

Cómo citar este artículo en APA: Guijarro, Santiago (2017). La aportación del análisis contextual a la exégesis de los textos bíblicos. *Revista Cuestiones Teológicas*, 44 (102), 283-300.

Artículo recibido el 2 mayo y aprobado para su publicación el 20 junio de 2017.

LA APORTACIÓN DEL ANÁLISIS CONTEXTUAL A LA EXÉGESIS DE LOS TEXTOS BÍBLICOS

CONTRIBUTION OF CONTEXTUAL ANALYSIS TO BIBLICAL EXEGESIS

CONTRIBUIÇÕES DA ANÁLISE CONTEXTUAL PARA A EXEGESE DOS TEXTOS BÍBLICOS

SANTIAGO GUIJARRO¹

Resumen

El *giro metodológico* que se produjo en los años ochenta del siglo pasado en el campo de la exégesis bíblica enriqueció la perspectiva tradicional del análisis histórico-crítico con un estudio de los textos desde el punto de vista literario y contextual. El presente trabajo presenta los presupuestos y el modo de proceder del análisis contextual, que recurre a diversas ciencias sociales para reconstruir los escenarios que presuponen los textos. Para ilustrar dicho procedimiento

1 Doctor en Teología Bíblica de la Universidad Pontificia de Salamanca, España (1997). Pertenece al grupo de investigación Teología, Religión y Cultura. El trabajo se inscribe dentro de un proyecto de investigación que trata de identificar las claves desde las que se formuló la primera teología cristiana.

Correo electrónico: sguijarroop@upsa.es

ORCID: 0000-0002-8140-7309

Atribución – Sin Derivar – No comercial: El material creado por usted puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas



se reconstruye el escenario de lectura que presuponen las historias de sanación narradas en los evangelios.

Palabras clave

Metodología bíblica, Exégesis contextual, Escenarios de lectura, Antropología médica, Relatos de sanación.

Abstract

The *methodological turn* that took place during the decade of the 1980s in the field of biblical exegesis enhanced the traditional perspective of historical-critical analysis by proposing a study of biblical texts from a literary and contextual standpoint. The article introduces the assumptions and method of contextual analysis, which turns to different social sciences to reconstruct the social settings of the texts. To explain such a method, the article reconstructs the reading scenario posited by the healing accounts of the Gospels.

Key Words

Bible Study Methodology, Contextual Exegesis, Reading Scenarios, Medical Anthropology, Healing Accounts.

Resumo

O *giro metodológico* produzido nos anos oitenta do século passado no campo da exegese bíblica enriqueceu a perspectiva tradicional da análise histórico-crítica com um estudo dos textos do ponto de vista literário e contextual. O presente trabalho apresenta os pressupostos e o modo de proceder da análise contextual, que se serve de diversas ciências sociais para reconstruir os cenários sociais que pressupõem os textos. Para ilustrar tal procedimento reconstrói-se o cenário de leitura que pressupõem as histórias de cura narradas nos evangélicos.

Palavras-chave

Metodologia bíblica, Exegese contextual; Cenários de leitura; Antropologia médica; Relatos de cura.

INTRODUCCIÓN

Como señaló acertadamente el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, el análisis histórico-crítico de los textos es una tarea irrenunciable para la exégesis. Sin embargo, en los últimos años este análisis, de tipo eminentemente diacrónico, se ha visto enriquecido con dos perspectivas complementarias: la del análisis literario, que tiene una orientación sincrónica; y la del análisis contextual, que trata de ambientar los textos en la situación vital en que nacieron.

Estos tres tipos de análisis (diacrónico, sincrónico y contextual) responden a la naturaleza de los textos bíblicos los cuales: a) son el resultado de un proceso de composición; b) han sido formulados según pautas literarias; y c) fueron producidos en situaciones sociales y culturales concretas. Articulados de forma complementaria, estos tres tipos de análisis son necesarios para lograr el objetivo propio de la exégesis que es explicar el sentido original de los textos.²

Mi propósito en este artículo es mostrar cómo ha ido surgiendo, y cómo se ha ido configurando, en los últimos cuarenta años el análisis contextual. Para hacerlo de forma ordenada, dividiré mi exposición en cuatro partes. En la primera trataré de identificar cuáles son las raíces de este procedimiento exegético; en la segunda expondré los presupuestos en los que se basa, partiendo de la naturaleza social del lenguaje; en la tercera parte, que será la más extensa, presentaré con un ejemplo cómo opera este tipo de análisis y cuáles son sus recursos básicos; en la cuarta, intentaré mostrar cómo este tipo de análisis complementa el estudio diacrónico y sincrónico del texto que realizan el análisis histórico-crítico y el literario, respectivamente.

