exorcismos. Veamos la perspectiva de Gideon Bohak:

Mi pregunta fue, cómo las antiguas conceptualizaciones judías de los demonios tuvieron sentido en su propio mundo, y mi respuesta sería que ellos fueron tan integrales a sus visión general de mundo y a su conducta del día a día como lo es la microbiología para nosotros. Es más, mientras los tratamientos que ellos desarrollaban de acuerdo con sus etiologías no fueron ni cercanos a la afectividad de los nuestros, ellos no fueron menos coherentes con su sociedad como nuestros tratamientos son para nosotros. Porque en un mundo lleno de demonios, hablar sobre ellos, conjurarlos, escribir amuletos, hacer tazones de encantamiento contra ellos o enviárselos a los enemigos de uno, todo tenía perfecto sentido en su mundo³².

Valorado el problema en una perspectiva diferente, Bohak entiende sin inconvenientes que se trata de dos mundos diferentes y que lo fundamental es entender que, en aquel mundo antiguo, las personas que lo habitaron fueron coherentes con su manera integral de atender la vida, *en un mundo lleno de demonios, todo lo que se pueda hacer por protegerse de ellos tiene perfecto sentido*.

32 Gideon Bohak, "Conceptualizing Demons in Late Antique Judaism," in Siam Bhayro and Catherine Rider, eds., *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period* (Leiden: Brill, 2017), 133.

5. Santiago Guijarro: Enfermedades y exorcismos en su matriz cultural

Santiago Guijarro inicia su artículo "Relatos de sanidad y antropología médica", con la indicación de que "A Kleiman, uno de los autores más reconocidos en el campo de Antropología Médica [sic], ha propuesto entender la medicina como un sistema cultural, que incluye todos los elementos relacionados con la salud en una determinada sociedad."³³ Esta afirmación busca establecer que existen diversas formas de lidiar con la enfermedad diferentes al sistema médico, que, para comodidad, llamaremos, Occidental³⁴.

Por ello, el autor señala que la comprensión y la vivencia de la salud³⁵

33 Santiago Guijarro Oporto, "Relatos de sanidad y antropología médica", en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales* (Estella: Verbo Divino, 2002), 248.

34 Esta es la definición de enfermedad que usa la Sociedad Española de Medicina Interna: "Don Pedro Laín, insigne profesor de Historia de la Medicina [sic], que ha dado su nombre a la biblioteca de nuestra Facultad de Medicina dice que hay enfermedad si un sujeto tiene la estructura de algún órgano dañado, si alguno de ellos no funciona bien, si presenta alteraciones en su psiquismo o si falla en su ajuste socio laboral. Además, explica que la enfermedad es un todo y aunque se me lesione una parte (me corte un dedo) todo mi organismo responde". Como se puede apreciar busca ser una perspectiva integral del ser humano. <https://www.fesemi.org/informacion-pacientes/hemeroteca-salud/enfermedades/salud-y-enfermedad-que-son>

35 "La definición de salud corresponde a un concepto dinámico que se ha ido modificando en la medida que se han presentado cambios culturales

y la enfermedad en la época de Jesús se parecen más a las medicinas “no occidentales”. De acuerdo con esto se describen tres rasgos importantes: “1. Los síntomas de la enfermedad se explican desde la convicción de que existe una interdependencia entre lo natural y lo sobrenatural, la sociedad y la persona; 2. El ‘sanador’ posee un conocimiento preciso de los roles del enfermo dentro de la comunidad y comparte con él los valores y las normas sociales; y 3. La participación de los ‘otros significativos’, principalmente los miembros de la familia extensa, los parientes y los vecinos, es decisiva en todo el proceso de sanación³⁶”. Por esta razón, Santiago Guijarro explica su forma de trabajar este tema:

Es posible precisar un poco más cómo se percibían la enfermedad y la sanación en el mundo de Jesús, así como las diferencias que existen entre su sistema de salud y el

nuestro. Para ello voy a utilizar tres modelos conceptuales que permiten establecer comparaciones entre las diversas formas de entender y vivir la salud y la enfermedad. Con ayuda de ellos trataré de ir mostrando: a. en qué sector del sistema de salud se sitúa la sanación realizada por Jesús; b. qué comprensión de la enfermedad revela ese relato y cómo afectaba dicha comprensión al estatus del paciente; y c. cuál fue la estrategia terapéutica seguida por Jesús.³⁷

