

# medellín

---

teología y pastoral para américa latina  
vol. XXXVI - n° 143 / Julio-Septiembre 2010 - ISSN 0121-4977

---

## El cristianismo en sus orígenes. Contexto cultural y exégesis



**Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM**  
**Instituto Teológico-Pastoral para América Latina - ITEPAL**

# medellín

Teología y Pastoral para América Latina  
Revista Trimestral Fundada en 1975

La revista Medellín, fundada en 1975, es una publicación trimestral del ITEPAL, especializada en temas teológicos y pastorales. Busca ser una expresión profética y sapiencial del continuo redescubrimiento que la Iglesia Latinoamericana y Caribeña hace de sí misma, iluminando nuestra realidad desde la fe.

Está dirigida a: estudiosos, investigadores, docentes de teología y pastoral, agentes pastorales en general, así como a alumnos y exalumnos del ITEPAL

Director	P. ANDRÉS TORRES RAMÍREZ Rector del Itepal
Equipo Editorial	Mons. BALTAZAR PORRAS CARDOZO Arzobispo Responsable del ITEPAL Mons. JOSÉ LEOPOLDO GONZÁLEZ Obispo Secretario General del CELAM P. ANDRÉS TORRES RAMÍREZ Rector del ITEPAL Mons. GUILLERMO MELGUIZO YEPES Vice-rector Pastoral del ITEPAL P. PAULO CROZERA Vice-rector Académico del ITEPAL
Colaboradores	P. Luis Ávez de Lima, sdb (Brasil) P. Carlos María Galli (Argentina) Dra. Olga Consuelo Vélez (Colombia) P. Leonidas Ortiz Lozada (Colombia) P. Roberto Russo (Uruguay) P. Fidel Oñoro (Colombia) Dr. Pedro Morandé (Chile) P. Álvaro Cadavid Duque (Colombia)
Traducción	Angélica Sánchez Castellanos Lic. en Idiomas
Distribución y suscripciones Pago On-line (Internet)	Luis Guillermo Pineda Moreno (ITEPAL) Enviar solicitud a: <a href="mailto:editorial@celam.org">editorial@celam.org</a>

© Instituto Teológico Pastoral para América Latina - ITEPAL  
Dirección: Avenida Boyacá No. 169D-75 Tel.: (57-1) 587 97 10 (Ext. 570)  
Fax: (57-1) 587 9715 Bogotá, Colombia  
E-mail: [revistamedellin@celam.org](mailto:revistamedellin@celam.org)

Impresión: EDITORIAL KIMPRES LTDA.  
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

# Contenido

Editorial	297
“Pero, ustedes no sean así” Estudio socio-histórico de Lc 22, 24-27 Manuel de J. Acosta Bonilla	299
Pablo y Apolo en Corinto, un ejemplo de colaboración apostólica Bernardo Arley Aristizábal González	327
Exégesis contextual, ciencias sociales y dimensión teológica Rafael Aguirre Monasterio	359
La importancia del contexto histórico para la interpretación del NT. El culto al emperador en Rom 1,3-4 David Álvarez Cineira	371
La relación entre el padre y el hijo en la cultura mediterránea y en el Nuevo Testamento Santiago Guijarro Oporto	381
La lógica antropológica de la praxis exorcista de Jesús Esther Miquel Pericás	391
La importancia de los ritos de duelo en la formación del kerigma pascual Carmen Bernabé Ubieta	403
Modelos culturales para comprender a Pablo Carlos Gil Arbiol	415
La memoria colectiva de la praxis sanadora de Jesús desde una perspectiva de género Elisa Estévez López	429



La tradición católica que se puede reconocer en la vida y cultura de nuestros pueblos latinoamericanos -cimiento fundamental de identidad, originalidad y unidad- es una riqueza que debemos reconocer y agradecer como regalo de Dios (cfr. DA 6-8). Junto con el reconocimiento y la gratitud, estamos llamados a despertar y mantener el compromiso de custodiar esta riqueza y de purificarla desde la Palabra de Dios, conscientes de que la Iglesia se edifica y crece al escuchar y entrar en una intimidad cada vez mayor con dicha Palabra.

Es indispensable que propongamos a nuestros pueblos la Palabra de Dios como don del Padre para el encuentro con Jesucristo vivo; en respuesta a los anhelos de los discípulos que quieren nutrirse con el Pan de la Palabra, estamos llamados a favorecer el acceso a una interpretación adecuada de los textos bíblicos para que sean empleados como mediación de diálogo con Jesucristo y para que sean alma de la propia evangelización y del anuncio de Jesús a todos (cfr. DA 248); necesitamos hacer operativa la afirmación de la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación en su número 23: "La Iglesia, esposa de la Palabra hecha carne, instruida por el Espíritu Santo, procura comprender cada vez más profundamente la Escritura para alimentar constantemente a sus hijos con la Palabra de Dios". El presente número de nuestra revista, "El cristianismo en sus orígenes, contexto cultural y exégesis" se ofrece como una aportación en este sentido.

El número 12 de la ya citada *Dei Verbum* nos ofrece los elementos fundamentales para interpretar adecuadamente la Sagrada Escritura, los que, siguiendo a Benedicto XVI, podemos recapitular en dos niveles metodológicos: el método histórico crítico, ya que el Verbo se hizo carne -se hizo historia y cultura- y el método teológico, ya que no sólo se trata de palabras humanas, sino también de Palabra divina que se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita. Los nueve estudios que aquí se ofrecen, si bien se extienden en análisis correspondientes al primer nivel metodológico, encaminan sus conclusiones a enriquecer la comprensión teológica de los aspectos que consideran.



El “estudio socio histórico de Lc 22, 24-27” nos da la oportunidad de aproximarnos a los orígenes del cristianismo desde los conflictos internos y desde las confusiones en la identidad de los discípulos; conflicto y confusión que se han de resolver desde el estilo de Jesús, desde la actitud de servicio que ha de construir la identidad del grupo. El segundo artículo, “Pablo y Apolo en Corinto”, nos ofrece elementos para descubrir un poco más la personalidad del predicador alejandrino y su relación con el apóstol de la gentes a fin de reconocer que, a pesar de las diferencias de ambos en el modo de anunciar el evangelio, los dos son un ejemplo de cómo se puede colaborar en la misión apostólica buscando siempre la unidad de la Iglesia. Estos dos primeros aportes, escritos por autores latinoamericanos, nos ofrecen elementos eclesiológicos de gran importancia para no perder el rumbo de nuestra experiencia eclesial.

Los siete artículos siguientes, elaborados por un equipo de escrituristas que desempeñan su ministerio desde España, como se puede comprender desde la lectura del primero de ellos, “Exégesis contextual, ciencias sociales y dimensión teológica”, en realidad conforman una unidad y a ello mismo obedece su brevedad, la manera de introducir sus aportaciones y el común enfoque metodológico. El recurso a las ciencias sociales es presentado como un complemento de otros métodos exegéticos para superar un reduccionismo espiritualista, favorecer el descubrimiento de la verdadera dimensión teológica de los textos y facilitar la comprensión de la Palabra de Dios encarnada.

Lo que ha dado lugar al inicio del cristianismo ha sido el encuentro de fe con la persona de Jesús, el Cristo, (cfr. *DCE 1*; DA 243). Este encuentro fue posible ayer, en los inicios de nuestra comunidad creyente, y es posible hoy gracias a que “el Verbo se hizo carne” (Jn 1,14); esto es, gracias a que la Palabra eterna entró en el espacio y en el tiempo y asumió un rostro, una identidad humana y una cultura concreta. Ahora, puesto que “la Palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del Eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres” (DV 13), la experiencia del discipulado y el compromiso de la misión que nuestros obispos latinoamericanos quieren impulsar, para que nuestros pueblos en Cristo tengan vida, ha de asumir como condición indispensable el conocimiento profundo de la Palabra sin perder de vista el contexto de su escritura ni el contexto de su lectura.

P. Andrés Torres Ramírez  
**Director**

Agradecemos al CEBIPAL - Centro Bíblico Pastoral para América Latina, en la persona del P. Fidel Oñoro y del P. William Segura, su mediación en la realización del presente número de nuestra revista.

# “Pero, ustedes no sean así” Estudio socio-histórico de Lc 22, 24-27

Manuel de Jesús Acosta Bonilla\*

## Sumario

El autor centra su reflexión en el texto de Lc 22,24-27 utilizando la categoría sociológica de la marginalidad y teniendo en cuenta la teología imperial y la *pax romana*, dos temáticas fundamentales que atraviesan la obra lucana.

A partir del contexto Latinoamericano, el estudio deja ver vinculaciones eclesiológicas de gran importancia, sobre todo cuando los discípulos abandonan la identidad que configura el Maestro y se detienen en superficialidades. El trabajo permite identificar una comunidad que experimenta conflictos internos y confusiones en su identidad ante su entorno, caracterizado por una manera de ejercer la autoridad pública; conflicto y confusión que se ha de resolver desde el estilo de Jesús para construir la identidad del grupo desde la óptica del servidor.

**Palabras clave:** Discipulado, Poder, Servicio, Conflicto.

\* Doctor en Teología Bíblica. Presbítero diocesano de la diócesis de Chalatenango, El Salvador. Catedrático de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, UCA y Administrador General de la Universidad Mons. Oscar Arnulfo Romero. [macostabonilla@hotmail.com](mailto:macostabonilla@hotmail.com)



# But you are not so, socio-historical study of Lk 22, 24-27

## Abstract

The author focuses his reflection in the text of Lc. 22, 24-27, using the sociological category of marginality, and taking into account the imperial theology and the *Pax Romana*, two fundamental themes included in the Lucan work.

From Latin-American context, the study reveals significant ecclesiological relations, especially when the disciples leave the identity configured by the Master and take more time in superficial aspects. The work makes possible to identify a community that experience internal conflict and confusion in their identity from their environment, characterized by a way to carry out the public authority; conflict and confusion that will be solved from the manner of Jesus to build the identity of the group from the server's point of view.

**Key words:** Discipleship, Power, Service, Conflict.

Ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς,  
τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων

ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Οἱ βασιλεῖς τῶν  
ἔθνων κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ  
ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦ  
νται

**Ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν  
ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ νεώτερος καὶ ὁ  
ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν**

τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ  
διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ  
ἐν μέσῳ ὑμῶν εἶμι ὡς ὁ διακονῶν

Y sucedió una rivalidad entre ellos,  
sobre quién de ellos parecía ser el  
mayor.

Pero él les dijo: Los reyes de las  
naciones gentiles las dominan y  
los que ejercen la autoridad, sobre  
las mismas, se hacen llamar bien-  
hechores.

**Pero, ustedes no sean así,** sino el  
mayor entre ustedes se haga como el  
más joven, y el que gobierna como  
el que sirve.

Porque ¿quién es mayor, el que está  
reclinado a la mesa ó el que sirve?  
¿No (es) el que está reclinado a la  
mesa? Pero yo estoy en medio de  
ustedes como el que sirve.

## Introducción

**E**ste artículo pretende leer el texto teniendo en cuenta dos temáticas fundamentales que atraviesan la obra lucana: la teología imperial y la *pax romana*. La primera constituía la ideología dominante que sacralizaba al emperador y a las estructuras del imperio y la segunda era uno de los atributos políticos del César<sup>1</sup>. Para su tratamiento se toma como herramienta la categoría sociológica de la marginalidad. Se busca mostrar que con este trasfondo histórico y con esta herramienta

<sup>1</sup> Cf. ACOSTA BONILLA, M. de J. *Vivir en Marginalidad: Lectura socio-histórica del evangelio de Lucas*, San Salvador 2010, 19-23.



salen a luz aspectos vitales del texto, que con frecuencia quedan desapercibidos o tratados de una manera muy secundaria<sup>2</sup>. Dicho texto, leído desde América Latina, contiene vinculaciones eclesiológicas de gran importancia, sobre todo cuando los discípulos abandonan la identidad que configura el Maestro y se detienen en superficialidades. Este estudio emplea los métodos exegéticos habituales, teniendo siempre presente la categoría sociológica de la marginalidad: 1º) Se presenta el contexto del texto en estudio y se analiza su procedencia. 2º) Se muestra la construcción del texto. 3º) Se desarrolla el estudio exegético del texto, en función de la óptica de estudio. 4º) Se exponen algunas conclusiones. Se advierte que se empleará el texto griego, no para incomodar, sino, para cuidar la integridad del texto.

## 1. Contexto y procedencia

### a) Contexto

Antes de exponer el contexto del relato, es oportuno presentar algunas diferencias del relato lucano de la pasión (Lc 22) respecto al de Marcos (Mc 14, 1-15,39). Fundamentalmente se trata de algunas omisiones o adiciones. Lucas suprime: a) la unción en Betania (Mc 14, 3-9), quizá porque ya tiene un episodio semejante (Lc 7, 3-50); b) la predicción de la deserción de los discípulos (Mc 14, 27-28); c) el abandono de los discípulos (Mc 14, 50); d) el relato de la huida del joven (Mc 14, 51-52); y e) la burla soldadesca (Mc 15, 16-20). El autor añade un discurso al final de la cena (Lc 22, 21-38) y dos breves narraciones: la comparecencia de Jesús ante Herodes (Lc 23, 6-12) y la última declaración de Pilato (Lc 23, 13-16)<sup>3</sup>.

El texto en estudio se enmarca dentro de los acontecimientos preliminares de la pasión narrados en Lc 22, 1-38. Estos se dividen así:

- Conspiración de las autoridades y de Judas (22,1-6)
- Preparativos y cena de pascua (22,7-20)
- Discurso de Jesús a los comensales (22,21-38)

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.* 16-18.

<sup>3</sup> Cf. FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, tomo IV, Madrid: Cristiandad, 1987. p. 282-285.



Los vv. 1-6 están constituidos por la doble confabulación, la de las autoridades (v.2) y la de Judas, poseído de Satanás (vv.3-6). En estos versículos resuena un tono ominoso que actúa como señal de que aquí se inicia algo novedoso. Así lo demuestra también la interrogativa indirecta τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν del v.2<sup>4</sup>. Posiblemente para el autor la doble confabulación muestra dos caras de la misma moneda. Las autoridades no habían sido capaces de atentar contra Jesús por temor al pueblo (v.2), de modo que necesitan a Judas para planear el complot (vv.3-6). Así se demuestra el vínculo entre las autoridades y el traidor, se aclara quiénes son los conspiradores intelectuales contra Jesús y se prepara a los lectores para los episodios de Lc 22, 21-23.54.66-71, en los que aparecen los mismos actores, uno en calidad de traidor y los otros en calidad de representantes del poder de las tinieblas y acusadores (Lc 22, 53). Ante ellos Jesús confiesa ser hijo de Dios (Lc 22, 70-71). Las autoridades inician el relato de Lc 22 como conspiradores (v.2) y lo finalizan como acusadores (vv.66-71).

Los vv. 7-20 presentan los preparativos y la celebración de la cena pascual. Jesús toma la iniciativa de enviar a Pedro y a Juan con instrucciones para que preparen la cena (vv.7-8). Celebra el banquete con los discípulos y lo reinterpreta: comparte pan y vino con ellos, confiere a esos elementos un nuevo significado y les da instrucciones para que repitan la cena en memoria de él. Parece simple a primera vista, pero este relato lucano es el paraíso del investigador y la pesadilla del principiante.

Los vv. 21-38 son una continuidad de la narración de la última cena. El autor presenta un largo discurso de Jesús a sus apóstoles, que provoca en ellos discusiones y altercados. En contraste con la presentación de Marcos, según la cual la cena termina con el canto de los himnos litúrgicos y la salida al monte de los Olivos (Mc 14, 26), el redactor lucano es el único de los sinópticos que construye un relato en el que incluye un discurso de Jesús a continuación de la cena de pascua (Lc 22, 21-38). Coincide con el evangelio de Juan, en el que Jesús, en similares circunstancias, pronuncia un largo discurso de despedida (Jn 14-17)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cf. Hch 5, 26.

<sup>5</sup> Cf. SHELLARD, *New Light on Luke*, 187-189.272-282. BROWN, R. E. *Evangelio Según Juan XIII-XXI*, Madrid 1979, 858.



El texto en estudio está dentro de este discurso, el cual se puede subdividir en cinco partes, ya difíciles de estructurar en sí mismas:

- Anuncio de la traición y conflicto acerca de la identidad del traidor (vv.21-23)
- Conflicto entre los discípulos acerca del más importante (vv.24-27)
- Alabanza de la perseverancia de los discípulos (vv.28-30)
- Predicción de las negaciones de Pedro (vv.31-34)
- Cuestión de las dos espadas (vv.35-38)

Los temas de este discurso no aparecen estrechamente relacionados, sino que reflejan la composición hecha (yuxtaposición) por el autor. El problema radica probablemente en esa falta de cohesión de las partes.

Los tres primeros episodios parecen más relacionados entre sí, dado que tienen como actores a Jesús y a sus discípulos; estos últimos son también destinatarios. Posteriormente agrega dos relatos de difícil relación tanto con los anteriores como entre sí: la predicción de las negaciones de Pedro (vv.31-34) y el relato de las dos espadas (vv.35-38).

El autor cree que la traición a Jesús por parte de uno de los doce, considerada también por Marcos y Mateo, es inseparable de la disputa por la grandeza<sup>6</sup>: el primer conflicto conduce necesariamente al segundo. La traición de uno de ellos y la búsqueda del traidor son indicadores de que entre los discípulos existían diferencias. Entonces, ¿quién es el mejor, el más grande, el más importante? Esta es una de las mayores preocupaciones del autor, puesto que ya lo ha planteado antes (Lc 7, 28; 9,46-48). Sin embargo, para que el conflicto sea notorio y se revele su verdadera importancia, lo ubica en el relato de la pasión, concretamente en el contexto de la cena de Jesús con sus discípulos<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Cf. FITZMYER, *El Evangelio*, tomo IV, 357.

<sup>7</sup> Cf. LA VERDIERE, E. A. "A Discourse at the Last Supper", *BToday* 71, 1974, 1540-1548.



La primera discusión (vv.21-23) es suscitada por la presencia del traidor en la mesa. Funciona como clímax de los versículos anteriores, en especial de los vv. 3-4, y prepara el contexto de los vv.24-27. Así lo refleja las fórmulas πρὸς ἑαυτοὺς τὸ τίς ἄρα εἶη ἐξ αὐτῶν del v.23 y ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς αὐτῶν del v.24.

Las diferencias de contexto entre los sinópticos en estas dos discusiones son evidentes. Mientras Mc 14,18-21 y Mt 26, 21-24 colocan la traición antes del relato de la institución, Lucas la ubica después. Marcos y Mateo mencionan explícitamente el nombre de Judas, mientras tanto Lucas lo generaliza (vv.21-22), sin minimizar la responsabilidad del que entrega a Jesús. En contraste con Mc 14, 19 donde los discípulos se entristecen y se preguntan entre sí, Lucas dice que éstos discuten entre sí (v.23). Aparece claramente la intención del autor de alargar el relato con el objetivo de llamar la atención de sus oyentes sobre la problemática de la identidad del traidor que está comiendo en la misma mesa (vv.21-23) y sobre el conflicto de quién es el más importante (vv.24-27).

Lo mismo sucede con las diferencias de contexto de la segunda discusión. Mientras Marcos (10,35-41) y Mateo (20,20-28) formulan este conflicto en derredor de la demanda de los hijos del Zebedeo, Lucas elimina aquí deliberadamente toda mención de dicha rivalidad y elabora un relato en torno al conflicto de quién es el preeminente (vv.24-27)<sup>8</sup>. Lo que Marcos sitúa en el camino de Jesús (Mc 10,42-45) es mencionado por Lucas en la cena como conclusión de la imagen de los siervos<sup>9</sup>.

A pesar de los conflictos internos entre los discípulos, Lucas continúa el discurso en el que Jesús reconoce la perseverancia de éstos (vv.28-30), anuncia que Pedro lo negará (vv.31-34) y rechaza cualquier recurso violento ante los acontecimientos que se le avecinan (vv.31-38).

Los vv.24-27 emplean expresiones propias de la celebración de los banquetes. En el evangelio lucano, las comidas de Jesús poseen

<sup>8</sup> Esta rivalidad con los hijos del Zebedeo debió aparecer entre Lc 18, 34-35.

<sup>9</sup> Cf. Lc 12, 35-48; 17, 7-10; 19, 11-27.



especial importancia. Empleando el género literario del simposio, el autor hace que distintas personas inviten a Jesús, para que este pronuncie un discurso a los comensales y así escuchen sus enseñanzas. El autor emplea dicho contexto para que Jesús presente principales temas que entre otras cosas definen la identidad de sus discípulos<sup>10</sup>, y que su vez podían resultar polémicos en dicho entorno.

El autor presenta pasajes en los que Jesús acepta sus invitaciones (φάγη μετ' αὐτοῦ). Come con pecadores y publicanos (Lc 5, 27-39; 15; 19, 1-10). Ahí la actitud de Jesús supera toda norma de pureza y provoca escándalo y extrañeza. Acepta comer con fariseos y legistas, que se presentan contrarios a sus enseñanzas (Lc 7, 36; 11, 37; 14,1).

Jesús come con sus discípulos antes y después de la pasión y resurrección (Lc 22, 14-38; 24, 13-35. 36-52). El autor ubica estos relatos al final del evangelio, posiblemente para revelarles su identidad, recapitular su enseñanza sobre el reino de Dios, que en la mayoría de los casos contrasta con el ordenamiento social vigente. El banquete constituye uno de los contextos en el que Jesús invita a los discípulos a que se configuren en la identidad que él les propone<sup>11</sup>.

Los vv.24-27 forman parte de un discurso de despedida. Lucas hereda este género de la tradición bíblica (Gn 49; 1Mac 2, 49-70; 1Re 2, 1-10)<sup>12</sup>. En dichos discursos, el anfitrión expone sus disposiciones testamentarias (διατίθεμαι Lc 22, 29)<sup>13</sup>, que plantean el futuro y la sucesión<sup>14</sup>. El discurso de Jesús habla del futuro inmediato y escatológico. Su contenido provoca altercados y conflictos en los discípulos. Prevé la traición por uno de los doce y la rivalidad entre ellos por el puesto de mayor grandeza (Lc 22, 24-27); Satanás les va a cribar como trigo, hasta lograr que Simón lo niegue (vv. 31-34); pero

<sup>10</sup> Cf. SMITH, D. E. "Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke", *JBL* 106, 1987, 613-638.

<sup>11</sup> Cf. AGUIRRE, R. *La Mesa Compartida: Estudios del NT desde las Ciencias Sociales*, Santander: Sal Terrae, 1994. 58-133.

<sup>12</sup> Cf. KURZ, W. S. "Luke 22, 14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses", *JBL* 104, 1985, 251-268.

<sup>13</sup> Cf. Hch 20, 32, (παράτιθεμαι).

<sup>14</sup> Cf. CHUNG KWONG, I. S. *The Word Order of the Gospel of Luke: Its Foregrounded Messages*, *JNTSS* 298, New York 2005, 174-196.



a pesar de tanta rivalidad, Jesús admira su perseverancia o resistencia (v.28), lo cual conduce a reafirmar la alianza con ellos (v.29), ya anunciada en Lc 22, 20.

### **b) Procedencia**

El episodio en estudio carece de paralelos en los otros dos relatos sinópticos de la última cena, ya que en esas narraciones no hay un discurso de Jesús. Sin embargo, los vv. 25-27 tienen paralelo en el evangelio de Marcos (Mc 10, 42-45 par. Mt 20, 24-28)<sup>15</sup>. Se puede decir que los vv. 24-27 constituyen una reelaboración y reinterpretación de Lucas, sobre Mc 10, 42-45, pero que el evangelista los ha retomado para ubicarlos en otro entorno: el de los acontecimientos previos a la pasión y el de la cena pascual. Aquí el evangelista aprovechará para presentar temas importantes como el de la disputa entre los discípulos y el contraste con el modelo social establecido.

El v. 24 enlaza con la discusión del v.23, tal como lo demuestra el extensivo ἐγένετο δὲ καὶ y la continuación del relato con la interrogativa indirecta por τὸ acusativo neutro indefinido. Ello podría indicar que el evangelista reelaboró redaccionalmente a Mc 10, 41-42<sup>16</sup>.

El v.25 es también una reelaboración lucana, con terminología greco-romana de Mc 10, 42bc<sup>17</sup>. Lo mismo puede decirse del v.26 en cuanto que parece una forma abreviada y retocada de Mc 10.43-44. También la sentencia acerca de la grandeza del servicio prestado por Jesús (Mc 9, 35; 10,43) se ofrece en Lc 22, 26-27.

El contexto de las comidas y la imagen del siervo (v.27) son elementos lucanos que poseen puntos de contacto con el evangelio de Juan (Jn 13, 2-16), que en este momento no son objeto de estudio, pero se debe advertir su importancia. Lucas, al igual que Juan, ubica estos acontecimientos durante la cena (Jn 13, 2). El ejemplo más claro es la afirmación puesta en boca de Jesús: “Yo estoy en medio de ustedes como el que sirve” (v.27). En Juan es una narración simbólica, seguida de un comentario en el que invita a seguir su ejemplo de servidor (Jn

<sup>15</sup> Ver Jn 13, 15-16.

<sup>16</sup> Cf. FITZMYER, *El Evangelio*, tomo IV, 353-354.

<sup>17</sup> Cf. GREEN, *The Gospel*, 767.



13, 14-16). Si en Juan es explicación de un gesto simbólico, en Lucas es contraste con el ordenamiento político real<sup>18</sup>.

## 2. Construcción del texto

El texto está construido en forma de debate, dividido en tres partes:

Discusión: φιλονεικία ἐν αὐτοῖς τίς εἶναι μείζων (v.24)	
Tesis: Οἱ βασιλεῖς κυριεύουσιν Οἱ ἐξουσιάζοντ ἐσευεργέται καλοῦνται (v.25)	
Contraste - propuesta: ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως (vv.26-27)	
A	B
ὁ μείζων	ὁ νεώτερος
ὁ ἡγούμενος	ὁ διακονῶν
ὁ ἀνακεείμενος	ὁ διακονῶν
ὁ ἀνακεείμενος	ἐγὼ μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν

La construcción del texto es perfecta. Los tres elementos van entrelazados *in crescendo*. El primero constituye la disposición intencionada al debate (φιλονεικία); el segundo asume lo anterior y elabora una tesis que describe el aparato político vigente (οἱ βασιλεῖς ψ οἱ ἐξουσιάζοντες); y el tercero admite los elementos anteriores y, a ritmo de símil, desarrolla una sinfonía de contraste-propuesta que describe dos estilos de vida: el del centro, personificado en las autoridades públicas (A) y el de los márgenes, encarnado en la comunidad de discípulos (B), que no debe configurarse de acuerdo al primero (ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως). Según el texto, el primero en proponer y asumir el modelo B es Jesús. Parece evidente que el autor maneja el conflicto pedagógicamente, con la intención de resaltar la identidad marginal-servidora de Jesús<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> La discusión sobre las fuentes del relato lucano de la pasión aún continúa abierta. Se sostiene que existen influencias de la tradición oral. Se considera que estos relatos se escuchaban en grupo y en contextos distintos y así pervivían en la memoria colectiva y discernían la identidad de cada grupo. Desde esta perspectiva se pueden explicar los puntos de contacto y las diferencias existentes en los distintos relatos de la pasión.

<sup>19</sup> Quizá una pedagogía similar podría estar en Mt 18, 1-17. Cf. DULING, D. C. "Matthew 18, 15-17: Conflict, Confrontation, and Conflict Resolution in a 'Fictive Kin' Association",



El ordenamiento político contrastado en el texto viene dado por los reyes de los gentiles y los que ejercen la autoridad. Si el autor los ubica en el contexto de la pasión es porque, junto con las mencionadas en el v.2, son las que deliberan el ajusticiamiento de Jesús<sup>20</sup>. Este modelo de autoridad pública/política, ¿podrá ser criterio de identidad para la comunidad que está en el trasfondo del texto?

### 3. Estudio del texto

En este estudio interesa descubrir las connotaciones que tenía el texto para una comunidad que vivía bajo la ideología del culto al emperador. Los grupos marginales poseen visión diferente de la realidad<sup>21</sup>.

El contexto y el texto mismo evidencian elementos que pueden ayudar a la óptica del estudio. La introducción (Lc 22, 1-2) coloca en escena a las autoridades (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς), que, temiendo al pueblo (τὸν λαόν), buscan la presencia de Judas traidor y apoderado de Satanás. Los versículos 24-27 amplían la estructura política bajo la cual se desarrolla el texto (οἱ βασιλεῖς τῶν ἔθνων κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται v.25); a su vez contrastan el modelo público con el de los discípulos (ὁμεῖς δὲ οὐχ οὕτως v.26). Es necesario también percibir el contexto del debate: el relato interrumpido de la pasión y el entorno de los banquetes.

Asimismo, es preciso resaltar la identidad que encarnan los términos (ὡς ὁ νεώτερος ψ ὡς ὁ διακονῶν vv.26-27), en contraste con el más importante (μείζων vv.24.27), más identificado, según contexto, con las autoridades públicas. El lector puede ser que perciba que estos elementos no son casuales, sino que definen la intencionalidad del texto y la identidad marginal de sus actores. Se asume que la comunidad lucana elige la marginalidad que les propone Jesús y se ubican desde esta óptica frente a la ideología imperial. ¿Hacia dónde pretende llevar el autor a sus oyentes y lectores, al contrastar dentro

SBLSP 37, 1998, 253-295.

<sup>20</sup> Cf. Hch 4, 26.

<sup>21</sup> Cf. ACOSTA, BONILLA, *Vivir en Marginalidad*, 17-18.



de los relatos de la pasión el modelo político vigente con el de la comunidad de Jesús? ¿Qué debe caracterizar a dicha comunidad?

La marginalidad es existencia enfrentada, es decir, en tensión con los valores y obligaciones del mundo social establecido. La ideología dominante aparta al grupo marginal o el grupo elige ubicarse en los márgenes sociales, debido a su propia ideología, obligaciones y visiones de la realidad. Ser marginal es existir fuera del centro, en los bordes o en la periferia de la sociedad, en una relación antitética en la que los grupos viven en oposición a la realidad dominante o central (estructura/anti-estructura)<sup>22</sup>.

### a) *Discusión (v.24)*

Ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων **v.24**

La introducción parece que posee un tono extensivo (ἔγένετο δὲ καὶ ἐν αὐτοῖς), lo cual funciona como enlace con el versículo anterior. Al mismo tiempo, identifica genéricamente los sujetos de la acción (ἐν αὐτοῖς).

Los términos que determinan el sentido de la frase son el sustantivo φιλονεικία y la pregunta τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων. Un paralelo cercano a esta formulación se ve en Lc 9, 46: εἰσηλθεν δὲ διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς τὸ τίς αὐτῶν εἶη μείζων αὐτῶν. Es evidente la sustitución de διαλογισμὸς por φιλονεικία y la inserción del verbo δοκεῖν. Además, la frase cambia de sentido: antes era optativa, aquí es indicativa.

Φιλονεικία es una palabra que describe la situación del que siempre está dispuesto a discutir. En el NT aparece sólo en esta ocasión, con un ligero paralelo de forma adjetival en 1Cor 11, 16, para referirse al discutiendo. Al ser una palabra propia del autor lucano, porta un sentido críptico, lo que dificulta llegar a su significado auténtico. En la literatura clásica posiblemente poseía dos sentidos: negativamente significaba afición por la victoria, rivalidad y conflictividad; positivamente expresa la sana disposición a la competencia, a discutir para

<sup>22</sup> Cf. *Ibid*, 16.

encontrar la verdad y a emular con afán de superación<sup>23</sup>. Flavio Josefo la cita de forma nominativa en dos ocasiones para referirse al afán de violencia de los romanos contra los judíos<sup>24</sup>. El v.24 parece modificar dicho sentido beligerante, convirtiéndolo en un conflicto racional, no violento, que provoca contraste y a su vez constituye búsqueda de identidad. El debate (φιλονεικία) permite a los discípulos tomar conciencia de sus ambiciones, del modelo socio político dominante que, según el contexto de la pasión, es el que atenta contra Jesús, y adoptar una identidad conforme a la testificada por éste como servidor v.27b.

Τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων es la pregunta sobre la que se sustenta el conflicto. En el helenismo se dejan sentir expresiones que poseen cierta similitud: τί σοι ὑμῖν δοκεῖ ο τί δοκεῖ τῷ θεῷ<sup>25</sup>. Lucas introduce el verbo δοκεῖν desde el prólogo de la obra y está también presente en las decisiones de carácter oficioso en los Hechos<sup>26</sup>. El verbo δοκεῖν se refiere en este caso a la disputa entre los discípulos sobre quién parece ser el mayor, que en una cultura basada sobre el honor constituía un elemento de suma importancia ante la opinión pública. Posiblemente detrás del verbo está la realidad de una comunidad que experimenta conflictos internos y confusiones en la identidad que debe adoptar ante su entorno. La marginalidad es una situación complicada, ambigua y hasta confusa. Es decir, la situación de sobrevivencia puede provocar entre los marginados conflictos, sin embargo dado que comparten los mismos problemas sociales son también más proclives a la búsqueda de alternativas.

El comparativo μείζων casi siempre se ha traducido como el superlativo μέγιστος ya que su uso en el NT es un tanto ambiguo<sup>27</sup>. Es posible que en el griego helenístico de la época de Lucas ya comenzara a desaparecer el superlativo<sup>28</sup>. En este caso se trata del comparativo expresado en términos de apariencia (δοκεῖ): ¿quién de ellos parecía tener más honor? o ¿cómo tendría que aparecer a los ojos de los demás el más importante de ellos? El vocablo, indepen-

<sup>23</sup> Cf. NELSON, P. K. “The Flow of Thought in Luke 22, 24-27”, *JSNT* 43, 1991, 115.

<sup>24</sup> Cf. Josefo, *BJ*. 7.213.431.

<sup>25</sup> Cf. Josefo, *AJ*. 7.72; 5.10; 9.190; 6.227; 7.216. Comparar con Jn 11, 56; Mt 18, 12.

<sup>26</sup> Comparar *e;doxe* en Lc 1, 3 con Hch 15, 22.25.28.

<sup>27</sup> Cf. BLAS-DEBRUNNER-FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament*, Chicago 1974, 244.

<sup>28</sup> Cf. FITZMYER, *El Evangelio*, tomo IV, 359.



dientemente de los problemas que plantea su traducción, constituye el centro de la disputa y, por lo tanto, determina la difícil situación en que se encuentran los lectores del relato.

Marcos y Mateo coinciden en atribuir la búsqueda de honores y primeros puestos a los escribas, fariseos y discípulos de Jesús<sup>29</sup>. Lucas la otorga sólo a los discípulos. La identidad del de mayor rango ya ha sido planteada por el autor. Jesús ha definido a Juan como el más importante de los nacidos de mujer, pero al mismo tiempo ha afirmado que el más pequeño en el reino de Dios es mayor que él (Lc 7, 28). Sin embargo, aunque Jesús ya ha resuelto dicha identidad, entre los discípulos se mantiene la disputa (Lc 9, 46)<sup>30</sup>.

El autor retoma la problemática en el contexto de la pasión y la convierte en obertura y cierre del texto (vv.24.27). En este caso es probable que el conflicto del mayor sea una traición similar o más grave que la de Judas, que antecede al relato (Lc 22, 21-22). Se evidencia que mientras Jesús sufre la traición y se prepara al sufrimiento, los discípulos se preguntan por sus puestos de honor.

La sociedad imperial, trasfondo del texto, se organizaba jerárquicamente<sup>31</sup>. En ella eran notables las diferencias sociales entre los de menor rango y los de mayor honor. Lo más probable es que esta mentalidad impregnó la vida de los habitantes del imperio y, desde luego, de la comunidad lucana, que vio ahí una de sus grandes tentaciones. El altercado es reflejo de una comunidad que posiblemente se está organizando, pero que experimenta conflictos de poder y de identidad tanto hacia dentro como hacia fuera. Por ello se hace necesario el contraste con el testimonio de Jesús. Este es el sentido de los verbos conjugados en presente indicativo (δοκεῖ εἶναι), para que quien lo lea, se entere del peligro permanente de la comunidad<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Mc 9, 34; 12, 38-39; Mt 18, 1; 23, 1-11.

<sup>30</sup> Cf. LÉGASSE, S. "μείζων", DENT.

<sup>31</sup> Cf. STEGEMANN, *Historia Social del Cristianismo Primitivo*, Estella 2001, 81-108.

<sup>32</sup> Cf. GRUNDMANN, W. "μέγας", TDNT.



## b) Tesis (v.25)

ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, οἱ βασιλεῖς τῶν ἔθνων κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνταιί v.25

El orden literario del versículo responde a Mc 10, 42. Sin embargo, el gusto por el lenguaje helenístico y la supresión de verbos compuestos se atribuye al autor lucano. Ello se refleja en las sustituciones (ἀρχειν por οἱ βασιλεῖς, κατακυριεύουσιν por κυριεύουσι, κατέξουσιάζουσιν, por οἱ ἐξουσιάζοντες) y en la inserción del sustantivo εὐεργέται.

El comentario de Jesús no es una respuesta, por tanto, no aclara la disputa, sino que la contrasta con la experiencia cotidiana del ejercicio de la autoridad pública y de su reconocimiento honorífico<sup>33</sup>, como si se tratara de reflejar un enunciado o un estribillo, aparentemente natural sobre el ser y el hacer de las autoridades<sup>34</sup>.