2 En los términos de la hermenéutica contemporánea, la tarea de la exégesis corresponde al primer paso del proceso hermenéutico (explicar), el cual se relaciona dialécticamente con un segundo momento (comprender) que completa dicho proceso (Ricoeur, 1995, pp. 100-106).

1. RAÍCES Y CONFIGURACIÓN DEL ANÁLISIS CONTEXTUAL

La preocupación por el contexto no es algo nuevo en los estudios bíblicos. Desde siempre, los estudiosos de la Biblia han sido conscientes de la importancia de conocer el ambiente y las circunstancias históricas que presuponen sus textos. Por eso, siempre se han interesado por la geografía de las tierras bíblicas, la historia de sus pueblos y, más recientemente, por los hallazgos arqueológicos en el Medio Oriente antiguo.

Este interés general por el «mundo de la Biblia» es el *humus* en el que fue germinando, poco a poco, un tipo de análisis crítico que trataba de identificar, con más precisión, las situaciones vitales en las que fueron producidos los textos. En el paso del siglo XIX al XX, Shirley Jackson Case, representante de la llamada Escuela de Chicago, hizo un primer intento de aplicar críticamente las ciencias sociales al estudio de la Biblia, pero el ambiente aún no estaba preparado y su propuesta no fue acogida por una comunidad académica que tenía otros intereses (Funk, 1976). Fue unos años más tarde, con la llamada Escuela de la historia de las formas, que floreció en el periodo entre las dos guerras europeas, cuando se introdujo en la exégesis crítica la categoría de «contexto vital» (*Sitz im Leben* en alemán), y con ella una especial sensibilidad por la situación vital de los textos bíblicos.

Los dos principales representantes de esta escuela, Martin Dibelius y Rudolf Bultmann, en su intento por rastrear la prehistoria oral de los evangelios, descubrieron que los recuerdos sobre Jesús habían sido transmitidos en diversos contextos vitales, y que estos habían influido en su transmisión y en su formulación. Sin embargo, la idea que ellos se hicieron del contexto vital resultó ser bastante restrictiva, pues los diversos ambientes en los que situaron la transmisión de los recuerdos sobre Jesús (el anuncio del evangelio, la catequesis o la celebración) eran en realidad, todos ellos, contextos eclesiales. Hoy sabemos que no todos los grupos de discípulos de Jesús tenían una estructura tan organizada, y que los recuerdos sobre él se transmitieron en contextos vitales muy diversos, pero hemos de reconocer que fueron los trabajos de esta escuela los que nos sensibilizaron sobre la importancia del contexto vital (McKnight, 1969, pp. 21-32; Guijarro, 2012, pp.130-136).

En los años sesenta del siglo pasado, la nueva perspectiva de la llamada Escuela de la historia de la redacción provocó una notable ampliación de esta categoría. Al descubrir que cada uno de los evangelistas había dado a su relato una orientación particular, llegaron a la conclusión de que tal diversidad se debía, al menos en parte, al hecho de que habían sido compuestos en situaciones vitales diferentes. Se comenzó a hablar entonces del contexto vital de cada evangelio y, en general, del contexto vital de los diferentes escritos bíblicos. En esta nueva perspectiva, el contexto vital no aludía ya a una situación particular en la vida de las comunidades cristianas, sino a la situación de una comunidad en particular. El concepto de *Sitz im Leben* se había ampliado y enriquecido.

A pesar de ello, estos primeros acercamientos de los métodos histórico-críticos al contexto vital de los textos carecían de los instrumentos metodológicos indispensables para realizar un estudio crítico. El análisis contextual solo pudo adquirir dichos instrumentos después del llamado 'giro metodológico' que se produjo en los años ochenta del siglo pasado. Dicho giro marcó el final de la hegemonía de los métodos histórico-críticos, e introdujo en la exégesis nuevas perspectivas metodológicas procedentes de la lingüística (análisis retórico, narrativo, semiótico), de las ciencias sociales (antropología cultural, sociología, etc.), y de la hermenéutica (respuesta del lector, influjo de los textos, etc.). El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica antes citado hace eco, aunque aún de una forma poco articulada todavía, de estas nuevas perspectivas metodológicas.

El análisis contextual, que pertenece propiamente a la tarea exegética, pues su objetivo es explicar el sentido que el texto tenía en su contexto original, se configuró como tal metodológicamente en esta época con aportaciones que venían desde diversos ámbitos de las ciencias sociales, principalmente la sociología y la antropología cultural, y por esta razón recibe también el nombre de análisis socio-científico.

La reflexión metodológica desarrollada en los últimos años en el campo de estos estudios es muy sofisticada (véase: Elliott, 1993; Miquel, 2011). Lo que aquí nos interesa ahora es comprender la lógica interna que explica la necesidad de este tipo de análisis y mostrar su utilidad presentando un caso concreto.