La primera aclaración que tenemos de parte de este autor es que el sistema sanitario es un modelo conceptual que se diseña a partir de lo que distintos actores piensan sobre la enfermedad en un sistema social dado. Estaría compuesto por tres grupos que interactúan entre sí: el sector popular, el sector profesional y el sector ético. En el caso de *sector popular* se trata de familiares y parientes, de la red inmediata y mediata de quien está enfermo³⁸, en donde inicia la atención e inicio de la curación. Es un sector

y sociales, variando desde una perspectiva fisiologista donde se puede entender como ausencia de enfermedad, hasta definiciones que abarcan aspectos sociales, psicológicos y la capacidad del individuo para desarrollar las actividades cotidianas sin problemas. La definición adoptada para Salud Pública es la establecida por la Organización Mundial de la Salud (OMS) promulgada en su carta fundacional considerando que “La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”.³⁶ <https://sintesis.med.uchile.cl/index.php/profesionales/informacion-para-profesionales/medicina/condiciones-clinicas2/otorrinolaringologia/2429-7-01-3-053>

36 Santiago Guijarro Oporto, “Relatos de Sanidad y antropología médica”, en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, 249.

37 Santiago Guijarro Oporto, “Relatos de Sanidad y antropología médica”, en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, 249.

38 “La enfermedad crea un rol el de enfermo y un ambiente que lo acepta. El enfermo tiene derechos y cada sociedad los define y limita. Definir qué ser enfermo es un rasgo cultural. El niño aprende a padecer enfermedades cuando se culturiza. La enfermedad es una mezcla de ideas y de experiencias.” <https://www.fesemi.org/informacion-pacientes/hemeroteca-salud/enfermedades/salud-y-enfermedad-que-son>

no especializado y que se alimenta de la cultura. El *sector profesional* está compuesto por quienes han recibido formación y se han especializado en el campo de la salud a través de una educación sancionada socialmente. Es un sector que asume que su perspectiva clínica, merced a su especialización, es la única válida. El *sector étnico* comprende un grupo de medicinas alternativas muy variadas y que se encuentra más ligado al sector popular. En este último tenemos a los sanadores populares como es el caso de Jesús y otros de su época³⁹.

El sector popular es el más amplio y es el sector primario de atención a quien esté enfermo. Esta es la regla dentro de las culturas no occidentales. Por esta razón se puede suponer que es también lo común en la Palestina del siglo primero. Así como el sector profesional es solo alcanzable para quien tenga los recursos y en Palestina la documentación apunta a los sectores más cercanos a la mentalidad griega. Este sector científico de la medicina de esa época estaba vinculado a Hipócrates, o a Esculapio o Serapis, dioses sanadores de aquel momento.

El tercer sector es el sector étnico:

Finalmente, existía un tercer sector, el de la medicina étnica, que sobrepasaba el ámbito de la familia, parientes y paisanos, y dependía de diversos especialistas, que no se atenían a las prácticas de la medicina profesional. La característica más sobresaliente de este sector es su cercanía a la medicina popular sobre en lo que se refiere a la comprensión de la enfermedad y sus causas. Éste es el ámbito en el que debemos situar la magia y el exorcismo y sobre todo a los sanadores populares, que son una figura más representativa. Este tipo de sanadores posee en común una serie de características: comparten la visión del mundo, de la salud y de la enfermedad que tienen sus destinatarios; aceptan los síntomas que les presentan como elementos coincidentes de un síndrome; tratan a sus pacientes en público; y en general están más cercanos a la situación social del enfermo.⁴⁰

En la tradición de la Casa de Israel el profeta sanador es el más representativo del sector étnico. Para el autor, considerando las ideas sobre la relación enfermedad-divinidad, el honor del sanador, las tradiciones culturales de Palestina, se debe ubicar a Jesús dentro del sector étnico.

39 Santiago Guijarro Oporto, "Relatos de Sanidad y antropología médica", en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, 250.

40 Santiago Guijarro Oporto, "Relatos de sanidad y antropología médica", en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, 253.

El modelo explicativo es una representación abstracta y simplificada de las interacciones complejas en el mundo real sobre la enfermedad y de este derivan las pautas para definir lo que sucede y las vías terapéuticas posibles, así como dar sentido a la enfermedad tanto personalmente como socialmente. La Sociedad Española de Medicina Interna ha tratado, en su página, de explicar qué es la salud y qué es la enfermedad. Ese breve artículo concluye con una perspectiva que denota una cierta sensibilidad intercultural que debe ser valorada. En el contexto de lo expuesto por Santiago Guijarro parece necesario aportar la cita directa:

El origen de las enfermedades según el enfermo puede ser múltiple: A veces cree que está en él mismo, por adoptar comportamientos incorrectos (exponerse al frío) o tener ciertos rasgos hereditarios (diabetes). Ello puede generar sentimientos de culpabilidad. Otras veces la enfermedad se origina en el mundo natural por agresiones de animales, climas inadecuados, contacto con medios contaminados, por ejemplo, las infecciones. En otras ocasiones la enfermedad surge del mundo social: hay riesgo profesional, se vive con estrés. Para otros las enfermedades surgen del mundo sobrenatural. Los dioses u otros espíritus estarían en el origen de la enfermedad, incluso el mal de ojo o el mundo de los gafes. La medicina griega eliminó este elemento

como causa de enfermedad, pero no puede negarse que esta idea se mantiene para muchos en las sociedades occidentales modernas ¡¡qué eufemismo!! Para los médicos es importante saber cómo interpreta el enfermo su enfermedad, ayúdelos cuando acuda a verles.⁴¹

Una patología como enfermedad es un proceso cultural. Las culturas forman en ese sentido –que de por sí es complejo y en general integral–, es decir, existe la comprensión de que afecta a todo el ser humano que lo padece, incluso a su familia. Este aprendizaje es cultural y tiene sus matices dentro de las familias y las comunidades, así como en los individuos. Se etiqueta al enfermo de modo que la comunidad sepa cuál es la situación y cómo reaccionar a esa persona. La patología se carga de significado de acuerdo con las formas aprendidas de comportamiento y al etiquetado social, por eso una enfermedad es una forma cultural específica⁴². De un modo parecido piensa la Asociación Española de Médicos Internistas. Indican, como se ha mencionado antes, que la enfermedad socialmente crea el rol de enfermo y este asume un papel de acuerdo con los derechos, esto es, la forma de padecer

41 <https://www.fesemi.org/informacion-pacientes/hemeroteca-salud/enfermedades/salud-y-enfermedad-que-son>

42 Santiago Guijarro Oporto, “Relatos de sanidad y antropología médica”, en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, 255.

es una culturización⁴³. Esta no es una línea seguida por todas las instancias del sistema de salud contemporáneo, pero permite observar cómo, en algunos lugares, el concepto de salud y enfermedad ha tenido que vincularse directamente a la cultura y no solo como un mal funcionamiento fisiológico.

De acuerdo con la perspectiva de S. Guijarro, la elaboración cultural de una patología determina:

- a. La comprensión y la explicación de esta.
- b. La forma en que afecta al estatus social del paciente.
- c. La forma de reaccionar frente a ella y los medios que se utilizan en el proceso de sanación.⁴⁴

5.1 Estrategia terapéutica

Santiago Guijarro asume el modelo cultural que elaboraron Good y Delvecchio Good como un modelo hermenéutico que facilita la comprensión de la enfermedad en el mundo de

la medicina no occidental y, al respecto, más cercano al mundo de Jesús.

- Entidad patológica: Universo de sentido, la enfermedad percibida por el paciente (la disfunción se percibe como enfermedad)
- Estructura de relevancia: Son relevantes los datos que revelan el significado de la enfermedad.
- Modelos explicativos: Evaluar los modelos explicativos; descifrar el campo semántico.
- Meta de interpretación: Comprensión.
- Estrategia interpretativa: Examinar dialécticamente la relación entre los síntomas (texto) y el campo semántico (contexto).
- Objetivo terapéutico: Tratar la experiencia del paciente: hacer comprender los aspectos ocultos de la realidad de la enfermedad y transformarla.⁴⁵

Rápidamente pasaremos revista al cómo Santiago Guijarro lee el pasaje de Marcos 10.46-52 donde se narra la curación del ciego Bartimeo.

43 <https://www.fesemi.org/informacion-pacientes/hemeroteca-salud/enfermedades/salud-y-enfermedad-que-son>

44 Santiago Guijarro Oporto, “Relatos de sanidad y antropología médica”, en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, 255.

45 Santiago Guijarro Oporto, “Relatos de sanidad y antropología médica”, en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, 258.

Sistema sanitario: El ciego es denominado por su nombre de familia Bar Timeo, el hijo de Timeo, por lo que a diferencia de otros tantos relatos semejantes en los evangelios este es un detalle para considerar que implicaría que aún era atendido por su familia, no se trata de una persona anónima, sino de una persona que pertenece a una familia. Esto ubica su tratamiento en el sector popular. A la vez Jesús y Bartimeo tienen un sistema de creencias compartidas y de carácter religioso en torno a su ceguera: ten compasión, Hijo de David, tu fe te ha salvado. También se debe considerar que aquí se observa el sector de sanidad étnico en donde se incluyen a los profetas sanadores, que también Costa había mencionado. Señala Guijarro:

...el contexto en el que hemos de situar y comprender este episodio es el sector étnico de la medicina israelita, que tenía como figura más representativa al profeta que sana en el nombre de Dios. Jesús actúa como uno de ellos, según el modelo de Elías, y al actuar así reivindica su legitimidad como intermediario a través del cual Dios concede el don de la sanación. De ahí la importancia de la fe en su encuentro con Bartimeo.⁴⁶

46 Santiago Guijarro Oporto, "Relatos de sanidad y antropología médica", en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, 260.