Οἱ βασιλεῖς τῶν ἔθνων es la primera realidad social contrastada. El término βασιλεύς procede de la concepción helenística de los soberanos, en contraposición al tirano<sup>35</sup>. En el NT, el vocablo posee significados diversos. En los textos de la tradición evangélica, los reyes seculares se mencionan para establecer contrastes con el Bautista (Mc 6, 17-29; Mt 11, 8), con Jesús (Mt 2, 1.3-4.7-8.12) y con los discípulos (Mc 13, 9; Lc 10, 24) o, en sentido metafórico (Mt 17, 24-25).

La expresión como tal aparece sólo en esta ocasión en la obra lucana<sup>36</sup>. Los Hechos de los Apóstoles (4, 26) establecen un paralelo similar al de la expresión en estudio. El texto reafirma que οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς (καὶ οἱ ἄρχοντες) son los que se han aliado contra Dios y su Mesías<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Cf. GREEN, *The Gospel of Luke*, Michigan 1991, 767.

<sup>34</sup> Cf. CASSIDY, *Jesús Política y Sociedad*, Madrid 1988, 87-88.

<sup>35</sup> Cf. KLEINKNECHT, H. “Βασιλεύς”, TDNT.

<sup>36</sup> La estructura política de los reyes y gobernadores romanos (βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας) ya ha sido mencionada en Lc 21, 12 como la responsable de la persecución y encarcelamiento de los discípulos de Jesús.

<sup>37</sup> La expresión οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς la emplea Mt 17,25 y es preferida del Apocalipsis donde aparece con más frecuencia (Ap 6, 15; 17, 2; 18, 3.9; 19, 19; 21, 24). Igualmente se muestra la expresión βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης (Ap 16, 14).



Los reyes son personajes que recorren la obra lucana. Están presentes desde el nacimiento de Jesús en Belén hasta la llegada del movimiento cristiano a Roma. El ángel de la anunciación sostiene que Jesús reinará y su reino no tendrá fin (Lc 1, 33); Jesús nace bajo el reinado de Augusto (Lc 2, 1); es recibido en Jerusalén como el rey que viene (Lc 19, 38); es acusado de alborotar al pueblo para que no pague el tributo al César y de afirmar que él es rey (Lc 23, 2); es insultado y crucificado bajo dicho título (Lc 23, 36-38). Es notorio que el evangelio lucano no concede el título βασιλεύς a César Augusto; sin embargo, lo supone<sup>38</sup>.

El autor define la función de los reyes con el verbo κυριεύω para reafirmar que se refiere a quienes poseen el dominio absoluto de aquello que se les ha entregado en razón de su autoridad<sup>39</sup>. En este caso se trata del señorío absoluto de las naciones gentiles (τῶν ἔθνῶν)<sup>40</sup>.

Puede ser que la frase haya sido un proverbio de la época, sin embargo ubicado en el contexto lucano, el principio adquiriría otra vitalidad, ya que los reyes imperiales de esta época estaban sacralizados, entendidos a la manera de los señoríos greco-romanos.

Estos datos indican que el texto se sitúa ante la estructura política principal del imperio: el emperador y su aparato de gobierno. El autor parece más realista a la hora de analizarla, ya que no esconde sostener que esta estructura es la que domina a los oyentes del texto y la que conspira contra Jesús<sup>41</sup>.

Οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται es la segunda estructura contrastada. El sustantivo οἱ ἐξουσιάζοντες sólo aparece en esta ocasión. Un paralelo se encuentra en 1Cor 6, 12 (ἐξουσιασθήσομαι). Es un verbo derivado de ἐξουσία cuyo significado literal es ejercer el poder, es decir tener la capacidad, el derecho y el permiso pleno y absoluto para actuar políticamente. El vocablo posee raíces en los

<sup>38</sup> Se puede ver también Hch 4, 26; 12, 1-4; 26, 28-29.

<sup>39</sup> Cf. Hch 19,16. Es interesante que este verbo se utiliza en 2Cor 1, 24 y 1Pe 5, 3 para referirse a las actitudes que no deben tener los líderes cristianos.

<sup>40</sup> Cf. FITZMYER, J. A. "κυριεύω", DENT.

<sup>41</sup> Cf. Hch 4, 26. Lucas proporciona a los cristianos una forma alternativa de ver el poder romano que autorizado la ejecución de su fundador.

LXX, para significar a quienes ejercen poder, y poseen capacidad para hacer daño o como sinónimo de necedad<sup>42</sup>. El texto asume dicha tradición para referirla a los que poseen autoridad en los distintos ámbitos sociales<sup>43</sup>.

Se puede decir que los verbos *κυριεύουσιν* y *ἐξουσιάζοντες* encarnan el ejercicio del poder en forma absoluta. Por tanto se está hablando de la misma autoridad imperial, que en la época lucana se visibilizaba en el emperador y su aparato de gobierno.

K. Clark sostiene que dichos verbos se han traducido injustamente, dado que son conceptos neutrales al designar la autoridad, es decir, que no se refieren al autoritarismo de los reyes<sup>44</sup>. El autor está preocupado legítimamente por el problema filológico, sin embargo quizá olvida que los sistemas de dominio social no son conceptos neutrales, sino realidades o construcciones sociales con individuos y estructuras que realizan funciones concretas<sup>45</sup>. Poseen los medios de todo tipo (militar, político, económico y propagandístico) para controlar y ejercer autoridad dominante. Clark apela con razón al dictamen filológico, pero conviene caer en cuenta que con ello no basta y, por lo tanto, no queda zanjado el problema. Desde la perspectiva sociológica de la marginalidad nos parece oportuno y prudente contextualizar el vocablo en su entorno social, así como entender la perspectiva de la comunidad lucana que está en la marginalidad y se siente afectada por el ejercicio autoritario de la realeza imperial.

Se debe recordar, como se ha escrito más arriba, que los grupos marginales y el centro del poder poseen visiones diferentes de la realidad. No es lo mismo un acontecimiento narrado desde el poder

<sup>42</sup> Cf. Ne 5, 15; 9, 37; Qo 7, 19; 8, 4.8; 9, 17; 10, 4-5.

<sup>43</sup> Cf. BROER, I. “ἐξουσιάζω”, DENT.

<sup>44</sup> El autor, comentando los textos de Mc 10, 42; Mt 20,25 y Lc 22,25, sostiene: “The Christian virtue is service to his fellows rather than political pre-eminence and power over them. This contrast has no reference to ‘lording it over’ and there is here no suggestion of arrogance and oppression on the part of Gentile ruler”. Después de contrastar a la redacción lucana del texto continua: “Again the contrast here has no reference to ‘lording it over’ and the two forms of the verb have same meaning”. Cf. CLARK, K. W. “The meaning of [κατα] κυριεύειν en CLARK, K. W. *The Gentile Bias and Other Essays*, Leiden 1980, 210-211.

<sup>45</sup> Cf. ACOSTA BONILLA, *Vivir en Marginalidad*, 1-7. LULL, D. J. “The Servant-Benefactor in Luke 22, 24-30”, *NovT* 27-28, 1986, 291.



que desde los márgenes. El primero exaltará su hazaña y legitimará su dominio, mientras que el segundo, afectado por los costes sociales sobre los que se edifica el sistema establecido, fácilmente se distanciará o será crítico frente a las narraciones dominantes.

Εὐεργέται καλοῦνται literalmente significa los que se denominaban así mismos benefactores o se definían por hacer el bien. El verbo καλοῦνται parece un sarcasmo. Tendría que estar en voz media para traducirlo como los que “se hacen denominar”, aunque con frecuencia se entiende en voz pasiva “son llamados”<sup>46</sup>. Lo que interesa para el estudio es que el texto deja ver que son los reyes y los que ejercen la autoridad los sujetos de la acción.

Εὐεργέται es el título con el que el autor define la identidad de los que ejercen la autoridad política absoluta<sup>47</sup>. Este nominativo de raíces griegas es asumido por el autor para reinterpretar la tradición recibida de Mc 10, 42. En el helenismo, este sustantivo se adjudicaba a deidades o personas que tenían un mérito (ἀρετῆ) singular por haber concedido beneficios<sup>48</sup>. En la época imperial el vocablo εὐεργέτης era uno de los atributos asignados a los emperadores desde Julio César hasta Adriano. Inscripciones y monedas presentaba al emperador como benefactor de la humanidad<sup>49</sup>.

316

Para una mejor comprensión sobre el “evergetismo”, puede ser oportuno contraponerlo con el de patronazgo. Dos instituciones importantes en el esquema piramidal de la sociedad imperial.

En el imperio el emperador era el gran “evergeta” que ejercía su dominio bajo este título. Su beneficencia podía consistir en donar y a cambio de ello recibir honores, adoración y perpetuar su memoria<sup>50</sup>. Pero también existían una serie de “evergetes” que podían ser las

<sup>46</sup> Cf. BLASS-DEBRUNNER-FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 164-166.

<sup>47</sup> Lucas también conoce el antónimo κακοῦργοι (Lc 23,32).

<sup>48</sup> Cf. SIG 260, DITTERNBERGER, W. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, vol. I-IV, Leipzig 1960. DEISSMANN, *Light from*, 253-254. Lucas también conoce el antónimo κακοῦργοι (Lc 23,32).

<sup>49</sup> Cf. ACOSTA BONILLA, *Vivir en Marginalidad*, 41-47. Vespasiano y Tito son recibidos con honores de salvadores y benefactores.

<sup>50</sup> Cf. RIVAS RABAQUE, F. *Defensor Pauperum: Los pobres en Basilio de Cesarea*, Madrid 2005, 289.



aristocracias o los importantes de la ciudad. Se puede decir, que el modelo social del “evergetismo” era piramidal, asimétrico y basado en el honor.

El patronazgo era una columna vertebral del ordenamiento imperial, del cual participaban las aristocracias. Se trataba de una relación de carácter asimétrico: implicaba desigualdad de poder, no sólo entre patrón y cliente, sino con aquellas personas que podían proporcionarse tales servicios, es decir, con los intermediarios. Por eso ideológicamente solía favorecer el estatus y la autoridad de la élite dominante, con lo cual producía grandes desigualdades en la propiedad de la tierra, bajo nivel de integración social y débil autoridad del gobierno.

Tanto el “evergetismo” como el patronazgo podrían ser el reflejo de una sociedad imperial jerarquizada y basada en el honor, en la que el emperador constituía el gran patrón y “evergeta”, con la participación de las aristocracias, que en sus respectivas localidades podían ser patrones y “evergetes”. Juntos mantenían a pan y circo a la población, que muchas veces en lugar de beneficiar a los pobres, favorecían a sus mismos intereses aristócratas.

La política del “evergetismo” se convirtió en un medio para alejar tensiones, se cubrían una serie de necesidades y se redistribuían los excedentes generados por un sistema económico desigual<sup>51</sup>. Asimismo permitía crear dependencia en una población a la espera de los favores imperiales, mantenía controladas las ciudades y encubría las miserias del modelo establecido<sup>52</sup>.

El autor de Hch 10, 38 utiliza el vocablo para describir la esencia bondadosa y liberadora del ministerio de Jesús (ὅς διήλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος), que contrasta en este caso con el empleo del vocablo, para referirse al afán de las autoridades por llamarse benefactoras (εὐεργέται καλοῦνται). Esta manera de concebir el ministerio de Jesús no tardaría contrastar con el modelo del εὐεργέτης imperial.

<sup>51</sup> Cf. RIVAS RABAQUE, *Defensor Pauperum*, 285.

<sup>52</sup> Cf. GORDON, R. “The Veil of Power”, en HORSLEY, *Paul and Empire*, 127-137.



La práctica del “evergetismo” constituyó uno de los posibles conflictos de la comunidad lucana. Es ilustrativo el emplazamiento de Jesús a los discípulos para que se mantengan por su propia cuenta (Lc 22, 35-38). Pablo concluye su testamento apelando a una palabra atribuidas al Señor Jesús: “Mayor felicidad hay en dar que en recibir” (Hch 20,35)<sup>53</sup>. Una frase que podía ser en su época un ideal del “evergetismo”. El autor lucano se relaciona con personas de buen estatus económico, pero no admite que instituyan dependencia al resto<sup>54</sup>. La beneficencia propuesta ya no se fundamenta en el evergetismo imperial, sino en la reciprocidad generalizada (Lc 3, 10-11), que evita mendigar o crear dependencia y al mismo tiempo permite salvaguardar la autonomía de la comunidad<sup>55</sup>.

### c) *Contraste-propuesta (vv. 26-27)*

ὁμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ νεώτερος καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν v.26

Después de contrastar el ordenamiento político imperial, Jesús se prepara a dar respuesta al conflicto de los discípulos. Lo presenta por medio de los antónimos μείζων/νεώτερος y ἡγούμενος/διακονῶν<sup>56</sup>.

La frase ὁμεῖς δὲ οὐχ οὕτως constituye un enunciado clave en el texto. La adversativa resalta la intención del autor y a su vez entraña rechazo a las disputas de rango y al modelo de los señores absolutos y benefactores como criterio de configuración. Jesús les advierte “**pero entre ustedes no debe ser así**”, es decir, el modelo imperial no es conforme al de Jesús.

Γίνομαι literalmente significa llegar a ser. Expresa la distancia entre el mayor y el más joven, entre el que gobierna y el que sirve,

<sup>53</sup> Un eslogan que se hace presente en la moral del s. I. Cf. Plutarco, *Moralia* 173.

<sup>54</sup> Cf Hch 5, 1-11; 8, 19-22. En el primer texto existe un escepticismo acerca de los donantes ricos. En el segundo, Simón el Mago no sólo desea comprar el don del Espíritu Santo con su dinero, sino también la autoridad para transmitir dicho don.

<sup>55</sup> Otros textos afines Lc 6, 34-35; Hch 2, 42-47; 4, 32-35; 9, 36-43; 10, 29-30. El modelo lucano de reciprocidad supera el modelo de 1Cor 9, en el que se piensa que el ministro lo debe mantener la comunidad, pero no llegó a imponerse, ya que 1Tim 5,17, escrita posteriormente, presupone el sostenimiento económico de los ancianos.

<sup>56</sup> Lucas emplea un contraste distinto al de Mc 9, 35 πρῶτος/διάκονος



y a la vez se refiere al proceso de cambio que se debe establecer si el primero desea configurarse desde el segundo<sup>57</sup>. El verbo supone una realidad que debe cambiarse. El proceso de transformación descrito por el término va de arriba hacia abajo, interpelando así al ordenamiento jerárquico de la sociedad grecorromana, para que se convierta al pequeño. La preocupación de fondo que plantea el verbo podría ser la siguiente: ¿Cómo sería la sociedad imperial si el grande se hiciera pequeño y el que gobierna sea como el servidor? o ¿cómo sería la comunidad si todos se hicieran como el más joven y el servidor?

El comparativo *νεώτερος* en contraposición a *μείζων* esconde la idea de que el más joven es el que está obligado a realizar los servicios más bajos (Hch 5, 6)<sup>58</sup>. Llama la atención el hecho de que las cartas de 1Tim y 1Pe, escritas en otros contextos, los definan contrapuestos a los *πρεσβύτερος*<sup>59</sup>.

El texto coloca al sustantivo *ὁ ἡγούμενος* y al comparativo *μείζων* como paralelos equivalentes. El primero designa a personas que ejercen gobierno. El autor lucano utiliza el vocablo en contextos distintos<sup>60</sup>, pero que en la mayoría de los casos entraña una mentalidad y una estructura social jerárquica, propia de las personas que creen tener poder sobre los demás.

El participio nominativo *ὁ διακονῶν* significa, en el contexto actual, servir a la mesa. El vocablo encuentra eco en la tradición griega, en la cual significaba un ideal humano. El rey según la teoría debía ser el servidor del pueblo, sin embargo en la práctica se convirtió en dominador. El supuesto servidor pasó a ser déspota del pueblo<sup>61</sup>.

El grupo de palabras cercanas a esta raíz se distingue de otros términos de significado afín, porque tiene la especial cualidad de indicar muy personalmente el servicio prestado a otra persona<sup>62</sup>. Es

<sup>57</sup> Cf. HACKENBERG, W. “*γίνομαι*”, DENT.

<sup>58</sup> Cf. BEHM, J. “*νέος*”, TDNT.

<sup>59</sup> Cf. 1Tim 5, 1; 1Pe 5, 5.

<sup>60</sup> Cf. Hch 7, 10; 14, 12; 15, 22.

<sup>61</sup> Cf. SEELEY, D. “Rulership and Service in Mark”, *NovT* 35, 1980, 234-250.

<sup>62</sup> Cf. BEYER, H. W. “*διακονέω*”, TDNT.



notable, particularmente, la diferencia entre δουλεύω y διακονέω. Los vocablos de la raíz δουλ expresan principalmente relación de dependencia y subordinación del δουλός al κύριος; en cambio διακονέω y su grupo de palabras expresan mucho más vigorosamente la idea del servicio prestado a una persona. Sin embargo, en un sistema que había adoptado un régimen de esclavitud, establecer lo límites entre vocablos δουλεύω y διακονέω resultaría difícil<sup>63</sup>.

El autor parece sintetizar estos dos vocablos en Lc 12, 37<sup>64</sup>. Se trata de la figura del señor que si encuentra vigilantes a los esclavos (οἱ δοῦλοι), él mismo se pondrá el delantal, los hará sentarse a la mesa (ἀνακλιθεὶ αὐτοῦς) y les irá sirviendo uno a uno (διακονήσει αὐτοῖς). El texto parece presentar la imagen de un señor inaudito ya que prefiere asumir la imagen del servidor y no la de los esclavos, a quienes él sirve. Ello no es casualidad, puede sugerir dos cosas. La primera sería reafirmación de que el contexto del texto son los banquetes. La segunda se centraría en la actitud del señor que sirve la mesa (διακονήσει) a los esclavos, sugeriría un cambio de funciones, que se puede interpretar como rechazo y superación de los modelos de la esclavitud y del señorío, y preferencia por el del servidor que configuraría mejor la identidad de los lectores.

Lucas evita utilizar el término διάκονος para emplear el sustantivo femenino διακονία y la conjugación del verbo διακονέω<sup>65</sup>. Es cierto que de siete veces que aparece el vocablo en Marcos, no lo recogió más que una vez (Lc 4, 39); pero lo decisivo es que las ideas enunciadas en los pasajes omitidos de Marcos, son expresadas por Lucas en otros contextos, como es el caso actual. Estos detalles podrían significar que el autor lucano se encuentra ante una urgencia distinta, marcada quizá por el contexto grecorromano.

El Jesús lucano evoca esta imagen del servidor muy difundida y aceptada en el imperio romano. Asumir la identidad del servidor simbolizaba a los lectores estar al margen de los valores dominantes y por lo tanto la marginalidad les significaba relación antitética con

<sup>63</sup> Cf. WIEDEMANN, T. *Greek and Roman Slavery*, Oxford 1987, 3.

<sup>64</sup> Ver también, Lc 12, 43; 17, 10.

<sup>65</sup> Cf. Lc 22, 26-27; Lc 10, 40; 12, 38; Hch 6, 1-6; 1, 17.25; 11, 29.

el sistema establecido<sup>66</sup>, relación que la vez les suponía riesgos y conflictos tanto internos como externos.

τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν v.27.

La pregunta introduce nuevos elementos: el participio presente ὁ ἀνακείμενος y la autodefinición de Jesús ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν. El cambio de funciones que plantea el versículo es similar al desarrollado por el autor en Lc 12, 37, en el que ha presentado un señor desconcertante que pide a los siervos sentarse porque él irá sirviéndoles la mesa. Los siervos (οἱ δοῦλοι) no sólo son dichosos, sino que se sienten servidos (διακονήσει αὐτοῖς) por el señor.

El participio ὁ ἀνακείμενος en este caso, encarna a μείζων. Su significado es el del comensal que espera que le sirvan. Lo notorio en el versículo no es tanto el significado del vocablo, sino la insistencia de Jesús por establecer aún más fuertemente el contraste ὁ ἀνακείμενος y ὁ διακονῶν, así como su identificación preferencial con el segundo, colocándose además no en la periferia sino en medio de ellos (ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν). Si en el v.24 la pregunta era τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων, en el v. 27 Jesús desplaza a μείζων y asume la identidad del sirviente, con la que zanja la disputa de los suyos y critica el modelo social de los llamados benefactores<sup>67</sup>.

Jesús, al ubicarse en medio de ellos, realiza el proceso exigido por el verbo γίνομαι. Lo que resulta irreconocible para las autoridades, aunque sea notable de por sí, para Jesús se convierte en prioridad (ἐν μέσῳ ὑμῶν)<sup>68</sup>. El texto propone que los que ocupan puestos de poder o deseen tener autoridad se conviertan desde la identidad del señor que sirve, lo cual indica superación del modelo de los que están sentados esperando que les sirvan<sup>69</sup>. La marginalidad dada su situación

<sup>66</sup> Cf. MOXES, H. “Patron-Client Relations and the Community in Luke-Acts”, en NEYREY, *The Social World of Luke-Acts*, 260-263.

<sup>67</sup> Cf. NEYREY, J. H. “Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and the Table Fellowship”, 374-382.

<sup>68</sup> Cf. SÄNGER, D. “μέσος”, DENT.

<sup>69</sup> Cf. KÖSTER, H. “Jesus the Victim”, *JBL* 111.1, 1992, 3-15. Köster sostiene que esta conversión es un posibilismo en la comunidad. Sin embargo, el texto entiende, entre líneas, que



ambigua y su simultaneidad social puede convertirse en germen de una modelo social inclusivo y abierto en el que se valora la realidad humana tanto de los que viven en los bordes sociales como en el poder hegemónico.

#### 4. Conclusiones

1. El texto de Lc 22, 24-27 constituye una reelaboración lucana sobre Mc 10, 42-45. Ha extraído de Marcos las tradiciones del conflicto entre los discípulos, la del ejercicio de la autoridad de los reyes de las naciones y la del servidor. Con dichos elementos construye un episodio que lo ubica en el relato de la pasión y en un contexto de banquetes. Ha cambiado de lugar la perícopa, porque ha elaborado intencionadamente un discurso largo en la última cena.

2. El texto está inserto en un discurso de despedida, de clara construcción lucana, género heredado de la tradición bíblica. El autor concede especial importancia al relato y por ello lo ubica en un sitio estratégico, para que Jesús manifieste su disposición testamentaria y la identidad que debe caracterizar a sus discípulos.

3. El texto presenta a un Jesús que aprovecha el conflicto entre los suyos para hacerles ver otros elementos por los que no le habían preguntado: las ambiciones de poder, las miserias del modelo romano y la posibilidad de configurar una identidad alternativa entre ellos. En este sentido no contesta lo que sus discípulos querían saber. En el texto se pueden diferenciar las etapas del altercado que conducen al cambio: confrontación (vv.24-25), conversión (v.26) e identidad (v.27).

4. El episodio posee trasfondo en el ordenamiento político del imperio romano, caracterizado, en su mayoría, por ser piramidal, asimétrico y basado en el honor. Las autoridades imperiales se entendían a la manera de señores absolutos y benefactores de la humanidad. La utilización de esta terminología concede al relato lucano un gran

---

ello no es una posibilidad sino que convertirse desde la óptica del servidor, será alternativa evangélica que tendrá la comunidad.



interés para las comunidades marginales que buscaban redefinir su actitud frente a las exigencias del imperio. Con este fin, el texto brinda una pedagogía que permite identificar el conflicto sobre la grandeza, confrontarlo con el ejercicio de la autoridad pública, juzgarlo desde la actividad de Jesús y advertir que la identidad del grupo se debe construir desde la óptica del servidor. Lucas utiliza los términos políticos y los reinterpreta desde la actividad de Jesús con el fin de proponer una nueva forma de entender las relaciones sociales.

5. Lucas reelabora a Mc 10, 42, para advertir del dominio que posee la autoridad imperial que su vez se hace llamar benefactora. Contrasta esta ideología con el ejercicio de la bondad de Dios en Jesús, que pasó haciendo el bien (Hch 10, 38). El contraste ayuda a la comunidad lucana a establecer la diferencia entre la beneficencia de Dios y la del emperador y, de una manera latente, desvelar lo que se escondía detrás del velo del “evergetismo” imperial.

6. La inclusión de la disputa en el contexto de la pasión muestra la debilidad a la que son proclives los discípulos de Jesús. Mientras los señores y benefactores hostigan a los servidores como Jesús, pretendiéndole hacer desaparecer (Lc 22, 2), su comunidad, aun comiendo con Jesús a la mesa, se enquina en la discusión por los puestos de grandeza. Se trata de una forma sutil pero escandalosa de traicionar a Jesús.

7. El texto en su conjunto llama la atención de sus oyentes y lectores sobre las diferencias existentes en la comunidad marginal y sobre la necesidad de replantearse la identidad ante la organización del imperio, que entiende la grandeza desde el honor y a la manera jerárquica. Ahí radica la importancia de los vocablos *νεώτερος* y *διακονῶν* indican que la comunidad que está detrás del texto es marginal. Esta asume dichos vocablos como principio de configuración y de alternativa al ordenamiento político. Dicha alternativa, estaba expuesta a entenderse como subversión del modelo jerárquico del imperio con la peculiar concepción lucana del más grande.

8. El conflicto sobre quién parece ser el mayor, puede desvelar la necesidad que esta comunidad del último tercio del s. I, sentía de una mínima organización. Pero parece que esto le planteaba problemas.



Uno de ellos era las ambiciones de poder dentro de la comunidad y otro, latente en el texto, que esta posible organización no ahogara la inspiración originaria de su Fundador, de tal forma que ésta sea alternativa a la del imperio y supere los conflictos que le origina vivir en los márgenes.

9. Existen algunas opiniones sobre la actitud lucana hacia el aparato político imperial. Dos de ellas son las que representan P. Walaskay y R. Cassidy. El primero, en su obra *And so We Came to Rome*<sup>70</sup>, sostiene que la obra lucana busca defender a los cristianos del imperio romano, presentándolos como un movimiento inofensivo. El segundo, en su obra *Jesús: Política y Sociedad*<sup>71</sup>, define que Lucas presenta una visión crítica de los soberanos romanos. Nuestro estudio adopta la segunda, puesto que Lucas no pretende una actitud meramente apologética de cara a Roma, sino que elabora un planteamiento crítico sobre la autoridad y el ejercicio del gobierno romano, con la finalidad de fortalecer a sus oyentes que viven en los márgenes del imperio.

10. El estilo de la vida de Jesús no era conforme a los patrones de la teología imperial ni de la *pax romana*. Él proclamó la soberanía de Dios y la relativización de cualquier modelo político que pretendiese usurpar el lugar de Dios o que generara violencia y hambre (Lc 4, 1-13; Lc 20, 20, 26). La insistencia de Jesús para que las relaciones sociales estuvieran dirigidas por las ideas de la servidumbre y humildad constituyó un desafío serio contra el orden social imperante (Lc 22, 24-27). Un orden que estaba cimentado sobre las premisas del honor, el poder, la esclavitud y la violencia (Lc 23, 25). Estos eran los recursos más expeditivos para su eficaz funcionamiento. Jesús, por el contrario, rechazaba el uso del despotismo o la violencia, criticando a los reyes de los gentiles por el autoritarismo que ejercían sobre sus vasallos, que tenían que reconocerlos como benefactores (Lc 22, 25). Puso énfasis en que el espíritu de la humildad y de servicio fuese practicado en la vida diaria de la comunidad (Lc 22, 26). Los que desean ser sus discípulos no debían entretenerse ambicionan-

<sup>70</sup> Cf. WALASKAY, P. W. *An so We Came to Rome: the political perspective of St. Luke*, London 1983.

<sup>71</sup> Cf. CASSIDY, R. J. *Jesús Política y Sociedad: estudio del evangelio de Lucas*, Madrid 1988.

do puestos relevantes, ni competir unos contra otros en conseguir otras formas de honores, olvidándose de la solidaridad que se debe practicar con el que está perseguido por el modelo dominante (Lc 3, 11; 4, 2-8). ¿Cómo serían nuestras Iglesias particulares si en lugar de enquistarse en discusiones de poder, permanecieran a la escucha de Jesús Servidor?

## INSTRUMENTOS DE TRABAJO

- BALZ, H. / SCHNEIDER, G. (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1996-1998. Citado: DENT.
- DITTERNBERGER, W. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, vol. I-IV, Leipzig 1960. Citado: SIG.
- Flavio Josefo, *Obras Completas*, (vol. 1-5), introducción y traducción de FARRE, L. Buenos Aires 1961.
- Jewis Antiquitates*, traducción de FELDMAN, L. H. Cambridge 1969. Citado: AJ.
- Las Guerras de los Judíos*, traducción de NIETO IBAÑEZ, J. M. Madrid 1997. Citado: BJ.
- KITTEL, G. / FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, (edición electrónica), Oak Harbor 1996. Software: Logos Library System-Logos Bible. Citado: TDNT.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA BONILLA, M. de J. *Vivir en Marginalidad: Lectura socio-histórica del evangelio de Lucas*, San Salvador, 2010.
- AGUIRRE, R. *La Mesa Compartida: Estudios del NT desde las Ciencias Sociales*, Santander: Sal Terrae, 1994. 58-133.
- CASSIDY, R. J. *Jesús, Política y Sociedad: estudio del evangelio de Lucas*, Madrid 1988.
- BLASS-DEBRUNNER-FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1974.
- BROWN, R. E. *Evangelio Según Juan XIII-XXI*, Madrid: Cristiandad, 1979.
- CHUNG KWONG, I. S. *The Word Order of the Gospel of Luke: Its Foregrounded Messages*, JSNTSS 298, New York 2005.
- CLARK, K. W. “The meaning of [κατα] κυριεύει in CLARK, K. W. *The Gentile Bias and Other Essays*, Leiden 1980.



- DEISSMANN, A. *Light from the Ancient East*, Peabody 1995.
- DITTERNBERGER, W. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, vol. I-IV, Leipzig 1960.
- DULING, D. C. "Matthew 18, 15-17: Conflict, Confrontation, and Conflict Resolution in a 'Fictive Kin' Association", *SBLSP* 37, 1998.
- FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, tomo IV, Madrid 1987.
- GORDON, R. "The Veil of Power", en HORSLEY, R. A. *Paul and Empire: Religion and Power in Roma Imperial Society*, Harrisburg, PA 1997.
- GREEN, J. B. *The Gospel of Luke*, Michigan 1997.
- KÖSTER, H. "Jesus the Victim", *JBL* 111.1, 1992.
- KURZ, W. S. "Luke 22, 14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses", *JBL* 104, 1985.
- LA VERDIERE, E. A. "A Discourse at the Last Supper", *BToday* 71, 1974.
- LULL, D. J. "The Servant-Benefactor in Luke 22, 24-30", *NovT* 27-28, 1986.
- MOXES, H. "Patron-Client Relations and the Community in Luke-Acts", en NEYREY, *The Social World of Luke-Acts*, Massachusetts 1991.
- NELSON, P. K. "The Flow of Thought in Luke 22, 24-27", *JSNT* 43, 1991.
- RIVAS RABAQUE, F. *Defensor Pauperum: Los pobres en Basilio de Cesarea*, Madrid 2005.
- SEELEY, D. "Rulership and Service in Mark", *NovT* 35, 1980.
- SHELLARD, B. *New Light on Luke: Its Purpose, Sources and Literary Context*, JSNTSS 215, New York 2002.
- SMITH, D. E. "Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke", *JBL* 106, 1987.
- STEGEMANN, E. W. *Historia Social del Cristianismo Primitivo*, Estella 2001.
- WIEDEMANN, T. *Greek and Roman Slavery*, Oxford 1987.

# Pablo y Apolo en Corinto, un ejemplo de colaboración apostólica

Bernardo Arley Aristizábal González\*

## Sumario

Varios investigadores se han visto seducidos por la tesis de Ferdinand Christian Baur, fundador de la escuela exegética de Tubinga, quien cuestionó la tradicional imagen que se tenía de una iglesia primitiva unida y operando en completa armonía apostólica, apoyándose en la comunidad cristiana de Corinto, específicamente en 1Cor 1,12. La seducción por esta tesis ha llevado a que algunos vean en la primera sección de la carta (1Cor 1-4), verdadera rivalidad entre Pablo y Apolo. Con el presente artículo se pretende conocer un poco más la personalidad del predicador alejandrino a partir de los datos que el N.T. ofrece y fundamentalmente su relación con el apóstol de las gentes. La terminología utilizada por Pablo en 1Corintios para referirse a Apolo muestra que a pesar de las diferencias de ambos en el modo de anunciar el evangelio, los dos son un ejemplo valiosísimo de cómo se puede colaborar

327

medellín 143 / Julio - Septiembre (2010)

\* Licenciado en Teología Bíblica, Formador y profesor de Sagrada Escritura. Seminario Misionero del Espíritu Santo - La Ceja Antioquia, Colombia. bearargo@hotmail.com



en la misión apostólica buscando siempre la unidad de la Iglesia a la que se sirve.

**Palabras clave:** Comunidad, Servidores, Colaboradores, Ministros, Administradores.

## Paul and Apollo in Corinthians, an example of apostolic collaboration

### Abstract

Lot researchers have been seduced by the theory of Ferdinand Christian Baur, founder of the exegetical school of Tübingen, who questioned the traditional image they had of an early church unity and apostolic operated in complete harmony, drawing on the Christian community of Corinth, specifically in 1 Cor 1.12. The seduction of this thesis has led some to see in the first section of the letter (1 Cor 1-4), true rivalry between Paul and Apollos. The present article seeks to know more Alexandrian preacher's personality from the NT data and primarily offers its relationship with Paul. The terminology used by apostle in 1 Corinthians to refer to Apollo shows that despite differences in the way to preach the gospel, both are a valuable example of how we can assist in the apostolic mission always looking for the unity of the Church to which it serves.

**Keywords:** Community, Servants, Co-workers, Ministers, Stewards.



## Introducción

**E**ste artículo se centrará en el análisis exegético de los textos que relacionan a Pablo y Apolo en Corinto con el fin de observar la relación que sostuvieron estos dos evangelizadores que en distintos momentos predicaron el evangelio en la capital de Acaya. Para ello se presentará, en un primer momento, las noticias que el N.T. ofrece sobre la figura de Apolo observando los rasgos de su personalidad y el modo de actuar que hicieron que fuera altamente valorado por la comunidad corintia.

Luego se entrará en el análisis de los textos de 1Corintios que nombran a Apolo, de los cuales la mayoría aparecen en la primera sección de la carta: 1Cor 1,12; 3,4.5.6.22; 4,6, aparte de 1Cor 16,12. Se tratará de averiguar qué papel jugó Apolo en la comunidad de Corinto y cuál fue su aporte como colaborador en la evangelización.

Finalmente, a partir de los datos recogidos de la exégesis de los textos de 1Corintios se definirá cuál fue la relación que mantuvieron Pablo y Apolo y cuál el papel del alejandrino en las contiendas de la iglesia corintia.

### 1. Apolo un líder valorado en la comunidad

En el N.T. el nombre de Apolo aparece mencionado en diez ocasiones de las cuales siete están en 1Corintios (1,12; 3,4.5.6.22; 4,6; 16,12), dos en Hechos (18,24; 19,1) y una en Tito (3,13). La mayoría de las veces está relacionado con la comunidad que estaba en la capital de Acaya. La información que los textos ofrecen sobre este personaje es variada, Pablo no dice nada acerca de su procedencia, formación y entorno social, tal vez no era indispensable porque se supone que



los corintios conocen los detalles necesarios de este predicador que posiblemente se asemeja a aquellos que en el primer siglo difundían el evangelio con valentía<sup>1</sup>.

En lo que respecta a 1Corintios, la primera noticia que se ofrece sobre este personaje es que en la comunidad hay un grupo que lo respeta y lo sigue como su “dirigente espiritual” y que este grupo parece querer diferenciarse de otros grupos que se inclinan por Pablo, Cefas y Cristo. En efecto, sus seguidores afirman: “Yo, soy de Apolo” (1Cor 1,12). Teniendo presente que Pablo está escribiendo desde Éfeso y que con él se encuentra Apolo según 1Cor 16,12, es claro que este personaje estuvo en Corinto después de la primera predicación de Pablo.

En 1Cor 3,4-4,6 Apolo vuelve a aparecer en cinco ocasiones en una sección que está estrechamente relacionada con 1Cor 1,12. Allí Pablo reprocha a los corintios su inmadurez al querer asociarse en grupos diferenciados por sus líderes (1Cor 3,4). Después, describe el trabajo que ambos realizan en la comunidad como servidores (1Cor 3,5). Posteriormente, indica la labor de cada uno en la construcción de la comunidad (1Cor 3,6). Más adelante, afirma que nadie debe poner su orgullo en los hombres, pues todos son de Cristo y Cristo de Dios (1Cor 3,22). Finalmente, el apóstol coloca como ejemplo para la comunidad, el modo de actuar de ambos predicadores, de modo que ninguno se enorgullezca tomando partido en favor de alguno (1Cor 4,6)<sup>2</sup>.

Por otra parte, Lucas al inicio de la sección del llamado tercer viaje misionero de Pablo (cf. Hch 18,23-20,38) presenta una informa-

<sup>1</sup> Cf. KER, Donal. P. “Paul and Apollos - Colleagues or Rivals?”. En: *Journal for the Study of the New Testament* 77 (2000), p. 75-97, p. 76, quien señala que tampoco Pablo explica la percepción que tiene de la posición teológica de Apolo. Por otra parte, RAMIS DARDER, Francisc. *Hechos de los Apóstoles*. Estella. Verbo Divino, 2009, p. 290-291, afirma que Apolo pudo ser “un judío, justo y erudito, imbuido en la maraña de creencias que tejían la religiosidad de Asia Menor durante el siglo I... que viajaba solo como tantos predicadores itinerantes”.