2. PRESUPUESTOS DEL ANÁLISIS CONTEXTUAL

El análisis contextual parte de una serie de constataciones sobre la forma en que funciona el proceso de lectura de un texto y sobre la naturaleza social del lenguaje. Ambas cosas revelan que el conocimiento de la sociedad y de la cultura en la que ha nacido un texto es un requisito indispensable para captar la comunicación que se dio entre el autor del mismo y sus primeros destinatarios (Guijarro, 1996).

El proceso de lectura

La lectura es un proceso interactivo, en el cual el lector va confrontando los esquemas que previamente posee sobre el mundo, las personas, las relaciones, etc., con las señales (palabras, frases) que encuentra en el texto. En este proceso, el lector confirma o modifica sus esquemas y representaciones y se va apropiando del significado. Cuando el autor y el lector pertenecen a la misma cultura y conciben el mundo, las personas, las relaciones, etc., de la misma manera, la reconstrucción que hace el lector en su diálogo con el texto puede resultar bastante cercana a lo que entendieron sus primeros destinatarios, pero no sucede lo mismo cuando el autor y el lector pertenecen a culturas distintas, utilizan lenguas distintas y viven en épocas distintas. Y esta es, precisamente la situación en que nos encontramos los modernos lectores de la Biblia (Malina, 1991b, pp. 8-12).

Para comprender bien el proceso de lectura, sobre todo cuando nos disponemos a leer textos antiguos, es necesario tener presente que el significado de las palabras y de las expresiones que con ellas se construyen procede, en gran medida, del sistema social de los que se comunican con ellas. Por esta razón, los antropólogos distinguen entre sociedades de alta y baja contextualización. Una sociedad de alta contextualización es aquella en la que un gran número de informaciones o de valoraciones son conocidas y compartidas por la mayoría de quienes viven en ella. Por el contrario, una sociedad de baja contextualización es aquella en la que sus miembros comparten muy pocas informaciones o valoraciones. Las sociedades de alta contextualización suelen producir textos en los que se presuponen muchas cosas que los lectores ya conocen.

Los textos bíblicos nacieron en una sociedad de este tipo. Desde el punto de vista de un lector perteneciente a otra cultura, como es nuestro caso, este

tipo de textos es muy parecido a un *rompecabezas* del que sólo se poseen algunas piezas y que, por tanto, sólo se puede completar si se tiene una idea del conjunto. Pongo un ejemplo sencillo: la expresión de Isabel, la esposa de Zacarías, en Lc 1,25: “Esto me ha hecho el Señor cuando ha querido borrar mi oprobio de entre los hombres” es la pieza de un rompecabezas incompleto. Lucas sabe que sus lectores poseen las demás piezas y que pueden situar esta expresión en el escenario adecuado. Isabel se refiere al futuro nacimiento de su hijo Juan, y lo que conocen los destinatarios de Lucas es que en aquella sociedad una mujer casada que no tuviera hijos era una vergüenza para su familia y una ofensa para la de su marido. Todo esto no se dice, pero es necesario saberlo para entender bien las palabras de Isabel, y, para saberlo, es necesario conocer los valores de aquella cultura y el papel que tenía la mujer en la familia patriarcal de entonces.

La naturaleza social del lenguaje

Observar cómo funciona el proceso de lectura pone de manifiesto la naturaleza social del lenguaje. Las palabras son como recipientes que pueden llenarse de diversos contenidos, y estos proceden del sistema social. Clarifico esto con otro ejemplo tomado del mismo pasaje. Cuando leemos que Zacarías, después de su servicio en el templo volvió a su «casa» (Lc 1,23), tenemos que rellenar esa última palabra con algún contenido. Si no tenemos ninguna información sobre cómo eran las casas en la Palestina del siglo I, seguramente nos imaginaremos una casa parecida a la que nosotros conocemos. Pero incluso si sabemos cómo eran las casas entonces, no nos será fácil imaginar cuáles eran las funciones que tenía entonces la «casa» como espacio físico y como realidad social. Para saber todo esto necesitamos conocer la sociedad y la cultura de aquella época.

La naturaleza social del lenguaje exige, por tanto, un conocimiento del sistema social en que nacieron los textos. Este conocimiento es el que nos permitirá contextualizarlos adecuadamente. El análisis contextual realiza esta tarea elaborando *escenarios de lectura*. La palabra «escenario» procede del lenguaje teatral. En el teatro, el escenario se concreta en la decoración, pero también puede incluir a los personajes presentes que no intervienen en el diálogo, y todo aquello que influye silenciosamente en el desarrollo de la acción. Un escenario de lectura incluye también las pautas de comportamiento que siguen los actores; en el caso del teatro estas pautas las dicta el autor, en la vida real dependen los valores e instituciones compartidos

por los miembros de una determinada sociedad. La mayor parte de ellos no son explícitos, y quienes se ajustan a ellos en su comportamiento lo hacen casi siempre de forma inconsciente (Hall, 1989).