El sistema explicativo: El texto tiene su punto fundamental en tres elementos que ya se mencionaron: la solicitud de compasión/misericordia, la mención Hijo de David y la atribución de la sanidad a la fe de Bartimeo. En el caso de la mención de compasión/misericordia es una llamada a Dios o a una persona poderosa que puede volverse hacia quien solicita con el bien o con bondad, ayudar y proteger: Gé 24.12, 39.21, Éx 20.6, 33.19, Nú 14.19, 1 Re 3.6, 1 Cró 16.34, 17.13, 2 Cró 1.8, Salmos 4.1, 5.7, 6.2, etc. Es una tradición bien atestiguada en todo el Antiguo Testamento: recurrir a la misericordia de Dios para encontrar perdón, consuelo, paz, sanidad, salvación, etc. Por otro lado, nombrar a Jesús Hijo de David es un tema diferente. Si seguimos las tradiciones del reino unido, David fue el constructor de ese reino, quien unificó a Israel y quien estableció Jerusalén como capital del reino. El hijo de David recordado por la tradición es Salomón (se le atribuye la escritura de Proverbios y Eclesiastés). Sobre todo, constructor del Templo de Jerusalén, el primer templo. El tema de la fe expresa la convicción en que la mano de Dios, a través del profeta, actuará para el bien del no vidente.

S. Guijarro indica que la condición de Bartimeo no solo es física⁴⁷,

47 "Esta comprensión de la ceguera en término de exclusión social es evidente en algunos pasajes de la literatura israelita que presuponen el

sino que recae sobre él el peso del etiquetado social en donde se definen las relaciones sociales en aquellas sociedades. En el caso de la ceguera debemos subrayar su carácter excluyente tanto en el Levítico como en textos de Qumrán. Este es un valor negativo que es descargado sobre el enfermo y que reduce casi en su totalidad la interacción social, por esto se entiende la presión para que se callara: “⁴⁸Y muchos lo reprendían para que callara, pero él clamaba mucho más”. Es importante, entonces, recuperar esta dimensión social de la enfermedad:

Estas pautas culturales configuraban la condición social de quien era ciego. Como hemos visto, en la mayoría de las culturas, la enfermedad es percibida como una

sistema sanitario levítico. En 2 Sam 5.6-8 se dicta este dicho popular: “los ciegos y los cojos no entran a la casa del Señor” y según las prescripciones del Levítico, entre los descendientes de Aarón que no podían acercarse a presentar las ofrendas se encuentran los “ciegos y los cojos” (Lv 21.18). En tiempos de Jesús, la marginación de los ciegos se había acentuado, al menos en algunos grupos como el de Qumrán más escrupulosos en materia de pureza ritual. En la obra haláquica titulada *Algunos de los preceptos de la ley* se dice que ciegos y sordos son impuros “porque quien no ve ni oye no sabe practicar (la ley)” (4QMMT 56-57) y en el Rollo del Templo se determina que los ciegos deben ser excluidos, no solo del templo, sino también de la ciudad santa: “Ningún ciego entrará en ella durante toda la vida: no profanará la ciudad santa en cuyo centro yo habito” (11QTemplo 45.12-14).” Santiago Guijarro Oporto, “Relatos de sanidad y antropología médica”, en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, 263.

forma de desviación. Ahora bien, en la cultura mediterránea, la desviación se percibe desde los valores centrales de honor y vergüenza. La condición deshonorosa de Bartimeo aparece en diversos detalles del relato: es un mendigo, está fuera de la ciudad y no le permiten dirigirse a Jesús. Es posible, incluso, que en el relato haya un sutil contraste entre el nombre del padre (Timaios = Honorable) y la condición del hijo (atimos = sin honor), que afectaba a toda la familia.⁴⁸

5.2 Resumen y complemento

El primer aspecto es la interacción de quien está enfermo con su entorno inmediato: familia, parientes, vecinos. Estos tienen la obligación de ubicar al enfermo dentro del etiquetado pertinente y actuar en concordancia con este.

