

REER
Revista Electrónica de Educación Religiosa
Vol. 3, No. 1, diciembre 2013, pp. 1-21
ISSN 0718-4336 versión en línea

DEL FUNDAMENTALISMO A LA LECTURA LITERARIA DE LA BIBLIA (I)

FROM FUNDAMENTALISM TO THE LITERARY READING OF THE BIBLE (I)

Mike van Treek Nilsson*

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

Resumen

El presente artículo expone algunas características de la interpretación fundamentalista de la Biblia. Sostiene que esta perspectiva ha concitado el interés por parte del magisterio católico porque constituye un problema al interior de la comunidad católica. El autor afirma que una vía de enfrentar el problema es la estimulación de una lectura literaria de la Biblia. Esto requiere la formación de lectores activos, capaces de seguir el desarrollo de grandes unidades textuales, superando las lecturas episódicas y meramente funcionales. Un siguiente artículo sobre el asunto ahondará en el análisis narrativo.

Palabras claves: narratología, lector modelo, interpretación.

Abstract

This paper presents some characteristics of the fundamentalist interpretation of the Bible. He argues that this perspective has aroused the interest of the Catholic teaching because it is a problem inside the Catholic community. The author states that one way to confront the problem is the stimulation of a literary reading of the Bible. This calls for the formation of active readers, able to follow the development of large textual units, overcoming the episodic and purely functional readings. A forthcoming paper on the subject will delve into the narrative criticism.

Keywords: narratology, model reader, interpretation.

El Concilio Vaticano Segundo dio un gran impulso a la lectura de la Biblia en todos los ámbitos de la vida cristiana. Por ello que la Sagrada Escritura ha seguido adquiriendo una presencia renovadora y rejuvenecedora en la liturgia, la catequesis y la teología. En gran medida el impulso renovador venía de la creatividad desplegada por el «movimiento bíblico» previo al Concilio. La Iglesia católica descubría gracias al diálogo fecundo con la historia y la filosofía modernas un nuevo rostro de la Biblia y se asombraba una vez más del tesoro de la Palabra de Dios contenida en ella.

* Académico e investigador Pontificia Universidad Católica de Chile, mvan@uc.cl.

Nuevas traducciones de la Biblia y ediciones de estudio adaptadas a diferentes tipos de lectores han ido permeando en grupos de lectura comunitaria y popular. Gracias a ello, el lenguaje de la fe en el cual intentan conversar los cristianos de hoy se ha visto enriquecido y robustecido pues encuentran un código común en el cual entenderse y dar cuenta de su experiencia de Dios. En América latina la lectura orante de la Biblia ha ido acompañando el caminar de las comunidades eclesiales en la construcción de una cultura de justicia, paz y liberación del mal que oprime al ser humano. Como ha mostrado Míguez (2001) este proceso es mucho más rico y dificultoso de lo que se suele suponer.

Es parte de la fe de la Iglesia afirmar que la Palabra de Dios es un mensaje para todo varón y mujer, en todo tiempo, en toda cultura. Dios no ha quedado anclado hablando en el pasado como una fuente arqueológica. El Concilio ha encontrado un ángulo tradicional —y al mismo tiempo renovado— para hablar de este asunto. La «*Dei Verbum*» afirma que «los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación» (§11). Es importante resaltar que desde esta óptica toda interpretación de la Biblia en la Iglesia debe hacerse cargo de aclarar o explicar la voluntad salvífica de Dios expresada en ella. El Concilio no ha querido poner énfasis en la verdad como «exactitud» (histórica, por ejemplo) sino en la verdad como manifestación de ese amor salvífico de Dios por la humanidad (Jacob, 1969, pág. 411).

¿Es posible asignar una tarea de tal magnitud a un libro? ¿Bajo qué mecanismos actúa el texto que impulsa a sus lectores hacia el descubrimiento de una verdad *actual* del Dios salvador?

No se trata de una simple aplicación del texto bíblico a la realidad social o personal. Se trata de discernir el Espíritu de Jesús que, actuando en la historia, llama a comprometerse con ella. Tal discernimiento requiere de sabiduría y de astucia puesto que el cristiano, como todo otro ser humano, se encuentra en medio de la ambigüedad de la historia. Pablo escribía a Corinto: «todo está permitido, pero no todo conviene, no todo edifica» (1Co 10, 23).