<sup>2</sup> MURPHY-O’CONNOR, Jerome. *Prima Lettera ai Corinzi. Una comunità impara ad amare*. Assisi. Cittadella Editrice, 2008, p. 53, señala que a pesar de que Pablo y Apolo eran distintos en su personalidad y modo de actuar, sin embargo, “no había ninguna diferencia significativa en su visión del evangelio”.

ción valiosa sobre la personalidad y modo de actuar de Apolo. Allí se afirma que antes que Pablo llegara a Éfeso, arribó un orador judío llamado Apolo, aunque los datos históricos confrontados con 1 Corintios no son coherentes<sup>3</sup>. Hch 18,25-26 afirma: *“Un judío por nombre Apolo, natural de Alejandría, elocuente, que estaba impuesto en las Escrituras, llegó a Éfeso. Había sido instruido en el camino del Señor, y como tenía un espíritu fervoroso hablaba y enseñaba con exactitud lo tocante a Jesús, aunque sólo conocía el bautismo de Juan. Empezó a hablar abiertamente en la sinagoga, pero al oírlo Priscila y Aquila se lo llevaron [aparte] y le expusieron con más exactitud el camino de Dios”*. Todas estas referencias merecen algunos comentarios.

Por lo que se refiere a la formación intelectual de Apolo, Lucas señala su procedencia alejandrina indicando que creció en un centro importante del pensamiento platónico donde prosperaba el movimiento sofista, esta vinculación con la ciudad egipcia ha llevado a muchos a señalar que Apolo estaba bien entrenado en la retórica<sup>4</sup>. Otros más atrevidos llegan a asociarlo con los terapeutas o con Filón y su estilo particular, en cuanto a la sabiduría, la retórica y la alegoría se refiere, aunque son más quienes no están de acuerdo con esta relación filoniana<sup>5</sup>.

Además se dice que era un “hombre elocuente” (ἀνὴρ λόγιος) e “impuesto en las Escrituras” (δυνατὸς ὡν ἐν ταῖς γραφαῖς) Confrontando estos datos con las noticias de 1 Corintios puede decirse que había logrado éxitos considerables a través de la predicación. En efecto, algunos han demostrado que “la expresión ἀνὴρ λόγιος designa un

<sup>3</sup> FITZMYER, Joseph A. Los Hechos de los Apóstoles. Hch 9,1-28,31, Sígueme. Salamanca 2003, vol. II, p. 317-318, hace notar que las informaciones de Hechos plantean problemas sobre la historicidad del relato, pues “en 1 Cor 16,12, Pablo insinúa que él y Apolo trabajaron juntos en Éfeso, pero en la historia lucana ellos nunca se encontraron en Éfeso. 1 Cor 4,3-9 también sugiere que Apolo llegó a Corinto después que Pablo y luego vino a Éfeso, donde Pablo se encontraba cuando estaba escribiendo la primera carta a los corintios; pero en el relato de Lucas Apolo llega primero a Éfeso y después a Acaya”.

<sup>4</sup> Para una detallada presentación de la retórica en Alejandría ver: POGOLOFF, Stephen M. Logos and sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians, SBLDS, 134. Atlanta. Scholars Press, 1992.180-187.

<sup>5</sup> Cf. HURST, L. D. “Apollos”, en: FREEDMAN D. N. (ed.), Anchor Bible Dictionary, New York 1992, vol. I, p. 301; BARNETT, Paul. “Paul, Apologist to the Corinthians”, en: BURKE Trevor. J. - ELLIOTT J. Keith. (eds.), Paul and the Corinthians studies on a community in conflict. Essays in honour of Margaret Thrall, (NTS 109) Brill Leiden-Boston 2003, p. 313-326.



hombre experto en el arte retórico y hábil para hablar con elocuencia, es decir, un sofista”<sup>6</sup>.

Posteriormente, el libro de los Hechos informa que Apolo fue enviado con cartas de recomendación por los hermanos de Éfeso a Acaya y que allí “ayudó mucho a los que por la gracia de Dios habían abrazado la fe, pues públicamente refutaba a los judíos con vigor demostrando por las Escrituras que Jesús era el Mesías” (Hch 18,27-28). Estos datos confirman las capacidades de Apolo y su habilidad en la predicación, lo que puede vincularlo con la retórica, de modo que el verbo ἐπιδείκνυμι que significa probar, se une a los términos ἀνὴρ λόγιος ψ δυνάτης que tienen connotaciones retóricas, de manera que la información que Hechos quería transmitir sobre Apolo es que este judeo-cristiano de Alejandría dependía de su habilidad retórica para enfrentarse a los judíos<sup>7</sup>.

En Hch 18,25 se dice que “había sido instruido en el camino del Señor y como tenía un espíritu fervoroso, hablaba y enseñaba con exactitud lo tocante a Jesús, aunque sólo conocía el bautismo de Juan”. La expresión “el camino del Señor” se refiere probablemente a los LXX y no al evangelio cristiano y la relación de Apolo con Juan el Bautista no es demostrable, aunque probablemente podía tener conocimiento del Bautista por algunos de sus seguidores<sup>8</sup>. Para dar razón de cómo Apolo era cristiano, sabiendo que “sólo conocía el bautismo de Juan”, Helmut Merkel ofrece la opinión de tres exégetas quienes tienen distintos juicios al respecto. Para K. Aland, Apolo sería un seguidor del Jesús histórico que practicaba el bautismo de Juan; por otra parte, E. Käsemann afirma que Lucas presenta a Apolo como un “cristiano a medias” para que quede sujeto a la autoridad paulina; finalmente, E. Schweizer cree que Lucas se equivocó al describir a Apolo como

<sup>6</sup> BLUE, B. B. “Apollo”, en: HAWTHORNE, G. F. - MARTÍN R. P. - REID, D. G. (eds.), *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, Cinisello Balsamo 1999, p. 97.

<sup>7</sup> Cf. MIHAILA, Corin. *The Paul-Apollos relationship and Paul's stance toward greco-roman rhetoric*, London. T&T Clark International, 2009. p. 196.

<sup>8</sup> Cf. HURST, L. D. “Apollos”... p. 301. No obstante, RAMIS, Frances. *Hechos de los Apóstoles...*, p. 290, explica que aunque la locución pertenece al acervo religioso del A.T., por lo que Apolo sería un hombre que vive conforme a la moral emanada de la antigua Alianza, sin embargo, “la palabra ‘camino’ adquiere en el libro de los Hechos un sentido capital; define a los cristianos: ‘los seguidores del camino’”.

cristiano, pues era un judío no creyente<sup>9</sup>, por lo que no es posible identificar con certeza cómo fue instruido en el camino del Señor.

El libro de los Hechos refiere también que Apolo hablaba y enseñaba sobre Jesús, aunque debió ser completada su formación cristiana por Priscila y Aquila quienes parece lo acogieron en Éfeso *“y le expusieron con más exactitud el camino de Dios”*, aunque no se dice cuál era el contenido que se le transmitió. Algunos se inclinan por pensar que el “camino” mostrado a Apolo fue probablemente el sello distintivo de Pablo quien ya había influenciado a esta pareja amiga que lo había acogido en Corinto<sup>10</sup>.

Posteriormente, el libro de los Hechos informa que Apolo tenía la intención de ir Acaya y que animado por los hermanos fue enviado con cartas de recomendación por los de Éfeso, ya estando en Corinto *“ayudó mucho a los que por la gracia [de Dios] habían abrazado la fe, pues públicamente refutaba a los judíos con vigor demostrando por las Escrituras que Jesús era el Mesías”* (Hch 18,27-28). Finalmente, Lucas informa que Apolo está en Corinto, mientras Pablo que ha iniciado su tercer viaje misionero llega a Éfeso, donde estará un tiempo prolongado (cf. Hch 19,1). Estando en Éfeso, Pablo se encontrará con Apolo según se deduce de la información de 1Cor 16,12.

La referencia a Apolo en Tit 3,13 añade pocos datos sobre este predicador. Según los estudiosos no hay motivos serios para pensar que se trate de otra persona distinta a la que nombran 1Corintios y Hechos. A Tito y a su comunidad se les pide la hospitalidad y la provisión para el viaje que están realizando Apolo y el abogado Zenas, quienes no deben detenerse mucho en Creta<sup>11</sup>.

De los datos anteriormente señalados quedan tres elementos claros: Primero, que tanto Pablo como Apolo tuvieron éxito en la predicación del evangelio en la comunidad de Corinto. En segundo lugar, que Apolo fue altamente valorado por algunos corintios, tanto

<sup>9</sup> MERKEL, Helmut. Ἀπολλῶς. En: BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (eds.), Diccionario Exegético del Nuevo Testamento, Salamanca: Sígueme, 2005, vol. I, 3 ed., p. 409-411.

<sup>10</sup> Cf. HURST, L. D. “Apollos”, en: D. N. Freedman (ed.), Anchor Bible..., vol I, p. 301.

<sup>11</sup> MARCHESSELLI CASALE, Cesare. Le lettere pastorali: le due lettere a Timoteo e la lettera a Tito. Introduzione, versione, commento, Bologna. EDB, 1995, p. 619.



así que lo llegaron a considerar superior a Pablo. Tercero, que Pablo y Apolo están juntos en Éfeso desde donde se escribe 1Corintios.

## 2. El trabajo de Pablo y Apolo en Corinto

### 2.1. Los nombres de Pablo y Apolo en 1Cor 1,12

1Cor 1,12 es crucial para determinar cómo se entenderá 1Corintios en su conjunto y específicamente el problema de las divisiones entre los grupos<sup>12</sup>. Informado de las escisiones por los de Cloe, Pablo afirma que cada uno de los miembros de la comunidad dice pertenecer a algún líder, indicando que la comunidad entera está afectada por estas divisiones<sup>13</sup>. Es claro que quienes afirman “pertenecer” a un líder, indirectamente están diciendo que no pertenecen a otro; no obstante, es necesario señalar como lo hacen la mayoría de los investigadores, que las divisiones y contiendas no se dieron entre los líderes de la comunidad. Por tanto, las contiendas se presentaron más bien entre algunos seguidores que no entendieron la predicación de la cruz<sup>14</sup>.

Pero, ¿qué hay detrás de los cuatro nombres en los que se compararon los corintios? La respuesta a esta pregunta ha sido objeto de múltiples especulaciones que van desde la inocente aprobación de los cuatro grupos contrapuestos entre sí, incluidos sus líderes; pasando por la tesis del fundador de la escuela exegética de Tubinga, Ferdinand Christian Baur de una iglesia primitiva formada por dos bloques enfrentados: el “petrinismo” en el que estaría incluido el “grupo de Cristo” y el “paulinismo”<sup>15</sup>; hasta llegar a la posición admitida por

<sup>12</sup> Cf. FEE, Gordon. Primera Epístola a los Corintios, Buenos Aires. Nueva Creación 1994. p. 64.

<sup>13</sup> Los lemas dicen: ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ que las biblias traducen por “yo soy de...” o “yo pertenezco a...”. Son varios los comentaristas que sostienen que Pablo no se está refiriendo a cada individuo en particular, sino a toda la iglesia que se ha visto involucrada en estas divisiones. Para un análisis detallado de los llamados cuatro partidos ver: BARBAGLIO, Giuseppe. La prima lettera ai Corinzi. Bologna. EDB, 2005, 2 ed. p. 108-112.

<sup>14</sup> Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. “La diaconia degli annunciatori del vangelo (1Cor 3,5-23)”. En: Studi Ecumenici. Roma. 22 (2004) 271-277, p. 271.

<sup>15</sup> Cf. DUNN, James. “Reconstructions of Corinthian Christianity and the Interpretation of 1Corinthians”. En: ADAMS, Edwar. - HORRELL, David. (eds.), Christianity at Corinth, The Quest for the Pauline Church, Louisville 2004, p. 295-310.



varios de que las divisiones se centraban en los seguidores de Pablo y Apolo<sup>16</sup>.

El primer nombre que aparece es el de Pablo, que es el fundador y padre de la comunidad (1Cor 3,6.10; 4,15 cf. 1Cor 9,1); sin embargo, por los textos se deduce que el apóstol le molesta que su nombre sea invocado para participar en las contiendas, por lo que en ningún momento aplaude a quienes dicen ser sus seguidores<sup>17</sup>. Las preguntas retóricas “¿fue acaso Pablo crucificado por vosotros, o fuisteis bautizados en el nombre de Pablo?” (1Cor 1,13) y lo absurdo de una respuesta positiva a ellas, evidencian lo inadmisibile que sería la existencia de un grupo al que Pablo avalara<sup>18</sup>.

Apolo es el segundo nombre que invocan los corintios. Habida cuenta de que Pablo ha restringido el problema de las divisiones a él mismo y a Apolo (cf. 1Cor 3,4-9; 4,1-6) y que los corintios se han visto seducidos por la “sabiduría” y consideran a Apolo como el mejor exponente de ésta, es necesario aclarar, sin embargo, que Pablo no habla nunca de una divergencia entre ellos, al contrario, siempre lo presenta como su colega (cf. 1Cor 3,6-9; 4,1; 16,2)<sup>19</sup>.

El tercer nombre que aparece en la lista es el de Cefas, al que algunos han asociado a un grupo de cristianos judaizantes que defenderían una posición radical de la fe; sin embargo, no hay certezas de que Pedro hubiese estado en Corinto predicando, pues la referencia de 1Cor 9,5 de que viajaba junto con su esposa y teniendo presente que fue un misionero itinerante del cristianismo, puede ser una alusión al conocimiento general que tenían las comunidades sobre los primeros apóstoles. Por otra parte, Pablo no lo menciona en el problema de las divisiones de 1Cor 3,4-5 y 4,6 y cuando aparece en 1Cor 3,22, es para señalar que ningún predicador pertenece a los corintios<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Cf. KER, Donal P. “Paul and Apollos - Colleagues or Rivals?”... p. 75-97; SMIT, Joop F. M. “What is Apollos? What is Paul?” In Search for the Coherence of First Corinthians 1.10-4.21”. En: NovT 44 (2002) 231-251.

<sup>17</sup> BROWN, Raymond. Introducción al Nuevo Testamento 2, Madrid, Trotta, 2002. p. 676.

<sup>18</sup> Cf. BARRETT, Charles K. The First Epistle to the Corinthians, London 1971, 2 ed. p. 43.

<sup>19</sup> Cf. SÁNCHEZ BOSCH, Jordi. Escritos Paulinos, Estella. Verbo Divino 2002, 3 ed., p. 218-219.

<sup>20</sup> BARBAGLIO, Giuseppe. Pablo de Tarso y los orígenes del cristianismo. Sígueme. Salamanca 1992. p. 114, duda de la estadía de Cefas en Corintio, señalando que “lo más probable es que apelasen a su nombre en la comunidad corintia algunos anónimos propagandistas judeo-cristianos críticos para con Pablo”.



Finalmente, parece haber un grupo que se ampara en el nombre de Cristo, este grupo ha sido objeto de muchas discusiones entre los estudiosos<sup>21</sup>. Lo que se deduce de los textos lleva a crear serias dudas sobre la posibilidad de la existencia de este grupo, pues no puede haber comparación entre unos hombres por muy líderes que sean y Cristo (cf. 1Cor 1,13); por otra parte, seguramente todos los cristianos creían que estaban siguiendo a Cristo e indudablemente esto era lo que Pablo quería; además, el grupo no vuelve a aparecer en toda la carta y Pablo defiende claramente que todos pertenecen a Cristo (cf. 1Cor 3,22).

Se puede afirmar que con las tres preguntas retóricas en 1Cor 1,13 y su evidente respuesta negativa, el apóstol está declarando la irracionalidad y el error garrafal que está cometiendo la comunidad corintia. En efecto, Pablo con argumentos demolidores combate los grupos que se apoyan en un líder. Él señala primero que como Cristo no puede estar dividido (μεμέρισται ὁ Χριστός;), así tampoco lo pueden estar sus seguidores, que forman un todo con Él (cf. 1Cor 12,12-27). En segundo lugar, se vale de un argumento soteriológico para mostrar que sólo Cristo fue crucificado por ellos (cf. 1Cor 1,23; 2,2) y que ningún otro puede ofrecerles la salvación<sup>22</sup>. Finalmente, y unido al hecho salvífico que produce el bautismo en el creyente, el apóstol observa que no fueron bautizados en su nombre e implícitamente en ningún otro nombre, por lo que el bautismo tiene valor sólo bajo la autoridad de Cristo y los bautizados son propiedad de Cristo.

336

medellín 143 / Julio - Septiembre (2010)

## **2.2. La frágil condición espiritual de los corintios 1Cor 3,1-4**

Esta perícopa trata sobre la sabiduría de Dios comprensible sólo a los espirituales que desde 1Cor 2,6 el apóstol viene desarrollando. 1Cor 3,1-4 sirve como transición para conectar el tema de la sabiduría con el de las contiendas entre los corintios. Retomando el argumento

<sup>21</sup> Muchos niegan la existencia de este grupo en Corinto y atribuyen su aparición en 1Cor 1,12 a un añadido irónico de Pablo o de un copista, en efecto, ya desde Clemente Romano se afirma que en 1Cor 3,22 el apóstol se opone a los tres grupos, pues ellos se refieren a unos hombres, mientras Pablo se refiere a Cristo. Cf. FEE, Gordon. *Primera Epístola...*, p. 67; SÁNCHEZ BOSCH, Jordi. *Escritos Paulinos...*, p. 218.

<sup>22</sup> Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. *Prima lettera...*, p. 126.

de 1Cor 1,10-12 demuestra que los corintios con sus envidias, al preferir inclinarse por un predicador en contra de otro, están obrando según criterios humanos (1Cor 3,3-4). La razón de esta situación es que los corintios no están capacitados para entender la revolución causada por la cruz de Cristo *“no erais capaces; y ni aún ahora sois capaces”* (1Cor 3,2), por lo que su condición espiritual es precaria.

Pablo busca en la discusión de 1Cor 3,1-4 un doble objetivo. Por una parte, hacer entender a los corintios que ellos fueron y son *“carnales”* (σαρκινοί) y no lo que deberían ser *“espirituales”* (πνευματικοί); por otra, demostrar que están dividiendo la comunidad porque entre ellos hay *“envidias”* y *“contiendas”*, comportamientos que contradicen totalmente su identidad cristiana.

Para hacer entender a la comunidad corintia su situación de carnales, Pablo les recuerda que ellos no son espirituales, aunque muchos orgullosos de sí creen serlo. Para argumentar esto, el apóstol defiende la autenticidad de su ministerio acusando fuertemente a los corintios, pues el defecto de la predicación y recepción del evangelio no está en la poca capacidad del apóstol: *“no pude hablaros como a espirituales”* (1Cor 3,1) que -según parece-, ellos se atreven a criticar, sino en la evidente insuficiencia de los creyentes corintios que les hace incapaces de recibir el lenguaje de la *“sabiduría divina”* (cf. 1Cor 3,2), tanto en el pasado como en el presente. Pablo les dice que la idea que tienen de sí mismos es equivocada, porque ellos son *“carnales”* y, aunque recibieron *“el espíritu de Dios”* en el bautismo (cf. 1Cor 2,12), sin embargo, viven como si no lo hubieran recibido ya que no tienen la mente de Cristo (cf. 1Cor 2,16).

El apóstol se vale de la imagen infantil para continuar argumentando su defensa y acusación contra los corintios, dice que les ha hablado *“como a párvulos en Cristo”*, lo que está en claro contraste con los adultos de 1Cor 2,6, pues el término νήπιος se refiere al niño en su tierna y temprana edad, al niño pequeño, pero con un sentido negativo que se evidencia por su comportamiento inmaduro, aquí se está refiriendo al estancamiento de los creyentes corintios que tienen una fe y conducta inmaduras y por ello, su alimentación ha sido a



base de leche, porque no podían asimilar el alimento sólido apto solo para los adultos<sup>23</sup>.

El lector podrá preguntarse ¿qué tiene que ver esto con Apolo? La respuesta puede hallarse más que en Apolo como líder de la comunidad, en sus seguidores que parece fueron los que ocasionaron las contiendas en la comunidad jactándose de sus líderes (cf. 1Cor 2,4-6) a causa del “lenguaje de la sabiduría” que tanto admiraban y que está en contraste con el “lenguaje de la cruz” predicado por Pablo (1Cor 1,17-18). Las palabras del apóstol debieron sonarles duras, pues aquellos que se creían maduros, resulta que viven en una condición precaria y de constante inmadurez<sup>24</sup>.

El segundo objetivo del apóstol es demostrar que la comunidad se está dividiendo porque entre ellos hay “envidias” y “contiendas”, estos comportamientos contradicen totalmente la identidad cristiana. El término “contiendas” (ἔρις) ya lo había utilizado el apóstol en 1Cor 1,11 y siempre que aparece en las cartas paulinas significa la discordia que pone en peligro la unión de la comunidad; ahora, ἔρις está acompañado de ζήλος, un término que tiene varias acepciones y que en el contexto de 1Cor 3,1-4 significa envidia, que es una pasión que envenena la convivencia humana, de hecho, ambos términos aparecen juntos en los catálogos de vicios, con el sentido de actitudes hostiles hacia un semejante que afectan la armonía de la comunidad (cf. Rom 13,13, 2Cor 12,20; Gál 5,20).

Al recordarles que entre ellos hay envidias y contiendas, el apóstol demuestra de nuevo la precaria condición espiritual de los corintios y les hace una pregunta retórica que incluye implícitamente la respuesta afirmativa de su condición actual: “¿no es verdad que

<sup>23</sup> FILÓN DE ALEJANDRÍA, De Agricultura (Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie 9), Paris 1961, p. 25-27, refleja que era común este modo de hablar en el ambiente griego, en efecto afirma: “Y así como para los infantes νηπίους el alimento es la leche γάλα y para los hombres maduros τελείους lo son los panes de trigo, del mismo modo en el caso del alma el papel de los alimentos lácteos vienen a desempeñarlas las etapas preliminares, de la cultura general y el de los alimentos perfectos y decorosos para los hombres formados las instrucciones que señalan la senda a través de la prudencia, de la templanza y de toda virtud”.

<sup>24</sup> Cf. BARRETT, Charles K. The First Epistle..., p. 80, afirma: “Los corintios ciertamente no son maduros, sino que se pueden considerar como infantes en Cristo”.



*sois 'carnales'?*" (1Cor 3,3). El adjetivo que utiliza aquí no es *σάρκινος* sino *σαρκικός* subrayando, no sólo la condición carnal a la que pertenecen, sino el comportamiento ético inadecuado manifestado en las contiendas y envidias que tienen entre sí<sup>25</sup> y que a continuación es expresado por la segunda parte de la pregunta "*¿no estáis siendo demasiado humanos?*".

Por último, en 1Cor 3,4 el apóstol vuelve a poner en labios de los corintios los lemas de 1Cor 1,12, pero ahora referidos sólo a Apolo y a Pablo: "*Pues, cuando uno dice "¡Yo soy de Pablo!" y otro, en cambio, "¡Yo de Apolo!", lo que confirma que el problema fundamental está centrando en los que dicen ser seguidores de Apolo y de Pablo.*

### **2.3. La identidad de los predicadores 1Cor 3,5-4,5**

A partir de 1Cor 3,5 Pablo sigue demostrando la errónea concepción que tienen de la fe cristiana los corintios y añade a ello la también equivocada concepción que tienen de la naturaleza de la iglesia y del ministerio apostólico ejercido por los distintos líderes de la comunidad<sup>26</sup>.

#### **2.3.1. ¿Qué son los predicadores? 1Cor 3,5-17**

La estructura de este pasaje se puede dividir en tres elementos configurados por tres metáforas que utiliza Pablo para referirse a la comunidad cristiana, de modo que presentando la naturaleza de la iglesia define la identidad de los predicadores y su función dentro de ella. Las metáforas son: campo, edificio y templo de Dios.

##### **2.3.1.1. La iglesia campo y edificio de Dios 1Cor 3,5-9**

1Cor 3,5 inicia con una pregunta retórica "*Entonces ¿qué es Apolo? ¿Y qué es Pablo?*" que está conectada con 1Cor 3,4 donde se ha dicho que cuando los corintios dicen pertenecer a algún predicador están pensando según criterios humanos. Pablo entonces

<sup>25</sup> Cf. FEE, Gordon. Primera Epístola..., p. 140-145.

<sup>26</sup> MARANGON, Antonio. Prima lettera ai Corinzi. Introduzione e commento, Padova 2005, p. 47.



quiere definir la identidad de los líderes de la comunidad y lo hace centrándose en Apolo y en él.

La primera referencia a la identidad de ambos predicadores es que son servidores (διδάκονοι), tanto de Dios en cuanto sirven a Él, como de los corintios que son los beneficiados de la labor realizada. Esta definición, que Pablo atribuye para sí mismo y Apolo, se ajusta muy bien al “evangelio de la cruz” predicado por el apóstol, pues el alcance y relevancia “que este grupo de palabras adquirió en la vida de la comunidad cristiana primitiva se deriva de Jesús mismo y de la más temprana interpretación de toda su actividad y de su muerte como un servicio”<sup>27</sup>.

Luego el texto afirma que por medio de los predicadores, los corintios abrazaron la fe, literalmente “creísteis”. El verbo utilizado aquí es creer (πιστεύω) en aoristo, que recuerda el momento de la conversión de los corintios cuando Pablo sembró el evangelio y como sabio arquitecto puso los cimientos en la comunidad. La intención no es excluir a Apolo, lo que quiere es poner el “énfasis en el hecho de que los corintios no creyeron en Pablo ni Apolos, sino que *por medio de ellos* llegaron a creer en Cristo”<sup>28</sup>.

La frase con la que sigue el texto es: “y cada uno según el Señor le concedió”, que puede interpretarse de dos formas: por una parte, puede leerse como si el don de la fe hubiese venido a “cada uno” de los corintios como el Señor le concedió; por otra, puede interpretarse como la responsabilidad que concedió el Señor a “cada uno” de los evangelizadores. Por el argumento que viene desarrollando el apóstol y porque a continuación se detiene en las tareas que desarrollan tanto él como Apolo dentro de la comunidad, los comentaristas son unánimes en dar preferencia a la segunda interpretación<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> WEISER, Alfons. διδάσκω. En: BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (eds.), Diccionario Exegético..., vol. I, 911-919, principalmente en p. 912-915, explica que aunque el verbo διδάσκω y las palabras que descienden de él tienen varias acepciones en el N.T., sin embargo, el grupo de palabras que de él derivan “expresan mucho más vigorosamente la idea del servicio prestado a una persona”.

<sup>28</sup> FEE, Gordon. Primera Epístola..., p. 149.

<sup>29</sup> Cf. BARRETT, Charles. The First Epistle..., p. 84.

Las tareas asignadas a los predicadores en la evangelización de los corintios las presenta Pablo en 1Cor 3,6-8 valiéndose de la imagen agrícola, poco frecuente en el epistolario paulino, aunque recurrente en el A.T. y que probablemente estaba muy presente en la memoria que la comunidad tenía de Jesús. La imagen le sirve al apóstol para presentar varios aspectos: Primero, la distinción entre aquel que sembró “yo planté” y el que regó “Apolo regó”, destacándose la anterioridad de la primera acción. Segundo, el papel central de Dios que es quien hizo crecer la comunidad y continúa haciéndolo. Tercero, como consecuencia de lo anterior, la comparación entre los predicadores que independientemente son nada “de manera que ni el que planta ni el que riega son algo”, frente a Dios que es el protagonista tanto de la fundación de la comunidad como de su subsistencia en el presente “sino Dios, que hace crecer”. Cuarto, la unidad complementaria de ambos trabajadores que aportaron de modo diferente al bien de la comunidad, según el Señor les ordenó “el que planta y el que riega forman una unidad”, si los trabajadores son uno, la comunidad no debería estar dividida<sup>30</sup>. Quinto, la recompensa que recibirá cada uno por su trabajo “pero cada uno recibirá su recompensa según su trabajo”, recompensa que corresponde dar a Dios y no a la comunidad que debe entender que no tiene autoridad para evaluar a los predicadores y por tanto, para poner a uno por encima de otro<sup>31</sup>.

De todo esto debe concluirse que los corintios más que fijar la mirada en los predicadores que están al servicio de Dios, deben centrarse únicamente en aquel que los ha enviado permitiendo el nacimiento de una nueva comunidad cristiana y sosteniéndola hasta el presente con múltiples dones. Por ello, al “sois” de la comunidad como “terreno cultivado de Dios”, corresponde el “somos” de los predicadores como “colaboradores (συνεργοί) de Dios” (1Cor 3,9). Junto a la imagen de la iglesia como terreno cultivado de Dios, el apóstol introduce en el discurso otra imagen, la de construcción o

<sup>30</sup> KUCK, David W. Judgment and Community Conflict. Paul's Use of Apocalyptic Language in 1 Corinthians 3:5-4:5, Leiden. E. J. Brill, 1992. p. 170, sostiene que “empeñarse en las diferencias individuales entre los servidores del Señor con la intención de convertir a la iglesia en un campo de batalla por la posición es ignorar el hecho de que sólo hay una posición en la iglesia, servidor del Señor”.

<sup>31</sup> Cf. THISELTON, Anthony. The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text, Carlisle. B. Eerdmans, 2000, p. 304-305.



edificación de Dios (θεοῦ οἰκοδομὴ ἔσται) que desarrolla en los siguientes versículos 1Cor 3,10-15<sup>32</sup>.

### 2.3.1.2. Jesucristo único cimiento de la iglesia 1Cor 3,10-15

Pablo recuerda en 1Cor 3,10a que su actividad apostólica se realizó “conforme a la gracia de Dios” (cf. 1Cor 1,4) que le fue concedida para poner el cimiento en la comunidad “como sabio arquitecto”. El inicio del v. 10 subraya -lo mismo que en 1Cor 3,6- la primera acción en la fundación de la comunidad que corresponde a Pablo. Seguidamente, en 1Cor 3,10b el apóstol pasa a hablar de “otro” que edifica encima extendiendo la argumentación a otros líderes en la comunidad, por ello, inmediatamente se anuncia el tema de la responsabilidad que los constructores tienen en la edificación, pues “vea cada uno cómo edifica encima” y que se desarrollará más ampliamente en 1Cor 3,12-15. Después en 1Cor 3,11 aclara que “ninguno” puede poner otro cimiento distinto en lugar del ya puesto, “que es Jesucristo”.

Varios aspectos deben analizarse en estos dos primeros versículos. Primero, el grupo de palabras que tienen que ver con la imagen misma de la iglesia como “edificación de Dios”. En efecto, en el *corpus paulinum* el sustantivo edificación (οἰκοδομη), el verbo construir (οἰκοδομέω) y su compuesto construir encima (ἐπιοικοδομέω), aparecen usados siempre como imagen en sentido metafórico y reciben su sentido del contexto eclesiológico<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> CHEVALLIER, Max-Alain. “La construction de la communauté sur le fondement du Christ (1Cor 3,5-7)”, en: De Lorenzi L., (ed.), Paolo a una chiesa divisa (1Cor 1-4), (Serie Monografica di “Benedictina” 5), Roma 1980, p. 109-129, en p. 113-116, explica que las dos metáforas de la plantación y la construcción están ampliamente desarrolladas en el A.T., recordando los beneficios que Dios en el pasado dio a Israel: unas ciudades que no construyeron y viñas y olivares que no plantaron (cf. Dt 6,10ss; Jos 24,13); por otra parte, señala que los profetas presentan el díptico plantar-construir para referirse al futuro del pueblo (cf. Is 65,21-22) y que especialmente Jeremías utiliza el díptico para describir la actividad de Dios (cf. Jr 18,7-9), actividad que como profeta, él debe desarrollar también (cf. Jr 1,9-10).

<sup>33</sup> Cf. PFANMATTER, Josef. “οἰκοδομέω” y “οἰκοδομη”. En: BALZ, Horst - SCHNEIDER, Gerhard (eds.), Diccionario Exegético del Nuevo Testamento, Salamanca 2002, vol. II, 2 ed., p. 485-494.



Segundo, el papel fundamental del apóstol en la construcción. Pablo se presenta como aquel que ha iniciado la edificación al poner los cimientos, sin esta primera acción no se hubiesen podido realizar las siguientes -como la predicación posterior de Apolo- y se llama a sí mismo “sabio arquitecto”, con el término “sabio” probablemente está haciendo referencia a la “sabiduría divina” que ha presentado en 1Cor 2,6-16 y que es contraria a la “sabiduría del mundo” de la cual los corintios se enorgullecen.

Tercero, el cimiento puesto por Pablo (1Cor 3,10) es esencial e indispensable y se refiere a la acción primera del anuncio del evangelio, este cimiento es sólo “Jesucristo” como explica en 1Cor 3,11 cuando advierte a los que construyen encima que no pueden cambiarlo *“pues ninguno puede poner otros cimientos además de los ya echados”*.

Cuarto, el apóstol no es el único constructor de la edificación, hay “otros” dentro de los cuales está incluido probablemente Apolo que predicó después de Pablo y los líderes actuales de la comunidad que siguen edificando encima -el verbo (ἐποικοδομέω) aparece cuatro veces en 1Cor 3,10-14. A todos los que edifican encima, se les advierte que deben *ver* cómo lo hacen, pues deben incorporarse adecuadamente en la construcción, se introduce así, el tema de la responsabilidad de los constructores que se desarrollará en 1Cor 3,12-15.

1Cor 3,12 señala seis materiales con los cuales puede aportarse a la edificación: “oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja”<sup>34</sup>, pero la calidad de estos materiales el día del juicio se mostrará, quedará manifiesto y se pondrá a prueba por su resistencia ante el fuego. Por el contexto es claro que la imagen se refiere más que a la calidad de los materiales, al modo como los constructores edifican, pues *“el fuego probará qué tal es la obra de cada uno: si se mantiene la obra*

<sup>34</sup> Varios comentaristas coinciden en señalar que el elenco de los seis materiales está dividido en dos partes: primero, aquellos resistentes al fuego pasarán la prueba porque son imperecederos; segundo, aquellos más inflamables que perecerán y serán destruidos, aludiendo a la sabiduría de la que se ufanan los corintios. Cf. BARRETT, Charles K. *The First Epistle...*, p. 88-90; FABRIS, Rinaldo. *Prima Lettera...*, p. 64-65.



*que cada uno edificó encima, recibirá recompensa; si la obra de cada uno queda destruida por el fuego, quedará sin [recompensa], aunque él se salvará pero como atravesando fuego” (1Cor 3,13-15).*

Aunque es compleja la interpretación de estos últimos versículos, para el interés de este artículo queda claro que Pablo está refiriéndose a todos los que aportan en la edificación de la construcción y por extensión a toda la comunidad a la que le recuerda que no puede alzarse como juez ante sus líderes, pues este papel corresponde sólo a Dios quien en el día oportuno actuará (cf. 1Cor 4, 5), de modo que, como afirma David W. Kuck, “parece que Pablo es en 3,10-15 intencionadamente vago y espera que sus lectores apliquen lo que dice a todos sus maestros en un sentido amplio y a sí mismos como participantes en la obra de la construcción de Dios”<sup>35</sup>.

### **2.3.1.3. La iglesia “templo de Dios” indestructible 1Cor 3,16-17**

El apóstol utiliza una tercera metáfora para referirse a la comunidad corintia llamándola “templo de Dios”, y lo hace acudiendo a la memoria de los corintios, “¿no sabéis que...?”, quienes deberían ser conscientes de su condición sagrada por la habitación del Espíritu de Dios en ellos. Nótese que la referencia a la iglesia como propiedad de Dios había desaparecido desde 1Cor 3,10 y ahora se retoma de nuevo repitiéndose hasta cinco veces en sólo dos versículos<sup>36</sup>. En este pasaje el apóstol pasa del concepto genérico de edificio al de lugar donde habita el Espíritu de Dios que se comunica a los cristianos en el momento en que empiezan a ser parte de la comunidad, confiriéndosele a ésta un carácter sacro e inviolable y sustrayéndola del dominio de cualquiera que quiera apoderarse de ella, pues es exclusivamente propiedad de Dios.

Después de mostrar la naturaleza sagrada de la comunidad, en 1Cor 3,17 el apóstol advierte que aquel que destruye la comunidad,

<sup>35</sup> KUCK, David W. Judgment & Community..., p. 172.

<sup>36</sup> PICKETT, Raymond. The Cross in Corinth: The Social Significance of the Death of Jesus, Sheffield. Sheffield Academic Press, 1997. p. 66-67, señala que la comunidad como propiedad de Dios, tuvo que ir adquiriendo una conciencia distinta de la que tenían los corintios tan deseosos de vivir según los valores de la sociedad del momento, por lo que la presencia de los creyentes implicó un choque contra-cultural.

en vez de construirla cuidadosamente será a su vez destruido por Dios, *“pues el santuario de Dios, que sois vosotros, es santo”*. De este modo, Pablo está queriendo subrayar la obligación de los predicadores que son responsables de seguir construyendo sobre el fundamento de *“Cristo crucificado”*, dejando de lado cualquier interés de adquirir honor en la sociedad del momento.

### **2.3.2. Los predicadores y la comunidad pertenecen a Dios 1Cor 3,18-23**

#### **2.3.2.1. La sabiduría de este mundo locura ante Dios 1Cor 3,18-20**

Esta primera parte continúa el tono de 1Cor 1,17 con la advertencia del apóstol de que *“nadie se engañe a sí mismo”* poniendo su confianza en la *“sabiduría de este mundo”*. Aquí la advertencia se centra en las antítesis *“sabiduría de Dios-sabiduría del mundo”* y *“sabio-necio”*, que habían sido explicadas a la comunidad, pues *“la sabiduría de Dios es más sabia que los hombres”* (1Cor 1,25). Pero Pablo no sólo recuerda estas antítesis, sino que insiste que quien haya conocido la revolución causada por la cruz, debe a su vez, cambiar su modo de pensar ajustándose a este nuevo mensaje, es decir, haciéndose necio para llegar a ser sabio.