El segundo aspecto, según Guijarro, es la búsqueda de datos relevantes de la enfermedad: los síntomas. En este sentido la medicina occidental busca identificar en los síntomas y con los exámenes pertinentes la causa de la patología. En el caso del grupo de gente, de Jesús y de Bartimeo, lo que es relevante es el significado de la enfermedad. Esto es parte de la advertencia que hace la página de la Sociedad

48 Santiago Guijarro Oporto, “Relatos de sanidad y antropología médica”, en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, 263.

Española de Médicos Internistas: “Para los médicos es importante saber cómo interpreta el enfermo su enfermedad, ayúdelos cuando acuda a verles”.

El tercer aspecto es el sustento hermenéutico de la enfermedad y la curación. En este caso lo evidente de su situación, Jesús le hace decir claramente lo que desea que le haga. Él le indica que desea recobrar la vista. Jesús le contesta: “vete, tu fe te ha salvado”. Este cruce de palabras está fuera del campo semántico de la enfermedad-curación, pero es claro que en profundidad se trata de una situación de fondo: culpa/perdón, pecado/Dios, ceguera física/solo Dios y la fe pueden sanar, incapacidad de ver/marginación y deshonor⁴⁹.

La estrategia terapéutica en este caso es la reincorporación en un grupo social. Recobró la vista, pero en el fondo la cuestión es que recobró su capacidad de integrarse al mundo de los vivos. Esto es importante, ya que su nueva condición hace que abandone su lugar de asiento fuera de la ciudad y al borde del camino, y que lo cambie por seguir el camino de Jesús, el levantarse y dejar el estar sentado y dejar su manto de mendigo.

Más allá de Santiago Guijarro, aspectos importantes de la dinámica retórica del texto ayudan a validar algunas de estas conclusiones. Hay tres momentos en la dinámica de la existencia del ciego: estar sentado mendigando, arrojar la capa levantarse y venir a Jesús, seguir a Jesús por el camino. Este proceso estuvo mediado por dos acciones comunicativas: suplicar gritando y conversar:

Bartimeo, el ciego, hijo de Timeo, estaba sentado junto al camino, mendigando.

Al oír que era Jesús nazareno, comenzó a gritar:

Entonces Jesús, deteniéndose, mandó llamarlo;

Él entonces, arrojando su capa, se levantó y vino a Jesús.

Jesús le preguntó: —¿Qué quieres que te haga?

El ciego le dijo: —Maestro, que recobre la vista.

Jesús le dijo: —Vete, tu fe te ha salvado.

Al instante recobró la vista, y seguía a Jesús por el camino

Quien estuvo ciego se transformó en una persona íntegra que seguía a Jesús por el camino. Es otra persona, ha recuperado su vida. De ahí que afirmar:

49 Santiago Guijarro Oporto, “Relatos de sanidad y antropología médica”, en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, 265.

tu fe te ha salvado no pone el acento en la recuperación de la vista, sino en la recuperación de su existencia social. Concluye S. Guijarro:

... la comprensión del relato con ayuda del modelo cultural sobre el proceso de sanación nos permite desvelar cuál fue el propósito de las sanaciones de Jesús. En ellas la dimensión del milagro tal como lo ha entendido la apologética tradicional es poco importante. Lo importante es su naturaleza social y religiosa. La sanación del ciego implica una sanación de la culpa, advertida o inadvertida, que acontece por la fe (dimensión religiosa), y una reintegración social, que implica la desaparición de todos los signos de exclusión (dimensión social).⁵⁰

Conclusiones: Una comparación valorativa

Primero quisiera señalar que, en cualquiera de los métodos descritos, la exégesis del texto es un paso que no debe obviarse. Estoy de acuerdo en que las personas que estudian teología o ciencias de la religión u otras disciplinas diferentes a la exégesis requieren de instrumentos que les permitan superar este impasse. Pero debe superarse. Hacer teología cristiana sin el

estudio de la Biblia supone un problema de legitimidad significativo. Por lo menos deberían, quienes así proponen una teología, establecer qué harán con el problema de la revelación y cómo y con qué fuentes trabajarán las distintas concepciones de Dios, de iglesia, de pastoral y demás.

En segundo lugar, debo acentuar, fuertemente, que quienes asumen el método socio-científico no han omitido el estudio de los textos contemporáneos al Nuevo Testamento. Este es un prejuicio que indica la falta de lectura de la bibliografía y de las fuentes primarias utilizadas. En ningún caso se asume un modelo de las ciencias sociales y se aplica sobre los textos sin ningún filtro. Un caso común en los estudios socio-científicos es el estudio de Jerome Neyrey *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*. El capítulo 1, *El honor y la vergüenza en perspectiva cultural*, se fundamenta en textos de Flavio Josefo, Jenofonte, Agustín de Hipona, Dión Crisóstomo, Plutarco, Aristóteles, Cicerón, entre otros.