Así, retomando el espíritu del Concilio y sus textos podemos preguntarnos cuál es la lectura de la Biblia que debe hacerse y que conviene hacer para que la comunidad cristiana encuentre su camino de vida junto a toda la hermandad de

creyentes y no creyentes. Esto es particularmente urgente para nutrir una espiritualidad laical que, como lo indica *Lumen Gentium*, debe por su vocación peculiar mirar las «condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretejida» (§ 31).

La reforma que el Concilio impulsa —y de la cual la «Dei Verbum» es uno de sus primeros testimonios— está lejos de haberse implementado en su totalidad. Una de las dificultades es la intromisión progresiva y demoledora del fundamentalismo en la interpretación bíblica católica. A esta temática quisiera dedicar algunas páginas para luego indicar algunos caminos abiertos por nuevas perspectivas literarias en el estudio y lectura de la Escritura.

1. La lectura fundamentalista

El fundamentalismo se caracteriza por una lectura literalista de los textos bíblicos. Se suele desarrollar en ambientes pietistas y apologéticos en los cuales se da, además, un fuerte rechazo a la exégesis académica.

El fundamentalismo nació en EE.UU. entre algunas comunidades presbiterianas a principio del siglo pasado. Frente al avance de la exégesis moderna plantean una lectura que sustente las verdades doctrinales que ellos consideran *fundamentales* de la fe cristiana. El fundamentalismo rechaza la aplicación de métodos modernos en la lectura de la Biblia pues les consideran peligrosos e inadecuados para interpretar un texto divino, el cual, además, se concibe como mecánicamente inspirado y por tanto, absolutamente inerrante.

El fundamentalismo identifica la «Palabra de Dios» con el texto de la Biblia y se adentra, por tanto, en la búsqueda de concordismos de todo orden tanto con la ciencia (p.e. astronomía, geología) como también con las humanidades o ciencias sociales (p.e. arqueología, sicología, historiografía).

Muchos grupos fundamentalistas se alimentan de la dificultad que experimentan ciertas personas de vivir la fe cristiana en el contexto de la cultura moderna donde aparentemente no hallan cabida. Por ello, tienden a desarrollar una actitud religiosa percibida con rasgos de fanatismo, pues parecen dispuestos a armarse de una cultura e Iglesia a la medida de sus miedos. Atrincherados frente a la modernidad, los grupos de este corte tienden a resaltar los textos bíblicos en los cuales apoyan

un discurso de coacción moral y miedo religioso. Así, mantienen a los lectores de la Biblia en una suerte de guerra o cruzada permanente contra la cultura donde viven.

Como se ha dicho más arriba, el fundamentalismo nace en ambientes protestantes pero en las últimas décadas el Magisterio católico se ha referido a él con preocupación puesto que también ha ido tomando cierto espacio entre los lectores católicos de la Biblia.

Permítanme citar extensamente un discurso de Benedicto XVI en el *Collège des Bernardins*, un lugar de encuentro y diálogo entre creyentes y no creyentes situado en París:

Todo esto podemos decirlo de manera más sencilla: la Escritura precisa de la interpretación, y precisa de la comunidad en la que se ha formado y en la que es vivida. En ella tiene su unidad y en ella se despliega el sentido que aúna el todo. Dicho todavía de otro modo: existen dimensiones del significado de la Palabra y de las palabras, que se desvelan sólo en la comunión vivida de esta Palabra que crea la historia. Mediante la creciente percepción de las diversas dimensiones del sentido, la Palabra no queda devaluada, sino que aparece incluso con toda su grandeza y dignidad. [...] El cristianismo capta en las palabras la Palabra, el Logos mismo, que despliega su misterio a través de tal multiplicidad y de la realidad de una historia humana. Esta estructura especial de la Biblia es un desafío siempre nuevo para cada generación. Por su misma naturaleza excluye todo lo que hoy se llama fundamentalismo. La misma Palabra de Dios, de hecho, nunca está presente ya en la simple literalidad del texto. Para alcanzarla se requiere un trascender y un proceso de comprensión, que se deja guiar por el movimiento interior del conjunto y por ello debe convertirse también en un proceso vital. Siempre y sólo en la unidad dinámica del conjunto los muchos libros forman un Libro, la Palabra de Dios y la acción de Dios en el mundo se revelan solamente en la palabra y en la historia humana (Benedicto XVI, 2008).