Para fundamentar esto el apóstol se vale de dos textos del A.T. que ratifican el peligro del autoengaño cuando se pone la confianza en la sabiduría humana: Job 5,13 y el Salmo 94,11. En el primer texto se presenta a Dios como un cazador que se vale de la astucia humana para capturar en su autoengaño precisamente a los corintios que se creen sabios. El texto del Salmo 94,11 recuerda que *“el Señor conoce que los pensamientos ‘de los sabios’ -aquí Pablo hace un cambio con respecto a la LXX que dice ‘de los hombres’- son vanos, en cuanto están distantes de la sabiduría divina.*

No es ilógico suponer, que al estar recordando de nuevo el discurso sobre la sabiduría divina, el apóstol esté pensando en aquellos corintios que fascinados por la elocuencia humana se engrían en sus predicadores y que por tanto, aunque se dirige a toda la comunidad contagiada de este encantamiento, esté pensando de modo especial en los seguidores de Apolo que parece son quienes han defendido



más la “sabiduría del mundo”. Precisamente contra el orgullo puesto en los predicadores continúa la siguiente amonestación.

### 2.3.2.2. *Los predicadores y la comunidad propiedad exclusiva de Dios 1Cor 3,21-23*

Esta segunda parte inicia de nuevo con el pronombre indefinido “nadie” acompañado de un verbo en imperativo, “*que nadie ponga su orgullo en los hombres*”. La exhortación derrumba los lemas en que se amparaban los corintios (cf. 1Cor 1,12; 3,4) y que reflejan las contiendas de la comunidad, a la vez que recuerda el argumento que a partir de 1Cor 3,5 viene desarrollando el apóstol al demostrar que los predicadores son servidores y colaboradores de Dios, por lo que la mirada de los creyentes no debe estar puesta en ellos, sino en Dios.

Además de las citas del A.T., el apóstol argumenta otra razón por la que los corintios no se deben enorgullecer en los hombres, al recordarles sus posesiones “*pues todo es vuestro*”. En contraste con los lemas de los corintios, los predicadores pertenecen a la comunidad y no la comunidad a ellos, por lo que Pablo cambia sus declaraciones y la afición por sus líderes señalándoles que él, Apolo y Cefas son de la comunidad, pues trabajan para el servicio de la misma<sup>37</sup>. Más aún, alarga la lista de las posesiones de los corintios repitiendo “*todo [es] vuestro*” e introduciendo cinco elementos: “*sea [el] mundo, [la] vida, [la] muerte, el presente o el futuro*” (1Cor 3,22).

En efecto, los corintios son propietarios de todo pero no por sus propias cualidades, sino por los dones que, en Cristo, Dios les ha concedido, por tanto, siendo propietarios de todo están sujetos a Cristo y por ende a Dios, lo que confirma que no pueden pertenecer a ninguna realidad visible, ya que “*vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios*”. Esta conclusión debería terminar con todas las divisiones causadas por el orgullo puesto en los líderes humanos, pues, “el hecho de que todos juntos pertenecieran a Cristo evita que su libertad cristiana los separe en diversas direcciones individuales por medio del juicio y la jactancia”<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> THISELTON, Anthony. *The First Epistle...*, p. 325-328.

<sup>38</sup> KUCK, David W. *Judgment & Community...*, p. 196.



### 2.3.3. Los predicadores como ministros de Cristo y administradores de los misterios de Dios 1Cor 4,1-5

En 1Cor 4,1 Pablo vuelve a hablar de la identidad de los predicadores recurriendo a dos conceptos nuevos que recuerdan el “servidor” (διδάκονος) de 1Cor 3,5 y el “colaborador” (συνεργός) de 1Cor 3,9. Ahora, el apóstol pide a la comunidad “*que se nos considere como ministros (ὑπηρέτας) de Cristo y administradores (οἰκονόμους) de los misterios de Dios*”, destacando una cualidad que el mismo Dios busca en los evangelizadores, la fidelidad. Seguidamente, el tema del juicio que ya había sido mencionado en 1Cor 3,12-17, ahora es explícitamente desarrollado subrayando el papel de juez que sólo corresponde a Dios y derrumbando de nuevo el orgullo de los corintios que comparan los predicadores.

El primer término utilizado por el apóstol es “ministros” (ὑπηρέτας), *hápaxlegomenon* en el *corpus paulinum*. El ὑπηρέτης es un subordinado que voluntariamente acepta el encargo que le encomienda alguien que tiene una posición más alta, es un ayudante que está siempre a disposición de su superior<sup>39</sup>, en este caso quien le encomienda el ministerio a Pablo y a los predicadores es Cristo.

El segundo concepto es “administrador” (οἰκονόμος) que aparece en cinco ocasiones en los escritos paulinos de las cuales dos están en 1Cor 4,1-2, y que posee varias acepciones, aquí interesan dos. Por una parte, refiriéndose al ambiente doméstico y familiar, el οἰκονόμος es aquel a quien se le encarga administrar la “casa”, es decir, la comunidad que como se vio en 1Cor 3,9 es “edificio de Dios”; por otra, aludiendo a la edificación de la comunidad cristiana, el οἰκονόμος es aquel que de manera fiel y recta desempeña el ministerio apostólico.

El ministerio que desempeñan los predicadores tiene que ver con los “*misterios de Dios*”, es decir, el encargo que se les hace es proclamar el contenido del plan salvífico de Dios manifestado en la cruz y escondido desde la eternidad, la relación con 1Cor 2,6-16 es evidente. De ahí, se deduce que ante el evangelio de la cruz como contenido

<sup>39</sup> Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. La prima lettera..., p. 213-214.



del misterio, lo que Dios quiere y busca en sus administradores es “*que sean hallados fieles*”, en otras palabras, que no desvirtúen la cruz de Cristo (cf. 1Cor 1,17) tratando de acomodar el mensaje a los valores de la sabiduría y a los poderes de este mundo<sup>40</sup>.

Consecuente con lo anterior, el razonamiento de 1Cor 4,3-5 se centra en una crítica a los corintios que se atreven a juzgar a sus predicadores y específicamente a Pablo. En efecto, los criterios por los cuales los predicadores son juzgados por los hombres se basan en la sabiduría como discurso elocuente, en las aptitudes de liderazgo, en el estatus social, etc<sup>41</sup>. Pero como les advierte el apóstol, los corintios no tienen ningún derecho a juzgarlo, pues su patrón es Dios y sólo ante él tendrá que rendir cuentas, además, el juicio de Dios no se guiará por los criterios humanos que ellos tanto valoran.

El apóstol empieza señalando lo equivocado que es confiar en los juicios humanos con las siguientes palabras “*Pero a mí me importa muy poco ser enjuiciado por vosotros o por un tribunal humano; es que ni siquiera me enjuicio a mí mismo*”. No es que Pablo muestre desprecio por las opiniones humanas, o petulancia ante la labor desempeñada por él, sino que quiere hacer entender que las valoraciones humanas son falibles y engañosas. Lo que le interesa al apóstol no son las valoraciones humanas, sino el veredicto de Dios su Señor que es el único que juzga rectamente “*el que me enjuicia es el Señor*”, el único que conoce la fidelidad con la que el apóstol ha realizado su ministerio<sup>42</sup>.

#### **2.4. Pablo y Apolo en 1Cor 4,6**

En 1Cor 4,6 vuelven a colocarse en escena Pablo y Apolo quienes son presentados por su modo de actuar como ejemplo para la comunidad. Atención singular merece 1Cor 4,6 en donde Pablo se dirige a toda la comunidad con el vocativo “hermanos”. Dos son las afirmaciones que requieren un análisis cuidadoso. La primera dice: “*lo he dicho poniendo el ejemplo concreto de mí mismo y de Apolo,*

<sup>40</sup> Cf. BARRETT, Charles K. *The First Epistle...*, p. 99-101.

<sup>41</sup> Cf. LITFIN, Duane. *St Paul's theology of proclamation. 1Corinthians 1-4 and Greco- Roman rhetoric*, (SNTSMS 79), Cambridge 1994, p. 226-227.

<sup>42</sup> Cf. THISELTON, Anthony. *The First Epistle...*, p. 340-342.

por vosotros”, esta declaración está seguida por la conjunción *ἵνα* expresando dos finalidades: “para que en nosotros aprendáis lo de no pasarse de la raya”, y “para que nadie se engría tomando partido a favor de uno contra otro”. La primera finalidad junto con la declaración introductoria son objeto de muchas discusiones entre los estudiosos, pues de las interpretaciones que se den a estas frases depende el sentido del argumento defendido hasta aquí por el apóstol y la relación que éste sostiene con Apolo<sup>43</sup>. La segunda finalidad es claramente entendible porque es coherente con todo el discurso que se ha venido desarrollando.

La dificultad en la primera declaración se refiere al significado del verbo *μετεσχηματίζω* cuyo sentido es difícil precisar en 1Cor 4,6<sup>44</sup>. Lo más probable es que Pablo está utilizando este lenguaje para hacer referencia a los predicadores dentro de los cuales están incluidos él mismo y Apolo que se colocan como ejemplo para la comunidad, pero que no deben ser evaluados por la sabiduría elocuente con la que proclaman el evangelio. Por otra parte, el mensaje no se refiere sólo a los predicadores, sino también a toda la comunidad que debe cambiar su punto de vista, tanto sobre la naturaleza de la iglesia a la que pertenecen siendo “templo de Dios”, como sobre los ministros que la sirven para edificación de todos, por lo que el espíritu partidista existente es absurdo.

La segunda dificultad de 1Cor 4,6 la encuentran los investigadores en la afirmación “para que en nosotros aprendáis lo de no pasarse de la raya”. La pregunta que surge de esta afirmación es ¿qué es lo que deben aprender los corintios? Las respuestas de los estudiosos varían desde la imposibilidad de poder interpretar estas palabras, pasando por la posible alusión a un proverbio conocido por los corintios y el

<sup>43</sup> FEE, Gordon. Primera Epístola..., p. 189, señala que la primera finalidad por la que Pablo se pone de ejemplo junto con Apolo “constituye un nudo sumamente difícil”. Por su parte MIHAILA, Corin. The Paul-Apollos..., p. 45, afirma: “este versículo contiene alguna de las frases más difíciles de interpretar de la correspondencia corintia” y BARBAGLIO, Giuseppe. La prima lettera..., p. 223, dice: “el texto es un concentrado de dificultad de lectura”.

<sup>44</sup> Este verbo aparece 5 veces en el N.T. y siempre en las cartas paulinas. Su significado fundamental es cambiar de forma. En Flp 3,21 el significado es claro, pues el cambio se refiere a la pobre condición humana que será transformada en Cristo con motivo de su parusía. En 2Cor 11,13.14.15 también es claro por el sentido negativo del verbo, pues Pablo describe a sus adversarios de Corinto como “apóstoles disfrazados”, “obreros fraudulentos” y “cómplices de Satanás”.



apóstol o a una citación del A.T., -o a las cinco citaciones que aparecen en la sección 1Cor 1-4-, hasta ver en la expresión una fuerte reprimenda al orgullo de los corintios<sup>45</sup>.

1Cor 4,6 concluye diciendo: “*para que nadie se engría tomando partido a favor de uno contra otro*”. Esta segunda finalidad es más clara y desde ella se puede dar sentido a lo que se quiere decir en todo el versículo, pues en definitiva lo que deben aprender los corintios es a no engrirse, ya que con este comportamiento no sólo muestran su deseo de superioridad, sino también su desprecio hacia los demás, en este caso hacia un predicador del evangelio.

De este modo, el sentido de 1Cor 4,6 es que los corintios aprendan de Pablo y Apolo cuál es el papel de los predicadores en la comunidad (cf. 1Cor 3,5-4,5), es decir, servidores y ministros de Cristo, colaboradores y administradores de los misterios de Dios, por lo que no hay razones para enorgullecerse de nadie y mucho menos para contraponer uno a otro ocasionando escisiones en la comunidad, pues en definitiva todo es don de Dios<sup>46</sup>.

## **2.5. Pablo y Apolo en Éfeso 1Cor 16,12**

Después de 1Cor 4,6 el nombre de Apolo no vuelve a mencionarse hasta el capítulo final de la carta en 1Cor 16,12, señalando que Pablo quería que Apolo fuera a Corinto, pero que en el momento no parecía oportuno (1Cor 16,12). Es necesario, pues, observar qué informaciones ofrece 1Cor 16,12 para el desarrollo del tema que se ha venido tratando.

Lo primero que aparece en este versículo es la expresión “*en cuanto...*” (περὶ δε) que sirve para marcar el comienzo de un tema nuevo dentro de la carta (cf. 1Cor 7,1; 8,1; 12,1; 16,1). Es probable deducir que en la misiva que los corintios le habían enviado al apóstol, estaba el deseo de que Apolo fuera a visitarlos de nuevo, lo que

<sup>45</sup> THISELTON, Anthony. *The First Epistle...*, p. 352-356, presenta siete posibles interpretaciones.

<sup>46</sup> Cf. SÁNCHEZ BOSCH, Jordi. *Nacido a tiempo. Una vida de Pablo, el apóstol*, Estella. Verbo Divino, 1994. p. 158;



demuestra también que Apolo está con Pablo en Éfeso y que tienen una buena relación. Igualmente, es claro por el texto que Pablo no le ha prohibido en ningún momento “al hermano Apolo” ir a Corinto, al contrario, él mismo le ha exhortado con insistencia para que fuera con los hermanos.

Después de señalar la insistencia en que Apolo vaya a Corinto, Pablo afirma que no había voluntad para que fuera ahora, sino que irá cuando tenga oportunidad; esta frase no expresa claramente de quién es la voluntad, pues literalmente la traducción del texto griego es: “de ningún modo era voluntad que fuera ahora”. Los comentaristas se inclinan por dos posibilidades. Primera, el apóstol se refiere a la voluntad de Dios, como sucede en Rom 2,18 en la que el sustantivo *thelma* se usa en sentido absoluto y el contexto inmediato se refiere a Dios<sup>47</sup>. Segunda, Pablo se está refiriendo a Apolo quien se ha negado a ir de nuevo a Corinto<sup>48</sup>, esto no significa que entre Apolo y Pablo había enfrentamientos porque el primero no obedecía al apóstol o porque le quería ser contrario; más bien, como es aceptado por un buen número de estudiosos, lo que Apolo y probablemente Pablo quieren es evitar exasperar los ánimos de una iglesia que sufre de celos y envidias, de modo que se defiendan los intereses de la unidad cristiana, por lo que el final de la frase deja abierta la posibilidad que Apolo vaya cuando lo considere oportuno<sup>49</sup>.

### 3. Relación entre Pablo y Apolo

De la información que ofrecen los textos, se puede concluir que Pablo y Apolo poseían diferencias evidentes en el nivel intelectual y doctrinal. En efecto, la formación intelectual de Pablo en el judaísmo farisaico, sin negar su posible aprendizaje de la retórica, era distinta de la formación de Apolo que -parece- estaba más avezado en el arte

<sup>47</sup> BARBAGLIO, Giuseppe. *La prima lettera...*, p. 881; DÍAZ RODELAS, Juan Migue. *Primera carta...*, p. 303; BARRETT, Chales K. *The First Epistle...*, p. 391-392. No obstante, como anota KER, Donald P. “Paul and Apollos...”, 95, esta lectura deja a Pablo en la posición de admitir que había sido reiteradamente insistente con Apolo, en una cuestión que era contraria al querer de Dios.

<sup>48</sup> FEE, Gordon. *Primera Epístola...*, p. 933-934; KER, Donald P. “Paul and Apollos...”, p. 95-96.

<sup>49</sup> WITHERINGTON III, Ben. *Conflict & Community...*, p. 316-317.



de la oratoria, tanto así que algunos corintios se atrevieron a criticar a Pablo de poseer un lenguaje despreciable (2Cor 10,10).

Doctrinalmente es claro que Pablo insistió en la predicación de la cruz, “*nosotros predicamos un Cristo crucificado*” (1Cor 1,23; cf. 1Cor 2,7ss) y que esto llevó a algunos a entender su mensaje como distinto al de Apolo quien probablemente también predicó el mensaje de la cruz (cf. Hch 18,28); sin embargo, el modo de hablar del alejandrino fascinó a no pocos por su elocuencia, pues parece que lo asociaron con la “*sabiduría del mundo*”, por lo que el *modus operandi* de Apolo era diverso al de Pablo, aunque esto no estuviera en la voluntad del alejandrino.

Estas diferencias entre Pablo y Apolo han llevado a los estudiosos a plantear distintas hipótesis sobre el tipo de relación que poseían los dos predicadores. Se seguirá aquí básicamente el esquema propuesto por Corin Mihaila quien ha ubicado las posiciones de los investigadores en tres bloques fundamentales: 1) Pablo y Apolo son rivales, 2) Apolo tiene un papel involuntario en las contiendas de la comunidad, 3) Apolo no tiene nada que ver en las contiendas<sup>50</sup>.

El primer bloque estaría constituido por aquellos que piensan con distintos matices que Pablo y Apolo eran adversarios, por lo que el contenido de 1Cor 1-4 sería una apología para defender el ministerio del apóstol, en abierta polémica contra Apolo quien sería el causante de las divisiones en Corinto. Esta posición a pesar de no tener argumentos sólidos en los textos sagrados, sin embargo, sigue teniendo impacto en el presente, pues en su reciente estudio Francesc Ramis afirma:

“Apolo predicó en Corinto, de una forma muy distinta a la de Pablo (1Cor 1,22). Suscitó el entusiasmo, pero con el paso del tiempo, la euforia dio lugar a situaciones difíciles en el ámbito comunitario (cf. 1Cor 1,12; 3,4-11.22; Tit 3,13). Las relaciones entre Pablo y Apolo fueron siempre distantes y ambivalentes. Aunque Pablo respetaba el talante misionero de Apolo (cf. 1Cor 3,6), era muy crítico con sus opiniones (cf. 1Cor 3,12-15), pues,

<sup>50</sup> Cf. MIHAILA, Corin. The Paul-Apillos..., p. 183-190.



al parecer, sembraban en la comunidad actitudes carismáticas en exceso”<sup>51</sup>.

Que la relación entre Pablo y Apolo fue conflictiva es la tesis que sostiene Donald P. Ker quien ya desde el título de su estudio presenta la rivalidad que él dice encontrar entre los dos predicadores, en efecto, afirma con respecto a 1Cor 3,1-4:

“Pablo está dirigiendo este pasaje a una comunidad que lo ha decepcionado y tiene motivos para verla con recelo. Cuando había esperado que estuviera madura, han fallado no estando a la altura (1Cor 3,1-4). Así pues, aunque se refería a Apolo, Pablo debe ser cuidadoso y sutil con sus palabras”<sup>52</sup>.

Según Ker, Pablo en 1Corintios no se enfrenta directamente al alejandrino y a sus seguidores, porque quiere estar bien con Aquila y Priscila que fueron, en cierto sentido, los mentores de Apolo y quienes acogieron también a Pablo cuando llegó por primera vez a Corinto.

¿Qué decir a quienes sostienen que definitivamente la relación entre Pablo y Apolo era conflictiva y tensa? La respuesta que puede darse a este interrogante debe partir fundamentalmente del análisis de los textos bíblicos que los involucran.

En 1Cor 1,10-17 es evidente que en la comunidad corintia existían escisiones y contiendas probablemente por una pluralidad de percepciones sobre la manera de vivir el evangelio basadas en la inclinación de los creyentes por los líderes de la comunidad como aparece expresado en 1Cor 1,12. No obstante, el hecho de que hubiese pluralidad en la comunidad no significa que existieran hondas fracturas, ni que las contiendas se dieran entre los líderes de la comunidad, pues en ningún texto se encuentra una confrontación directa de Pablo contra Apolo. Por otra parte, 1Cor 3,1-4 muestra que Pablo defiende su modo de predicar el evangelio acusando a los creyentes corintios de ser carnales, inmaduros, no espirituales, adjetivos que los corintios seguramente no recibieron con agrado, pues aquellos

<sup>51</sup> RAMIS, Francesc. Hechos de los Apóstoles..., p. 291.

<sup>52</sup> KER, Donald P. “Paul and Apollos...”, p. 84.



que se creían maduros resulta que viven en una condición espiritual precaria.

Un segundo bloque de posiciones frente a la relación de Pablo y Apolo lo conforman aquellos que sostienen que Apolo colaboró involuntariamente en las disensiones que se dieron dentro de la comunidad, por lo que los responsables directos de las disputas entre los grupos eran sus seguidores y no Apolo. En esta segunda posición se pueden ubicar los que piensan que en 1Corintios Pablo está defendiendo su ministerio apostólico contra aquellos que se le oponen en muchos de los asuntos tratados en la carta<sup>53</sup>.

Lo que se quiere indicar con esta posición esencialmente es que a pesar de que Apolo no fuera directamente el responsable de las disensiones, su *modus operandi* en la predicación del evangelio llevó involuntariamente a las desavenencias dentro de los corintios. Paul Barnett expresa esta posición con las siguientes palabras:

“No es que Apolo se propusiera socavar o competir con Pablo. Más bien, el problema es con (algunos de) los corintios que se han elevado por encima de Apolo, mientras que Pablo les pide que se alejen de direcciones inútiles en la premiación de la *sophia*-retórica y, quizás, de la *pneumatika*”<sup>54</sup>.

En efecto, muy probablemente la elocuencia del discurso de Apolo fue altamente valorada por algunos corintios que se valían de esto para despreciar a Pablo, pues “después de Pablo probablemente el alejandrino fue el más prominente líder de la iglesia en Corinto”<sup>55</sup>. A esto debe sumarse el gusto que los corintios tenían por pertenecer a las clases sociales altas, considerando la retórica como un indicador de estatus, vale la pena recordar las palabras de Raymond Pickett al respecto:

<sup>53</sup> Esta es por ejemplo la posición de FEE, Gordon. Primera Epístola..., p. 11, quien señala que “la forma más grave de ‘división’ es la que hay entre la mayoría de la comunidad y Pablo mismo. Se le oponen en casi todos los asuntos. A su vez, BARBAGLIO, Giuseppe. La prima lettera..., p. 110-112, señala que aunque Pablo se dirige a toda la comunidad, en su defensa con respecto al tema de la sabiduría está centrado especialmente en los seguidores de Apolo.

<sup>54</sup> BARNETT, Paul. “Paul, Apologist to the Corinthians”... p. 319.

<sup>55</sup> LITFIN, Duane. St Paul’s theology..., p. 253.



“Las preguntas retóricas en 3,5 ‘¿Qué es Apolo? ¿Qué es Pablo?’ son probablemente indicativo de las comparaciones que se han producido en la comunidad... A pesar del hecho de que Pablo no da información directa sobre el carácter del ministerio de Apolo y las características que le ganaron sus seguidores, es probable que Pablo fuera desacreditado por su debilidad y vergüenza. Por el contrario, Apolo fue acreditado con la posesión de honor y poder, valoración operativa de la élite privilegiada en la comunidad”<sup>56</sup>.

Esta posición es atrayente para explicar que no había problemas de relación entre Pablo y Apolo y para centrar la atención fundamentalmente en los seguidores del predicador alejandrino, a la vez, parece coherente porque da razón del rechazo que Pablo hace -en los primeros capítulos de la carta- de la confianza puesta por los hombres en la “sabiduría del mundo”. Sin embargo, la debilidad de esta posición se encuentra por una parte, en que depende demasiado de una presentación de Apolo como un retórico al estilo de los sofistas que deambulaban en el siglo I por las ciudades del imperio romano; por otra, en que deja en una posición incómoda y desfavorable al predicador alejandrino como ministro del evangelio, en cuanto que aparentemente no hizo nada -aparte de la información de 1Cor 16,12- para evitar que el entusiasmo de sus seguidores creara conflictos en la comunidad.

Por último, la tercera posición sobre la relación de Pablo y Apolo la constituyen aquellos que consideran que Apolo no tiene nada que ver en las contiendas de la comunidad y que Pablo habla de él, colocándolo como ejemplo para poner en evidencia la vergüenza de los corintios que quieren comparar los predicadores poniendo uno en contra del otro, a la vez que les muestra que el alejandrino es la mejor prueba de cómo un colaborador independiente puede ayudar a la unidad de la iglesia. David W. Kuck resume esta posición con las siguientes palabras:

“La singularización de Pablo y Apolo como un caso indicativo, es un ejemplo de cómo dos de los maestros que los corintios

<sup>56</sup> PICKETT, Raymond. *The Cross in Corinth...*, p. 53.



están utilizando como símbolos para promoverse ellos mismos y hacer reproches a otros, de hecho, no se comportan de esa manera. Tal vez Pablo escogió a Apolo, precisamente porque, después de haber estado con él en Éfeso y de haber sido mencionado en la carta que los corintios le enviaron, él es el ejemplo que puede utilizar con mayor efectividad"<sup>57</sup>.

Esta posición es la más acertada porque es coherente con una idea central que está latente en toda la carta, a saber la unidad de la comunidad. El análisis de los textos ofrece argumentos sólidos para aceptar esta posición. En efecto, desde el inicio de la carta Pablo se preocupa por buscar la unidad de los corintios (cf. 1Cor 1,10), y a lo largo de todo el escrito el apóstol con distintos argumentos lucha por esta unidad (cf. 1Cor 6,7.15; 8,9-13; 10,17.24.32-33; 11,33; 14,26).

En efecto, los distintos problemas de la comunidad narrados a lo largo de toda la misiva, demuestran que las contiendas no se centran sólo en los primeros cuatro capítulos, que es donde fundamentalmente aparece Apolo, sino que la presencia de grupos en los siguientes capítulos permite percibir que hay conflictos diversos en la comunidad y que éstos más que originarse en los líderes, son producto de la inmadurez de los corintios.

La extensa exposición de 1Cor 12,1-14,40 es un colofón que bajo las categorías de "cuerpo" y del mayor de los carismas, "el amor", indica a los corintios que forman una unidad con Cristo: "*Pues como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, aunque son muchos, son un [solo] cuerpo, así también Cristo*" (1Cor 12,12), y como Cristo es uno y no puede estar dividido (cf. 1Cor 1,13a.), así tampoco los corintios (1Cor 12,20-26) que son el "*cuerpo de Cristo*" (1Cor 12,27).

Precisamente en 1Cor 3,5-6, Pablo reconoce el carisma de Apolo y valora su trabajo. En efecto, los predicadores son "*servidores de Dios*" gracias a los cuales los corintios abrazaron la fe; "*y cada uno según el Señor le concedió*". Si como se dijo anteriormente es más

<sup>57</sup> KUCK, David. Judgment & Community..., 164.

lógico entender esta expresión referida a los predicadores, es claro que el carisma que el Señor concedió a Apolo es reconocido por Pablo, en cuanto ha producido efectos positivos en la fe de los creyentes, como lo hiciera también la predicación suya. Por ello, reconocido el don de Dios concedido a Apolo, el apóstol valora como eficaz el trabajo del predicador alejandrino: “*Apolo plantó*”.

Seguidamente, el apóstol precisa que la eficacia del trabajo de ambos no es fruto de los carismas de los predicadores, sino de “*Dios que hace crecer*” (1Cor 3,7). Luego dice que tanto él como Apolo “*forman una unidad*”, literalmente “*son uno*” (1Cor 3,8), volviendo de nuevo a subrayarse la unidad, en este caso concreto referida a los dos predicadores, lo que demuestra su excelente relación y la estima sincera de Pablo por Apolo. De otra forma sería el apóstol incoherente al solicitar insistentemente a la comunidad trabajar por la unidad y luego no vivir él mismo la unidad con los demás miembros del cuerpo de Cristo.

Esta unidad de los predicadores debe reflejarse también en la comunidad cristiana que es presentada con dos metáforas que por sí mismas hablan de comunión “*vosotros sois labranza y edificación de Dios*” y a la que sirven los predicadores como “*colaboradores de Dios*” (1Cor 3,9), para provecho de todos. La excelente relación entre Pablo y Apolo se deduce también, a partir de 1Cor 3,21-23. En efecto, ante el peligro de continuar con las contiendas entre los miembros de la comunidad por enorgullecerse en los hombres, el apóstol demanda de los creyentes ver a los predicadores como un don de Dios y acogerlos con amabilidad (cf. 1Cor 4,17; 16,10-11), en vez de hacer comparaciones inútiles, pues ellos son de la comunidad y trabajan para su edificación<sup>58</sup>.

Por otra parte, la información de 1Cor 16,12 demuestra la buena relación de Pablo y Apolo, no sólo porque están juntos en Éfeso y probablemente Apolo conoce el contenido de la carta que Pablo enviará a la comunidad, sino también, por el trato afectuoso con el que

<sup>58</sup> Cf. THISELTON, Anthony. *The First Epistle...*, p. 325-328. Por su parte, DÍAZ RODELAS, Juan Miguel. *Primera carta...*, p. 92, hace notar que “la formulación concreta de esta pertenencia representa exactamente lo contrario de las dependencias establecidas por los propios corintios frente al cristianismo y frente a otras personas del cristianismo naciente”.



el apóstol se refiere al alejandrino al llamarlo “*el hermano Apolo*”. En efecto, Pablo llama con frecuencia a sus colaboradores “hermanos” (cf. 1Tes 3,2; Flp 2,25, Rom 16,1); esto no quiere decir que Apolo formara parte del círculo íntimo de Pablo, pero tampoco que era su adversario, pues la designación “hermano” apunta al hecho de que no había entre ellos ninguna animadversión<sup>59</sup>, sostener lo contrario, sería afirmar que Pablo estaba actuando con hipocresía.

El análisis de 1Cor 4,6 ha permitido concluir efectivamente que el apóstol se coloca de ejemplo junto con Apolo, para que la comunidad entienda de una vez por todas que no hay razones para que “*nadie se engría tomando partido a favor de uno contra otro*” y reconozca que todo lo que tiene es don de Dios y de Cristo, verdaderos artífices de la iglesia, que se han valido de sus predicadores para dar vida a la comunidad corintia.

<sup>59</sup> “Hermano” puede incluir no solamente al amigo, sino también a un colega o compañero de trabajo. Cf. ELLIS, Earle E. “Paul and his Co-workers” NTS 17 (1970-1971) 437-452, p. 445-448.

# Exégesis contextual, ciencias sociales y dimensión teológica

Rafael Aguirre Monasterio\*

## Sumario

El trabajo sirve de introducción a las seis comunicaciones siguientes que se ofrecen en este número de la revista y con las cuales conforma una unidad. El autor se propone presentar los tres presupuestos que están a la base de los trabajos que siguen: a) el contexto situacional es clave para captar el sentido originario de los textos, b) para comprender el contexto situacional se requiere el uso de las ciencias sociales, c) de esta forma se puede descubrir más adecuadamente el sentido teológico originario de los textos y su relevancia actual.

El uso de las ciencias sociales permite avanzar en una exégesis bíblica contextual para establecer un adecuado diálogo con el pasado; de esta manera, el recurso a las ciencias sociales es presentado como un complemento de otros métodos exegéticos para superar un reduccionismo espiritualista, descubrir la verdadera

\* Doctor en Teología. Universidad de Deusto. Bilbao. España. [raguirremon@hotmail.com](mailto:raguirremon@hotmail.com)



dimensión teológica de los textos y facilitar el descubrimiento de la Palabra de Dios encarnada.

**Palabras clave:** Exégesis contextual, ciencias sociales, lenguaje, contexto situacional.

## Contextual exegesis, social sciences and theological dimension

### Abstract

The work can be an introduction to the following six articles presented in this issue of the publication which can be a unity. The purpose of the author is to present the three postulates that are in the basis of the following works: a) the situational context is the key to understand better the original sense of texts, b) to understand the situational context the use of social science is required, c) in this way it is possible to discover more precisely the original theological sense of texts and its relevance in the present time.

The use of Social Sciences allows making progress in a contextual Biblical exegesis to establish an appropriate dialogue with the past. In this way, the resource of Social Sciences is presented, as a complement to other exegetic methods, to overcome the spiritualistic reductionism, to discover the true theological dimension of the texts and to facilitate the discovery of the incarnated Word of God.

**Key words:** Contextual exegesis, Social Sciences, language, situational context.

## 1. Introducción a los trabajos de un equipo

**E**ste pequeño trabajo sirve de introducción a las seis comunicaciones, también breves, que siguen, el conjunto de las cuales, en realidad, forman una unidad. Se trata de una serie de aportaciones que sirven para presentar un acercamiento a los textos bíblicos, que tiene tres presupuestos básicos: 1/ que el contexto situacional es clave para captar el sentido originario de los textos; 2/ que para ello se requiere el uso de las ciencias sociales; 3/ que de esta forma se puede descubrir más adecuadamente el sentido teológico originario de los textos y su relevancia actual. Los autores de este conjunto de pequeñas comunicaciones llevamos varios años de trabajo en equipo con estas premisas y hemos realizado varias iniciativas en común<sup>1</sup>.

En estas páginas introductorias voy a presentar los presupuestos metodológicos que subyacen en las aportaciones concretas que vienen a continuación. Todos los miembros de nuestro equipo recibimos una formación básica en los métodos modernos de la exégesis común en lo fundamental. Algunos estudiamos en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, otros lo hicieron en diversos centros de España y del extranjero, pero todos pasamos largas estancias en Jerusalén y el contacto con la tierra, con sus gentes y costumbres, la inevitable conjunción de texto y vida, que allí fácilmente se experimenta, nos marcó profundamente. Ello nos llevó a interesarnos por el uso de las

<sup>1</sup> Entre las iniciativas destacamos varios cursos, tanto universitarios como de divulgación, sobre los orígenes del cristianismo (algunos impartidos en América Latina), y la publicación de dos libros: BERNABÉ. C – GIL C. (eds.), Reimaginando los orígenes del cristianismo, EVD, Estella 2008 y AGUIRRE. R (ed.), Así comenzó el cristianismo, EVD, Estella 2010. Las siete breves comunicaciones que aquí se publican tienen su origen en dos actos celebrados en Roma, en los que nuestro equipo presentó su forma de trabajo: el primero tuvo lugar en el Pontificio Colegio Español de Roma en noviembre de 2008 y, el segundo, en el Congreso con el que finalizó la celebración del centenario del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, en mayo de 2010.



ciencias sociales en la exégesis bíblica. En esta tarea ha constituido para nosotros una ayuda inestimable la relación con estudiosos norteamericanos, como B. Malina, J. Elliot y el Context Group; también la relación con biblistas europeos con una orientación semejante, como G. Theissen, Ph. Esler y H. Moxnes.

La expresión “exégesis contextual” tiene para nosotros un doble sentido que, desde el inicio, queremos explicitar: el contexto originario que es decisivo para captar el sentido literal del texto y el contexto del lector actual para que ese texto sea significativo y relevante en la actualidad. La exégesis es un diálogo intercultural entre lo que el texto significó para sus primeros destinatarios y lo que significa para sus lectores actuales. No estudiamos la Biblia como los custodios de un museo de antigüedades, pero nos parece inaceptable leerla dando rienda suelta al subjetivismo que prescinde del sentido originario. Cuando nuestro equipo trabaja sobre los viejos textos bíblicos del pasado –y lo quiere hacer con todo rigor y seriedad- lo hace sin ocultar su preocupación por explicitar la interpelación religiosa y el valor cultural de esos textos en el presente.

## 2. Contexto social, lenguaje y lectura de un texto

Con la denominación genérica de “exégesis contextual nos referimos al contexto situacional, no sólo al lingüístico, y lo entendemos como una metodología complementaria especialmente de la histórico-crítica<sup>2</sup>. O. Cullmann afirmaba ya en 1925 que “el defecto más serio en los estudios de la historia de las formas es la ausencia de una base sociológica”<sup>3</sup>. Y es que se tuvieron en cuenta los factores religiosos, espirituales y teológicos, pero no los sociales, políticos y culturales que también condicionaron las tradiciones bíblicas. En la práctica el *Sitz im Leben* no situaba los textos en su amplio contexto social en la vida real, sino que era más bien un *Sitz im Glauben*, los situaba solamente en la fe de la Iglesia (en la liturgia, en la predicación, en

<sup>2</sup> Queremos mencionar el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, La interpretación de la Biblia en la Iglesia, del año 1993, y concretamente la valoración que en él se hace del uso de las ciencias sociales en la exégesis bíblica (cfr. I, 1. 2. 3).

<sup>3</sup> Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 5 (1925) 73.

las controversias teológicas)<sup>4</sup>. Pero se pasaba por alto que aquellas comunidades estaban influidas también por su situación histórica, por su cultura, por conflictos étnicos y económicos, etc.