Tal parece, según la crítica de Porter y Pitt que, al traer un modelo formulado desde las ciencias sociales, se impone algo al texto que lleva a aportar elementos que no están en él. Pero esto también implica al uso racional de las fuentes primarias para estudiar el contenido histórico del Nuevo

50 Santiago Guijarro Oporto, "Relatos de sanidad y antropología médica", en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, 267.

Testamento. Por ejemplo, la idea de seguir hablando de judaísmo o de judío o judíos implicando que existió una religión estructurada y global desde épocas tan tempranas requiere matices y modificaciones. Lo mismo sucede al hablar de cristianismo, anulando así, la pluralidad de grupos y tendencias existentes en el N.T.

Qumrán, por ejemplo, debe ser trabajado de acuerdo con los diversos grupos de documentos y establecer bien las relaciones entre ellos antes de citarlos como apoyo o diferencia en algún trabajo exegético o teológico. Las fuentes rabínicas suponen otro problema por los estratos redaccionales de estas mismas.

Considerando estos elementos entendemos que Costas asume con rigor metodológico el tema tratado en su artículo; pero, en sus conclusiones, no hay un aporte significativo al tema de la historicidad de los relatos de actos portentosos de Jesús. Le faltó una descripción más precisa de las diferencias. Lo fundamental que implica este tipo de estudio es identificar por qué fue Jesús quien logró desatar varios movimientos en torno a su nombre como enviado de Dios. Eso no pasó con Honi ha-Ma'aggel (siglo 1 a.e.c.), Hanan ha-Nehba (1 siglo a.e.c. y principio de 1 siglo e.c.) y Hanina ben Dosa (1 siglo e.c.). Lo históricamente fundamental es identificar lo que movió a

las gentes a favor de Jesús, mientras no sucedió lo mismo con otros maestros que también eran maestros y sanadores populares de la época. Este me parece que sería el tema de fondo en el caso de Tony Costas. Un tema no tratado.

Habría que pensar si el caso de hacer este tipo de estudio tendrá como objetivo ulterior la apologética. Eso parece cuando T. Costas toma como referente de su artículo a Bultmann y Bousset. Estos dos autores corresponden a otro mundo y ambiente intelectual. También menciona a Funk y Crossan que, si bien son de finales del siglo XX, tomaron el proyecto de la identificación de la auténticas palabras y actos de Jesús. En ese sentido, de lo que trata este artículo es de demostrar que es plausible que Jesús haya hecho actos portentosos, debido a que eso es convergente con hechos semejantes atestiguados en distintas fuentes extrabíblicas de Palestina y de fuera de Palestina.

Cuanto Tony Costa habla de situar los textos de los evangelios en su contexto cultural para entender cómo sus lectores originales los habrían entendido, asume que su trabajo es un aporte en esa área. Esta indicación la hace al cuestionar el uso de las presuposiciones filosóficas para interpretar los textos de los evangelios. En este sentido, uno podría decir que si bien el estudio de Costa es, en alguna medida, una revisión cultural, no aclara cómo fue escuchado (no

leído) un texto por su audiencia original o de segunda generación.

Como se puede apreciar, el trabajo comparativo de fuentes y modelos literarios, aunque útil como es, no resulta suficiente para atender el tema de la historicidad. Sobre todo, si consideramos que ningún texto está fechado y no hay forma de darles una fecha precisa. En una cultura oral el enriquecimiento personal y comunitario es parte del proceso de existencia de una narración o discurso. Esto es una pesadilla para cualquier historiador, debido a que no puede realizar las mejores comparaciones. Entonces, la misma situación de enriquecimiento oral en lo escrito se puede identificar en las tradiciones rabínicas. Así que identificar qué es producto del siglo primero, anterior a este o posterior requiere de una fundamentación más profunda que aquella que se practica usualmente.

En el caso de Santiago Guijarro podemos observar que su artículo inicia por dilucidar qué es la enfermedad y qué es un sistema de sanidad. A la vez hace comparaciones entre lo que llama occidental y culturas no occidentales que aún existen y de otras de las cuales hay documentación desde principios del siglo XX. Revisa varios de los casos que indicó Costas. Pero lo hace buscando claridad para hacer el análisis de un texto particular como es Marcos 10.46-52.

En sus conclusiones señala que, debido al sistema de sanidad de la época de Jesús, y al mundo de creencias compartido, el texto –más que acto portentoso– es uno restitutivo de la humanidad de Bartimeo que fue excluida del mundo social. La muerte social, en una cultura colectivista y diádica, supone algo peor que la enfermedad en sí misma. Por esta razón, el problema no es la historicidad, es el significado.