Anoto algunas consecuencias de lo anterior y que podrían alimentar una discusión sobre las prácticas interpretativas:

1. La Escritura requiere en cada momento la cooperación interpretativa de sus lectores y lectoras desde su particular contexto vital y comunitario.
2. La Escritura es polisémica; quiere decir algo relevante para la historia humana que puede decirse mejor por medio de un lenguaje que respeta la complejidad

de la existencia humana.

3. En tanto que conjunto de libros, la lectura de la Biblia debe hacerse cargo de su unidad interna. Para llegar a ella, no pueden limarse las tensiones y contradicciones de los textos.
4. No se puede reducir el conocimiento y estudio de la palabra escrita para comprender la Palabra de Dios. Por ello se habla de «trascendencia» y no de silenciamiento de lo que ha sido transmitido en forma escrita. Esto mismo nos ha sido propuesto por el Concilio Vaticano II en la «Dei Verbum», pero en su momento, el fundamentalismo no era una preocupación. De hecho, la lectura de la Biblia estaba tan poco extendida entre los católicos que el principal interés era estimular su lectura. No era una preocupación, he dicho, pero según Fernández Ramos (2008, p. 12) sí era una realidad en la formación teológica.

Visto en este contexto, entonces, el fundamentalismo podría calificarse como una tendencia que concibe la Palabra de Dios como algo inmutable, ahistórico, monolítico y atomizado; dado de una vez para siempre, por lo que solo cabría su repetición. Ahora bien, esa concepción de la Palabra de Dios no es salvífica.

No es la única vez que en instancias magisteriales católicas se presenta el problema del fundamentalismo. La primera mención importante y extensa se encuentra en un documento de la Pontificia Comisión Bíblica (1994) hace ya casi 20 años. No conviene reproducir aquí todo el discurso de la Comisión sobre el tema. Basta resaltar algunas características más influyentes que enumero sintéticamente:

- a) La lectura fundamentalista no tiene en cuenta el desarrollo histórico de los textos bíblicos, su enraizamiento en diferentes situaciones y los condicionamientos que la cultura impone sobre los autores de los textos sagrados.
- b) La revelación y la inspiración se conciben de manera desencarnada, como si ellas aseguraran la inerrancia de un dictado palabra por palabra del Espíritu al escritor. Por ello no prestan atención a las dimensiones literarias del texto (por ejemplo, a los géneros literarios).
- c) En consecuencia, la interpretación fundamentalista reclama una obediencia incondicionada a doctrinas rígidas y rechaza todo cuestionamiento crítico y científico llevando a un «suicidio del pensamiento».

d) De modo más amplio, el fundamentalismo impide un diálogo entre fe y cultura puesto que tiende a una estrechez de puntos de vista por ejemplo cuando «considera conforme a la realidad una cosmología».

En relación a la historicidad de los textos, el fundamentalismo borra toda distancia entre la narración bíblica y su referente histórico. Así, en relación a los evangelios, por ejemplo, «confunde ingenuamente el estadio final de esta tradición (lo que los evangelistas han escrito) con el estadio inicial (las acciones y las palabras del Jesús de la historia)».

El fundamentalismo ofrece una respuesta sencilla, simple, fácil pero ilusoria a las preguntas y problemas de la existencia humana ofreciendo, en ese ámbito, «una certeza falsa».

Estoy seguro que todos hemos tenido que hacer un camino de aprendizaje en la interpretación y lectura de la Biblia. Por ello, la comisión profundizó en este asunto en un nuevo documento, bastante más desconocido que el anterior: *Biblia y Moral*. publicado en 2008.

En aquella ocasión, se abordó la relación entre el fundamentalismo y algunos preceptos éticos enunciados en los textos bíblicos. Se afirma en el § 154.1:

En materia de moralidad como en cualquier otro campo la Iglesia desaprueba cualquier utilización fundamentalista de la Escritura, que se realice por ejemplo aislando un precepto bíblico de su contexto histórico, cultural y literario. Una sana lectura crítica ayuda a distinguir por una parte las consignas o las prácticas válidas para todos los tiempos y todos los lugares y, por otra parte, aquéllas que han podido ser necesarias en una determinada época o en un ambiente geográfico particular y luego convertirse en anticuadas, obsoletas e inaplicables. Más que la exégesis de los textos mismos y la teología bíblica, con su mirada de conjunto sobre el uno o el otro Testamento, que permite no tratar nunca un problema moral como un frasco cerrado, sino siempre en el eje de los grandes recodos de la revelación de Dios.