Es en la reconstrucción de estos escenarios donde las ciencias sociales prestan un servicio inestimable a la exégesis. De todas estas ciencias, la Antropología cultural es la que posee una sensibilidad y unos instrumentos metodológicos que permiten reconstruir el contexto de los textos bíblicos desde la perspectiva de sus autores y destinatarios originales. Los antropólogos llaman a esta perspectiva «*emic*», para distinguirla de aquel otro punto de vista que parte de los intereses del lector actual, al que llaman «*etic*»³. La perspectiva *emic* es, por definición, intercultural, y cultiva en el lector una actitud participante que le permite comprender mejor la cultura que estudia. Una lectura crítica y respetuosa de los textos producidos en otra cultura debe ser consciente de las diferencias que existen entre la cultura de quien lee y la de aquellos que produjeron los textos, y está obligada a hacer el esfuerzo de acercarse a esa otra cultura, tratando de comprenderla en sus propios términos.

La aportación de las ciencias sociales

Las ciencias sociales proporcionan a los estudiosos de la Biblia modelos concretos para reconstruir los valores e instituciones de las sociedades y grupos en que nacieron los textos bíblicos. Pero no todos los estudios realizados en este campo son igualmente útiles. Los más aptos son, sin duda, los realizados sobre sociedades semejantes a aquella en la que nació la Biblia.

Dicha sociedad puede definirse como una sociedad preindustrial y, más concretamente, como una sociedad agraria avanzada. Este tipo de sociedades han sido estudiadas por antropólogos y sociólogos, que han identificado algunos de sus rasgos más característicos (Lenski, 1969; Sjoberg, 1960;

3 La distinción entre «*emic*» y «*etic*» procede de la Antropología lingüística, que distingue entre el sistema de sonidos propio de la lengua nativa (*phon-emic*) y el sistema de sonidos universal (*phon-etic*). En las ciencias sociales esta distinción se utiliza para caracterizar dos formas de aproximarse al estudio de un grupo humano; la primera de ellas (*emic*), interesada en adquirir el punto de vista del nativo, y la segunda (*etic*) en responder a las preguntas que se hace el estudioso (Miquel, 2011).

Wolf, 1971). La revolución industrial dio lugar a una nueva concepción de la sociedad y marcó una neta división entre las culturas preindustriales y las postindustriales.

Un dato clave para comprender las sociedades agrarias avanzadas del pasado y del presente es que los recursos disponibles en ellas sólo permiten a los campesinos producir un pequeño excedente, es decir, un poco más de lo que es estrictamente necesario para subsistir. Los gobernantes, que son una pequeña minoría, pero controlan los recursos, se apropian de este excedente para su propio uso y para distribuirlo entre sus funcionarios, que tampoco cultivan la tierra. Este hecho explica algunos de los rasgos más característicos de este tipo de sociedades: su rígida estratificación social, su escasa especialización, la tensión entre las ciudades y el campo, su economía subdesarrollada, etc (Lenski, 1969, pp. 204-222). El imperio romano participaba ampliamente de estos rasgos que caracterizan a las sociedades agrarias avanzadas y es, de hecho, uno de los mejores ejemplos de cómo funciona un imperio agrario (Garnsey & Saller, 1991, pp. 56-80; 129-150).

Dentro de las sociedades agrarias, las sociedades mediterráneas presentan una serie de características peculiares (Peristiany, 1966; Gilmore, 1987; Gilmore, 1982). Los estudios de antropología comparada han puesto de manifiesto que la región circunmediterránea puede ser considerada como un área cultural independiente. No sólo posee el mismo ecotipo, sino que sus habitantes han vivido durante siglos en una continua interacción a través de las guerras, el comercio y la cultura. Gracias a esta continua interacción, se han ido fraguando una serie de valores e instituciones comunes a ellas, y diferentes a las de otras zonas culturales (Gilmore, 1982, pp. 178-179).

3. UN EJEMPLO: CÓMO LEER LOS RELATOS DE SANACIÓN

Para mostrar en concreto cómo funciona este tipo de análisis, propongo que nos detengamos en un caso concreto: los relatos de sanación que encontramos, sobre todo, en los evangelios. Los exegetas han recurrido con frecuencia a la medicina y a la psicología occidental para entender estas sanaciones, pero esta perspectiva no ha dado muchos frutos, porque Jesús y sus contemporáneos percibían y vivían la salud y la enfermedad de

una forma muy distinta a como las vivimos y percibimos en las sociedades occidentales hoy. La actitud de los exegetas ante estos relatos es muy parecida a la de los médicos occidentales cuando se encuentran con pacientes de otras culturas. En la mayoría de los casos, estos médicos suelen prescindir de la explicación de sus pacientes y aplicar el modelo de la medicina occidental a los síntomas que son capaces de descubrir (Good & Delvecchio Good, 1980, pp. 165-166).