A la vez, S. Guijarro y otros de este movimiento, entiende un problema de fondo que existe entre el mundo propio, el de ellos, en su mayoría estadounidenses blancos y europeos blancos, y el mundo de los otros. Otras culturas deben tener la oportunidad de explicar su mundo con sus propias palabras. Esto implica que el respeto a las formas de vivenciar los hechos en otras culturas es necesario para una exégesis apropiada y éticamente responsable.

Primero que todo, en el estudio de Guijarro, considero que el pasaje que se escoge no es el más adecuado. Marcos 5, porta dos relatos complejos: uno en donde Jesús echa un demonio y otro en donde cura a una mujer con flujo de sangre y, en el mismo, resucita a una niña. En estos tres casos hay procesos de restitución de la persona padeciente a su contexto social y familiar. El caso de la mujer es importante como prueba del sistema de salud en donde ella indica que había gastado todo en

médicos, el sector profesional de ese sistema de salud, sin avance alguno. Aquí el relato:

²⁴ Jesús fue con él. Y lo seguía una gran multitud, y lo apretujaban.

²⁵ Había una mujer que sufría de hemorragia desde hacía doce años.

²⁶ **Había sufrido mucho de muchos médicos y había gastado todo lo que tenía, y de nada le había aprovechado; más bien, iba de mal en peor.**

²⁷ Cuando oyó hablar de Jesús, vino por detrás de él entre la multitud y tocó su manto ²⁸ porque ella pensaba: “Si solo toco su manto, **seré sanada**⁵¹”.

²⁹ **Al instante se secó la fuente de su sangre y sintió en su cuerpo que ya estaba sana de aquel azote.**

³⁰ De pronto, Jesús, reconociendo dentro de sí que había salido poder de él, volviéndose a la multitud dijo: —¿Quién me ha tocado el manto?

³¹ Sus discípulos le dijeron: —Ves la multitud que te apretuja, y preguntas: “¿Quién me tocó?”.

³² Él miraba alrededor para ver a la que había hecho esto.

³³ Entonces la mujer, temiendo y temblando, sabiendo lo que en ella había sido hecho, fue y se postró delante de él y le dijo toda la verdad.

³⁴ Él le dijo: —Hija, tu fe te ha salvado. Vete en paz y queda sanada de tu azote.

El verso 26 apunta al sector profesional que había fracasado al punto de hacerla empeorar. Los versos 27 y 28 apuntan al sector étnico que requiere, como lo hace Jesús, identificar que se hizo la acción y cuál es su procedencia. Pero en el caso de Jesús, hay una situación diferente. Si bien hay una multitud apretujándolo, la mujer se acerca y toca su manto y en ese mismo momento queda libre de su azote. Todo parece en secreto. Jesús, sin embargo, percibe que energía ha salido de él y se vuelve y confronta a la multitud frente a al azote de sus discípulos que, de inmediato, le cuestionan. Así, la mujer temblando y temiendo le dijo toda la verdad y él, como en el caso

51 *Rescue, liberate, keep from harm, heal, preserve*—1. *preserve or rescue* from natural dangers and afflictions—**a.** from death Mt 14:30; 27:40, 42, 49; Mk 13:20; Lk 6:9; 9:24; J 11:12; Ac 27:20, 31.—**b.** *bring out safely* J 12:27; Hb 5:7; Jd 5.—**c.** *free from disease or from demonic possession* Mt 9:22; Mk 5:23, 28, 34; 10:52; Lk 8:48, 50; 17:19; 18:42; Ac 4:9; 14:9; Js 5:15.—2. *rescue or preserve from eternal death, from judgment, sin, bring salvation, bring to salvation*—**a.** act. Mt 18:11; Lk 7:50; J 12:47; Ro 11:14; 1 Cor 1:21; 7:16; Tit 3:5; Hb 7:25; Js 4:12; 5:20; 1 Pt 3:21.—**b.** pass. *be rescued or saved, attain salvation* Mt 24:13; Mk 10:26; Lk 13:23; 18:26; J 3:17; 5:34; Ac 11:14; 15:1, 11; Ro 8:24; 11:26; 1 Cor. 3:15; 5:5; Eph 2:5, 8; 1 Ti 2:4.—**3.** Certain passages belong under 1 and 2 at the same time Mk 8:35; Lk 9:24; 9:56 v.l.; Ro 9:27. [195] Bible Works 7.

de Bartimeo, le indica que la fe la ha salvado/sanado/liberado. En este caso parece claro que el modelo de sector étnico calza perfectamente.