La misma Biblia exige, por tanto, una actitud crítica y más bien «sapiencial» para acercarse a sus textos. Esa actitud crítica debe conjugar varios aspectos como el contexto histórico, cultural y literario. Así también, la consideración de los problemas éticos en su complejidad histórica y teológica. Esto es válido, por ejemplo, para la enseñanza catequética del decálogo o de las bienaventuranzas que

con mucha frecuencia son tratados como textos aislados de todos los elementos contextuales y literarios.

El fundamentalismo fue también objeto de discusión durante el Sínodo de obispos del año 2008. Así quedó plasmado en la exhortación postsinodal respectiva (*Verbum Domini*) publicada el año 2010 abordándolo en los mismo términos que la Pontificia Comisión Bíblica por lo que no ahondaremos en este texto. Es interesante constatar que la preocupación por el tema se ha mundializando también en los ambientes católicos. En efecto, en Aparecida los obispos latinoamericanos y caribeños habían aludido al tema durante su quinta conferencia. Así, el § 239 de sus conclusiones indica que:

El diálogo interreligioso, además de su carácter teológico, tiene un especial significado en la construcción de la nueva humanidad: abre caminos inéditos de testimonio cristiano, promueve la libertad y dignidad de los pueblos, estimula la colaboración por el bien común, supera la violencia motivada por actitudes religiosas fundamentalistas, educa a la paz y a la convivencia ciudadana: es un campo de bienaventuranzas que son asumidas por la Doctrina Social de la Iglesia.

Creo que es muy valioso que *Aparecida* sitúe el fundamentalismo como un impedimento para encontrarse con los creyentes de otras religiones e incluso con no creyentes. Tal como lo habíamos enunciado al inicio de nuestro trabajo, el fundamentalismo crea una trinchera inexpugnable en el cual los otros son vistos como amenazas o indiferentes a convertir. Una defensa cerrada de la identidad no corresponde a la vocación de diálogo y encuentro del cristianismo.

Pese a lo que podría parecer en una primera aproximación, el fundamentalismo no es un fenómeno restringido a la interpretación bíblica. Se trata de una suerte de actitud de la personalidad, una actitud caracterizada por la rigidez intelectual y espiritual; un cierto miedo al cambio, una búsqueda de seguridades. En lugar de fundamentar una opción de vida basada en la conversión al evangelio de Jesús, se prefiere una estructura exterior que al menos dé la sensación de seguridad. Por ello, una actitud fundamentalista sobre la Escritura está frecuentemente relacionada con estrecheces en otros puntos: liturgia, ética, convicciones políticas, etc.

No es un tema en el que podamos ahondar en este artículo —para ello recomiendo el breve pero incisivo trabajo titulado *Integrismo como herejía*,

publicado por la fundación catalana *Cristianisme i Justícia*—, pero me parece importante captar que esta actitud lesiona profundamente la misión de la Iglesia, pues coloca en jaque la construcción de una sociedad basada en la justicia, el derecho y la paz, por cuanto impide el diálogo y el encuentro en una sociedad que busca construirse de cara al bien común, diálogo en el cual las religiones tienen un rol importante que cumplir. Este papel no puede cumplirse si las religiones no se alejan decididamente del fanatismo y la violencia, tal como lo enuncia Benedicto XVI:

En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes. Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión. Su papel consiste más bien en ayudar a purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos. Este papel «corrector» de la religión respecto a la razón no siempre ha sido bienvenido, en parte debido a expresiones deformadas de la religión, tales como el sectarismo y el fundamentalismo, que pueden ser percibidas como generadoras de serios problemas sociales. Y a su vez, dichas distorsiones de la religión surgen cuando se presta una atención insuficiente al papel purificador y vertebrador de la razón respecto a la religión. Se trata de un proceso en doble sentido (Benedicto XVI, 2010a).