Ahora bien, en lugar de derrochar imaginación tratando de entender desde nuestras categorías las situaciones que describen estos relatos, lo que debemos hacer, si queremos entenderlos de forma respetuosa, es averiguar cómo se entendía y se vivía entonces la salud y la enfermedad. Para ello necesitamos, en primer lugar, elaborar un escenario de lectura.

¿Cómo se elabora un 'escenario de lectura'?

Los estudios sobre sociedades agrarias antiguas, y sobre las sociedades tradicionales del área mediterránea, proporcionan una serie de modelos teóricos que son el punto de partida para elaborar los escenarios de lectura. Un modelo es una representación abstracta que describe relaciones entre distintos elementos. Es importante no olvidar que los modelos sociales no son la realidad, lo mismo que un mapa no es el territorio que representa. Sin embargo, los modelos son muy útiles, pues poseen una capacidad heurística y anticipatoria que permite descubrir aspectos de la realidad poco visibles, y deducir los resultados de ciertos procesos. Los modelos elaborados por las ciencias sociales se refieren, en concreto, a las relaciones entre las personas en el marco de una sociedad determinada y tratan de explicar cómo funciona dicha sociedad, cuáles son las instituciones que rigen las interacciones entre sus miembros, cuáles son los mecanismos que explican los cambios que se producen en ella, etc.

Para elaborar escenarios de lectura que nos permitan contextualizar los textos bíblicos es necesario confrontar los modelos de las ciencias sociales con los datos disponibles. Estos datos proceden principalmente de los textos contemporáneos o de las excavaciones arqueológicas, aunque también son de gran utilidad los estudios sobre las antiguas sociedades mediterráneas que ofrecen una buena síntesis de dichos datos.

La confrontación entre el modelo teórico y los datos disponibles se realiza con ayuda de un procedimiento lógico conocido como *abducción* (Aguado, 2011; Malina, 1991a). Dicho procedimiento parte de un modelo A, que por razones objetivas se considera adecuado para explicar una serie de datos (en nuestro caso, los modelos de las sociedades agrarias avanzadas y los de la cultura mediterránea tradicional). Este modelo se precisa y mejora confrontándolo con otra serie de datos, y se convierte en A'. En una fase ulterior A' se confronta con nuevos datos, dando lugar a A'', y así sucesivamente. Los escenarios de lectura resultantes de este proceso son representaciones abstractas de las relaciones que regulan las interacciones que se dan en una parcela concreta de la vida social.

Al elaborar un escenario de lectura existe, ciertamente, un peligro de circularidad, pues a veces los datos que se tratan de explicar se utilizan en la elaboración del escenario. Sin embargo, el hecho de que el modelo inicial así como otros datos externos (históricos, literarios o arqueológicos), que sirven para perfilarlo, sean ajenos a los textos evita este peligro.

Para explicar esto de forma concreta presentaré ahora brevemente un escenario de lectura que trata de reconstruir cómo se vivía y se percibía la salud y la enfermedad en el mundo de Jesús.

La salud y la enfermedad en el mundo de Jesús

Cada sociedad posee una comprensión propia de la salud y la enfermedad, así como una forma de tratar la segunda para alcanzar la primera. (Gujarro, 2007, pp. 123-143). El conjunto de estas percepciones propias de cada cultura, que incluye una serie de expectativas y valoraciones acerca de la salud y la enfermedad, recibe el nombre de 'sistema sanitario' o 'sistema de salud'. Tanto la percepción de la enfermedad, como las reacciones frente a ella y las formas de tratarla, están determinadas por valores culturales y se hayan sometidas al influjo de determinados factores sociales, tales como: las instituciones, los roles, las relaciones en que tiene lugar la evaluación y el tratamiento de la enfermedad.

La Antropología médica, que es la ciencia que estudia estos fenómenos desde una perspectiva intercultural, ha averiguado que en la mayoría de los

sistemas sanitarios se pueden distinguir tres sectores: el popular, el profesional y el étnico (Kleinman, 1980, pp. 49-60).