Es posible que este modelo no se aplique a todos los relatos de sanidades o exorcismos de los evangelios, pero quedan claros los presupuestos, el uso de las fuentes, la distancia cultural como un esfuerzo por comprender el mundo antiguo, la desteologización de los evangelios o quizá la desconfesionalización de estos. El motivo apolo-gético se diluye en la comprensión de la experiencia humana en la que vive Jesús y su mundo social.

El análisis socio-científico no es una cuestión de fe, sino de la valoración positiva o negativa de sus productos. Se hace necesario, más bien, insistir en ingresar nuestras tradiciones culturales del sur para hacer comparaciones y observar las cercanías y las lejanías. En lo personal, la discusión que se indica al inicio de este artículo es vacía. Porter y Pitt se equivocan. La búsqueda de mejores formas de entender el mundo ajeno es un imperativo ético para todas las disciplinas. También lo es para la exégesis. Habría que preguntarse si no es mejor exponer las presuposiciones y modelos que con que se trabajan los textos, que tratar de defender una objetividad basada en la negación de los otros. Curiosamente, esos otros, han sido los colonizados durante siglos.

Referencias bibliográficas

- Barton, Stephen C. 2002. "Social-Scientific Criticism", *Handbook to the exegesis of the New Testament*. Bellingham, WA: Logos Research Systems.
- Bohak, Gideon. 2017. "Conceptualizing Demons in Late Antique Judaism". Bhayro, Siam, and Catherine Rider. *Demons and illness from antiquity to the early-modern period*. 111-133. Leiden: Brill.
- Costa, Tony. 2013 "The exorcisms and healings of Jesus within classical culture". Porter, Stanley E. *Early Christianity in its Hellenistic context. Volume 1: Christian origins and Greco-Roman culture. Social and literary contexts for the New Testament*. Leiden: Brill.
- Crook, Zeba. 2020. *The ancient Mediterranean Social World*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Chapa, Juan. 2002. "Exorcistas y exorcismos en tiempos de Jesús". Aguirre Monasterio, Rafael. *Los milagros de Jesús: perspectivas metodológicas plurales*, Estella: Verbo Divino.
- García Martínez, Florentino. 1993. *Textos de Qumrán*. España: Trotta.

- Guijarro Oporto, Santiago. 2002. "Relatos de Sanidad y antropología médica". Aguirre Monasterio, Rafael. *Los milagros de Jesús: perspectivas metodológicas plurales*, Estella: Verbo Divino.
- Esler, Philip. 2009. Social-Scientific Approaches. En Porter, Stanley E. *Dictionary of biblical criticism and interpretation*. 337-340. London: Routledge.
- Harris, William Vernon. 2014. *Rethinking the Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press.
- Malina, Bruce J. 1995. *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural*. Estella [Navarra]: Verbo Divino.
- Malina, Bruce J., Richard L. Rohrbaugh, and Víctor Morla Asensio. 1996. *Los Evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I: comentario desde las ciencias sociales*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Malina, Bruce J., and John J. Pilch. 2000. *Handbook of biblical social values*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Malina, Bruce J. 2002. *El mundo social de Jesús y los evangelios: la antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Malina, Bruce J. 2002. "Exegetical Eschatology, the Peasant Present and the Final Discourse Genre: The Case of Mark 13". *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*. 32 (2): 49-59.
- Meeks, Wayne Atherton. 1988. *Los primeros cristianos: el mundo social del apóstol Pablo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Miquel Pericás, Esther. 2011. *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Estella: Verbo Divino.
- Porter, Stanley E., and Stanley E. Porter. 2003. *Handbook to the exegesis of the New Testament*. Bellingham, WA: Logos Research Systems.
- Porter, Stanley E. 2013. *Christian origins and greco-roman culture: social and literary contexts for the New Testament*. Leiden: Brill.
- Theissen, Gerd. 1985. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme.
- Theissen, Gerd. 2008. "Exégesis sociohistórica desde los comienzos de la investigación histórico-crítica hasta la antropología cultural", en Bernabé Ubieta, Carmen, Gil Arbiol, Carlos. (eds), *Reimaginando los orígenes del cristianismo: relevancia social y eclesial de los estudios sobre orígenes del cristianismo: libro homenaje a Rafael Aguirre*

en su 65 cumpleaños. Estella,
Navarra: EVD.

van Aarde, Andries. 2009. *Methods and models in the quest for the historical Jesus: Historical criticism and/or social scientific criticism*. AOSIS OpenJournals. <http://www.hts.org.za/index.php/HTS/article/view/562>