Así las cosas, el ambiente de lectura de la Biblia no puede ser el fanatismo reaccionario frente a lo mutable de la historia. Teológicamente hablando, esta tendencia ve al ser humano colocado frente a Dios en una postura de obediencia y recepción pasiva de su mensaje. A pesar de su «fachada piadosa y llena de fórmulas ortodoxas» —la expresión es de M. Blondel—, el fundamentalismo rechaza implícitamente el valor de la humanidad para Dios y concibe la relación de forma unidireccional —*monoforismo*, lo llamó Blondel (2000)—. El fundamentalismo quiere imponer sobre el ser humano el silencio, mientras que la palabra correspondería sólo a Dios. Ahora bien ¿para qué Dios quisiera darse a conocer por medio de su Palabra, su *Hijo*, si no es para esperar una respuesta por parte del hombre; nadie abre un diálogo para no escuchar lo que el otro tiene que decir. En este sentido, el diálogo entre Jesús y Nicodemo (Jn 3) se puede plantear como paradigmático: «Dios no envió a su Hijo al mundo para condenarlo, sino para salvarlo por medio de él» (Jn 3,17).

2. Análisis narrativo: un campo abierto

Puesto en estos términos, la salida al fundamentalismo debe pasar en primer lugar por una manera de situarse frente a la Biblia que reconozca la actividad de su lector. Así como la partitura musical todavía no es sinfonía hasta que no se interpreta, la Biblia no muestra la Palabra de Dios sino es leída con inteligencia y astucia.

Por ello que el descarte del fundamentalismo no puede llevarse con él nuestro interés por el texto de la Biblia. Al contrario, es necesario afirmar el valor del texto en las formas en las cuales nos ha sido transmitido y en su configuración final, tal como como lo conocemos. Permaneceremos abiertos a una lectura que permita su interpretación y actualización vivificante.

En ese marco, quisiera presentar brevemente una perspectiva literaria que se ha abierto paso en la exégesis científica y en menor medida en la lectura comunitaria de la Biblia.

En el último siglo de exégesis católica se ha avanzado mucho en la consideración de los aspectos históricos y culturales que deben tomarse en cuenta para interpretar un texto bíblico. Aunque hay mucho todavía por dilucidar respecto de ello, disponemos de vastos conocimientos sobre la cultura que vió el origen a los textos bíblicos, es decir, sobre el contexto de producción: su matriz intelectual y cultural y, dentro de ella, lo religioso. Sin embargo hay dos aspectos mucho menos atendidos por la investigación bíblica. Se ha prestado menos atención a la dimensión literaria de la Biblia (contexto literario) y muy poca atención a los procesos de interpretación de los lectores reales (contexto de recepción) de la Escritura.

Esta nueva perspectiva lleva el nombre de «análisis narrativo» o «narratología». Se presenta como una forma de integrar la dimensión histórica y cultural de los textos en una mirada más atenta sobre la *forma de funcionar* de los textos bíblicos.

El estudio de los textos bíblicos desde esta perspectiva no quiere sustituir otras aproximaciones, pero al mismo tiempo no se ve como una perspectiva fácilmente prescindible. Esto porque el método de análisis es el adecuado para el tipo de registro literario adoptado por los escribas de Israel y del Nuevo testamento para gran parte de la Biblia. Con ello no decimos nada nuevo, pues para comprender un

texto la primera tarea es aproximarse con rigurosidad (pero sin rigorismo) tal cual él se propone a ser leído.

El análisis narrativo proporciona herramientas de análisis sobre *cómo* una determinada historia está contada y sobre los posibles *efectos* que ese texto busca provocar en la comunidad de sus lectores. En otras palabras, busca mostrarle al lector las posibilidades de funcionamiento del texto o, aún más simple: busca mostrarle qué pretende el texto hacer con el lector y cómo lo modelará para tal fin (cf. Eco, 2000, especialmente el capítulo titulado «El lector modelo»).

En las siguientes páginas, expondré sobre los principios de funcionamiento del método así como algunas pistas de implementación de una lectura bíblica acorde a él en comunidades de lectura. No pretendo hacer una presentación exhaustiva, pero sí crear en los lectores el deseo de conocer más sobre él; deseo que, si nace, podrá encontrar camino de cumplimiento en los títulos citados como bibliografía de profundización.