Un breve apunte de sociología del conocimiento nos ayudará para seguir adelante en nuestra exposición. El ser humano crea todo un mundo cultural en el cual se socializa y que le transmite valores, categorías mentales, una forma de ver el mundo, de entender las relaciones humanas, un entramado institucional. El lenguaje es parte fundamental de este mundo cultural porque es el gran vehículo de comunicación, pero para percibir su significado hay que situarlo en su mundo cultural, en su contexto sociocultural. En todo texto, oral o escrito, se dan por supuesto una serie de escenarios, categorías mentales, modelos, esquemas teóricos condivididos por el autor y por los lectores, que proceden de la cultura del tiempo. En el proceso de lectura se da una interacción entre las representaciones mentales implícitas en el texto y las que el lector posee e inevitablemente va colocando por su cuenta. Ahora bien, si lo que el texto da por supuesto (valores, categorías mentales, modelos) son diferentes a los del lector, entonces la comunicación se rompe, el lector no capta o tergiversa el sentido del texto. Esto sucede fácilmente cuando se lee un texto procedente de la "cultura mediterránea del siglo I" (esta terminología volverá a aparecer en las comunicaciones que siguen) con las categorías mentales de la cultura occidental ilustrada y postindustrial. Se incurre entonces en anacronismo (no se repara en la distancia temporal que nos separa del texto) y en etnocentrismo (se imponen las categorías culturales occidentales y modernas). Un ejemplo. Cuando Lucas escribe que Isabel era "la que llamaban estéril" (1,36), no considera necesario explicar lo que esto significaba en la sociedad judía del tiempo, ni el puesto a que se veía relegada una mujer estéril, ni el deshonor que implicaba ni las críticas que desataba, ni el estigma religioso que conllevaba. Lucas considera que todo esto era conocido por sus lectores. Pero el lector moderno lo desconoce y, además, recibe de su sociedad una consideración de la esterilidad y de la fecundidad totalmente diferente de la presupuesta en el texto lucano.

<sup>4</sup> THEISSEN, G., *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics and The World of the New Testament*, Fortress, Minneapolis 1993, 9-10.



Para ahondar un poco en este tema conviene distinguir entre sociedades de “alta contextualización” y de “baja contextualización”. Las sociedades de alta contextualización son culturalmente homogéneas, y en ellas se presupone un conocimiento amplio y compartido del contexto social que subyace al texto (valores, mundo social, relaciones sociales, instituciones...). Este tipo de sociedades suele producir textos esquemáticos, de trazos vigorosos y que dejan mucho espacio a la imaginación del lector oyente, el cual entiende perfectamente las referencias presentes en el texto. En el ejemplo anteriormente citado, Lucas no tiene que explicar lo que supone la esterilidad de Isabel, porque sus oyentes lo saben muy bien. Ninguno de los evangelistas tiene que explicar la peculiar forma palestina de sembrar, ni las implicaciones que tiene el ser invitado a un banquete, ni el sentido de la familia en su sociedad patriarcal. Pero un lector moderno desconoce estas informaciones; para él, el banquete, la familia y la siembra son realidades antropológica y socialmente muy diferentes.

Una sociedad de baja contextualización, por el contrario, se caracteriza por ser culturalmente muy plural y por la existencia de subculturas especializadas al alcance sólo de un grupo reducido, pero desconocidas para la generalidad. Por tanto, los supuestos implícitos en un texto son menos numerosos. Será necesario en cada caso explicitar los valores que se asumen, el tipo de relaciones sociales que se adoptan etc. En la sociedad palestina del siglo I todo el mundo sabía perfectamente en qué consistía la siembra, pero hoy muy pocos conocen cómo funciona los mecanismos técnicos de nuestra civilización. El manual para el uso de uno de estos artefactos de última generación, que no puede dar nada por supuesto, es un caso típico, aunque extremo, de texto de una sociedad de baja contextualización.

Esto quiere decir que los textos del NT, como procedentes de una sociedad de alta contextualización, encierran muchos supuestos, son poco explícitos y dejan amplio espacio al “procesamiento” por parte del lector con sus propios esquemas y modelos de representación. Por tanto el peligro consiste en recontextualizar el texto de forma inadecuada, al margen y hasta en contra de su intención significativa primera.

### 3. El uso de las ciencias sociales

La exégesis contextual considera conveniente hacer explícitas las categorías mentales o modelos que usa el intérprete, porque es la forma de ser crítico con ellas y de buscar las más adecuadas al contexto sociocultural originario del texto. Voy a desarrollar un poco lo que entendemos por modelo y sobre la necesidad de explicitarlos adecuadamente en la tarea exegética.

El ser humano tiene capacidad para abstraer los rasgos comunes de varios objetos o fenómenos concretos, lo que le permite conocer la realidad y organizar la experiencia. Por medio de la abstracción, se construyen modelos que le sirven al hombre en su interacción con sus semejantes y con la realidad. Los modelos, según Bruce Malina, son “representaciones abstractas y simplificadas de interacciones, objetos o procesos del mundo real y que sirven para comprenderlos, controlarlos y predecirlos”. Philip Esler los define como “una conceptualización de un grupo de fenómenos, una visión simplificada y esquematizada de la realidad”.

Siempre y necesariamente estamos utilizando modelos. Sin ellos la experiencia sería un caos confuso y la vida humana se tornaría imposible. Inevitablemente partimos de ciertos esquemas mentales o modelos acerca de qué es y cómo funciona, por ejemplo, la familia, el parentesco, de cómo es la relación interna y hacia fuera de un determinado grupo social etc. Estos modelos nos permiten comprender una realidad e, incluso, predecir su comportamiento.

En el proceso de lectura, como hemos visto, se da una interactividad entre los modelos del lector y los que están presentes en el texto. El sentido del texto es inseparable de su contexto social. Para leer los textos del NT necesitamos unos modelos adecuados al mundo social del que proceden. ¿Cómo se elaboran esos modelos? Aquí interviene el uso de las ciencias sociales en la exégesis bíblica. Una primera modalidad de exégesis contextual es la que sitúa los textos en su contexto socio-histórico. Requiere la utilización de la historia social. Por ejemplo, para entender lo que los primeros cristianos



entendían por “evangelio” hay que tener en cuenta, entre otras cosas, el sentido del término en el culto imperial. El trabajo de David Álvarez nos va a mostrar que el contexto socio-histórico del culto al emperador descubre aspectos de la Carta a los Romanos que, de otra manera, pueden pasar desapercibidos. Por otra parte, hoy es claro que las cuestiones históricas, tan frecuentes en los estudios bíblicos conllevan necesariamente planteamientos sociológicos. Los datos –explícita o implícitamente– se organizan y valoran en función de esquemas teóricos, de categorías mentales. Como dice Gottwald, parafraseando a Kant, “la sociología sin historia está vacía, pero la historia sin sociología es ciega”<sup>5</sup>. No se identifican, pero la relación entre la historia y la sociología es muy estrecha.

#### 4. Exégesis sociocientífica

La aceptación de las interpretaciones socio-históricas, en principio, no ofrece mayor dificultad en el mundo exegético. El problema se hace más complejo cuando se recurre a modelos, categorías mentales, marcos teóricos, proporcionados por la antropología cultural, la sociología o la psicología social. Es lo que se suele denominar “exégesis sociocientífica”, que expongo brevemente.

La antropología cultural nos introduce en los modelos y categorías propias de la sociedad mediterránea antigua, muy diferentes a las vigentes en occidente hoy en día. Podemos decir que la antropología cultural nos sirve para ir al texto con los modelos de su autor y primeros destinatarios; intenta meterse en su mentalidad, en su mundo social, en su imaginario y contexto cultural. Técnicamente hablando la antropología fundamentalmente usa una *perspectiva emic*, es decir, adopta el punto de vista y las categorías propias de los miembros del grupo estudiado.

La sociología y la psicología social, que también son usadas por muchos estudiosos actuales, se acercan a los textos de otra forma.

<sup>5</sup> GOTTWALD N. K. *The Tribes of Yahweh; A Sociology of the Religion of Liberated Israel. 1250-1050 b.c.e.*, New York 1979, 17.

Usan modelos o marcos teóricos sobre las relaciones humanas, sobre los comportamientos y sobre el funcionamiento de los grupos a partir de las sociedades actuales, pero consideran que esos modelos tienen un valor transcultural y, por tanto, son aplicables para conocer sociedades del pasado. Los modelos de la sociología y de la psicología social son más abstractos que los de la antropología cultural y adoptan una *perspectiva etic*, es decir plantean unas preguntas y usan esquemas mentales propios del investigador, ajenos a los autores y destinatarios originarios, pero que responden a las características de los textos. Ciertamente se requieren muchas cautelas por el carácter fragmentario de los datos que poseemos y porque no es posible la validación empírica sobre ellos.

En este campo de estudios se mueven las comunicaciones que vienen a continuación. El trabajo de Santiago Guijarro nos hace ver que las relaciones paterno-filiales eran muy diferentes a como hoy las entendemos y que si no lo tenemos en cuenta tergiversaremos las relaciones de Jesús con Dios. Esther Miquel nos introduce, de la mano de estudios antropológicos sobre las posesiones por espíritus, en un tema clave en los evangelios y nos descubre la íntima relación de los exorcismos con el mensaje moral y el anuncio del Reino de Dios de Jesús, así como su carácter socialmente destabilizador. Carmen Bernabé recurre a la antropología del duelo para entender los lamentos junto a la tumba, a la vez que la sociología de la memoria y de la tradición oral ilumina el origen de la fe pascual. Carlos Gil echa mano de los estudios de Mary Douglas, en los que la antropología y la sociología se dan la mano, y descubre la relación profunda entre el control de los cuerpos físicos, la construcción del cuerpo social y la legitimación religiosa, Elisa Estévez recurre a la antropología de la enfermedad en las sociedades antiguas y también a la sociología de la memoria y a la hermenéutica feminista.

El uso de las ciencias sociales en la exégesis bíblica tiene una triple función:

A) función heurística: plantean preguntas sin las cuales hay aspectos y perspectivas que no saldrían a la luz. “Las fuentes son como los testigos, que es preciso hacerles preguntas antes de que



empiecen a hablar”<sup>6</sup>. Se podrá estar de acuerdo o no con Theissen en sus opiniones sobre 1Cor, pero se reconoce unánimemente que las cuestiones que plantea al texto, a partir de una aguda sensibilidad sociológica y contextual, han abierto unas perspectivas nuevas de máximo interés.

B) función explicativa: descubre y explica la interrelación dialéctica de expresión literaria teológica y experiencia social; permiten comprender mejor recursos retóricos, conflictos, problemas y características de las comunidades neotestamentarias. Para la comprensión del proceso formativo del cristianismo, que implica relacionar textos diversos con una realidad social que evolucionó en varias dimensiones, el recurso a la función explicativa de las ciencias sociales es de especial interés. Es un campo privilegiado de exégesis interdisciplinar.

C) hay quienes hablan también de una función predictiva porque en virtud de leyes sociales se pueden deducir comportamientos personales o sociales que van más allá de los datos que poseemos. Hay trabajos sugerentes con estos presupuestos, pero se mueven en un terreno especialmente hipotético y discutible, en el que no procede entrar en este momento.

## 5. Consideraciones conclusivas

1. El lenguaje responde a un contexto social y en él encuentra normalmente su sentido pleno. El recurso a la antropología cultural pretende, ante todo, contribuir a establecer el sentido que los textos tenían para su autor y primeros destinatarios.

2. Las ciencias sociales sacan a la luz los condicionamientos sociales de los textos, los factores que influyeron y las funciones sociales que desempeñaron. La Palabra de Dios, en la economía de la encarnación, está sometida a los condicionamientos de todas las palabras humanas.

<sup>6</sup> HOLMBERG B., , Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento, Ed. El Almendro, Córdoba 1995, 26.

3. Las ciencias sociales nos ayudan a establecer un diálogo con el pasado. La antropología cultural sirve, ante todo, para escuchar a los autores y destinatarios de los textos del pasado, nos mete en el mundo social de los primeros cristianos, nos enseña a adoptar sus propias perspectivas (*perspectiva emic*). La sociología y la psicología social plantean nuestras preguntas a nuestros ancestros pasados, proporcionan categorías para comprender sus actitudes, relaciones, procesos; obtendremos respuestas y, por tanto mayor comprensión, en la medida en que contemos con datos del pasado (*perspectiva etic*). Pero, en principio, es legítimo que nos acerquemos con modelos de estas ciencias sociales modernas porque corresponden a los comportamientos humanos y a los funcionamientos sociales.

4. El recurso a las ciencias sociales es un complemento de otros métodos exegéticos, particularmente de los estudios lingüísticos y del método histórico-crítico. Puede ser un recurso necesario, pero no es un método excluyente ni exhaustivo desde el punto de vista interpretativo. El reduccionismo antropológico, sociológico o psicológico es inadmisibles y anticientífico.

5. En el mundo de la exégesis es más frecuente un reduccionismo espiritualista que desconoce los condicionamientos sociales de los textos bíblicos y, por supuesto, de la tarea exegética. También habría que cuestionar una absolutización del texto en sí mismo que no tenga en cuenta el contexto social en el que encuentra su sentido primigenio y el contexto social desde el que se lee y sobre el que actúa.

6. Entendemos que la exégesis es una tarea teológica, es decir que se hace desde la fe y al servicio de la fe, incorporándose en su esfuerzo interpretativo a la dinámica creyente intrínseca a los textos neotestamentarios, explicitando y desarrollando esta dimensión teológica.

7. Una lectura contextual, tal como la he presentado, pone de manifiesto que las ideas teológicas no caen del cielo como formulaciones puras e intemporales. Descubrimos siempre una relación entre la situación de las comunidades (contexto social) y la expresión de la fe (su confesión de Cristo, la forma de entender la comunidad, su relación con el mundo, su vinculación con Jesús etc). El mensaje



religioso, la revelación divina para el creyente, no se da en estado puro y abstracto, sino situado históricamente, condicionado y limitado. La Biblia es testimonio de la revelación en la medida en que da testimonio de ella a través de la fe presente en la confesión y vida de diversas comunidades. Solo en estas “vasijas de barro” tenemos la revelación salvífica. “El mensaje cristiano primitivo no existe como un kerigma que se puede abstraer detrás de los textos, sino sólo en diferentes plasmaciones históricas”<sup>7</sup>

8. Por eso, propiamente hablando, el creyente no aplica la Biblia a su realidad, sino que discierne su realidad a la luz de la experiencia creyente de sus ancestros bíblicos, con quienes participa una tradición de memoria y de comunión vital. Se trata de escuchar la Palabra que hoy Dios nos dirige y para discernirla el principal punto de referencia se encuentra en la lectura contextualizada de la Biblia. (El texto escrito de la Biblia, en sí mismo, no se identifica con la Palabra de Dios).

9. Esta lectura de la Biblia con el recurso a las ciencias sociales, que nos descubre el entramado cultural y sociológico a través del cual se ha ido descubriendo la acción de Dios, se practica en instituciones académicas de forma científica, pero sintoniza singularmente con el tipo de lectura bíblica que hacen muchos grupos en América Latina, el continente de la Biblia. Me refiero a la lectura popular y creyente, que parte de la realidad y busca iluminarla a la luz de la Palabra de Dios. Las ciencias sociales sitúan los textos en sus circunstancias sociales, los muestran como respuesta a problemas concretos, hacen ver los factores que los condicionan y las funciones sociales que ejercen: descubren la Palabra de Dios encarnada. El tipo de lectura popular de Carlos Mesters, por referirme a un ejemplo que goza de reconocido prestigio e influencia, presupone una consideración del texto semejante a la que considera necesaria la utilización de las ciencias sociales para entender adecuadamente los textos bíblicos.

<sup>7</sup> K. Berber, *Wissensoziologie und Exegese des Neuen Testaments*, Kairos 19(1977) 127.

# La importancia del contexto histórico para la interpretación del NT. El culto al emperador en Rom 1,3-4.

David Álvarez Cineira\*

## Sumario

A partir del estudio de Rom 1, 3-4, el autor analiza la declaración de la divinidad de Jesús que contrasta con el contexto situacional del culto al emperador, con ello llama la atención sobre la importancia del conocimiento del contexto social e histórico para la interpretación del Nuevo Testamento y particularmente de los escritos paulinos. El autor propone analizar no los discursos oficiales sino los procedimientos de encubrimiento lingüístico, los códigos ocultos, para descifrar, con esos datos, el conjunto de las relaciones de poder.

**Palabras clave:** Contexto histórico, Culto imperial, Interpretación, Dominación y resistencia; Discurso público y discurso velado.

\* Doctor en Teología, Estudio Teológico Agustiniano, Valladolid-España, sestagus@adenet.es



# The importance of historical context for the interpretation of new testament. Cult to the emperor in Rom 1, 3-4.

## **Abstract**

From the study of Rom 1, 3-4, the author analyzes the statement of the Divinity of Jesus in contrast with the situational context of cult to the emperor, in which he points out the importance of knowing the social and historical context for the interpretation of New Testament, in particular, the Pauline letters. He also suggests analyzing not the official discourse, but the procedures of linguistic concealment, the hidden codes, to decipher with this information, the whole of relations of power.

**Key words:** Historical Context, Imperial Cult, Interpretation, Domination and Resistance, Public and protected discourse.



**S**iguiendo la línea de investigación de mis compañeros, expondré la importancia del conocimiento del contexto social e histórico para la interpretación de los escritos paulinos. Encontrándonos en Roma, nada mejor que centrarme en la carta paulina dirigida a los cristianos de esta ciudad y, en concreto, abordaré la actitud del apóstol ante el culto al emperador.

La aplicación de los estudios del mundo greco-romano a la interpretación del Nuevo Testamento y a la historia del cristianismo primitivo se ha mostrado iluminadora. Esa profundización es posible gracias al enlace con la historia social, descrita ésta de forma simplificada como “la historia con la política oficial dejada al margen<sup>1</sup>”, para lo cual es necesario recuperar la política e historia de los vencidos o marginados (cf. el criticismo postcolonial). Pero en el mundo antiguo, la política no se puede entender al margen de la economía, la cultura o la religión. Por este motivo, textos normalmente considerados religiosos fueron un vehículo adecuado para expresar códigos de resistencia frente las imposiciones políticas y religiosas.

Para descubrir la relación entre las dimensiones del texto y la historia y una posible oposición velada en él, considero sugerente la metodología sociológica de la marginalidad propuesta por James C. Scott<sup>2</sup>. Según este autor, los actores de la vida social y la política no reducen sus intervenciones al escenario público. Por el contrario, los temas de mayor importancia se dirimen fuera del alcance del adversario, y los mecanismos con que los dominados ocultan o disimulan sus propósitos resultan vitales, aún en situaciones de relativa estabilidad.

<sup>1</sup> GRANT, Michael. *A Social History of Greece and Rome*. New York. Charles Scribner's Sons, 1992, p. 1.

<sup>2</sup> *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Ann Arbor, Mich. Yale University Press, 1990.



Scott distingue entre “el discurso político público”, es decir, la zona de interacciones directas y públicas entre dominadores y oprimidos, los “discursos velados” de los subordinados y los “discursos velados” de los dominantes. Éste último se refiere al discurso privado (gestos, discursos, acciones) que la clase dominante no expresa en el foro social por “no ser políticamente correcto”. Por su parte, los grupos dominados, incapaces de expresar su resistencia abiertamente, desarrollan estrategias de “discurso velado” para criticar el poder fuera de la arena pública y que pasan desapercibidas para quien detenta el poder. El autor propone, pues, analizar no los discursos oficiales, sino los procedimientos de encubrimiento lingüístico, los códigos ocultos, el aprovechamiento del anonimato y la ambigüedad intencional, para descifrar, con esos datos, el conjunto de las relaciones de poder. Los grupos sometidos elaboran elementos de supervivencia en un ambiente hostil, de tal forma que no se integran en el mundo social establecido pero tampoco huyen o se enfrentan abiertamente con el centro de poder.

La aplicación de esta forma de entender las relaciones de dominación y resistencia para comprender la actitud paulina<sup>3</sup> ante la ideología imperial, y en concreto el culto al emperador, dependerá de la reconstrucción histórica del contexto concreto y de la forma en que el poder coaccionaba el discurso de los grupos sociales en ese ambiente. Este contexto pudiera ser el siguiente.

374

medellín 143 / Julio - Septiembre (2010)

Pablo, miembro de un pueblo subyugado, dirige una carta desde Corinto<sup>4</sup> (56 d.C.) a creyentes pertenecientes a grupos extranjeros que habitaban en Roma (como sugiere el uso del griego), que se reúnen en ámbitos privados, lejos del escenario público impregnado por la omnipresencia del emperador. Los espacios públicos de la capital se habían convertido durante el reinado de Claudio (41-54 d.C.) virtualmente en “templos” que dominaban los foros, con un rico repertorio de monumentos, estatuas, inscripciones, cameos, monedas, todos ellos con un

<sup>3</sup> Scott propone su teoría para campesinos rurales pobres, mientras que Pablo se dirige a población urbana del siglo I d.C. Para este problema metodológico cf. HORSLEY, Richard A. *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance. Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul* (Semeia Studies 48). Atlanta, GA. Society of Biblical Literature, 2004, pp. 97-122.

<sup>4</sup> JEWETT, Robert. *Romans. A Commentary*. Minneapolis. Fortress Press, 2007, pp. 19-20.

mensaje político para los súbditos de Roma. Este discurso público oficial tenía una clara función política y una dimensión social en las que aparece la imagen del emperador Claudio victorioso<sup>5</sup> en ropajes militares para recordar a los viandantes que él es fundamento de la estabilidad actual de la paz y la prosperidad. En cada rincón público de la ciudad emergen imágenes de dioses y de héroes ilustres del pasado, a los que está asociado el *divo* Augusto, fundador del orden y de la actual dinastía. La imagen de Claudio aparecerá vinculada a Augusto en obras privadas de arte, y elaborada por los poetas, oradores, historiadores...

Toda esa imaginiería articulaba de forma visual la ideología-teología imperial de paz y seguridad que los dioses habían instaurado en y a través de Roma (*pax deorum*), justicia divina que se personificaba en el emperador. Constituía un verdadero discurso público oficial iniciado desde Augusto, y potenciado con una serie de cultos relacionados con la adoración del emperador, a quien se le tributaba honores divinos después de su muerte<sup>6</sup> tras el reconocimiento de sus méritos (*apoteosis*). La imagen del emperador deificado adquirió dimensiones religiosas y su culto estructuró el tiempo y la vida urbana.

Esta propaganda tenía el objetivo de configurar la conciencia de los súbditos, a quienes se les invitaba a responder con gratitud, temor y lealtad, cuya mejor expresión era la participación en dicho culto. La ideología del culto imperial fue, sin duda, un elemento importante en la cultura pública y en la vida privada de los súbditos en Roma.

El 13 de octubre del año 54 d.C., el emperador Claudio muere en extrañas circunstancias (¿envenenado con setas por Agripina?). Nerón, hijo adoptivo, le sucede en el trono y, a petición suya, el Senado<sup>7</sup> decretó su consagración, después de que un testigo, Livio Gémino,

<sup>5</sup> Sobre la imaginiería del emperador Claudio asociada al *divo* Augusto cf. HÖLSCHER, Tonio. "Claudische Staatdenkmäler in Rom und Italien. Neue Schritte zur Festigung des Principats", en: STROCKA, Volker Michael (Hrsg.), *Die Regierungszeit des Kaisers Claudius (41-54 n. Chr.), Umbruch oder Episode? Internationales interdisziplinäres Symposium aus Anlass des hundertjährigen Jubiläums des Archäologischen Instituts der Universität Freiburg i. Br. 16.-18. Februar 1991*. Mainz. Philip von Zabern, 1994, pp. 91-106.

<sup>6</sup> Cf. la actitud de Claudio respecto al culto del cesar vivo: PLond 1912, lín. 50-51; Dión Cassio, LX 5,4.

<sup>7</sup> Cf. ÁLVAREZ CINEIRA, David. *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission* (HBS 19). Freiburg. Herder, 1999, pp. 76ss. Suetonio, *Claud* 44,3; *Nerón* 8; Tácito, *ann* 12,69; Séneca, *apocol* 2,2.



hubiera jurado que le había visto elevarse al cielo (Dio LX 35,2). Con la apoteosis, se le concedieron los títulos de *divus* en occidente y *Theos* o *Theos Epiphanes* en oriente. De esta forma, Nerón se convirtió en *divi filius*. Agripina, su viuda y madre de Nerón, construyó el templo de Claudio en honor del emperador divinizado<sup>8</sup>, el cual fue destruido posteriormente y vuelto a reconstruir con Vespasiano, instituyéndose para su administración y gestión a los sacerdotes *sodales Augustales Claudiales*. Pronto surgieron estatuas del nuevo dios representándolo como a Júpiter y llamado Júpiter *Optimus*. Estas noticias y su culto se propagaron a las provincias, y lógicamente a Corinto<sup>9</sup>.

¿Cómo se percibió la muerte de este emperador y el acceso de su sucesor en los distintos contextos sociales de Roma?

## 1. La sucesión de Nerón en el discurso público oficial

Al inicio de su reinado, Nerón estaba interesado en la deificación de Claudio, en cuanto que lo alejaba de la sospecha de conspiración contra su predecesor. Por eso se designó *divi Claudii filius*, tal y como testimonian las inscripciones y monedas. Algunas acuñadas en el año 55 celebraban la deificación de Claudio, bien con la imagen del divino Claudio o de éste juntamente con el divino Augusto. El interés de Nerón por vincularse a su predecesor decreció con el paso del tiempo, como lo constata la desaparición de la filiación de las monedas acuñadas después del año 56, pero el honor no fue suprimido (se conservó en los registros oficiales de los sacerdocios de los Hermanos Arvales hasta los años 60).

También la literatura se hace eco de este discurso oficial. El poeta Calpurnio Sículo, coetáneo de los hechos, recoge en su primera *Égloga* la “historia oficial” referente a la deificación y sucesión de Claudio: dos cuidadores de vacas descubren en el tronco de un árbol recién tallado un oráculo, que alaba al emperador muerto ascendido al cielo y la adhesión de su hijastro: “Seguramente un dios [es decir, Nerón]

<sup>8</sup> Frontinus, aq. I 20; II 76; CIL VI 10251a, 1 de enero 57.

<sup>9</sup> WALBANK, Mary. “Evidence of the Imperial Cult in Julio-Claudian Corinth”, en: SMALL, Alastair (ed.). *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity* (JRSup 17). Ann Arbor, Mich. Journal of Roman Archaeology, 1996, pp. 201-214.

tomará en sus fuertes brazos la carga enorme del estado romano tan inquebrantable, que el mundo pasará a un nuevo gobernante sin el estrépito de los truenos, y Roma no considerará al muerto como deificado a causa de sus méritos antes que la aurora de un nuevo reino pueda mirar hacia atrás sobre la fijación de los últimos”<sup>10</sup>.

La propaganda oficial de la corte acepta que Claudio no fue deificado por sus méritos y describe a Nerón como superior a Augusto, ya que sucedió a su antecesor en el trono sin ningún tipo de conflictos.

## 2. La entronización de Nerón en el discurso velado de los poderosos

Las fuentes literarias relatan las bromas que entre los ingenios cortesanos suscitó la muerte, divinización y sucesión de Claudio. Incluso, el mismo Nerón se burlaba de la consagración (Suetonio, *Nerón* 33). Otros autores consideraron esa ceremonia un acto cínico y el dolor público de Nerón “puro fingimiento”<sup>11</sup>. La obra maestra que ridiculiza esa apoteosis será, sin duda, el panfleto anónimo y satírico titulado *Apocolocyntosis* (escrito para las Saturnalias<sup>12</sup>, en diciembre del año 54), y atribuido a Séneca. Éste descarga todo el odio de un enemigo público contra quien le desterró y, con su ingenio, se ensaña de forma virulenta, con sus sarcasmos sobre el físico, las manías y toda la persona de Claudio. Junto a la venganza, no se puede negar alguna finalidad política, como era la exaltación de la figura de Nerón, con quien comienza una época venturosa. Pero Séneca fue más allá, asumiendo el riesgo político de confesar con franqueza que la “inmortalización” es siempre un teatro político astutamente calculado:

“Ése mismo [Livio Gémino] asegurará que ha visto a Claudio haciendo el mismo trayecto ‘a pasos no iguales’. Quiera o no quiera,

<sup>10</sup> Calpurnio Sículo, *I Égl* 80-88: “Scilicet ipse deus Romanae pondera molis fortibus excipiet sic inconcussa lacertis, ut neque translati sonitu fragor intonet orbis nec prius ex meritis defunctos Roma penates censeat, occasus nisi cum respexerit ortus.”

<sup>11</sup> Dio LX 35,2ss.

<sup>12</sup> Cf. SCOTT, James C. *Domination* pp. 202-220 dedica un capítulo a las Saturnalias como discurso velado.



no tiene más remedio que ver todo lo que sucede en el cielo: es el encargado de la vía Apia, por donde sabes tú que tanto el divino Augusto como Tiberio César se fueron juntos a los dioses. Si le preguntas a éste, a ti solo te lo contará; delante de más gente no dirá palabra"<sup>13</sup>.

Dos de los eventos más solemnes en la memoria del público romano, - los funerales y la deificación de Augusto y Tiberio-, son presentados como una farsa ya que el testigo (Livio Gémino) de garantizar esas ascensiones al cielo perjuró en aras de obtener una buena recompensa económica. Ello implica que el aura sagrada que había legitimado las transiciones de gobiernos anteriores era un fraude y la corte celestial de los dioses romanos una parodia del Senado. Claramente se reconoce en la franqueza de Séneca el doble tipo de discurso: por una parte, un discurso público oficial y, por otra parte, un discurso privado de la clase dominante, en el que se puede narrar la verdad de los hechos. Pero la irrisión de la deificación de Augusto o Claudio no era políticamente correcta para la plebe.

### 3. El discurso velado de Pablo: la voz de los dominados (Rom 1,3-4)

"Este evangelio se refiere a su Hijo, nacido, en cuanto hombre, de la estirpe de David, y constituido por su resurrección de entre los muertos Hijo poderoso de Dios según el espíritu santificador: Jesucristo, Señor nuestro" (Rom 1,3-4).

Neil Elliott<sup>14</sup> correctamente compara el inicio de la carta a los Romanos con el discurso público y el discurso velado de la elite referente a la deificación de Claudio y sucesión de Nerón. Pablo no está anunciando la resurrección de Jesús, sino que la *invoca* como el evento en el que Jesús Cristo fue "designado Hijo de Dios en poder". Desde el comienzo de la carta, el apóstol ofrece un discurso alternativo, "un discurso mesiánico israelita", según el cual los designios de Dios se cumplirán mediante un rey distinto al emperador. La resurrección de Jesús constituye una confirmación divina de que este discurso mesiánico es el discurso real que revela el futuro del mundo.

<sup>13</sup> Séneca, *Apocol* 2-3.

<sup>14</sup> ELLIOTT, Neil. *The Arrogance of Nations. Reading Romans in the Shadow of Empire*. Minneapolis. Fortress Press, 2008, pp. 70-73.



Con los acontecimientos recientes de la apoteosis de Claudio y subida al trono de Nerón en la memoria colectiva, el público romano habría sido muy sensible para captar cualquier alusión sutil a ese evento, por lo que el matiz subversivo de este texto habría sido inconfundible. Las palabras de Pablo presentan un notable contraste con las pretensiones de Nerón de legitimar su sucesión al trono, ya que no era su hijo legítimo, e incluso el mismo Claudio había mostrado en vida su deseo de que le sucediera su hijo Británico; por este motivo, Nerón tiene que recurrir reiteradamente a su genealogía y a su filiación con el difunto divino Claudio, tal y como aparece en numerosas inscripciones oficiales.

Según Pablo, Jesús es hijo de Dios. Nerón también, en virtud de la deificación decretada para su padre adoptivo. Jesús es “descendiente de” David; en términos afines, Nerón es descendiente de Germánico, su abuelo materno y de Tiberio, cuya adopción de Germánico concedió a Nerón un lugar en el linaje de la familia Julia. Como señala Miriam Griffin<sup>15</sup>, la doble afirmación hecha en numerosas inscripciones refleja una tensión ideológica en la sucesión de Nerón. Su derecho al poder “se basaba en parte en su relación con Claudio”; pero en realidad, su elección por el ejército y el Senado también dependía de “su conexión familiar con la familia Julia”. En la descripción de Jesús, sin embargo, no aparece esa vulnerabilidad genealógica. Se asume la autenticidad del linaje real davídico. En lugar de un decreto senatorial para la *consecratio*, Pablo lo declara ya “declarado” hijo de Dios “en poder, de acuerdo con un espíritu de santidad, mediante la resurrección”.

Junto a la referencia a las escrituras de Israel, estos calificativos van más allá de la presentación de un conjunto alternativo de credenciales para Jesús. Subrayan la identidad mesiánica de Jesús, como lo confirma la escritura sagrada, su linaje real y el poder de Dios, y así ofrece un contraste implícito con las omnipresentes, pero irreales, según Pablo, reivindicaciones de la casa imperial. La declaración de Jesús “hijo de Dios, descendiente de David según la carne” implícitamente lo distingue de cualquier persona que no pueda legítimamente

<sup>15</sup> GRIFFIN, Miriam T. *Nero. The End of a Dynasty*. New Haven – London. Yale University Press, 1985, p. 96.



reivindicar un linaje (o de esas cuyas reivindicaciones dependían de los caprichos y maniobras de una madre despiadada, como era Agripina). Para subrayar que Jesús había sido “nombrado hijo de Dios...”, invita el texto a la comparación con el procedimiento irrisorio y fraudulento de la apoteosis romana, donde se compraba el testimonio de un testigo que declarara de forma dolosa haber visto elevarse el alma del emperador al cielo. Que la Señoría de Jesús sucedió “según un Espíritu de santidad”, presenta un marcado contraste frente a quienes se les ha atribuido la santidad sólo como un hecho legal póstumo, especialmente si los honores habían sido solicitados al senado por los presuntos asesinos del candidato a la deificación. Incluso, Nerón y Séneca dejan claro que Claudio no era ningún paladín de virtudes ni brillaba por su santidad.

#### 4. Conclusión

La lectura de estos versículos de la carta a los Romanos en el contexto histórico en que fue escuchada, es decir, el de la ideología imperial romana y la consagración divina del emperador Claudio, nos permiten comprender de forma más realista los ecos que evocó el texto en sus destinatarios romanos, quienes, lejos de disputas y controversias cristológicas internas, se confrontaban con el fenómeno cotidiano del culto a Claudio y a los honores tributados a Nerón, *divi filius*. La propaganda imperial, gracias al discurso público oficial omnipresente en la arquitectura (se estaba edificando el templo dedicado a Claudio), epigrafía, monedas, retórica, literatura, inculcaba en sus súbditos la aceptación del nuevo *Kyrios* como hijo divino, ya que el consejo de los dioses romanos así lo había decidido. Nerón personificaba las cualidades de honor, clemencia, justicia y piedad, portador de la justicia divina y, por tanto, requería obediencia, lealtad y reverencia. Este discurso público oficial lógicamente impresionaba a los cristianos gentiles, que tal vez se dejaran arrastrar por el ambiente exaltado del momento, que invitaba a participar en ese culto como expresión de lealtad de sus súbditos. A este grupo cristiano, fascinado por la ideología imperial, ofrece Pablo su propio *apocolocytosis*, un discurso alternativo mucho más velado y menos crítico que el de Séneca, por tratarse de la “voz de los dominados” (James C. Scott), con las limitaciones que ello implicaba ya que el poder controlaba lo que se podía o no convenía decir en diferentes contextos sociales.

# La relación entre el padre y el hijo en la cultura mediterránea y en el Nuevo Testamento

Santiago Guijarro Oporto\*

## Sumario

Los modelos elaborados por la Antropología cultural mediterránea permiten construir “escenarios de lectura” que ayudan a ambientar los textos del Nuevo Testamento. En este artículo se presenta brevemente un ejemplo de este tipo de “exégesis contextual”, observando cómo un mejor conocimiento de las relaciones entre el padre y el hijo en la cultura mediterránea antigua puede ayudar a comprender el sentido de algunos comportamientos de Jesús.

**Palabras clave:** Exégesis contextual, Antropología Cultural Mediterránea, relaciones padre-hijo, rupturas familiares, praxis de Jesús.

\* Doctor en Teología. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca-España. sguijarroop@upsa.es



# The relationship between father and son in the mediterranean culture and in the New Testament

## **Abstract**

The models created by the Mediterranean cultural anthropology allow creating “scenarios of reading” that help to adapt the texts of the New Testament. This article briefly presents an example of this type of “contextual exegesis”, pointing out how a better understanding of relationship between father and son in the ancient Mediterranean culture can help to understand the sense of some behavior of Jesus.

**Key words:** Contextual exegesis, Mediterranean cultural anthropology, father-son relationship, breakdown family, praxis of Jesus.



**E**n el marco de la “exégesis contextual”, tal como la ha presentado el Prof. Rafael Aguirre en el artículo que inicia esta serie de colaboraciones, el objetivo de esta breve comunicación es mostrar de una forma sencilla cómo la Antropología Cultural Mediterránea puede ayudar a reconstruir los escenarios vitales en los que tuvo lugar la comunicación entre los autores de los textos del Nuevo Testamento y sus destinatarios. Desde sus comienzos, la exégesis crítica ha considerado que el conocimiento del contexto histórico y social de los textos es una ayuda inestimable para comprender mejor su significado original. El recurso a las ciencias sociales y más en concreto a la Antropología Cultural es un instrumento metodológico que permite recuperar dicho contexto de forma más rigurosa y contrastada.<sup>1</sup>

### **1. La relación padre-hijo en la cultura mediterránea**

Quisiera presentar un ejemplo de lo que este acercamiento puede aportar a partir de las relaciones entre el padre y el hijo que aparecen de forma directa o indirecta en muchos pasajes del Nuevo Testamento. Esta relación pertenecía al ámbito familiar, pero tenía también importantes connotaciones en la vida pública, pues en ella se fundamentaba la continuidad de la casa y de la ciudad.