El *sector popular* proporciona, en la mayoría de las culturas, las primeras explicaciones y los primeros remedios para tratar la enfermedad. Lo forman las personas vinculadas directamente al enfermo por lazos de parentesco real (familiares) o simbólico (vecinos, patrón, clientes) (Pilch, 1991, pp 194-197). El enfermo, y los grupos sociales a los que pertenece, utilizaban los valores y creencias de la cultura popular sobre la enfermedad para interpretarla y reaccionar frente a ella. Los relatos de los evangelios nos ofrecen sólo indicaciones esporádicas sobre este sector. En ellos encontramos a parientes que atienden a los enfermos (Mc 1,30) o interceden por ellos (Mc 7,25; 9,17-18), a vecinos o clientes que buscan la sanación de los enfermos (Mc 2,3-4), o a patrones que hacen todo lo posible para alcanzar la sanación de sus criados (Lc 7,2-10). Era en este ámbito, sin duda, donde se trataban la mayor parte de las enfermedades.

Hay indicios de que en Palestina se practicaba también la medicina en el *sector profesional*, al menos en los grupos sociales más cercanos a la mentalidad griega (Noorda, 1979). La postura tradicional de los israelitas era, sin embargo, de recelo hacia ella. El monoteísmo israelita sólo podía admitir a Dios como fuente de la salud, y, en consecuencia, la sanación sólo podía obtenerse a través de sus intermediarios, sobre todo de los profetas, quienes eran los principales sanadores autorizados. De hecho, los evangelios sólo mencionan un caso en el que se había recurrido a este sector profesional, el de la mujer con flujo de sangre (Mc 5,25-26). Flavio Josefo, sin embargo, menciona a estos médicos en diversas ocasiones (*Vita* 404; *Ant* 19,157; 7,343), a veces incluso señalando sus fallos (*BJ* 1,598), o su incapacidad para curar, como el caso de la enfermedad que acabó con la vida de Herodes el Grande (*Ant* 15,245-246).

Finalmente, existía un tercer sector, el de la *medicina étnica*, que sobrepasaba el ámbito de la familia, parientes y paisanos, dependía de diversos especialistas que no se atenían a las prácticas de la medicina profesional. La característica más sobresaliente de este sector es su cercanía a la medicina popular, sobre todo en lo que se refiere a la comprensión de la enfermedad y sus causas. Este es el ámbito en el que debemos situar a los sanadores populares, que son su figura más representativa. Este tipo de

sanadores posee en común una serie de características: comparten la visión del mundo, de la salud y de la enfermedad que tienen sus destinatarios, aceptan los síntomas que les presentan como elementos coincidentes de un síndrome, tratan a sus pacientes en público, y, en general, están más cercanos a la situación social del enfermo (Pilch, 1991, pp. 198-200).

Estos sanadores populares, que manifestaban a través de las curaciones la autoridad de su doctrina y el fundamento de las reivindicaciones que hacían sobre sí mismos, eran bien conocidos en el mundo helenístico (Graham, 1978, 103-105). Su figura más representativa en la tradición israelita, era la del profeta sanador, que estaba vigente en tiempos de Jesús. Él mismo habló de sí mismo como “médico” (Mc 2,17; Lc 4,23; *EvTom* 31), y fue uno de los casos más representativos de este tipo de sanadores en la Palestina del siglo primero, junto con dos figuras vinculadas a la tradición rabínica: Honi y Hannina ben Dosa, que, al igual que él, están relacionados con la figura de Elías (Green, 1969; Vermes, 1997, pp. 64-66).

El acceso a estos tres ámbitos del sistema sanitario estaba condicionado por diversos factores. Podemos suponer que la medicina popular era siempre el primer paso. Cuando la sanación no podía alcanzarse a través de ella, algunos podían recurrir a la medicina profesional, pero esto era un lujo reservado a muy pocos. La mayoría de la gente recurría a los sanadores populares, que además evitaban ciertos conflictos con la fe tradicional, porque, en última instancia, era un tipo de sanación religiosa. Es en este sector de la medicina étnica donde debemos situar las sanaciones realizadas por Jesús.

La descripción del sistema de salud en tiempos de Jesús nos proporciona un marco en el que situar los relatos evangélicos, pero para completar el escenario de lectura es necesario identificar, al menos, dos aspectos centrales de todo sistema sanitario: su forma de entender la enfermedad y su forma de tratarla.

La comprensión de la enfermedad se percibe en los términos y expresiones que espontáneamente se utilizan para referirse a ella. Todas las culturas poseen moldes para percibir, comprender, explicar, valorar y tratar los síntomas. Esta interpretación cultural es lo que convierte a una patología en una enfermedad (Kleinman, 1980, pp. 72-80).

En el mundo de Jesús se pensaba que la enfermedad era provocada por Dios o por otros seres cuya acción escapaba al control humano. Dios era también la fuente última de la sanación y de la salud, pero existían unos medios para alcanzarla; los principales eran: la fe y la oración, el arrepentimiento, los exorcismos, los médicos, la medicina popular y la magia (Hogan, 1992, pp. 306-310). Al igual que en la mayoría de las culturas tradicionales, la enfermedad era interpretada como una forma de desviación social y, por tanto, era un estigma para quienes la padecían. El grado de estigmatización y sus connotaciones dependían de la comprensión de la enfermedad. Así, por ejemplo, en el sistema levítico de salud la *lepra* y otras enfermedades crónicas requerían la exclusión social del enfermo (Lv 13-15), no debido al peligro de contagio, sino a razones de pureza ritual. Por éstas, a quienes poseían ciertos defectos físicos (cojos, sordos, ciegos) les estaba prohibido el acceso al templo.