De todos los aspectos del método en esta ocasión abordaré con mayor énfasis la capacidad anticipatoria del lector, es decir, la habilidad de plantear conjeturas sobre el desarrollo de la trama y sobre el significado de las acciones (u omisiones) narradas. Dejaremos para un segundo artículo la presentación de otros aspectos del análisis narrativo.

2.1. Precursores, sistematizaciones y ejemplos

El análisis narrativo o narratología ha sido desarrollado fuera del ámbito bíblico, como ha ocurrido con casi cualquier otro método de lectura y estudio aplicado a ella.

Sus pioneros han sido los críticos literarios que basándose en la concepción moderna del lenguaje han permitido conocer mejor la forma en que funcionan los textos narrativos y cómo ellos producen los efectos en sus lectores.

Entre los estudios más importantes de esta dimensión en la Biblia hay que mencionar dos libros sobre la Biblia hebrea. El primero, *El arte de la narrativa en la Biblia*, fue publicado en hebreo en 1979 y traducido al inglés cinco años después. La obra apareció en castellano en el año 2003. Es muy instructivo para conocer el funcionamiento de la narrativa del Primer testamento ya que proporciona

innumerables ejemplos tomados de él.

Otra obra interesante y precursora es *The Art of Biblical Narrative* (existe traducción al italiano, al francés y al portugués). A mi juicio es una obra interesante porque apunta a cuestiones más propias de la narrativa oriental y bíblica. Si bien el autor pertenece a la tradición judía, el libro puede leerse desde la óptica de la «*Dei Verbum*», en cuanto a las consideraciones sobre los géneros literarios y las formas de narrar de los antiguos orientales y semitas. En el mundo católico de 1990 se presentó «*Our Fathers Have Told Us*», una obra de metodología, breve y pionera que ha servido de camino programático de otros escritos posteriores de este autor.

Hay otras obras fundamentales que partiendo de esos precursores extienden el análisis al Nuevo testamento. Bien conocidas son tres obras del mundo francoparlante. Dos suizos escribieron un manual de iniciación que fue traducido al castellano: *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. La conocida serie Cuadernos bíblicos ha dedicado dos números al tema: *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento*, escrita por tres académicos belgas y *En torno a los relatos bíblicos*. En la misma línea metodológica, se puede consultar la reciente introducción: *Saveurs du récit biblique*. También puede consultar mi «Amnón y Tamar (2 S 13,1-22). Ensayo de antropología narrativa sobre la violencia» en el cual expongo algunos elementos de la metodología y las pongo en práctica. A todas estas obras podrían acudir los lectores que se interesen en profundizar en el método y ejercitarlo.

2.2. Principios metodológicos

Partamos de la experiencia cotidiana. Muchos hemos tenido la oportunidad de encontrarnos con personas con una gran habilidad para contar historias. Nuestros abuelos nos introdujeron a los relatos de otros tiempos como narradores de una crónica que sentimos viva en sus palabras pero que nos habla de un tiempo y una cultura en ocasiones muy diferente a la nuestra. También conocemos personas que gracias a su forma de contar nos hacen reír: ellos llevan un histrionismo en la piel y en los labios. Otros tienen una disposición a contar historias tratando de no ahorrarse detalle alguno sobre lo que vieron u observaron. En fin, están también quienes recurren al misterio y al miedo como temas para las historias que cuentan.

Si hacemos memoria de esas personas y nos damos cuenta cómo se relacionan con sus relatos y con el auditorio que las oye habremos entendido gran parte del análisis narrativo.

Crónica, humor, misterio, amor, aventura...cada tipo de relato requiere un tono de voz, una posición corporal o una dedicada y particular disposición a relacionarse con la audiencia. Cada uno de los narradores debe crear, aprovechar o adaptarse un ambiente propicio: un aniversario de defunción se presta más para recordar historias que para contar chistes al igual que una fogata amical en medio de la montaña se presta especialmente para contar historias de suspenso y terror.

Cuando las historias nos gustan o nos proveen de un sentido o una claridad sobre nuestra vida o quehacer no incomoda escucharla dos o más veces. El placer no se halla únicamente en una historia jamás oída, sino también en la forma en que el cuenta cuentos nos pone en contacto con ellas. ¿No nos hemos reído tantas veces con el mismo chiste o emocionado con la misma película? Muchos de los relatos que ya conocemos nos siguen interesando puesto que además de su final conocido nos cautiva la forma de su relato.