Para comprender las connotaciones e implicaciones que tenía esta relación en la sociedad mediterránea antigua es necesario tener

---

<sup>1</sup> Este acercamiento al texto bíblico se menciona en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica “La interpretación de la Biblia en la Iglesia” publicado en 1993 (1, D, 2). La obra pionera de este tipo de estudios se publicó a comienzos de los años ochenta: MALINA, Bruce J., El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural. Estella. Verbo Divino, 1995. Hace unos años presenté en esta misma revista una explicación de cómo opera este acercamiento a la Biblia: GUIJARRO OPORTO, Santiago, La Biblia y la Antropología Cultural. En: Medellín. Bogotá. v. 88 (1996); pp. 85-105.



presente que dicha sociedad tenía una orientación colectivista.<sup>2</sup> En las sociedades de este tipo, los individuos dan mucha importancia a su pertenencia grupal y construyen su identidad, en gran medida, a partir de ella. Esta forma de entender al individuo da lugar a un tipo de personalidad que se conoce con el nombre de “personalidad diádica”. Ahora bien, en la sociedad mediterránea antigua, el principal grupo de pertenencia era la familia. Por eso, cuando se quería conocer a alguien, era imprescindible conocer su familia. Esta es la razón de que las biografías antiguas solían comenzar con una información acerca de los antepasados y la familia del protagonista.

La familia mediterránea tradicional tenía una estructura “agnática”. Esto significa que la descendencia se trazaba a través de los varones. Los varones constituían la “cadena de transmisión” que garantizaba la continuidad de la familia en la que desempeñaba un importante papel la relación entre el padre y el hijo. Esta relación, en efecto, era la que garantizaba la sucesión dentro de la casa, pues a través de ella se transmitían tanto los bienes materiales (las propiedades) como los inmateriales (el honor). Por este motivo, la relación entre el padre y el hijo era, en la cultura mediterránea, la relación dominante dentro del grupo familiar.<sup>3</sup>

La relación entre el padre y el hijo puede describirse a través de una serie de rasgos que la caracterizan y la diferencian, al mismo tiempo, de otras relaciones. Estos rasgos característicos reciben el nombre de “atributos intrínsecos”. Los atributos intrínsecos de la relación padre-hijo se han ido modificando a lo largo del tiempo. Por ello, para identificar aquellos que caracterizaban dicha relación en tiempos de Jesús hemos de recurrir a lo que dicen acerca de ellas los autores del siglo primero. Aunque estos autores pertenecían a las clases altas y, por tanto, representan el punto de vista de un sector

<sup>2</sup> Sobre las características de las culturas de orientación colectivista, véase: TRIANDIS, Harry C., *Individualism and Collectivism*, Boulder. Westview Press, 1995. pp. 43-80. Sobre la personalidad diádica: MALINA, Bruce J. & NEYREY, Jerome H., *First-Century Personality: Dyadic not Individual*. En: NEYREY, Jerome H. (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Massachusetts. Hendrickson, 1991. pp. 67-96.

<sup>3</sup> Sobre el concepto de “relación dominante” y su aplicación a la cultura mediterránea tradicional, véase: BARTH, Ferdinand, *Role Dilemmas and Father-Son Dominance in Middle Eastern Kinship Systems*. En: HSU, Francis L. (ed.), *Kinship and Structure*, Chicago. University Press 1971. pp. 87-95.

muy reducido de la población, su visión de las relaciones entre el padre y el hijo reflejaba un ideal ampliamente compartido por todos los estratos de aquella sociedad.

Estos atributos o características propias aparecen en los derechos y obligaciones que gobernaban la relación entre ellos. La primera obligación de un padre hacia su hijo era proveerle del sustento necesario, ofrecerle un techo donde cobijarse, protegerle y ayudarle en todo.<sup>4</sup> El hijo recibía de su padre la vida y con ella todo lo necesario para subsistir: vestido, alimento, techo, etc. También recibía de su padre una amplia instrucción, que iba desde el aprendizaje de un oficio hasta la transmisión de las tradiciones religiosas, y estaba obligado a acoger esta enseñanza con una buena disposición. Finalmente, el hijo debía recibir la disciplina y los castigos de su padre de buena gana, pues aunque no lo comprendiera sabía que se trataba de algo necesario para su educación.

Por lo que se refiere a las obligaciones del hijo hacia su padre, la principal de todas ellas consistía en honrarle, tal como prescribía el decálogo (Ex 20,12 y Dt 5,16). Este mandato se traducía en tiempos de Jesús en obligaciones más precisas. Filón menciona las cinco más importantes: respetarle como a persona mayor, escucharle como a maestro, corresponderle como a benefactor, obedecerle como a gobernante, y temerle como a señor.<sup>5</sup> Estas mismas obligaciones aparecen también de forma más dispersa en la literatura sapiencial, de donde se deduce que la visión de Filón es representativa de lo que se pensaba en el judaísmo sobre estas obligaciones.<sup>6</sup>

El fundamento de todas estas obligaciones y la razón que se invocaba para motivarlas era que los hijos debían pagar a los padres lo que éstos habían hecho por ellos en su niñez. El pago de esta deuda era mucho más urgente en la vejez, cuando los padres no podían valerse por sí mismos. Por otro lado, puesto que el hijo estaba

<sup>4</sup> Para todo lo que sigue, véase: REINHARTZ, Adele, *Parents and Children: A Philonic Perspective*. En: COHEN, Shaye J. D. (ed.), *The Jewish Family in Antiquity*. Atlanta. Scholars Press, 1993. pp. 61-88. Véase también: YARBROUGH, O. Larry, *Parents and Children in the Jewish Family of Antiquity* en la misma obra, pp. 39-59.

<sup>5</sup> Filón de Alejandría, *Spec.* 2,234; véase también *Decal* 106-120; Flavio Josefo, *Ap* 2,206-208.

<sup>6</sup> Véase p.e.: Prov 1,8; 4,1; 23,22; 19,26; 20,20; 30,17; Eclo 3,3-16.



destinado a suceder a su padre al frente de la casa, debía esforzarse en todo momento para imitar sus cualidades y virtudes. Por eso, la *imitatio patris* era una motivación tan importante en la educación y determinaba el comportamiento del hijo.

Situando todas estas informaciones en el marco del modelo elaborado por la Antropología Cultural para comprender la familia mediterránea antigua, se puede construir un “escenario de lectura” que ayude a contextualizar los textos del Nuevo Testamento en los que se habla de la relación entre el padre y el hijo. El término “escenario” procede del teatro. Al igual que ocurre en el teatro, el escenario no pertenece al texto, pero ofrece informaciones muy útiles para comprenderlo adecuadamente. En este sentido, los escenarios de lectura permiten hacer explícitos una serie de valores y presupuestos culturales que eran compartidos por los autores y destinatarios originales de los textos, pero que los lectores actuales desconocemos.

## 2. *La relación padre-hijo en el Nuevo Testamento*

Para mostrar cómo este escenario de lectura puede contribuir a comprender mejor los textos del Nuevo Testamento voy a mencionar brevemente dos ejemplos que ayudan a esclarecer aspectos importantes de la actuación de Jesús.<sup>7</sup>

El primero de ellos son los dichos en que Jesús pide a sus discípulos que abandonen sus familias, rompiendo así los lazos que les unen con ellas para seguirle. En estos dichos se habla, sobre todo, de una ruptura generacional y en varios de ellos, específicamente, de la ruptura entre el padre y el hijo. Así, cuando Jesús llama a Santiago y a Juan, ellos “dejan a su padre, Zebedeo, con los jornaleros en la barca” (Mc 1,20). En otro pasaje procedente de la fuente común a Mateo y a Lucas, uno que le pide permiso para enterrar a su padre antes de

<sup>7</sup> He estudiado con detalle los dos ejemplos que aquí presento en varios trabajos. Sobre este primero, puede verse: GUIJARRO OPORTO, Santiago, Reino y familia en conflicto: una aportación al estudio del Jesús histórico. En: Estudios Bíblicos. Madrid v. 56 (1998); pp. 507-541; o bien, de forma más exhaustiva: GUIJARRO OPORTO, Santiago, Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica, Salamanca. Universidad Pontificia, 1998.

seguirle, y Jesús le responde: “Deja que los muertos entierren a sus muertos” (Lc 9,60). Con un tono parecido, en un dicho procedente de la misma fuente, a los que ya le siguen Jesús les aclara: “el que no odie a su padre y a su madre no puede ser discípulo mío” (Lc 14,26). Las rupturas que produce el seguimiento de Jesús se sitúan en la línea que separa a la generación más joven de la de los padres: “estarán divididos el padre contra el hijo y el hijo contra el padre, la madre contra la hija y la hija contra la madre, la suegra contra la nuera y la nuera contra la suegra” (Lc 14,53 par.).

Estos dichos confirman que la relación del hijo con el padre era la relación dominante dentro de la familia también en el mundo de Jesús, pues cuando se quiere hablar de la ruptura familiar se habla, sobre todo, de la que se produce en esta relación. Ahora bien, el hecho de que Jesús pidiera a sus discípulos que se comporten de esta forma con sus padres era extremadamente significativo, porque al comportarse así no sólo dejaban de cumplir la deuda de gratitud que han contraído con ellos, sino que atentaban contra la misma familia y su continuidad. Situados en el escenario social en el que Jesús los pronunció, estos dichos recobran un sentido y un alcance que no tienen en otras culturas y sociedades, en la que la continuidad de la casa y la relación padre-hijo no tienen una función tan determinante.

La ambientación de los dichos sobre la ruptura familiar suscita, de este modo, algunos interrogantes que es necesario responder: ¿Por qué pidió Jesús a sus discípulos que actuaran así? ¿Tenía intención de atacar la familia patriarcal? ¿O más bien entendió esta separación de la familia como un paso necesario para construir un nuevo tipo de agrupación social, que en los evangelios aparece como la “nueva familia”? Todas estas preguntas, que han hecho avanzar la investigación en este campo durante los últimos años, han sido posibles gracias al estudio contextualizado de los dichos de Jesús sobre la ruptura con la familia.

Como segundo ejemplo propongo observar la actuación de Jesús desde la perspectiva de los rasgos que caracterizaban en la cultura mediterránea antigua la relación del hijo con el padre. En este caso, el escenario de lectura antes mencionado servirá para identificar la actitud filial que indirectamente se refleja en el comportamiento



de Jesús, complementando así un estudio que se ha centrado hasta ahora en las palabras de Jesús. El estudio más representativo en este sentido es el de Joachim Jeremias. Este autor, en efecto, ha mostrado acertadamente que dichas palabras revelan una actitud filial muy singular. Sin embargo, las acciones de Jesús no han sido tenidas en cuenta en esta indagación.<sup>8</sup>

La razón por la que las acciones de Jesús no han sido estudiadas desde esta perspectiva es, probablemente, la falta de un contexto adecuado para comprender su significado. Sin embargo, cuando dichas acciones se sitúan en el escenario antes descrito, se advierte que la forma de actuar de Jesús refleja claramente su actitud filial con respecto a Dios.

Su comportamiento se ajustó a lo que se esperaba de un hijo en la cultura de su tiempo. Más aún, cuando su forma de actuar fue cuestionada por sus adversarios, Jesús se justificó diciendo que dicho comportamiento correspondía a la forma de actuar de Dios. La *imitatio patris*, que como hemos visto era uno de los rasgos característicos del comportamiento de un hijo, fue también la justificación que utilizó Jesús para motivar comportamientos contraculturales que propuso a sus discípulos, asegurándoles que sólo así serían hijos del Altísimo (Lc 6,35). Esta actitud filial de Jesús se manifestó también en su ejemplar obediencia a la voluntad de Dios, que llevó hasta el extremo en su entrega a la muerte.

Todos estos comportamientos, que eran propios de un hijo en la cultura mediterránea antigua, revelan que Jesús tuvo en todo momento una actitud filial hacia Dios. La vida y la actuación de Jesús confirman así lo que revela su enseñanza y su oración, en las que Dios aparece como Padre. Más aún, al descubrir la actitud filial que refleja la actuación de Jesús, sus palabras cobran una nueva densidad y pueden ser interpretadas a la luz de su propia vivencia. Pero esto sólo es posible descubrirlo cuando se sitúa la actuación de Jesús en el escenario de lectura adecuado.

<sup>8</sup> Sobre este segundo ejemplo, véase: GUIJARRO OPORTO, Santiago, Dios Padre en la actuación de Jesús. Estudios Trinitarios Salamanca v. 34 (2000); pp. 33-69.



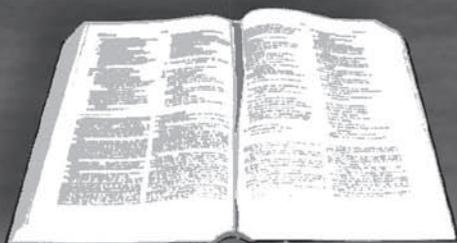
### **3. Conclusión**

A través de estos dos ejemplos he pretendido mostrar cómo los escenarios de lectura elaborados a partir de modelos tomados de la Antropología Cultural Mediterránea pueden ayudar a contextualizar los datos fragmentarios conservados en los textos que recogieron la tradición sobre Jesús. El procedimiento vale también para el análisis de otros textos del Nuevo Testamento y de las noticias conservadas en ellos sobre los primeros cristianos. Todos estos textos y noticias se conservaron y se transmitieron en una cultura altamente contextualizada, en la que muchos detalles e informaciones eran compartidos y no necesitaban explicitarse. Con el paso del tiempo esos detalles e informaciones que el autor compartía con sus destinatarios se han olvidado. Los textos y las noticias que contienen se nos presentan así como un rompecabezas al que le faltan piezas. La imagen completa sólo puede recuperarse si se puede llegar a tener una idea de las piezas que se han perdido y eso es, precisamente, lo que pretenden los escenarios de lectura.

# Actualización bíblica

Marzo 21 - Abril 15, 2011 *Curso*

**“Para profundizar, vivir y servir la Santa Escritura  
en esta primavera de la Palabra en la Iglesia”**



- \* Claves para la lectura de la Biblia
- \* Lectura genético-evolutiva de Antiguo Testamento
- \* Lectura genético-evolutiva del Nuevo Testamento
- \* Teología bíblica

*\* Para este curso se requiere bachillerato teológico o equivalente.*

*\* Para presbíteros ofrecemos “Biblia en Contexto” - Experiencia en Tierra Santa  
Mayo 23 a junio 13 de 2011.*

**CEBIPAL**



Centro Bíblico Pastoral  
para América Latina  
-CELAM-



Informaciones e inscripciones:

Av. Boyacá n° 169D-75  
Bogotá, D.C. - Colombia  
Teléfonos: (57-1) 587-9710

Fax: (57-1) 587-9715

e-mail: [itepalcelam@gmail.com](mailto:itepalcelam@gmail.com)

[itepal@celam.org](mailto:itepal@celam.org)

Web-site: <http://www.celam.org/itepal>

# La lógica antropológica de la praxis exorcista de Jesús

Esther Miquel Pericás\*

## Sumario

Los modelos de comprensión procedentes de la antropología cultural pueden ayudar al biblista en la tarea de reconstruir aspectos significativos presupuestos por los textos que investiga y que la distancia cultural le impide, de otro modo, captar. Este artículo aplica el estudio etnológico de Ioan M. Lewis sobre posesión espiritual y práctica exorcista a la tradición evangélica de los exorcismos de Jesús. La aplicación de este modelo permite relacionar significativamente la práctica exorcista de Jesús con otros aspectos de su ministerio mejor conocidos, como son la enseñanza ética y el anuncio del reinado de Dios.

**Palabras clave:** Metodología, antropología, posesión espiritual, exorcismos, Jesús.

\* Doctora en Filosofía. Investigadora independiente, Madrid, España. esthermiquel@yahoo.com



# The logic anthropologic of Jesus' practices as an exorcist

## **Abstract**

Cultural Anthropological models can help Biblical scholars in the reconstruction of significant aspects presupposed by the texts they investigate and that would, otherwise, be difficult for them to grasp because their cultural remoteness. This paper uses the ethnological study of Ioan M. Lewis on spiritual possession and exorcisms to shed light on the gospel tradition about Jesus' exorcisms. The use of this model allows us to discover relevant connections between Jesus' practice as an exorcist and other better known aspects of his ministry, as his ethical teachings and the proclamation of God's kingdom.

**Key words:** Methodology, anthropology, spiritual possession, exorcisms, Jesus.



## 1. Introducción

La actividad exorcista de Jesús es uno de los aspectos del ministerio de Jesús más alejados culturalmente de nuestro mundo moderno occidental y, en consecuencia, uno de los más relegados tanto por la investigación académica como por la actividad pastoral. Quizás por eso mismo es también uno de los que más pueden beneficiarse, en lo que a su clarificación se refiere, con el uso de modelos procedentes de la Antropología Cultural.

Aunque completada con otros estudios etnográficos, mi artículo utiliza como modelo fundamental la etnología de la posesión y la práctica chamánica del antropólogo social Ioan M. Lewis, publicada con el nombre: *Ecstatic Religion*<sup>1</sup>. Mediante la aplicación de este modelo busco relacionar la actividad exorcista de Jesús con otros aspectos de su ministerio considerados hasta ahora mucho más centrales, como su enseñanza ética y la predicación del reinado de Dios. De acuerdo con este objetivo, el escrito se dividirá en dos partes. En la primera, expondré de forma esquemática el modelo de Lewis. En la segunda, aplicaré dicho modelo al caso de Jesús<sup>2</sup>.

## 2. Modelo de Lewis

En todo lo que sigue, diremos que un individuo está poseído por un espíritu cuando se cumplen las dos siguientes condiciones:

<sup>1</sup> LEWIS, Ioan M. *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth. Penguin Books, 1978.

<sup>2</sup> Este escrito es una reflexión sobre la metodología utilizada en mi libro: MIQUEL, Esther. *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 2007.



(1) Manifiesta una incapacidad total o parcial para controlar su comportamiento, (2) Su entorno social atribuye esa falta de control a la acción de un espíritu.

Los espíritus poseen a las personas de forma análoga a como los señores poseen o dominan la voluntad de sus esclavos. Este dominio puede presentar grados y formas diversas que van desde las posesiones más dramáticas, en las que la voluntad del poseso está totalmente suplantada por el espíritu, hasta las dolencias producidas por espíritus que sólo limitan u obstaculizan el funcionamiento normal del poseso en sociedad.

En coherencia con la definición anterior, diremos que “exorcizar” un espíritu poseedor no es sino poner fin a la acción que el espíritu en cuestión ejerce sobre la persona poseída.

Frente a otras formas de contacto con el mundo espiritual reconocidas por las distintas religiones, lo que caracteriza a la posesión es que el sujeto poseído pierde total o parcialmente el control sobre su comportamiento a favor del espíritu que le posee. Así nadie puede responsabilizar al profeta poseído por Yahweh de las amenazas que dirige contra las élites gobernantes, nadie puede reprochar al siervo endemoniado la agresividad que manifiesta hacia su señor, nadie puede exigir a quien un espíritu sujeta en una posición encorvada que realice diligentemente las tareas del hogar (Lc13,10-17). El único responsable de las disrupciones que esta falta de control pueda ocasionar en el funcionamiento normal de la sociedad es el espíritu poseedor.

Puesto que esta transferencia de responsabilidades tiene consecuencias políticas y morales, importa identificar en cada caso el tipo de espíritu que constriñe el comportamiento del poseso y la razón última que le mueve a hacerlo. El modelo de Lewis muestra las relaciones que normalmente aparecen entre los principales grupos sociales de interés y las interpretaciones posibles de los casos concretos de posesión. Estas relaciones serán las que nos permitirán entender la relevancia ética y política de los exorcismos de Jesús.



Lewis basa sus argumentos en varias clasificaciones conceptuales de validez transcultural. La primera clasificación se refiere a los espíritus. Cada grupo humano mantiene relaciones positivas selectivas con uno o varios espíritus poderosos a los que ofrece culto a cambio de beneficios y protección. A los espíritus así comprometidos con un grupo los denominaremos “espíritus centrales” de ese grupo<sup>3</sup>. Ahora bien, su papel de protector obliga a los espíritus centrales a defender al grupo, no sólo de sus enemigos externos, sino también de los internos. Los enemigos internos son, fundamentalmente, aquellos miembros y sectores que desprecian, rechazan o contravienen aspectos fundamentales de la moral grupal. Así, pues, los espíritus centrales comprometidos con el bien común utilizan sus poderes extraordinarios para retribuir con premios o castigos la conducta moral de los individuos pertenecientes al grupo<sup>4</sup>.

Los espíritus que no están comprometidos con el bien del grupo reciben el nombre de “espíritus periféricos”. A diferencia de los espíritus centrales, los espíritus periféricos son espíritus caprichosos y malévolos que agreden indiscriminadamente a las persona sin tener en cuenta su comportamiento moral<sup>5</sup>.

La segunda clasificación se refiere a los efectos de la posesión. Hay posesiones positivas, es decir posesiones beneficiosas para el grupo, y hay posesiones negativas, o perjudiciales para el grupo.

Entre las posesiones positivas más claras están las posesiones por espíritus centrales en contextos de culto. A través de ellas los espíritus patronos se hacen presentes en medio del grupo cliente asegurándole su cercanía y protección.

Las posesiones negativas más frecuentes son las que producen sufrimientos físicos o psíquicos en quienes las padecen o alteran de tal modo sus conductas que se vuelven incapaces de ejercer adecuadamente sus roles y funciones sociales. Todos estos efectos pueden incluirse en el concepto técnico de dolencia, que se define como el malestar o sufrimiento originado en la adaptación insatisfactoria del

<sup>3</sup> LEWIS, o.c. p. 88, 132-148.

<sup>4</sup> LEWIS, o.c. p. 155-158.

<sup>5</sup> LEWIS, o.c. p. 100-126.



sujeto a su entorno sociocultural<sup>6</sup>. La razón de esta deficiencia puede estar en el sujeto, en el entorno o en ambos.

En todos los grupos humanos donde existe el fenómeno de la posesión, las posesiones negativas afectan sobre todo a los colectivos subordinados y marginales de la sociedad. Todo parece indicar que constituyen el único cauce culturalmente reconocido a través del cual la persona puede manifestar públicamente el estado de vulnerabilidad en el que vive por causa de su deficiente adaptación a un medio social hostil<sup>7</sup>. La vulnerabilidad frente a la posesión negativa suele ser interpretada de diferentes maneras por los diferentes grupos de interés. Existen dos perspectivas interpretativas claramente divergentes asociadas a la élite gobernante y a los colectivos subordinados respectivamente.

Los colectivos subordinados insisten en que las posesiones negativas son el resultado de la acción caprichosa de espíritus malévolos que seleccionan arbitrariamente a sus víctimas. Esta opción interpretativa hace de la posesión negativa un arma potencial en manos de los débiles, pues les permite expresar su protesta obstaculizando el buen funcionamiento de la sociedad sin que se les pueda hacer responsable del desorden que producen<sup>8</sup>. No es, pues, extraño que las posesiones negativas atribuidas a espíritus periféricos afecten sobre todo a los sectores más oprimidos y que en sociedades con estructuras de desigualdad muy rígidas tiendan a ser recurrentes.

Las élites gobernantes y los sectores sociales partidarios del *status quo* procuran, sin embargo, deslegitimar esta protesta interpretando las posesiones negativas que afligen a los débiles en términos de retribución moral. Las faltas morales de la propia víctima o de alguno de sus allegados serían la razón por la que los espíritus centrales la afligen con una posesión. Cuando no es posible o conveniente culpar a la víctima o a sus allegados, se atribuye la causa de la posesión

<sup>6</sup> Para un estudio pionero sobre la relación entre dolencia y cultura, ver: KLEIMAN, Arthur. Patients and healers in the context of culture. An exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry. Berkeley. University of California Press, 1980.

<sup>7</sup> LEWIS, o.c. p. 113-119.

<sup>8</sup> LEWIS, o.c. p. 86-87, 92-99, 105; SCOTT, James C. Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts. New Haven. Yale University Press, 1990. p. 141-142.

negativa a las prácticas mágicas de algún personaje incómodo. Estas circunstancias constituyen típicamente el origen de las acusaciones de brujería.

Así como hay personas que sufren pasivamente la acción de los espíritus en sus vidas, hay otro tipo de personas que han aprendido a relacionarse de forma activa y controlada con ellos. A éstas últimas las denominaremos genéricamente “expertos en espíritus”<sup>9</sup>.

La identidad sociocultural del experto en espíritus es, generalmente, el resultado de un proceso de vocación promovido desde el propio mundo espiritual<sup>10</sup>. La relación consolidada y duradera de una persona con un espíritu aliado o protector poderoso la capacita para dominar sobre todas o algunas de las entidades espirituales a él sometidas. Ésta capacidad es el fundamento de la práctica exorcista.

Generalmente, el experto en espíritus tiene una posición social inestable. Con los poderes extraordinarios que recibe de su(s) espíritu(s) aliado(s) puede ayudar a otras personas, pero también puede perjudicarlas. Las ventajas que su conocimiento del mundo trascendente le otorga sobre sus paisanos pueden proporcionarle gran autoridad y prestigio, pero también pueden convertirle en objeto de celos y sospechas. Cuando un experto en espíritus adopta una actitud crítica respecto a *status quo* corre el riesgo de ser acusado de practicar la brujería<sup>11</sup>.

Si, de acuerdo con la antropología médica, entendemos la salud como integración adecuada del sujeto en su entorno humano y vital, es fácil percatarse de la relevancia política y social que puede llegar a tener la práctica terapéutica. En efecto, los terapeutas pueden adoptar en su trato con el paciente dos orientaciones distintas y opuestas entre sí. Está, por una parte, la actitud de aquellos terapeutas que intentan reintegrar al paciente en un mundo físico y social cuya idoneidad no

<sup>9</sup> Lewis utiliza el término “chamán”, pero hemos decidido sustituirlo por la expresión más genérica “experto en espíritus” para no prolongar la polémica sobre la legitimidad de usar un término procedente de una cultural particular, los Tungus siberianos, como término técnico de aplicación transcultural.

<sup>10</sup> LEWIS, o.c. p. 66-99.

<sup>11</sup> LEWIS, o.c. p. 117-122.



cuestionan; y, por otra, la de aquellos para quienes no sólo el paciente, sino también el entorno social, están negativamente afectados y necesitan cambiar. En este último caso, la reintegración se entiende como el nuevo ajuste entre el paciente y un entorno humano renovado. En el caso de los exorcistas, estas dos actitudes suelen corresponderse con las dos interpretaciones de la posesión negativas que acabo de mencionar. Quienes consideran que la posesión es el castigo por una trasgresión moral creen que es el poseso culpable quien debe adaptarse a su entorno social. Según su perspectiva, la sanación debe pasar por un reconocimiento de la culpa y una especie de conversión a la moral legitimadora del *status quo*. Quienes, por el contrario, consideran que la posesión está producida por espíritus periféricos que no actúan con criterios morales suelen ser más críticos con el *status quo* y consideran que la recuperación durable del paciente sólo es posible si el entorno social cambia. A los primeros les llamaré “terapeutas morales”, pues con su práctica terapéutica legitiman la moral y el orden social vigente. A los segundos los llamaré “terapeutas a-morales”, pues de forma implícita cuestionan la bondad de esa moral y de ese orden. Con mucha frecuencia los exorcistas a-morales crean en torno a sí grupos solidarios de pacientes, que practican ritos periódicos y se apoyan entre sí. Estos grupos suelen adquirir formas estables socialmente toleradas, sin embargo, en ciertas circunstancias pueden convertirse en células sectarias críticas o en matriz de movimientos populares de renovación religiosa y social. La creación de estos grupos y movimientos puede entenderse como un esfuerzo por transformar el entorno humano de los pacientes a fin de que puedan reintegrarse en él de forma saludable y duradera.

Como era de esperar, los exorcistas morales suelen pertenecer a sectores sociales privilegiados o a las clientelas de quienes ejercen el poder. No es infrecuente que en sus rituales terapéuticos se exija al paciente la confesión de sus culpas y que el terapeuta pida a los espíritus centrales su perdón<sup>12</sup>.

Los exorcistas a-morales proceden, generalmente, de colectivos subordinados o de sectores marginales de la sociedad. No asocian la dolencia al pecado ni indagan en la conciencia moral del paciente.

<sup>12</sup> LEWIS, o.c. p. 163-167.



Su actitud crítica y su bajo estatus social les hacen especialmente vulnerables a las acusaciones de brujería lanzadas por las élites<sup>13</sup>.

### 3. Aplicación del modelo de Lewis al caso Jesús

La etnología de la posesión y la práctica exorcista que acabo de bosquejar nos puede ayudar a relacionar de forma nueva y significativa algunos datos evangélicos sobre la posesión y la práctica exorcista de Jesús.

Si examinamos los distintos relatos de exorcismos incluidos en los evangelios, constatamos que Jesús nunca culpa a los posesos de su propia situación ni indaga acerca de sus posibles pecados. Para Jesús, los espíritus impuros que poseen a sus pacientes no actúan como espíritus vengadores o castigadores enviados por Dios, sino, por el contrario, como enemigos de la gente a quien Dios ama y protege, es decir, como espíritus periféricos. Según nuestro modelo, esta actitud de Jesús corresponde a la de un terapeuta a-moral perteneciente a algún sector social subordinado.

Pero además, existen testimonios muy claros de que Jesús fue acusado de estar endemoniado (Mc 3, 22b; Mt 10, 25b; Jn 7, 20; 8, 48; 10, 19-21) y de actuar en alianza con el jefe de los demonios (Mc 3, 22c; Lc 11, 14-15.17-20 // Mt 12, 25-28). En el contexto del judaísmo de su tiempo, tales testimonios equivalen a acusaciones de practicar la brujería<sup>14</sup>. De nuevo, esto se corresponde con lo que nos dice el modelo de Lewis acerca de la vulnerabilidad de los exorcistas a-morales frente a las acusaciones de practicar la brujería.

Si aceptamos que Jesús fue un exorcista a-moral, podemos utilizar el modelo de Lewis para interpretar otros datos conocidos acerca de su ministerio. Según dicho modelo, los exorcistas a-morales son críticos con el *status quo* y en muchos casos se convierten en líderes de movimientos populares de renovación política y social. Este dato

<sup>13</sup> LEWIS, o.c. p. 120-122, 127-129.

<sup>14</sup> En el juicio de Jesús ante Pilato según el evangelio de Juan, Jesús es acusado de ser *kakon poi n* (Jn 18, 30), es decir, un hacedor de maleficios o brujo: SMITH, Morton. *Jesus the magician*. New York. Harper & Row, 1973. p. 41.



antropológico nos permite relacionar la actitud terapéutica de Jesús con su compromiso con la llegada del reinado de Dios y con la creación de un movimiento que tiene por finalidad actualizarlo.

Visto desde esta óptica, Jesús no sólo se habría manifestado como terapeuta a-moral en su forma de entender el mal que sufrían sus pacientes, sino también en su interés por cambiar el contexto humano que los hacía vulnerables frente a los espíritus malignos y que obstaculizaba su adaptación saludable y duradera.

El extraño dicho evangélico (Mt 12,43-45 / Lc 11,21-26) que avisa sobre la posibilidad de que los exorcismos no tengan un resultado definitivo, sería un testimonio de la preocupación de Jesús y los suyos por el carácter reiterativo de muchos casos de posesión: “Cuando un espíritu impuro sale de una persona, vaga por lugares áridos buscando paz pero no la encuentra. Entonces dice: volveré a la casa de la que salí. Y yendo, la encuentra barrida y arreglada. Entonces se va a traer consigo a otros siete espíritus perores que él para habitar ahí. Y el final de esa persona es peor que el principio”<sup>15</sup>. Si el contexto social no cambia la reintegración en él del paciente exorcizado es, en muchos casos, sólo temporal. Antes o después vuelve a ser presa de las mismas tensiones que propiciaron su estado de posesión y que, tras el fracaso de su primera protesta encubierta, pueden tener efectos todavía más perturbadores.

Lc 8, 1-3 se refiere a varias mujeres sanadas o exorcizadas por Jesús que se han incorporado al grupo de sus discípulos. Este informe lucano sugiere que una de las estrategias utilizadas por Jesús para favorecer la integración social saludable de sus pacientes podría haber sido acogerles en su propio grupo de seguidores cercanos. Es, sin embargo, evidente que esta solución no podía ser viable en todos los casos. Lo que Jesús parece haber promovido como forma de alcan-

<sup>15</sup> La mención de los cuidados de la casa podrían indicar que el dicho se refiere a un tipo de posesiones reiterativas, detectado en numerosas sociedades patriarcales, que afectan específicamente a las mujeres. El hecho de que el texto griego utilice el término *anthropos* para designar a la víctima no deslegitima esta interpretación, pues este término no se refiere específicamente al varón (*aner*), sino el ser humano en general. Sobre posesiones de mujeres, ver: BERNABÉ, Carmen. María Magdalena y los siete demonios. En: Gómez-Acebo, Isabel (ed.). María Magdalena. De apóstol a prostituta y amante. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007; p. 21-59.



zar la salud permanente y general es la llegada del reinado de Dios. La noción de reinado de Dios se refiere, en efecto, a una realidad cósmica y humana transformada de acuerdo con la voluntad divina y en la que no hay sitio para los espíritus malignos que agreden a las personas: “si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, es que el reinado de Dios se os ha echado encima” (Lc 11,20)<sup>16</sup>. El reinado de Dios es, también, el entorno humano que los seguidores de Jesús actualizan practicando la ética de desprendimiento, solidaridad y no violencia expresada en el sermón inaugural de Q y en muchas de sus parábolas; un entorno humano en expansión donde los posesos exorcizados pueden reintegrarse de forma saludable y permanente.

Esta interpretación del reinado de Dios facilitada por la aplicación del modelo de Lewis a la tradición sobre Jesús permite entender la centralidad, hasta ahora poco explicada, que la práctica exorcista y terapéutica tiene en los discursos de envío y en la actividad misionera de los discípulos (Mc 3,15; 6,7/ Lc 9,1 / Mt 10,1; Lc 10,9 / Mt 10,7-8; Lc 10,17-18). Estos discursos, que aparecen en al menos dos tradiciones sinópticas independientes (el evangelio de Marcos y el documento Q), unen íntimamente la orden de anunciar el reinado de Dios con la de expulsar demonios o sanar. Así, por ejemplo, en Lc 9,1 leemos: “Y llamando a los doce les dio poder y autoridad sobre todos los demonios y para curar todas las dolencias y los envió a anunciar el reinado de Dios y a curar a los enfermos”.

La explicación más común dada hasta ahora por los exegetas de este dato es que las sanaciones y exorcismos aparecen incorporados en la misión de anunciar el reinado de Dios como meras anticipaciones simbólicas de dicho reinado. Este argumento, que puede tener sentido para una reflexión teológica realizada dos milenios después de la predicación de Jesús, no es defendible a nivel histórico, pues es muy difícil imaginar un terapeuta que cure con una finalidad puramente simbólica. El modelo de Lewis, sin embargo, permite imaginar motivaciones realistas para la actividad terapéutica de Jesús y sus discípulos en el contexto de la llegada del reinado de Dios. Un realismo que es, además, coherente con el título de “médico” que Jesús se atribuye a

<sup>16</sup> Para una demostración de la plausibilidad histórica de este dicho ver: MIQUEL, Esther. Jesús y los espíritus, p. 148-162.



sí mismo en algunas tradiciones sinópticas: “No necesitan de médico los robustos, sino los enfermos” (Mc 2,17 y par.); “Me aplicaréis el proverbio: ¡médico, cúrate a ti mismo!” (Lc 4,23).

Podemos concluir, pues, que el modelo etnológico de Lewis nos ha permitido relacionar datos presentes en la tradición antigua sobre Jesús que la exégesis tradicional no había relacionado, e integrar estos datos y relaciones en una interpretación coherente del ministerio de Jesús. Gracias a este modelo, la actividad exorcista y terapéutica del profeta de Nazaret se revela como un factor motivador esencial del proyecto que los evangelios sinópticos sitúan en el corazón mismo de su ministerio: la manifestación del reinado de Dios y la praxis de una ética capaz de hacerlo realidad sobre la tierra.

# La importancia de los ritos de duelo en la formación del kerigma pascual

Carmen Bernabé Ubieta\*

## Sumario

La autora constata en los evangelios la presencia de las mujeres discípulas de Jesús estrechamente relacionadas con su muerte y con el sepulcro en una expresión de llanto y de lamento, es decir, de duelo. A partir de este hecho se pregunta: ¿por qué de esta presencia de las mujeres en relación con su muerte?, ¿guarda alguna relación con el kerigma pascual?, ¿tuvieron algún papel en el origen y transmisión del kerigma?

A partir de la antropología cultural, concretamente a partir de los estudios sobre los ritos de duelo, la autora nos lleva a profundizar en el tema y a comprender mejor cómo están las mujeres en el origen de la tradición kerigmática.

**Palabras clave:** Pascua, Ritos de duelo, Origen del kerigma, Mujeres discípulas.

\* Doctora en Teología. Universidad de Deusto. Bilbao. España. cbernabe@teol.deusto.es



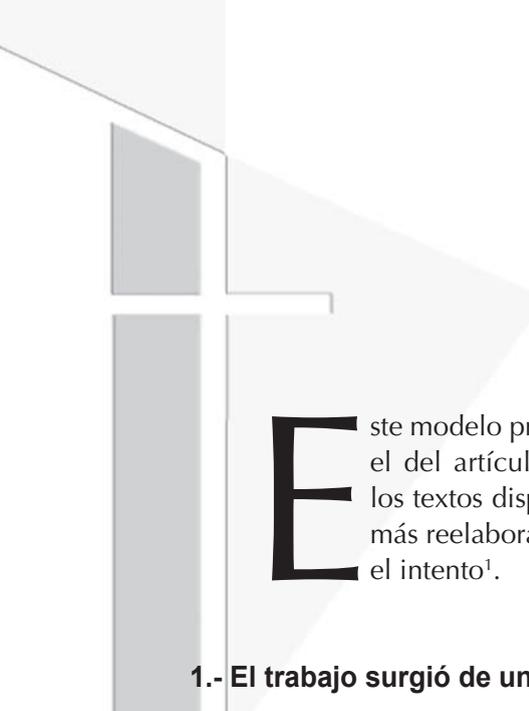
# The importance of the rites of mourning in the creation of paschal kerygma

## Abstract

The author confirms in the Gospels the presence of the women disciples of Jesus closely related to his death and the tomb in an expression of crying. In other words, the mourning. From this fact she asks: ¿Why the presence of women in relation to his death? ¿Is there any relation with the Paschal kerygma? Did they have any roll in the origin and the transmission of the kerygma?