Esta forma de entender la enfermedad determinaba la forma de tratarla. La estrategia terapéutica es el aspecto más visible en los relatos de sanación de los evangelios. Es también el más difícil de entender para el lector actual, porque sigue unas pautas muy diferentes a las que sigue la medicina occidental. El modelo biomédico actual parte de una visión empírica de la enfermedad, que es la que determina la interpretación de los síntomas en la medicina occidental. Por el contrario, el modelo cultural no considera la enfermedad sólo como una patología, sino como una realidad humana significativa y, en consecuencia, ve la sanación como un proceso hermenéutico encaminado a transformar e integrar dicha realidad.

El modelo biomédico es apto para comprender la enfermedad y la curación en el sector profesional de la medicina occidental contemporánea, pero es poco relevante cuando se aplica a otros sectores, y sobre todo cuando se quiere aplicar a casos en los que la enfermedad es percibida y vivida según unos patrones culturales diferentes, como ocurre en el caso de los relatos evangélicos. Para estos casos es mucho más útil el modelo cultural. De hecho, los rasgos *extraños* que aparecen en los relatos de sanación de los evangelios se pueden explicar mucho mejor con ayuda de este segundo modelo.

Este escenario de lectura, que permite identificar los diferentes sectores del sistema de salud en tiempos de Jesús pues describe cómo se entendía y se trataba en ella la enfermedad, puede utilizarse como marco para comprender

mejor la actividad de Jesús como sanador. También es útil para interpretar los relatos de sanación de los evangelios, que reflejan una estrategia terapéutica muy diferente a la que sigue la biomedicina occidental. Escenarios de este tipo han sido aplicados ya, de hecho, al estudio del sistema de salud en el mundo de los primeros cristianos, a los relatos de sanación de los evangelios, o al mundo de la salud de la mujer (Avalos, 1999; Pilch, 2000; Estévez López, 2003).

4. EL ANÁLISIS CONTEXTUAL Y LOS OTROS PROCEDIMIENTOS EXEGÉTICOS

El análisis contextual, que se ha desarrollado en los últimos años con ayuda de las ciencias sociales, es una importante contribución a la exégesis. Gracias a este tipo de análisis, los textos bíblicos pueden ser explicados de forma más respetuosa. La posibilidad de estudiar críticamente el contexto en que nacieron nos ha hecho conscientes de que al leer un texto tenemos que situarlo, consciente o inconscientemente, en un escenario social. El hecho de hacerlo conscientemente tiene la ventaja de que dicho escenario puede ser revisado y mejorado.

Este tipo de análisis, sin embargo, no es excluyente, sino que complementa la tarea que realizan, desde otros puntos de vista, el análisis histórico-crítico y el análisis literario. Estos tres tipos de análisis son necesarios para explicar el sentido de los textos bíblicos, pues dichos textos no solo nacieron en una situación social concreta, sino que, como he dicho al comienzo, son el resultado de un proceso de composición y han sido formulados siguiendo pautas literarias.

La principal aportación del análisis contextual desarrollado en los últimos años ha sido la ampliación del concepto de *Sitz im Leben*, que inicialmente había quedado reducido al «contexto eclesial». El uso de las ciencias sociales para reconstruir el contexto de los textos amplía esta noción de contexto vital al situar los textos en su 'contexto social'. El contexto social es, en efecto, una categoría más amplia que incluye, como hemos dicho antes, las estructuras y los procesos de los grupos y culturas en que nacieron dichos textos.

La reconstrucción de este contexto social supone también una notable contribución al análisis literario, cuyo objetivo es estudiar el texto en su forma literaria final e identificar su significado. Ahora bien, este tipo de análisis fácilmente puede derivar en un narcisismo textual que desconecta los escritos bíblicos del contexto vital en el que nacieron. La reconstrucción del contexto contribuye de diversas formas a ampliar este horizonte ofreciendo pautas para reconstruir no sólo el mundo del texto, sino también el del autor y sus destinatarios⁴.

Tanto en el caso del análisis histórico-crítico, como en el del análisis literario, el análisis contextual contribuye a hacer más explícito el mundo que presupone la formación y la composición de los textos bíblicos, de este modo ayuda a comprender mejor su significado.