Frente a cada una de esas historias reaccionamos de manera diferente: risa, miedo, tristeza, admiración, etc. Esas reacciones no son casuales, son buscadas explícitamente por la historia que se nos cuenta. Una historia épica busca inflamar la adhesión al héroe, mientras que una crónica busca informar; una historia de terror no genera el sentimiento de agrado que una buena comedia. No obstante, todas ellas pueden hacer algo por nosotros, pueden ponernos en una situación imaginaria y ayudarnos a descubrir nuevas miradas sobre el mundo y nuestras vidas. No seríamos los que somos sin las historias que nos han contado puesto que nuestra identidad está en gran parte conformada por los relatos que nos dicen algo de nuestros orígenes familiares, por nuestros héroes cotidianos y hasta por los personajes de ficción que nos interpelan con sus decisiones y miradas del mundo. Las historias, la literatura nos abre a otros mundos, a otras vidas, a otras posibilidades de vivir (cf. Todorov, 2009, especialmente el capítulo «¿Qué puede hacer la literatura?»).

Todo lo anterior es parte de lo que los especialistas llaman «estrategia narrativa». Leer un texto equivale a dejarse llevar por ella, incluso sin saberlo. Analizar un texto narrativo equivale, por tanto, a tratar de entender las acciones

que el relato ejecuta en nosotros. No se trata de preguntarse únicamente ¿qué quiere decir el texto? Sino sobre todo ¿qué quiere hacer con nosotros el texto? ¿Por qué puedo estar convencido de que eso es lo que busca de mí?

2.3. Conceptos de base

Veamos algunos conceptos teóricos fundamentales. El principio en el cual se basa el método es la distinción entre «la historia contada» de «la forma en que se cuenta la historia». Cuando alguien decide contar algo —por ejemplo algún evento del cual ha sido parte o testigo— debe hacer ciertas opciones sobre qué contar (historia) y sobre cómo contarlo (discurso narrativo). Las opciones que tomará serán coherentes con el destinatario o interlocutor y con lo que quiere lograr (informar, concitar empatía, divertir, hacer reflexionar, invitar a un universo valórico, etc.). En otras palabras, ya que una misma historia puede ser contada de varias maneras, el análisis narrativo trata de determinar los posibles sentidos que un relato puede tener a partir de la forma en la cual cuenta una historia (Chatman, 1978, págs. 24–25).

En esta distinción entre el *qué* y el *cómo* es fundamental tener en cuenta que la única manera de llegar al *qué* es por medio del análisis del *cómo* (Chatman, 1978, p. 37). Como se ve, el análisis narrativo no se interesa por lo que suele llamarse la «historicidad» del relato (la vinculación de la historia con lo ocurrido); ése es el campo del historiador. En las conclusiones volveré brevemente sobre este asunto.

Un relato consiste en un conjunto de acciones y eventos organizados en una secuencia consecutiva de eventos. Llamamos al elemento organizador «trama» o «intriga». Acciones y eventos ocurren en un tiempo, en un espacio determinados y son llevadas a cabo por medio de agentes. Estos agentes pueden ser personajes con características humanas, animales o bien fuerzas de la naturaleza. El análisis narrativo busca poner en evidencia cómo la organización de estos elementos en un relato provoca o busca provocar una cierta variedad de efectos en sus lectores y lectoras.

La mejor manera de entender un método de análisis bíblico es por medio de ejemplos. Veamos, pues, a grandes rasgos cómo puede implementarse en algunos textos bíblicos.

2.4. Un breve ejemplo: David, Saúl y el poder (2 S 13, 1-22)

Como lo he anunciado más arriba, en este ejemplo quiero enfatizar un aspecto de los textos: su capacidad de despertar preguntas en los lectores; preguntas que ponen en juego las diversas hipótesis sobre el desarrollo de la historia y sobre el sentido de las acciones u omisiones de los personajes o las acciones u omisiones de responsabilidad del narrador. Frente a un fundamentalismo que clausura toda inquietud, la lectura literaria fomenta un lector inquieto y activo.