From cultural anthropology, particularly from studies about the rites of mourning, the author leads us to go into the subject in depth, and to understand better how the women are in the origin of kerygmatic tradition.

**Key Words:** Pasch, Rites of mourning, Origin of kerygma, Women disciples.



**E**ste modelo presenta un grado de tentativa mayor que el del artículo anterior (las posesiones) puesto que los textos disponibles presentan menos datos y están más reelaborados, pero es legítimo y necesario hacer el intento<sup>1</sup>.

## **1.- El trabajo surgió de una constatación y una pregunta**

Las mujeres discípulas de Jesús aparecen en los evangelios estrechamente relacionadas con su muerte y con el sepulcro, tanto que incluso las apariciones y el anuncio de la Resurrección los reciben en su entorno. Surge la pregunta del porqué de esta relación, tanto más cuanto que el relato de la Pasión es muy antiguo y su mención ha desaparecido del resto del evangelio (excepto Lc 8,1-3) ¿Qué relación guarda con el Kerigma pascual? ¿Tuvieron algún papel en el origen y transmisión del Kerigma pascual?

A la primera pregunta, quizá pueda darnos respuesta la antropología cultural con sus estudios sobre los ritos de duelo. Y en concreto, el estudio de una parte de ellos como son los lamentos. A la segunda y a la tercera, la psicología social con sus estudios sobre la memoria colectiva y la identidad, y los estudios sobre la transmisión oral son el marco epistemológico que puede aportar claves heurísticas muy interesantes tanto para dar con el sentido literal del texto en su contexto como para facilitar la hermenéutica posterior.

---

<sup>1</sup> Este trabajo está desarrollado en C. Bernabé, "Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba", pp.307-352, en C. Bernabé/C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*. EVD, Estella 2008.



## 2.- Análisis histórico-crítico del texto

Se comienza el estudio del texto con el análisis histórico crítico de los testimonios existentes (Mc, Mt, Lc, Jn, EvPe, EpistApost) que, aunque no se puede exponer aquí, permite sacar algunas conclusiones: 1) la existencia de una antigua tradición oral sobre la visita de unas mujeres discípulas de Jesús (entre ellas María Magdalena) al sepulcro de la que quedan rastros en los diferentes testimonios tradicionales; 2) revisados sus diversos intereses redaccionales, el motivo de la visita que parece más plausible es el que da el evangelio de Pedro: llorar y lamentarse, es decir, hacer duelo (idea que parece confirmar Jn 20,11-18).

La pregunta por la historicidad del hecho narrado y el contenido de la tradición oral tiene que contar con el evidente desarrollo teológico de los relatos. Hecho su análisis, se puede afirmar la existencia de un núcleo histórico que parece imposible negar si nos atenemos a la plausibilidad efectual que ha dejado su huellas en las tradiciones y también a la plausibilidad contextual: varias mujeres discípulas (o María Magdalena sola) van a la sepultura a hacer duelo y tienen una experiencia reveladora por la que saben que Jesús crucificado no está allí, que ha resucitado. Una profundización en los ritos de duelo y, sobre todo, en la lamentación que forma parte de ellos, nos puede ayudar a profundizar en el tema y a comprender mejor cómo están las mujeres en el origen de la tradición kerigmática.

## 3.- Los lamentos como evento comunicativo

Los lamentos son, en realidad, un “lenguaje, un código cultural para la expresión del dolor, que suministran a quien se duele un conjunto de símbolos compartidos que posibilitan organizar y articular la experiencia de la muerte de manera culturalmente significativa y de forma socialmente aceptada”<sup>2</sup>. Son un evento comunicativo que ejerce un efecto sobre las mujeres que los ejecutan y la comunidad a la que ellas pertenecen. Se podría decir que los lamentos rituales

<sup>2</sup> Loring M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton University Press, New Jersey, pp. 73-74.

de las mujeres son “episodios comunicativos entre los vivos y los muertos” para beneficio de ambas partes.<sup>3</sup>

Es un fenómeno propio de mujeres y se diferencian de las elegías, las canciones sobre los muertos que cantan los hombres, en que estas últimas son elogios sobre los muertos cuyas acciones recuerdan y loan con rasgos de modelos heroicos; los lamentos rituales de las mujeres son creaciones dirigidas a la persona muerta, en una especie de diálogo con el difunto. Algunas de esas composiciones son más libres y personales que otras en la medida que recuerdan la historia pasada de la persona difunta e imaginan el futuro sin su presencia<sup>4</sup>.

Los estudios realizados sobre lamentos, tanto los actuales como los que nos han llegado procedentes del mundo griego antiguo, ponen de manifiesto la existencia y la continuidad de unos rasgos literarios comunes en estas creaciones: estructura, convenciones, temas y fórmulas, así como símbolos e imágenes, que muestran la persistencia de un lenguaje utilizado por las mujeres para vivir y elaborar la experiencia de la muerte y la separación<sup>5</sup>. Tienen también funciones sociales y comunitarias pues elaboran, para el grupo, la pérdida de la persona difunta, mantienen vivo su recuerdo y su presencia, reivindican su historia y, en ocasiones, denuncian las injusticias que sufrió la persona difunta.

Se descubre en ellos una *intención expresa de recordar, de recordar<sup>6</sup> la vida de quien ha muerto*. Al hacer “memoria” del muerto

<sup>3</sup> Anna Caraveli-Chaves, “Bridge Between Worlds The Geek Women’s Laments as Communicative Event”, *Journal of American Folklore* 368 (1980); Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Rowman & Littlefield Publ. Oxford- New York 2002, pp. 104ss. Loring M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece*. Este capítulo está extractado en Loring M. Danforth, “Metaphors of Mediation in Greek Funeral Laments”, en A.C. Robben (ed.), *Death, Mourning and Burial. A Cross-cultural Reader*. Blackwell Publ., Oxford 2004, pp. 156-166.

<sup>4</sup> Estas composiciones, tanto ahora como en la antigüedad, son de diferentes tipos. Algunas de ellas son más formales (thêmos) y contienen elementos musicales mientras otras presentan un grado mayor de espontaneidad (goós), se recitan más que se cantan y son más individualizadas y apasionadas, llegando a presentar ciertos elementos extáticos, fruto del dolor.

<sup>5</sup> Margaret Alexiou, *The Ritual Lament...*; también, Ernesto de Martino, *Morte e Pianto rituale*. Bollati Boringhieri, Turín 1975.

<sup>6</sup> El juego de palabras que une la idea de recordar con la de volver a dar unidad de conjunto y hacer parte de un todo, se ve mejor en inglés: re-member. En castellano existe la palabra remembranza donde quizá se ve más claro la relación entre memoria y “ser miembro de”.



se mira su vida desde un nuevo marco más amplio de comprensión y se le re-integra, en su nueva realidad, a la totalidad del grupo. Los lamentos contienen por tanto un elemento de conexión entre el pasado y el presente, entre los vivos y la persona fallecida, constituyendo así una especie de puente entre ambos. Incluso, a veces, asumen narrativamente la voz del muerto.

En el lamento también aparece un elemento de denuncia y reivindicación, que, a menudo, se enmascara mediante el uso de metáforas convencionales, sin conseguir evitar que se perciba, tanto en la antigüedad como en la actualidad, su carácter amenazante y peligroso para el orden social. En la antigüedad greco-romana, frente a los elogios masculinos oficiales que cantaban las victorias y los sacrificios hechos en “servicio” del Estado, los lamentos de las mujeres negaban la visión oficial del “valor” de las muertes heroicas o la “justicia” de otras.

El aspecto de crítica y denuncia, junto a un elemento extático que la hacía incontrolable y cercana a las posesiones<sup>7</sup>, explican que desde la antigüedad a nuestros días, haya habido una actitud de sospecha ante la lamentación, que se la haya considerado una acción peligrosa que había que controlar. De ahí las numerosas regulaciones y leyes que se han hecho a lo largo de la historia. Las primeras que se conocen son las que promulgó Solón, en la antigua Grecia, para regular el comportamiento femenino en los ritos de duelo y, en concreto, en el acto de la lamentación ritual. La razón era el temor a que provocaran una alteración del orden social establecido pues podían incluso llamar a la venganza<sup>8</sup>. Este miedo se puede percibir también en los relatos y prohibiciones bíblicas del antiguo Israel (Dt 14,1; Lev 19,28)<sup>9</sup>. Esta prevención también se encuentra en los padres de la Iglesia durante los primeros siglos del cristianismo; por ejemplo, las

<sup>7</sup> Algunos de los términos empleados para hablar de los lamentos hacen referencia a este matiz y lo connotan. Ese aspecto extático en el que podían entrar las mujeres en lamentación sigue apareciendo en los estudios de campo y es el que produce temor en su familiares, cfr. Ana Caraveli-Chavez, “Bridge Between Worlds...”, Idem., “The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in rural Greece”, en Jill Dubich (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*. Pinceton University Press, Nueva Jersey 1986.

<sup>8</sup> M. Alexiou, *The Ritual Lament...*, Gail-Holst-Wahaft, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*. Routledge, Londres 1992.

<sup>9</sup> S.M. Olylan, *Biblical Mourning Ritual and Social Dimensions*. Oxford University Press, Oxford 2004; Ernesto de Martino, *Morte e Pianto rituale*, pp 286-290. Este autor piensa que hay una polémica de este tipo en Lc 23,27-29; 1 Te 4,12-13.

homilías de Juan Crisóstomo (*HomJn* 62,4-5) relacionaba la acción de la lamentación con los ritos báquicos y los éxtasis<sup>10</sup>. Todo ello hace comprensible que se dedicara una gran energía a su restricción o prohibición total, aunque nunca dio el resultado deseado<sup>11</sup>. Otra estrategia más efectiva fue el proponer un modelo de duelo cristiano que recogía y modulaba el antiguo: el llanto sereno y el saber estar de María de Nazaret a los pies de la cruz <sup>12</sup>.

Este aspecto de evento comunicativo está subrayado en los textos:

- Diálogo con el ángel o con el mismo Resucitado (en algunos de los testigos).
- La experiencia de revelación sobre la vida transformada y el paso al ámbito de Dios cuyo contenido se pone en boca del ser celestial.
- En Juan es muy palpable, incluso en la pregunta por el “dónde” está Jesús se asemeja a el tono de muchos lamentos que preguntan a los elementos por la persona fallecida.

¿Cómo pueden las mujeres que van a lamentarse tener relación con el origen de la tradición y el Kerigma de Jesús muerto y resucitado que supone el anuncio puesto en boca del ángel? Es decir, cómo se engarza el hecho del lamento, tan aparentemente anodino, con la creación de la identidad comunitaria que expresa el kerigma. La característica del hacer memoria y de rememorar la vida de la persona fallecida y de denuncia de la injusticia cometida con el muerto, que tiene el lamento, creo que puede darnos la clave si la consideramos desde la perspectiva de su función comunitaria y grupal. Para ello es necesario profundizar un poco más en lo que es la memoria, en qué significa recordar o hacer memoria en el seno de un grupo y su alcance para éste. Estos conocimientos los aportan los estudios sobre la memoria colectiva que desarrolla la Psicología social.

<sup>10</sup> Juan Crisóstomo emplea 149 veces el término *lhroj* que se refiere a un tipo de discurso que Lc 24,11 atribuye a las mujeres que vuelven del sepulcro después de haber tenido la revelación.

<sup>11</sup> Margaret Alexiou, *The Ritual Lament* ...pp. 73-74. J. Archer, *Her Price is Beyond Rubies*.

<sup>12</sup> Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale...*, pp. 300-301.



#### 4.- La trascendencia de la labor anamnética para la comunidad

El N.T (y pasa lo mismo con toda la Biblia) es la plasmación de un proceso que mira al pasado, recoge de él lo significativo para el presente del grupo, creando así la memoria colectiva y construyendo la identidad comunitaria<sup>13</sup>. Aprovechando lo que ya se ha dicho en otras colaboraciones, sólo insistiré en algunos aspectos que me parecen especialmente significativos para mi tema.

1.- Resumiendo se puede decir que la memoria colectiva supone una relectura y una reconstrucción del pasado desde los intereses del presente, en vista a la construcción del futuro del grupo, que su establecimiento puede suscitar conflictos de interpretación entre diferentes grupos o “comunidades de memoria”. Tiene la importante función de dar identidad, de decir quién es ese grupo que recuerda, lo que le caracteriza y le constituye, así como de la autoridad que lo fundamenta y da legitimidad a su existencia.

Si esto lo aplicamos a los relatos de las mujeres en el sepulcro veremos que en su actividad de lamentación, las mujeres discípulas no podían sino recordar lo vivido con Jesús y los episodios de la última semana en Jerusalén. Ellas recuerdan<sup>14</sup>, hacen memoria, re-memoran la vida de Jesús. En un momento de crisis de identidad grupal por la muerte traumática de quien era el centro y motor del grupo, lo que ha creado una disonancia cognitiva, su actividad anamnética tiene una importante función grupal.

Esta labor anamnética no se limita a enumerar los hechos del pasado, como sacados sin más del baúl de la memoria, sino que implica una selección de recuerdos desde ciertos horizontes de significado

<sup>13</sup> Alan Kirk / Tom Thatcher (eds.), *Memory, Tradition and Text. Uses of the Past in Early Christianity*. Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, pg. Número dedicado a la memoria colectiva aplicada a los estudios bíblicos: *Social Memory and Biblical Studies: Theoria, Methods and Application, Biblical Theology Bulletin* 36:1 (2006); sobre todo, W. H. Kelber, “The Generative force of Memory: Early Christian Traditions as Processes of Remembering”, *BTB* 36:1 (2006) 15-22. J.K. Olick, “Products, Processes and Practices: A Non-Reificatory Approach to Collective Memory”, *BTB* 36:1 (2006). Todo el número 36 está dedicado al tema de la memoria colectiva aplicada a los estudios bíblicos.

<sup>14</sup> Es de notar que el mismo término de sepultura (mnhmei/on) hace ya alusión al hecho de recordar (mimnh,|skomai).



que configuran un todo y le dan sentido para el presente. Recuerdan su vida y enseñanza de ahí la alusión a Galilea- desde la experiencia de crucifixión y desde ciertas categorías existentes en su tradición que bien pudieron ser la de mártir o justo perseguido (¿Siervo de Yahvé?) tan en sintonía con su experiencia vital y el aspecto de denuncia de las injusticias que tiene el duelo.

En esa experiencia de dolor y de comunicación, sucede algo inesperado: la experiencia de revelación. La certeza de sentido que se recibe como dada, y que es puesta en boca del ángel. En la experiencia y el ámbito de muerte surge la certeza de la vida que deja sin sentido la misma actividad del duelo.

Lucas refleja –aunque sea de forma indirecta- este papel fundamental de las mujeres discípulas en el proceso anamnético de la comunidad que dio lugar al anuncio y al kerigma, al relato y al culto a Jesús. En el relato lucano, los seres celestiales piden a las mujeres que “recuerden” (μνήσθητε) cómo Jesús les hablaba cuando estaba en Galilea, y ellas recuerdan sus palabras (ἐμνήσθησαν) (Lc 24,6).

Desde la perspectiva de la capacidad performativa que tiene la memoria y a la que acabamos de aludir, opino que semejante afirmación es importante. A pesar de que Lucas les quite importancia como transmisoras del kerigma pascual, el dato de la relación mujeres-Kerigma (lo que éste supone de recuerdo y relectura de la vida y muerte de Jesús) no aparece sólo en este evangelista. Está también en Juan, que pone otro tipo de Kerigma en boca de María Magdalena (“He visto al Señor”) del que M.E. Boismard opina que es muy antiguo, y también en el resto de los evangelios las mujeres están relacionadas con el kerigma pascual: “Jesús de Nazaret, el crucificado, ha resucitado” (Mc 16,6; Mt 28,8). Es a ellas a las que primero parece hacérseles manifiesta el verdadero alcance de la vida y muerte de Jesús y con ello de su identidad; y esto sucede de forma paradójica: en la lamentación de la muerte descubren la vida.

2.- La memoria se transmite y se plasma de formas diferentes, puede ser en textos pero, en las culturas predominantemente orales, también se trasmite de forma oral mediante narraciones que, a menudo, se ritualizan, sea porque la narración adquiere una dimensión



ritual o porque se utilizan en el culto ( Séder de Pascua, la última cena...). De la misma forma, este relato presenta algunas huellas de que pudo haber sido utilizado en el culto antes de ser puesto por escrito (constatación del lugar, el tema del día y la hora...), quizá en una celebración de la resurrección en el sepulcro o en sus inmediaciones. Esta es una tesis que defendió, entre otros, Schenke (1970) y hoy cobra fuerza a la luz de los descubrimientos arqueológicos y el conocimiento aportado por otras ciencias a su análisis exegetico.

Estos relatos que contienen y crean memoria colectiva se transformaron al ponerse por escrito en función de otros intereses comunitarios que desdibujan y difuminan el papel de las mujeres, una línea seguida después por lo exégetas del texto. Pero han quedado rastros en los textos de esa historia anterior.

Los estudios sobre folclore y transmisión oral de la tradición son de gran ayuda. Por ejemplo, Holly E. Hearon ha aplicado a estos relatos unos criterios elaborados a partir de los estudios sobre folclore y la tradición oral y ha llegado a la misma conclusión<sup>15</sup>. Los cuatro criterios que establece esta autora para determinar si un relato procede de la tradición oral son: 1) No hay evidencia de que fuera copiado de un texto escrito anterior; 2) Exhibe un comienzo, un intermedio y un final claro mediante los cuales cuenta una única historia; 3) Muestra características relacionadas con los textos orales: dos personajes, recursos memorísticos (repetición, fórmulas, ecos verbales...), comentarios ilustrativos, cambios en la narración...; 4) el relato diverge de las tendencias literarias del autor.

Aunque los relatos han sufrido la reelaboración de la tradición y del evangelista para ser introducidos en su obra aún pueden observarse algunos de estos rasgos. Por ejemplo, si miramos el relato de la visita de María Magdalena a la tumba ( Jn 20,11-18 + v.1) podemos hallar varios de estos criterios: una historia, dos personajes, repeticiones, fórmulas, cambios de tiempos en los verbos de la frase: “Le dice Jesús:

<sup>15</sup> Holly E. Hearon, *The Mary Magdalene Tradition*. Liturgical Press, Collegeville, Mi 2004. También, Antoniette Clark Wire, *Holy Lives, Holy Deaths. A Close Hearing of Early Jewish Storytellers*, Society Biblical association, Atlanta 2002; Joana Dewy, “From Storytelling to Written Text: The Loss of Early Christian Women’s Voices”, *BTB* 26 (1996)74-80.

‘Vete y di...’. Va María Magdalena anunciando a los discípulos “He visto al Señor” y que le dijo estas cosas”.

Larry Hurtado habla que en el inicio del culto a Jesús como Señor habría habido: una exégesis carismática, canciones inspiradas, y visiones del Resucitado, las tres las califica de experiencias de revelación<sup>16</sup>. En la visita a la tumba para lamentarse las mujeres tienen las tres.

Las mujeres discípulas están por tanto en el origen del kerigma, de la construcción identitaria de la comunidad, en el inicio y transmisión de la tradición y culto de Jesús, pero posteriormente se les negará la posibilidad de ser ministros de la Palabra porque a los discípulos varones “las cosas que ellas decían les parecían *ληρος* y no *λογος* (Lc 24,11). Esto que Lucas subraya con fuerza aparece también en otros testigos tradicionales (EpistApost), y puede ser el rastro de una noticia histórica que refleja la mentalidad del momento, aquella que funcionaba con un esquema que situaba el hablar de las mujeres en el ámbito del *μυθος* y no del *λογος*, mucho más si se trataba de temas en relación con la lamentación y su elemento extático- y con el cual Lucas, por ejemplo, justifica que las mujeres de su comunidad no puedan ser ministros de la Palabra ni enviadas a anunciar el evangelio (Hch 1,21-26).

La redacción y la exégesis han contribuido a oscurecer el papel de aquellas primeras discípulas en el surgimiento del carisma tan fundamental para la comunidad cristiana de entonces y de todos los tiempos.

<sup>16</sup> Larry Hurtado en su obra *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Eerdmans, Grand Rapids, 2003, pp.71-73 habla de la importancia de estas experiencias en la innovación religiosa y de su existencia en aquellos momentos.

# Curso Actualización Teológica

02 mayo - 08 Julio, 2011



**Teología fundamental, 02 may - 03 jun**

**Teología sistemática, 07 jun - 08 jul**

*\*Se requiere bachillerato teológico o equivalente.*



*Informaciones e inscripciones:*

Av. Boyacá n° 169D-75 / Bogotá, D.C. - Colombia

Teléfonos: (57-1) 587-9710 / Fax: (57-1) 587-9715

e-mail: [itepalcelam@gmail.com](mailto:itepalcelam@gmail.com) /

[itepal@celam.org](mailto:itepal@celam.org)

Web-site: <http://www.celam.org/itepal>

# Modelos culturales para comprender a Pablo

Carlos Gil Arbiol\*

## Sumario

El trabajo plantea un ejercicio del uso de modelos culturales para comprender algunos textos de Pablo.

El autor, a partir del modelo de cuerpo, tomado de la antropología cultural, profundiza en el uso que Pablo hace del mismo para mostrar la construcción de la Iglesia y concluye que san Pablo probablemente utilizó modelos culturales para construir un entramado teológico que fuese relevante y efectivo en su entorno, lo cual es fundamental para distinguir entre las características esenciales de la Iglesia y aquellas que son culturales y, por tanto, susceptibles de adaptación y actualización, dejando ver que la teología, especialmente la eclesiología, se ve enriquecida por esta perspectiva.

**Palabras clave:** Antropología cultural, Modelos culturales, Iglesia, Eclesiología, San Pablo.

\* Doctor en Teología. Universidad de Deusto (Bilbao. España). cgil@teol.deusto.es



# Cultural models to understand saint Paul

## **Abstract**

The work presents an exercise in the use of cultural models to understand some Paul's texts.

The author, regarding the body model in the cultural anthropology explores the way in which Paul uses this model to show the construction of the Church, and concludes that Saint Paul probably used cultural models to construct a theological structure that was relevant and sure on its environment, which is essential to distinguish the difference between the essential characteristics of Church and those that are cultural, therefore able to be adapted and renovated, showing that the theology, in especial the ecclesiology is enriched by this perspective.

**Key Words:** Cultural anthropology, Cultural models, Church, Ecclesiology, Saint Paul.

## 1. Introducción

**E**sta comunicación es un ejercicio del uso de los modelos culturales para comprender algunos textos de Pablo. He escogido un modelo de la antropología cultural, el modelo de cuerpo (M. Douglas), para mostrar cómo está al servicio de la construcción de la *ἐκκλησία* paulina, cómo le permite establecer fronteras a la misma, ejercer el control y generar identidad frente a la idolatría. Se trata de un ejercicio de carácter heurístico, es decir, lo propongo como un modelo que nos ofrece algunas preguntas para hacerle al texto, preguntas surgidas de la antropología cultural. Presentaré primero el modelo (no de modo exhaustivo, sino en la medida que nos sirve para la lectura de algunos textos de Pablo) y después leeré algunos textos de Pablo para, en primer lugar, verificar la utilidad del modelo y, en segundo lugar, ver qué respuestas da a las preguntas que ofrece<sup>1</sup>.

## 2. El modelo: Las dimensiones del cuerpo (M. Douglas)

Quien mejor ha descrito el funcionamiento de este símbolo del cuerpo es Mary Douglas, recientemente fallecida<sup>2</sup>. Esta antropóloga,

<sup>1</sup> La aplicación de este modelo cultural a los estudios del Nuevo Testamento ha aportado interesantes resultados. Cf. J.H. Neyrey, "Body Language in 1 Corinthians", 129-170; C. Gil, "La construcción de la *ekklēsia* a través de los comportamientos sexuales y las instituciones familiares en 1 Cor", en: S. Guijarro (ed.), *Los comienzos del Cristianismo. IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre los Orígenes del Cristianismo (G.E.R.I.C.O.)*, Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006, pp. 143-159; Id., "La dimensión política de las asambleas paulinas: cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo", en: C. Bernabé y C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, EVD, Estella, 2008, pp. 283-305; Id., "De la casa a la ciudad: criterios para comprender la relevancia de las asambleas paulinas en 1 Cor", *Didaskalia* 38(2008)13-46.

<sup>2</sup> Cf. M. Douglas, *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid 1978, 89-107; Id., *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, S.XXI en España, Madrid, 1991,



basándose en los trabajos previos del antropólogo Marcel Mauss<sup>3</sup>, describió en varias de sus obras lo que ella consideraba una tendencia natural: que los grupos humanos expresan determinado tipo de situaciones sociales por medio de valoraciones y estilos corporales análogos. Cuando M. Douglas habla de “tendencia natural” no quiere decir “esencial” o inherente a su naturaleza por encima de las circunstancias, sino que es una tendencia “inconsciente e inherente a todas las culturas, que surge como respuesta a una situación social que aparece siempre revestida de una historia y cultura locales”. El principio que sostiene esta hipótesis es que la imagen del cuerpo físico es resultado de la cultura y ésta debe mantener cierto grado de coherencia, es decir, que aspira a lograr una consonancia o armonía de todos los niveles de la experiencia<sup>4</sup>.

De acuerdo a ello, este modelo sostiene que el cuerpo físico, en cuanto que es medio de expresión, funciona como imagen del cuerpo social o, en otras palabras, que el cuerpo físico es un microcosmos de la sociedad. En este sentido, las partes del cuerpo representan a los miembros de la sociedad y sus obligaciones con respecto a la totalidad de la comunidad. Según Douglas, “el cuerpo social condiciona el modo como percibimos el cuerpo físico” y, en sentido inverso, “la experiencia del cuerpo físico, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad”<sup>5</sup>.

De este modo, este modelo defiende una estrecha conexión entre los mecanismos de control social y los de control corporal que, según estos autores, deben tener una armonía básica. Uno de los lugares en los que el control social y corporal se percibe con más claridad es el de los orificios corporales. Los lugares por los que algo/alguien entra y sale del cuerpo (físico y social) serán lugares especialmente vulnerables y susceptibles de supervisión y control. Así explica M. Douglas:

155-173. Cf. J.H. Neyrey, “Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents”, *Semeia* 35(1986)129-170.

<sup>3</sup> M. Mauss, “Técnicas y movimientos corporales”, en: Id., *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1971, pp. 337-356 (original del 1936).

<sup>4</sup> M. Douglas, *Símbolos naturales*, 93.

<sup>5</sup> M. Douglas, *Símbolos naturales*, 89.



“El interés por las aperturas del cuerpo dependerá de la preocupación por las salidas y entradas sociales, las rutas de escape e invasión. Donde no exista preocupación por preservar los límites sociales no surgirá tampoco la preocupación por mantener los límites corporales. La relación de los pies con la cabeza, el cerebro con los órganos sexuales, la boca con el ano... expresa los esquemas básicos de la jerarquía. En consecuencia (...), el control corporal constituye una expresión del control social y el abandono del control corporal en el ritual responde a las exigencias de la experiencia social que se expresa”.<sup>6</sup>

Los capítulos 11 a 17 del Levítico pueden ser un ejemplo de ello en la tradición judía, puesto que para mantener la pureza individual y colectiva de Israel, están especialmente preocupados por los orificios corporales y la impureza que a través de esas puertas simbólicas puede penetrar en Israel<sup>7</sup>. Alimentos, relaciones sexuales, fluidos corporales, enfermedades de la piel (como tumores, erupciones, manchas, úlceras, lepra, calvicie, eccemas, etc.)... todos los casos abordados en Lv 11-17 están exclusivamente preocupados por las fronteras del cuerpo, la piel y sus orificios. De acuerdo a este modelo, es lógico suponer que un grupo humano tan preocupado por todo lo que atañe a la piel y los orificios corporales estará muy preocupado por las amenazas sociales y de identidad; el peligro de desintegración cultural y religiosa provoca unos mecanismos de control social (segregación social) que tiene su paralelismo en el control corporal.

El cuerpo físico es, pues, un modelo para el sistema social (en realidad para cualquier grupo unitario) y sus fronteras y orificios representan las amenazas del sistema social. Por su parte, el tipo de control y cuidado del cuerpo físico es reflejo de la comprensión del sistema social, de cuál es su vulnerabilidad y de la conciencia de las amenazas. Sin embargo, el cuerpo físico puede ser también comprendido y tratado para alterar el sistema social. Así, de acuerdo

<sup>6</sup> M. Douglas, *Símbolos naturales*, 94-95.

<sup>7</sup> Cf. M. Douglas, “The abominations of Leviticus”, en: Id., *Purity and Danger*, Routledge, London, 2003, pp. 51-71. Cf. una lectura crítica en: Philip Peter Jenson, *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOTS 106), Sheffield Acad. Press, Sheffield, 1992, pp. 76-79.



a este modelo, la posesión del espíritu y las experiencias extáticas que provocan una disociación corporal tienen un significado social y pueden ser vistas como potenciales desarticulaciones de la organización social (dependiendo del tipo de posesión, central o periférica, como se ha visto en la exposición de Esther Miquel). Así, donde la dimensión social se halle sometida a un control estricto, la posesión del espíritu y el trance pueden resultar amenazadores y peligrosos<sup>8</sup>. Si esto es así, las posesiones y las disociaciones (como las experiencias de trance) tienen un potencial transformador de la organización social debido al paralelismo que un grupo humano establece entre el cuerpo físico y el cuerpo social. Sería posible, por tanto, entender que ciertas experiencias extáticas de posesión del espíritu (periférico), dados los recelos y peligros que representan para las estructuras sociales, sean mecanismos de transformación de la organización social. Así pues, la imagen del cuerpo físico, su valoración y su control tienen una relación directa con la imagen del cuerpo social, su valoración y su control<sup>9</sup>.

A esta doble dimensión (física y social) debemos añadirle una tercera, que únicamente la apuntaba M. Douglas pero sin desarrollarla. Así, afirmaba que “la correspondencia entre el control corporal y control social nos ofrece la base para considerar actitudes variantes paralelas en lo que atañe al pensamiento político y a la teología”<sup>10</sup>. En otras palabras, existe una relación directa entre estas dos dimensiones del cuerpo (física y social) y una tercera que podemos llamar teológica, que es el modelo ideal, el horizonte de comprensión en el cual los otros cuerpos se miran como en un espejo. Un ejemplo es cómo el concepto de pureza de Dios condiciona el modo como se supervisa y controla la pureza del cuerpo físico y social en Lv 11-17. Así, en realidad, el modelo del cuerpo tiene tres dimensiones relacionadas dialécticamente: por una parte, el cuerpo físico es imagen del cuerpo social así como éste es imagen del cuerpo teológico; y por otra parte,

<sup>8</sup> Cf. M. Douglas, *Símbolos naturales*, 100.

<sup>9</sup> No obstante, es conveniente evitar el peligro de esencialismo; el mismo título de la obra de M. Douglas, “símbolos naturales” podría hacer pensar que el símbolo es natural por encima de culturas y tiempos. Aquí utilizamos el símbolo en sentido cultural. Cf. A. Destro - M. Pesce, “I ‘corpi’ sacrificiali: smembramento e rimembramento. I presupposti culturali di Rom 12,1-2”, en: L. Padovese (ed.), *Atti del VII simposio di Tarso su s. Paolo Apostolo*, Univ. Pont. Antonianum, Roma, 2002, pp.85-113.

<sup>10</sup> M. Douglas, *Símbolos naturales*, 95.

el cuerpo teológico refleja las circunstancias del cuerpo social así como éste refleja la experiencia del cuerpo físico<sup>11</sup>.

Esta correlación la utiliza el mismo Pablo en diferentes lugares de sus cartas, como vamos a ver (1 Tes 4,3ss; 1 Cor 3,16; 6,15-20; 12,12-27; Rom 6; 7; 12; etc.). El modelo del cuerpo nos permite plantear la pregunta sobre el alcance de ciertas afirmaciones de Pablo respecto a las fronteras del cuerpo físico, para saber cómo están relacionadas con la construcción y definición del cuerpo social, es decir de la ἐκκλησία y cómo ésta refleja al cuerpo teológico (su identidad *en Cristo*)<sup>12</sup>.

### 3. Los textos de Pablo

El contexto y el motivo por el que Pablo escribe los textos que vamos a ver y en los que utiliza el modelo tridimensional del cuerpo son una serie de amenazas que acechan a las comunidades paulinas, especialmente de Corinto, y contra las cuales Pablo parece estar respondiendo. Estos peligros aparecen en los desafíos de diferentes sectores como algunos cultos místéricos<sup>13</sup>, la pujante fuerza de algunos grupos que abogan por una presencia pública para la mujer (la “nueva

<sup>11</sup> Cf. F. Rivas, *Defensor pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea*, BAC, Madrid, 2005, 23\*-26\*; C. Gil, “La construcción de la evkklhsi,a a través de los comportamientos sexuales y las instituciones familiares”, en: S. Guijarro (coord.), *Los comienzos del cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006, p. 147.

<sup>12</sup> M. Douglas plantea, aunque sin mucho énfasis, la necesidad de incluir en su descripción de “los dos cuerpos” la ideología y la teología: “una vez analizada la correspondencia entre control corporal y control social tendremos la base para considerar actitudes variantes paralelas en lo que atañe al pensamiento político y a la teología”; ver: M. Douglas, *Símbolos naturales*, o.c., 95. En el caso de las cartas de Pablo, especialmente en la utilización del término evkklhsi,a, como vamos a ver, la distinción entre cuerpo social y cuerpo teológico es poco perceptible porque el segundo asume el primero.

<sup>13</sup> Como los que se describen en Corinto: Pausanias, *Graeciae descriptio* 2,2-37. cf. L.J. Lietaert Peerbolte, *Paul the Missionary*, Peeters, Leuven, 2003, 56-64. Sobre los ritos de iniciación de algunos de estos en relación con las cartas paulinas, ver: M. Dibelius, “The Isis Initiation in Apuleius and Related Initiatory Rites” en: F.O. Francis - W.A. Meeks, *Conflict at Colossae: A Problem in the Interpretation of Early Christianity*, Scholar Press, Missoula 1975, 61-121. Cf. también M. Macdonald, *Las comunidades paulinas*, o.c., 220. Sobre la relación con los Papiros mágicos, ver: A.Y. Collins, “The Function of Excommunication in Paul”, HTR 73(1980)225.



mujer")<sup>14</sup>, ciertos grupos de carácter ascético<sup>15</sup>, las presiones de la *Lex Julia*<sup>16</sup>, ciertas instituciones familiares como el *conubium*<sup>17</sup>, etc... Estas amenazas parecen penetrar en la *ἐκκλησία* a través de ciertos comportamientos y valores que tienen una relación con el uso del cuerpo, tales como las comidas, las relaciones conyugales y sexuales, la presentación pública del cuerpo y los roles de género, etc... Estas amenazas suponen un riesgo para las fronteras, la integridad y la identidad de la *ἐκκλησία*.

Resulta especialmente destacable la relación que parece establecer Pablo entre ciertos banquetes y algunos excesos en el comportamiento sexual, conexión que establecen también algunos autores bíblicos, como Oseas (Os 4,9-19) y grecorromanos, como Plutarco, Apuleyo, Filón, etc.<sup>18</sup>. 1Cor 10,1-22 tiene muchas similitudes con

<sup>14</sup> Un fenómeno en gran medida provocado por el patriarcalismo y la promulgación de la *Lex Julia* de Augusto, que limitaba el papel de la mujer a la casa y a la procreación. Así, en este siglo, en las ciudades más importantes surgieron movimientos de mujeres que reclamaban autonomía, libertad, igualdad... y que procuraban ejercerlas, bien en asociaciones voluntarias bien en algunos cultos, especialmente de dioses orientales. Cf. B. Winter, *Roman Wives Roman Widows: the appearance of new women and the Pauline communities*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, 17-38; E. Fantham, "The New Woman: Representation and Reality" en: E. Fantham (et al.), *Women in the Classical World: Image and Text*, Oxford Univ. Press, Oxford 1994, 285.

<sup>15</sup> Cf. R. Scroggs, "Paul and the Eschatological Women", *JAAR* 40(1972)283-303; E.S. Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, SCM Press, London 1983, 220-226; D.L. Balch, "1Cor. 7,32-35 and the Stoic Debates about Marriage, Anxiety and Distraction", *JBL* 102(1983)429-439; M.Y. MacDonald, "Women Holy in Body and Spirit: The Sociological Setting of 1 Corinthians", *NTS* 36(1990)161-191; A.C. Wire, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Fortress Press, Minneapolis 1990; J.M. Gundry Volf, "Celibate Pneumatics and Social Power: On the Motivations for Sexual Asceticism in Corinth", *Union Seminary Quarterly Review* 48(1994)105-126; Id., "Controlling the bodies: A theological Profile of the Corinthian Sexual Ascetics", en: R. Bieringer (ed.), *The Corinthian Correspondence*, Leuven Univ. Press, Leuven 1996, 519-541; W. Deming, *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, 2 ed, Eerdmans, Grand Rapids 2004.

<sup>16</sup> Cf. B. Winter, *Roman Wives*, o.c., 40-58.