La complejidad metodológica que ha adquirido la exégesis en los últimos años no debe percibirse como una amenaza, sino como una oportunidad que permite recurrir en cada caso a los instrumentos más adecuados para alcanzar el objetivo de comprender mejor los textos. Por su misma naturaleza, los métodos poseen un carácter instrumental; son un camino (*meth'odos*) para llegar a una meta. Por eso, la utilización de los procedimientos metodológicos viene determinada por la pregunta a la que queremos responder. La pregunta a la que responde el análisis contextual tiene que ver con la situación vital de los textos, y el presupuesto del que parte es que conocer dicha situación ayuda a comprenderlos mejor.

4 Un ejemplo concreto de lo que puede aportar el acercamiento por las ciencias sociales a este método es la evolución de uno de los primeros estudios narrativos sobre los evangelios (Rhoads et al., 1982). En la primera edición del mismo encontramos un análisis narrativo del evangelio que no presta mayor atención al mundo del relato. Sin embargo, en la segunda edición, publicada diecisiete años más tarde (1999), esta perspectiva contextual se ha incluido de forma refleja y consciente, con la convicción de que para entender el relato es necesario conocer el mundo que presupone, el cual sólo puede reconstruirse con ayuda de las ciencias sociales.

LISTA DE REFERENCIAS

- Aguado, P. (2011). La teoría de la abducción de Peirce: lógica, metodología e instinto. *Ideas y Valores* 145, pp. 33-53.
- Avalos, H. (1999). *Health Care and the Rise of Christianity*. Peabody.
- Elliott, J. H. (1993). *What is Social-Scientific Criticism?*. Minneapolis.
- Estévez López, E. (2003). *El poder de una mujer creyente: cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34*. Estella.
- Funk, R. W. (1976). The Watershed of the American Biblical Tradition: The Chicago School, First Phase, 1892-1920. *Journal of Biblical Literature* 95, pp. 4-22.
- Garnsey P. & Saller, R. (1991). *El imperio romano. Economía, sociedad y cultura*. Barcelona.
- Gilmore D. D., ed. (1987). *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington D.C.
- Gilmore, D. D. (1982). Anthropology of the Mediterranean Area. *Annual Review of Anthropology* 11, pp. 175-205.
- Good, B. & Delvecchio Good, M.-J. (1980). The Meaning of Symptoms. A Cultural Hermeneutic Model for Clinical Practice. En L. Eisenberg - A. Kleinman (eds.), *The Relevance of Social Science for Medicine*. Dordrecht - Boston - Lancaster, pp. 165-196.
- Graham, A. (1994). *Sage, Saint and Sophist*. London-New York.
- Green, W. S. (1979). Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition. En H. T. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, 19.2*. Berlin / New York, pp. 619-647.
- Guijarro, S. (1996). La Biblia y la Antropología Cultural. *Medellín* 88, pp. 85-105.
- Guijarro, S. (2007). *Jesús y sus primeros discípulos*. Estella.
- Guijarro, S. (2012). *Los cuatro evangelios*, 2 ed. Salamanca.
- Hall, E. T. (1989). *El lenguaje silencioso*. Madrid.
- Hogan, L. P. (1992). *Healing in the Second Temple Period*. Freiburg.
- Kleinman, A. (1980). *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. Berkeley.
- Lenski, G. (1969). *Poder y privilegio*. Barcelona.

- Malina, B. J. (1991a). Interpretation. Reading, Abduction, Metaphor. En D. Jobling (ed.), *The Bible and the Politics of Exegesis. Essays in Honor of Norman Gottwald*. Cleveland, pp. 253-268.
- Malina, B.J. (1991b). Reading Theory Perspective. Reading Luke-Acts. En J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Massachussets, pp. 3-23.
- McKnight, E. V. (1969). *What is Form Criticism?*. Philadelphia.
- Miquel, E. (2011). *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Estella.
- Noorda, S. (1979). Illness and Sin, Forgiving and Healing. The Connection of Medical Treatment and Religious Beliefs in Ben Sira 38,1-15. En M. J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*. Leiden, pp. 215-224.
- Peristiany D. J. G., (ed.). (1966). *Honor and Shame. The Values of the Mediterranean Society*. Chicago.
- Pilch, J. J. (1991). Sickness and Healing in Luke-Acts. En J. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Massachusetts, pp. 181-209.
- Pilch J. J. (2000). *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*. Philadelphia.
- Rhoads D. & Dewey J. & Michie, D. (2002). *Marcos como relato*. Salamanca.
- Ricoeur, P. (1995). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México D.F.
- Seybold K. & Mueller, U. B. (1978). *Sickness and Healing*. Nashville.
- Sjoberg, G. (1960). *The Preindustrial City*. New York.
- Vermes, G. (1997). *Jesús el judío*, 4 ed. Barcelona.
- Wolf, E. R. (1971). *Los campesinos*. Barcelona.