<sup>17</sup> Cf. O.L. Yarbrough, "Paul, Marriage and Divorce", en: J.P. Sampley, *Paul in the Greco-Roman World. A handbook*, Continuum, London 2003, 406-411; S. Treggiari, *Roman Marriage: "Iusti Coniuges" from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Clarendon, Oxford 1991, 43; B. Rawson, *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Clarendon, Oxford 1991.

<sup>18</sup> B. Winter recoge testimonios de las llamadas "sobremesas": B. Winter, *Roman Wives*, o.c., 71. Ver también: Id., *After Paul left Corinth: the influence of secular ethics and social change*, Eerdmans, Grand Rapids 2001, 82-85 (con muchas citas sobre el tema). Osiris se hacía personalmente presente en los banquetes en su honor: Aelius Aristides, *Orationes* 45,27-28; Cf. HARLAND, *Associations and Synagogues and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Fortress Press, Minneapolis 2003, 77. Plutarco dice: "Las relaciones [sexuales] inmoderadas siguen a una comida licenciosa": Plutarco, *Moralia* 126b, 997c; en 723a cita una reunión en Corinto (en los juegos ístmicos). Ateneo decía: "En los

los comportamientos aludidos en 1 Cor 5,1-8 (el que vive con la mujer de su padre); 6,12-20 (relación con prostitutas); 11,2-16 (ver 1 Cor 11,17ss), donde se percibe una estrecha relación entre ciertos comportamientos sexuales y abusos en la comida y bebida (todo ello relacionado con los orificios del cuerpo). Esta misma relación Pablo la hace explícita también en Gal 5,16-24 y en Rom 13,13 (cf. 1 Tes 4,3ss), por lo que no la podemos considerar casual u ocasional.

Así pues, la conexión entre los banquetes y ciertos comportamientos sexuales pone en evidencia la legitimidad y utilidad del modelo de M. Douglas sobre el cuerpo, puesto que éste parece convertirse en puerta simbólica por la que penetran algunas amenazas exteriores a la comunidad paulina. Así mismo, reclama la conveniencia de un modelo que explique el tratamiento de la amenaza a un universo simbólico en construcción.

En 1Cor 10,21 Pablo ofrece una respuesta tajante a la posibilidad de participar en los banquetes con carne sacrificada a los ídolos: “No podéis beber de la copa del Señor y de la copa de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios. ¿O es que queremos provocar los celos del Señor?”. Unos versículos antes (1Cor 10,7-8) Pablo había concretado el motivo de esta exclusión: “No os hagáis idólatras al igual que algunos de ellos como dice la Escritura: se sentó el pueblo a comer y a beber y se levantó a divertirse [cita de Ex 32,6]. Ni forniquemos como algunos de ellos fornicaron y cayeron muertos veintitrés mil en un solo día”. Para Pablo, el problema que está en el fondo no es esa comida en sí, sino la posible idolatría que conlleva. Ciertas comidas y comporta-

---

banquetes con carne no es tanto nuestro vientre que nos lleva a matar a los animales, cuanto nuestra incontinenia”: Atheneo, *Deipnosophistae* 3,97. Filón presenta una descripción muy clara de los abusos en la comida junto con excesos sexuales en las sobremesas: Filón, *De Vita Contemplativa* 48-63. Las regulaciones de las asociaciones de Zeus Hypsistos en Egipto (*PLond* 2193, línea 15: genealoge,w) y las de los adoradores de Baco en Atenas (IG II.2 1368: kli,sia) incluyen castigos por relaciones homosexuales en el transcurso de la sobremesa de una celebración cultual: Cf. HARLAND, *Associations and Synagogues*, 75. La abstinencia de mesa es parte del rito de iniciación del culto a Isis y Osiris según Apuleyo, que supone también abstinencia de relaciones sexuales; por tanto, en él, ambas cosas van unidas: Apuleyo, *Metamorphoses* XI 23,2-3; 30,1; el banquete posterior, que duraba tres días tras la iniciación, da cuenta del aspecto festivo, y quizá desordenado, que también tenía el culto a Isis (y otros dioses): Apuleyo, *Metamorphoses* XI 24,5. Cf. R.E. WITT, *Isis in the Graeco-Roman World*, Cornell Univ. Press, Ithaca 1971, 164.



mientos sexuales inadecuados son identificados con idolatría y son totalmente incompatibles con la pertenencia a la ἐκκλησία ¿Cómo establece Pablo esta relación?

Si el cuerpo físico es imagen de la ἐκκλησία todo lo que afecte al cuerpo físico afecta a la comunidad. Especialmente importantes son en este sentido las fronteras, los orificios del cuerpo, porque simbolizan las “puertas” de la comunidad; a través de ellos puede penetrar simbólicamente en el cuerpo comunitario la impureza o la contaminación, que son formas de idolatría. Por tanto, es lógico, de acuerdo al modelo, que las amenazas de idolatría sean atajadas simbólicamente en aquellas situaciones de riesgo en las que están implicadas las fronteras del cuerpo físico.

Estas puertas son, básicamente, dos: las comidas y las relaciones sexuales (pero también la presencia pública del cuerpo, lo que se habla, la disciplina del cuerpo, la resurrección del cuerpo, etc.)<sup>19</sup>. Ambas son abordadas por Pablo utilizando esta analogía: lo que entra indebidamente en el cuerpo físico contamina a todo el cuerpo social (ἐκκλησία) porque se hace una sola cosa con ello. La conexión que le lleva a Pablo a tal conclusión es teológica, como podemos ver en dos textos en los que aborda explícitamente el “tráfico” de tales “puertas”. En 1Cor 10,16-17.21, en lo referente a las comidas dice: “... El pan que compartimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo? Porque uno solo es el pan y, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan... No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios”. En este caso, el motivo para excluir estas comidas es que no reflejan la identidad del cuerpo social (ἐκκλησία) que a su vez es reflejo del cuerpo teológico (exclusividad de la pertenencia a Cristo).

En 1Cor 6,15-18 en lo referente a la πορνεία dice: “¿No sabéis que quien se une a la prostituta se hace un solo cuerpo con ella? ... Mas el que se une al Señor, se hace un solo espíritu con él. ¡Huid de la fornicación! Todo pecado que comete el hombre queda fuera de su cuerpo; mas el que fornicación, peca contra su propio cuerpo. ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está

<sup>19</sup> Cf. J.H. Neyrey, “Body Language in 1 Corinthians”, a.c., 138-149.

en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis? ¡Habéis sido comprados a precio de honor!”<sup>20</sup>. En 1Cor 3,16-17 había subrayado el carácter comunitario de esta imagen: “¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le destruirá a él; porque el templo de Dios es sagrado y vosotros sois ese templo?”. En este caso, el motivo para excluir estos comportamientos sexuales es, de nuevo, que no reflejan la identidad del cuerpo físico y social que, a su vez, es reflejo del cuerpo teológico (“sois ese templo”). La contaminación que supone para el cuerpo social un inadecuado uso de los orificios del cuerpo se convierte en idolatría por la comprensión teológica de ambos cuerpos en estrecha analogía: el cuerpo físico es “templo del Espíritu Santo” y la ἐκκλησία es el “cuerpo de Cristo”. Por tanto, el descuido de tales fronteras físicas hace que penetre la idolatría en el “templo del Espíritu Santo” y en el “cuerpo de Cristo”.

Inversamente, Pablo utiliza este mismo modelo cuando habla de los “enfermos” en 1Cor 11,29-30: “Pues quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condena. Por eso hay entre vosotros muchos enfermos, muchos achacosos y mueren no pocos”. Porque del mismo modo que puede penetrar en la ἐκκλησία la contaminación (como idolatría) por el descuido de los orificios del cuerpo físico (μὴ διακρίνων τὸ σῶμα: 1Cor 11,29), inversamente, puede entrar en el cuerpo físico la contaminación (como enfermedad) por el descuido de las fronteras simbólicas del cuerpo social (ἐκκλησία) y del cuerpo teológico (cuerpo de Cristo). Por tanto, para Pablo, este modelo funciona en ambas direcciones: bloqueando o permitiendo el paso de la contaminación de un cuerpo a otro, bien la idolatría, bien la enfermedad, gracias a la identificación simbólica que comparten<sup>21</sup>.

Así pues, las cuestiones que Pablo aborda en 1Cor relacionadas de un modo u otro con el cuerpo, parecen directamente relacionadas con este modelo y revelan una correlación entre tres niveles de realidad: física, social y teológica. Los comportamientos involucrados (comidas y relaciones sexuales, fundamentalmente), por su sentido

<sup>20</sup> En ambos casos Pablo recurre a citas del AT para confirmar su teoría: Ex 32,6; Nm 21,5-6; 25,1-9 en el primero; Gn 2,24 en el segundo.

<sup>21</sup> Cf. D.B. Martin, *The Corinthian Body*, Yale Univ. Press, New Haven 1995, 163-197.



simbólico, se convierten en posibles puertas de entrada de la contaminación a través del cuerpo físico de los creyentes, en forma de idolatría. Así mismo, tienen una doble implicación en este proceso: generan identidad y son signo de la identidad. El uso y control del cuerpo físico genera identidad y simboliza la identidad de la ἐκκλησία; no es una mera cuestión física o personal porque afecta directamente al cuerpo social y teológico.

Podríamos decir, pues, que el uso que hace Pablo de este modelo se sostiene en un principio sencillo: la πορνεία o la μοιχεία son al cuerpo físico del creyente lo que la idolatría es a la ἐκκλησία; evitando las primeras se protege la comunidad de la segunda. Así parece estar pensando Pablo cuando presenta la ἐκκλησία como un cuerpo puro, de “doncella” prometida al novio por su padre (Pablo) en varios lugares de sus cartas: 1Cor 6,13; 2Cor 11,2-3; Rom 7,4. Esta idea explica bien, además de otras razones y quizá inicialmente, la preferencia de Pablo por el celibato: cualquier relación sexual que pueda ser concebida como violación de esta virginidad simbólica es interpretada como πορνεία o μοιχεία con Cristo, por tanto como idolatría. A partir de aquí, lógicamente, Pablo intentará que esos comportamientos de riesgo sean evitados y corregidos cuando se produzcan; para ello utiliza diversas estrategias en las que están implicados comportamientos relacionados con este modelo del cuerpo.

#### 4. Conclusión

Pablo utiliza la imagen del cuerpo en tres dimensiones estrechamente relacionadas de modo dialéctico: física, social y teológica. La tercera es la que crea y mantiene la identidad de la segunda (cuerpo social) y de la primera (cuerpo físico). Puesto que la ἐκκλησία es cuerpo de Cristo, ésta debe mantener su identidad evitando que la idolatría penetre en ella; para ello (entre otros modos), cada creyente debe cuidar de su propio cuerpo físico evitando que la contaminación penetre en él, especialmente a través de los orificios del cuerpo. Este es el motivo por el que Pablo identifica ciertos comportamientos personales como idolatría y, para evitarlos, recuerda continuamente que son “templo del Espíritu” y “cuerpo de Cristo”.



Creo que la teología, especialmente la eclesiología, en la medida en que se basa en los textos paulinos, se puede ver enriquecida por esta perspectiva. La eclesiología paulina, antes de Efesios, estuvo determinada por las respuestas de situación que Pablo dió ante las amenazas que experimentó. Pablo, probablemente, utilizó modelos culturales para construir un entramado teológico que fuese relevante y efectivo en su entorno. Es fundamental identificar estos procesos para descubrir características esenciales de la ἐκκλησία y aquellas que son culturales, de modo que las podamos adaptar y actualizar también hoy.

# Licenciatura Canónica en teología con énfasis en Formación Presbiteral o Ministerio Pastoral

**Inicia el 07 de febrero, 2011**

Ofrece una fundamentación teológica de nivel superior, sólida y actualizada, desde la perspectiva latinoamericana y en armonía con la teología universal contemporánea, para impulsar procesos de reflexión, estudio y acompañamiento de las comunidades eclesiales de América Latina y el Caribe en la consolidación de su identidad discipular y misionera al servicio del Reino.



## Tres núcleos de contenidos:

1.- Núcleo básico

2.- Énfasis:

- \* *Formación presbiteral*
- \* *Ministerio Pastoral*

3.- Especialización

## Informaciones e inscripciones:

Av. Boyacá n° 169D-75  
Bogotá, D.C. - Colombia  
Teléfonos: (57-1) 587-9710  
Fax: (57-1) 587-9715

e-mail: [itepalcelam@gmail.com](mailto:itepalcelam@gmail.com)  
[itepal@celam.org](mailto:itepal@celam.org)

Web-site: <http://www.celam.org/itepal>

 **CELAM**  
**ITEPAL**  
Instituto Teológico-Pastoral para América Latina

# La memoria colectiva de la praxis sanadora de Jesús desde una perspectiva de género

Elisa Estévez López\*

## Sumario

El artículo se propone una lectura liberadora de la memoria colectiva de las curaciones de Jesús y sus efectos en la vida de las mujeres cristianas de entonces y de ahora.

Las historias de curación que conservan las huellas de los distintos procesos de representación colectiva, no puede obviar la construcción cultural de género en ellas; la autora trata de de-construir los prejuicios y estereotipos androcéntricos, para abrir paso a una interpretación que no sea excluyente ni opresora.

**Palabras clave:** Curaciones de Jesús, Género, Interpretación

\* Doctora en teología. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, España. eestevez@teo.upcomillas.es



# The collective memory of Jesus's healings from a gender perspective

## **Abstract**

The article presents a liberating reading of the collective memory of Jesus' healings and their impact in the life of Christian women in that time and women of present time.

The stories of healing that contain the traces of different processes of collective representation can not overlook the cultural construction of gender in them; the author attempts to deconstruct the prejudices and andocentric stereotypes to open an interpretation that is not exclusive or oppressive.

**Key words:** Jesus Healings, Gender, Interpretation.



**E**ste artículo tiene como objetivo enunciar y explicitar algunos elementos que no pueden olvidarse en una interacción liberadora con la elaboración de la memoria social de las curaciones de Jesús, y con sus repercusiones en la vida de las mujeres cristianas de entonces, y de ahora.<sup>1</sup> La relectura de las historias de curación que conservan las huellas de los distintos *procesos* de representación colectiva, no puede obviar la construcción cultural de género en ellas. Es competencia de una lectura liberadora *deconstruir* los prejuicios y estereotipos androcéntricos, para abrir paso a una interpretación *saludable*, que no sea excluyente ni opresora.

En nuestra interacción con la memoria colectiva de la praxis terapéutica de Jesús, es preciso preguntarse cómo estas historias han elaborado significados compartidos y han construido la identidad de varones y mujeres de manera diferenciada, jerárquica y contrapuesta, justificando y sustentando así las estructuras *patriarcales* y *kyriarcales* existentes, o bien desafiándolas y abriendo caminos alternativos para las mujeres en la sociedad y en el movimiento cristiano.<sup>2</sup> Ciertamente la tarea no es indiferente para una reconstrucción de los orígenes cristianos que no silencie, ni margine el papel que las mujeres tuvieron en ellos, como tampoco lo es para desvelar y criticar también los sistemas de dominación y exclusión actuales que impiden el desarrollo autónomo y responsable de las mujeres, y otras personas y grupos marginados.

Si la memoria colectiva es el producto de una interacción social que elige lo que es relevante y significativo para un grupo

<sup>1</sup> Para una mayor profundización, véase: Elisa Estévez, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres. Una nueva mirada*, San Pablo – Comillas, Madrid 2008.

<sup>2</sup> Cf. ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston 1984; Id., *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Madrid 1992.



determinado, el conocimiento de los *subterráneos imaginarios de la existencia compartida* que se traslucen en las tradiciones evangélicas y, en particular, en los relatos de curaciones, es esencial. La cuestión es determinar en qué marco de creencias, ideas, imágenes, valores y símbolos, adquieren significado social y religioso. Los *evangelios* como marcos de referencia de la memoria son una ventana abierta a las creencias, motivos y valores, tanto de sus creadores como de sus receptores. Pero esto sólo no es suficiente.

Esta tarea requiere, *además*, que se tomen en cuenta otras fuentes literarias, epigráficas y arqueológicas del mundo mediterráneo antiguo, y que se tenga en cuenta el *sistema de significaciones* en el que esos datos cobran sentido y, por *otra parte*, demanda que se examinen las tradiciones sobre Jesús y su movimiento, sometiendo estos testimonios contextualizados a un análisis feminista que desvele y neutralice el marco patriarcal y androcéntrico en el que fueron escritos, difundidos e interpretados, y que rescate, además, la significatividad de las mujeres poniendo de manifiesto su diversidad y su contribución en la producción de identidades alternativas de género, así como su aporte peculiar y propio a la construcción social y a la *ekklesia*.

En las representaciones colectivas del pasado consignadas por escrito son innegables las huellas de la autoría masculina. Dado que en la antigüedad el varón se erigió como patrón de lo humano, no es sorprendente el hecho de que la memoria escrita se haya atribuido un carácter universal y objetivo, desatendiendo e ignorando los modos femeninos de vivenciar, sentir, actuar y expresarse. Las voces femeninas han quedado subsumidas en los textos masculinos, disminuyendo o eliminando su autoridad en los procesos de creación y consolidación de la memoria colectiva en el marco de la comunicación escrita. Por consiguiente, las narraciones evangélicas que median y estructuran la memoria colectiva de los orígenes cristianos no son descriptivas, no sólo en razón del proceso de selección, elaboración e interpretación, que es inherente en toda representación del pasado, sino también porque algunas personas y grupos fueron marginados de esos procesos, aunque sus huellas de resistencia son todavía rastreables en algunos testimonios.



## 1. El protagonismo de las mujeres en una sinfonía de voces sanadoras

La memoria de la praxis sanadora de Jesús se fue forjando en torno al recuerdo compartido de lo que él vivió, de sus acciones y de sus enseñanzas. Ahí está el núcleo esencial y estable de la memoria compartida desde el momento mismo del ministerio de Jesús<sup>3</sup>. El impacto que su persona y el anuncio del Reino causaron en sus discípulos/as más cercanos y en aquellos que se iban adhiriendo a su mensaje, dinamiza los procesos de recordar, contar una y otra vez, y escribir finalmente sus hechos y sus palabras. No es de extrañar, por tanto, que el recuerdo de sus encuentros sanadores resalte su papel como mediador de la salud que Dios regala, y esté al servicio de la configuración de las comunidades creyentes en torno a su persona y a su mensaje salvador.

Una revisión de las publicaciones de los dos últimos siglos pone de manifiesto que los estudios centrados en la figura de Jesús como sanador son mucho más abundantes que aquellos que *focalizan* su mirada sobre las personas que fueron sanadas o sus acompañantes (exceptuando aquellas figuras especialmente relevantes como modelos de fe y discipulado). Sin embargo, desde hace ya unas décadas, y fruto de la incorporación de otras aproximaciones teóricas a la interpretación de los textos bíblicos, han aparecido artículos y monografías que, en mayor o menor medida, resaltan la importancia de esos personajes menores.

En esta línea, son especialmente relevantes las aportaciones de la antropología médica, que ha diseñado un marco teórico referencial adecuado para descifrar y comprender los procesos sociales y las dinámicas culturales que se desencadenan cuando las personas experimentan la enfermedad y buscan la recuperación de su salud. Uno de sus postulados centrales es que *es todo el sistema cultural el que cura*<sup>4</sup>. Y, por tanto, que no sólo el sanador, sino también las personas enfermas, sus familiares, amigos y vecinos, sus creencias y

<sup>3</sup> Cf. JAMES D.G. DUNN, *Christianity in the Making. Vol I. Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003, 239-245.

<sup>4</sup> Cf. ARTHUR M. KLEINMAN, "Concepts and a Model for the Comparison of Medical Systems as Cultural Systems", *Soc. Sci. Med.* 12 (1978) 87.



maneras de entender la enfermedad, y los criterios que influyen en las decisiones sobre la salud, los procesos cognitivos y de comunicación, las actividades curativas en sí mismas, y el manejo de los resultados juegan un papel fundamental en el proceso de curación. Desde una perspectiva cultural y no biomédica, la curación es el resultado de todas esas tareas y no sólo de uno de esos elementos *internos*<sup>5</sup> o *externos*<sup>6</sup> que configuran el modo como una sociedad piensa y actúa con respecto al cuidado de la salud.

Esta contribución supone un replanteamiento de los conceptos, teorías y métodos con los que generalmente *se entienden* la enfermedad y la salud, y se abordan la *práctica* y el *estudio* del cuidado de la salud en una sociedad determinada, también en el seno del cristianismo. La figura del Jesús sanador y de las mujeres como pacientes se resitúan en un nuevo marco conceptual, en el que se resalta la *identidad relacional y recíproca* de los participantes en el encuentro terapéutico. Esto no supone en ningún caso negar la especificidad de cada quien, sino abordar la construcción del cuidado de la salud desde una perspectiva integral. Por otra parte, desde una perspectiva de género, este aporte es imprescindible para abordar el sistema sanitario en los evangelios preguntándose qué *capacidad de significar y de transformar* situaciones tienen las mujeres en los encuentros terapéuticos con Jesús y cómo lo ejercen.

El modelo propuesto por la antropología médica conecta con las preocupaciones de una hermenéutica bíblica feminista, ya que facilita un marco teórico que, al acentuar la intervención de *todo* el sistema cultural en la curación, facilita una recuperación del significado de la relación sanadora de Jesús con las mujeres que no las relegue a los márgenes de la interpretación. Sin embargo, a la hora de leer e interpretar los significados socio-religiosos que se asocian con los cuerpos femeninos, enfermos o sanos, los estudios antropológicos y sociológicos no han revelado su *total* utilidad para analizar y mostrar la construcción ideológica de las fuentes antiguas de cuño androcéntrico. Como cualquier otra ciencia, el marco teórico de la

<sup>5</sup> Se trata de los *sectores* implicados: profesional, sanador tradicional, grupo familiar o vecinal.

<sup>6</sup> Son las llamadas *funciones clínicas*: creencias, expectativas, normas, comportamientos e interacciones que rigen el cuidado de la salud.



antropología médica no es *neutral* ni *objetivo* y, por tanto<sup>7</sup>, se necesita algún tipo de instrumento que ayude a descubrir con lucidez el *sesgo de género* con el que se ha percibido la realidad, la de ayer y la interpretación que de ella se hace, sin pretender, por ello, que la visión ofrecida contenga *toda* la realidad<sup>8</sup>.

De ahí la necesidad de incorporar las aportaciones de la hermenéutica bíblica feminista para analizar críticamente nuestras fuentes y preguntarse, además, por las *consecuencias éticas* y las *funciones políticas* que las narraciones tuvieron en su propio contexto socio-cultural. Esto comporta analizar de qué manera los textos –y sus interpretaciones– sustentan valores y creencias socio-religiosas opresoras, pero también implica rescatar todos aquellos elementos que aportan una visión más liberadora, y enfatizar la contribución histórica de las mujeres en los orígenes cristianos. En esta reconstrucción, los aportes de las ciencias sociales y la contribución de los estudios feministas sobre el cristianismo antiguo y sobre la vida de las mujeres mediterráneas en torno al siglo I, pueden articularse para poner a las mujeres en el centro de la investigación, no como objetos, sino como protagonistas de los procesos que vivieron. Pero, además, un análisis en perspectiva de género tiene una tarea más, explorar los efectos que los textos han tenido y siguen teniendo en las vidas de hombres y mujeres, y cómo lo hacen.

## 2. Sistema cultural y dimensión transformadora de los actos individuales

Por otra parte, las ciencias sociales y la antropología han aportado instrumentos teóricos que han mostrado su utilidad para reconstruir los *implícitos culturales* compartidos por el autor y sus destinatarios primeros, pero es preciso evidenciar igualmente el riesgo de una

<sup>7</sup> Así lo han puesto de relieve los estudios feministas críticos con los métodos antropológicos y sociológicos: SANDRA HARDING, *Ciencia y feminismo*, Madrid 1996, 73-97; MARY ANN TOLBERT, “Social, Sociological, and Anthropological Methods” en Elisabeth Schüssler Fiorenza (Ed.), *Searching the Scriptures. A Feminist Introduction*, Nueva York 1993, 255-271. Entre las primeras críticas feministas de las ciencias sociales, cabe citar a: MARCIA MILLMAN-ROSABETH MOSS KANTER (EDS.), *Another Voice: Feminist Perspective on Social Life and Social Science*, Nueva York 1975.

<sup>8</sup> En el campo de la historia, PETER BURKE (ED.), *Formas de hacer historia*, Madrid 1999, 18, afirma que percibimos la realidad “a través de una red de convenciones, esquemas y estereotipos, red que varía de una cultura a otra”.



utilización acrítica de los mismos. Algunas investigaciones han presentado algunas creencias, valores o normas del mundo mediterráneo antiguo de una manera excesivamente rígida, uniforme y monolítica, sin tomar en cuenta suficientemente las particularidades asociadas a la zona, la época o el grupo étnico o social de que se trate, y en la mayor parte de los casos ignorando las diferencias existentes entre varones y mujeres, o analizándolas con un modelo de género tan estático como la imagen de la sociedad mediterránea antigua que presentaban, con pretensión, además, de reflejar la realidad. Han trabajado con teorías, conceptos o modelos de manera muy abstracta, que si bien es indiscutible su eficacia, a veces, no han tenido suficientemente en cuenta que la vida es mucho más compleja, y que es preciso incorporar los puntos de vista de hombres y mujeres, esclavos y libres, campesinos y gente de ciudad, etc. para validar el modelo conceptual elegido.

Por ejemplo, a veces se ha dado por sentado que el honor era un valor masculino que informaba todos los actos que los varones realizaban en la plaza pública, mientras que la vergüenza era un valor en exclusividad de las mujeres, y asociado al ámbito doméstico. Se ha pensado el honor y la vergüenza como una *normativa* que afecta al comportamiento de hombres y mujeres según su propia naturaleza, en lugar de considerarlo como un *marco de referencia* que sirve para desenvolverse y negociar en las interacciones sociales<sup>9</sup>.

Estas polaridades (público-doméstico, honor-vergüenza, varón-mujer) aplicadas rígida y mecánicamente han simplificado la vida en las sociedades mediterráneas antiguas, negando la interacción entre los ámbitos privado y público. Han silenciado aún más las historias femeninas, uniformando sus vidas y ocultando la diversidad de estilos y formas que tuvieron que encarar sus existencias, según la zona, la clase social, o su peculiar manera de afrontar la existencia.

En no pocos casos, la utilización casi en exclusividad de textos literarios, vinculados a las elites sociales, contribuyó a creer que la

<sup>9</sup> Cf. JILL DUBISH, *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton 1995, 204.



práctica social se ajustaba a sus ideas de la misma y que, en concreto, la visión que ofrecían de las mujeres reflejaba sus experiencias, y no la imagen que de sus emociones, capacidades y enfermedades tenían los varones que los escribieron<sup>10</sup>. Y, sin embargo, en cada testimonio o documento, narrado desde el punto de vista de un varón, hay otra versión de la historia, desde el punto de vista de una mujer que ha sido silenciado y prácticamente perdido, a menos que nos empeñemos en una rigurosa, sistemática y disciplinada tarea de reconstrucción creativa. Que los textos literarios de la antigüedad apenas reflejen la presencia de mujeres en la arena pública, no significa que no estuvieran, como de hecho demuestra la evidencia de mujeres que desempeñaron roles en el comercio y en otras profesiones<sup>11</sup>. Tomar esto supone poner a las mujeres en el centro de la investigación y, por consiguiente, preguntarse cómo fueron *afectadas* y cómo *afectaron* a su vez los ideales que enmarcaron sus vidas.

Es fundamental, además, superar la oposición entre voluntarismo y determinismo, y para ello es básico reconocer la dualidad que está implicada en cada acto de reproducción social. Como afirma Giddens, las propiedades estructurales de los sistemas sociales son a la vez medio y resultado de las prácticas que constituyen estos sistemas<sup>12</sup>. Su contribución es muy iluminadora para la reconstrucción de los orígenes cristianos y, en particular, para la reconstrucción del rol y las funciones de las mujeres en las historias evangélicas de curación, ya que supone dejar atrás una visión de los seres humanos como “socialmente determinados”, una conclusión a la que podría llegarse si se aplican *rígidamente* algunos modelos y teorías sociológicas y antropológicas.<sup>13</sup> Asumir que cada acción social fue un verdadero “acto de producción”, con capacidad de alterar importantes pilares

<sup>10</sup> Cf. HELEN KING, “Bound to Bleed: Artemis and Greek Women”, en Averil Cameron-Amélie Kuhrt (Eds.), *Images of Women in Antiquity*, Londres-Sydney 1983, 109-110.

<sup>11</sup> Véanse múltiples referencias en ELISA ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 45,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, EVD, Estella 2003, 133-135.

<sup>12</sup> ANTHONY GIDDENS, *Profiles and Critiques in Social Theory*, Londres & Basingstoke 1982, 15, lo ha denominado “dualidad de estructura”. Este concepto lo ha desarrollado ampliamente en: ID., *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires 1995.

<sup>13</sup> Véanse las críticas de DAVID G. HORRELL, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence*, Edimburgo 1996, 9-59 (Introducción sobre cuestiones de metodología).



sociales<sup>14</sup> supone replantearse el papel de las mujeres, en concreto, en los encuentros sanadores de Jesús, y preguntarse por sus elecciones, decisiones, pensamientos, etc., es decir, por su implicación activa y significativa en el proceso sanador, el suyo y el de otras personas a partir de ese momento. Sus prácticas sociales, en este y en otros campos, *se estructuraron* sin duda según las creencias, valores y normas de las sociedades en que vivieron, pero al mismo tiempo fueron los medios a través de los cuales esas reglas, etc. *se reprodujeron*, abriendo la posibilidad real y actual de cambio de la estructura social. Por lo tanto, al superar la oposición entre individualismo, subjetivismo y determinación social se abre un camino a la investigación del poder de las mujeres en el cristianismo antiguo, más aún, a su capacidad de crear y re-significar los símbolos, prácticas y valores a partir de sus propias experiencias y de su implicación activa en el desarrollo de la vida comunitaria.

<sup>14</sup> Como afirma ANTHONY GIDDENS, *Central Problems in Social Theory*, Londres & Basingstoke, 1979, 210: "The possibility of change is recognized as inherent in every circumstance of social reproduction".

# Programa Académico del ITEPAL

## 2011

El ITEPAL es el Centro de estudios del Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM, creado para prestar un servicio de nivel superior en el campo de la formación de la investigación teológico-pastoral a las Conferencias Episcopales América Latina y el Caribe. Los programas ofrecidos por nuestro Instituto pretenden impulsar la formación de los discípulos misioneros del Continente a la luz de las orientaciones del Magisterio Latinoamericano para que “respondan a la vocación recibida y comuniquen por doquier, por desborde de gratitud y alegría, el don del encuentro con Jesucristo” (DA 14); así nuestras Iglesias locales vivirán en misión permanente y nuestros pueblos, en Cristo, tendrán vida.

### DIPLOMADOS

01. Pastoral juvenil (31 de enero al 25 de marzo)
02. Pastoral vocacional (31 de enero al 25 de marzo)
03. Teología del diaconado permanente (21 de febrero al 04 de marzo)
04. Teología en perspectiva latinoamericana (02 de mayo al 08 de julio)
05. Pastoral social (02 de mayo al 24 junio)
06. Pastoral catequética (05 al 29 de julio)
07. Pastoral educativa (04 al 29 de julio)
08. Procesos diocesanos de pastoral (05 al 29 de julio)
09. Formación presbiteral (01 de agosto al 23 de septiembre)
10. Ministerio pastoral (01 de agosto al 23 de septiembre)
11. Teología y pastoral presbiteral (26 de septiembre al 18 de noviembre)
12. Pastoral de la comunicación (26 de septiembre al 21 octubre)
13. Misionología (26 de septiembre al 18 de noviembre)
14. Planificación Pastoral Participativa (26 de septiembre al 18 de noviembre)
15. Pastoral familiar ( <i>virtual</i> )
16. Comunicación, periodismos y medios ( <i>virtual</i> )

## CURSOS

01. Actualización bíblica (21 marzo-15 de abril)
02. Actualización teológica (02 mayo-08 de julio)
03. Para profesores de Doctrina Social de la Iglesia (13-17 junio)
04. Temas Relevantes de Bioética (13-17 junio)
05. Teología pastoral (01-26 agosto)
06. Pastoral afro (22 agosto-02 septiembre)
07. Renovación parroquial (29 agosto-23 septiembre)
08. Relanzamiento de las Comunidades E. de Base (05-22 septiembre)
09. Teología e historia de la misión (26 septiembre-21 octubre)
10. Pastoral misionera (24 octubre-18 noviembre)
11. Reflexiones teológicas emergentes en A.L. (24 octubre-18 noviembre)
12. Pastoral de la comunicación – módulo I ( <i>virtual</i> )
13. Pastoral Juvenil ( <i>virtual</i> )

Para mayor información comunicarse con el ITEPAL al teléfono 5879710 (Ext. 303) o por email a [itepal@celam.org](mailto:itepal@celam.org). Visite nuestra web [www.celam.org/itepal](http://www.celam.org/itepal)



# Normas de recepción de artículos

## 1. Dirección de envío

Los artículos deben remitirse por correo electrónico a revista-medellin@celam.org o en forma impresa al Instituto Teológico Pastoral para América Latina - ITEPAL, Avenida Boyacá No.169D-75, Bogotá-Colombia.

## 2. Requerimientos de edición y estilo

La extensión y formato de los artículos deberá adecuarse a las siguientes indicaciones para la publicación en la revista: El artículo no excederá de las treinta (30) páginas de contenido. Todos los autores deberán enviar su contribución en formato Word, interlineado de espacio y medio, tipo de letra Arial, tamaño 12. Es preciso presentar un resumen analítico que no supere las 15 líneas de extensión, (en español e inglés) además de mínimo 5 palabras clave con las que se pueda clasificar el artículo (en español e inglés). Los artículos deberán ser inéditos y originales. Se reciben en otro idioma distinto al castellano.

## 3. Normas de citación

El autor podrá adecuarse a uno de los siguientes modelos:

En el caso de los libros, en las notas de pie de página, las obras citadas deben tener: Autor (Apellidos en mayúscula seguido del nombre); título del libro; pie de imprenta (ciudad de publicación. Editorial, año de publicación); páginas que se citan.

Ej. DUNN, James. Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos. Estella. Verbo Divino, 2009. p.25-31.

Para citar artículos de revistas, la referencia debe tener: Autor (Apellidos en mayúscula seguido del nombre); título del artículo; nombre de la revista precedido por la preposición En:, ciudad de publicación, datos periódicos (v.,n.); datos cronológicos (mes(es) abreviados; año); páginas que se citan.

Ej. BÜRKLE, Horst. La esperanza en otras religiones. En: Selecciones de Teología. Barcelona. v.36, n.144 (Oct-Dic. 1997); p.339-348.

Otras referencias particulares están orientadas en nuestro web site [www.celam.org/itepal](http://www.celam.org/itepal) en el apartado de la Revista Medellín.

#### **4. Recepción y publicación del artículo**

Los artículos recibidos se enviarán a algunos especialistas para su evaluación. El director de la revista comunicará por escrito a los autores la decisión tomada. Los autores cuyos artículos sean publicados recibirán tres (3) copias de la revista. Aclaremos que la recepción de los artículos no conlleva a la obligación de publicarlos.

## Últimos números publicados de Medellín

Medellín 125	La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Perspectivas y desafíos
Medellín 126	Magisterio Pontificio y V Conferencia
Medellín 127	El seguimiento
Medellín 128	Iniciación cristiana y discipulado
Medellín 129	Llamados al discipulado. En vísperas de Aparecida
Medellín 130	Aparecida: Esperanza para América Latina y El Caribe
Medellín 131	Perspectivas teológicas de Aparecida
Medellín 132	Dimensiones litúrgica y social de Aparecida
Medellín 133	Índice General 1975-2007
Medellín 134	La conversión pastoral. Exigencia de los discípulos misioneros
Medellín 135	Hacia una iglesia en estado permanente de misión
Medellín 136	Hacia un nuevo paradigma de la catequesis
Medellín 137	San Pablo y la Palabra. Un aporte para la animación bíblica de la pastoral
Medellín 138	Hacia una revaloración de la piedad popular
Medellín 139	Reflexión teológica e identidad
Medellín 140	Economía y desarrollo solidario
Medellín 141	Ministerio y vida de los Presbíteros
Medellín 142	La formación, una prioridad pastoral



# medellín

## INFORMACIÓN DE SUSCRIPCIÓN O RENOVACIÓN

Precios periodo enero a diciembre de 2010:

**FORMA DE PAGO PARA EL EXTERIOR:** Enviar en carta certificada cheque en dólares americanos sobre banco en los Estados Unidos a nombre de CELAM. América Latina: US\$: 60,00, Estados Unidos y Europa US\$: 75,00 Asia y África US\$: 65,00

**FORMA DE PAGO PARA COLOMBIA:** Enviar en carta certificada cheque a nombre de CELAM, o consignar en cualquiera de las cuentas a nivel nacional. Una vez realizada la consignación, se puede enviar por fax el comprobante de la consignación, con los datos del suscriptor, al fax No. 6776521, Colombia \$: 50.000,00

BANCO	No. de Cuenta
LAS VILLAS	01713043-6
BANCO SUDAMERIS COLOMBIA	0907486-5
COLMENA	26500138584

---

Avenida Boyacá N° 169D-75 • San José de Bavaria • A.A. 253353 • E-mail: [revistamedellin@celam.org](mailto:revistamedellin@celam.org)  
Teléfonos: (57-1)587 9710 ext. 570 • Fax (57-1)587 9715 • Bogotá, D.C., COLOMBIA