Respecto de este mecanismo del texto, me parece que las palabras de Todorov son aquí muy pertinentes:

Quando el escritor representa un objeto, un acontecimiento o un carácter, no establece una tesis, sino que incita al lector a formularla: no impone, sino que propone, y por lo tanto deja libre a su lector y al mismo tiempo lo incita a ser más activo. Mediante la utilización evocadora de las palabras [...] [L]a obra literaria provoca un temblor en el sentido, pone en marcha nuestro dispositivo de interpretación simbólica, despierta nuestras capacidades de asociación y produce un movimiento cuyas ondas de choque se prolongan mucho tiempo después del contacto inicial (Todorov 2009, pp. 85-86).

Casi no cabría decir nada más, salvo declarar el permiso para que los lectores de la Biblia lo apliquen a su caso. Eso intentaré en las líneas siguientes, estimular el interés en esta lectura «telúrica».

En el capítulo 9 del primer libro de Samuel queda clara la intención del Señor de depositar en Saúl el encargo de regir a Israel por medio de la naciente monarquía. El lector debe recordar que ella ha surgido pese a la oposición por parte del Señor, por lo que la manera en la cual el primer rey se mueva en el puesto es de la mayor importancia. Este hecho coloca desde ya al lector en una posición *evaluativa* respecto de la acción del rey.

Al poco andar después de su entronización, Saúl se aparta de la palabra del Señor y no cumple cabalmente una de sus órdenes (1Sam 15, 9.11). El favor del Señor se aparta del rey, pero deja intacta, por ahora, su permanencia en el trono. Acto seguido, Samuel es enviado a Belén, a la familia de Jesé. Samuel debe ungir a un futuro nuevo rey. Sobre él estará desde entonces el favor de Dios (1Sam 16).

Así, dos reyes se encuentran al mismo tiempo sobre Israel. Uno, Saúl, en posesión del trono pero rechazado por el Señor y el otro, David, escogido y ungido por Dios, pero lejos de poder acercarse al trono.

Con todo, el lector está en una situación de conocimiento privilegiada respecto de Saúl. Este último, dada la desconfianza del Señor para con la monarquía, desconoce si habrá un rey que lo reemplace y si llega a haberlo, no sabe quién ni cómo llegará a ocupar su lugar. Por su parte, el nuevo ungido se sabe sin trono pero desconoce cómo llegará a instalarse en él. La situación desencadena, entonces, un complejo enigma sobre el futuro de los personajes. El lector debe ir avanzando por etapas para poner a prueba las diversas conjeturas sobre cómo se va a llevar a cabo la transición de poder. Numerosas son las posibilidades a imaginar: ¿Tomará David el poder por la violencia cometiendo un golpe magnicida? ¿Reconocerá Saúl en David a su sucesor o sospechará de todo aquel que se aproxime a la corte? ¿David tendrá que esperar una intervención espectacular por parte del Señor que le dará el trono o deberá él mismo trazar su propio camino a su destino? ¿Tendrá lugar una transición pacífica o Saúl se aferrará al poder de la misma manera que se aferró al botín de guerra de los amalecitas, lo que le costó la confianza del Señor (1Sam 15, 19)? ¿David será atacado por un deseo de codicia o esperará pacientemente que las cosas se den para acceder sin sangre al trono?

El texto no da respuesta inmediata a ninguna de estas preguntas por lo que el lector debe ir evaluando cada acción de los personajes e ir descartando algunas hipótesis, confirmando otras e inventando nuevas. ¿Cómo entender en este conflicto, por ejemplo, el voluntario y prematuro traspaso a David de los signos reales de Jonatán, hijo de Saúl y posible aspirante al trono de Israel? ¿Como un gesto implícito de una transición pacífica? Al menos ese es el deseo de Jonatán, pero ¿es la convicción de David, que permanece en silencio en la escena? ¿Saúl estará de acuerdo con ello?

Lo cierto es que David se vuelve un guerrero exitoso, despertando así la preocupación de Saúl que se siente ensombrecido. Tal vez David busca acercarse al círculo de confianza de Saúl para asesinarlo o simplemente se deja llevar por el éxito de sus campañas. Sólo el recorrido por el relato permitirá descartar la primera opción. Es más probable que David piense en ser proclamado por el pueblo gracias al éxito de sus combates. Por otro lado ¿qué sentirá Saúl al verse opacado por los

triumfos militares de este joven de aspecto débil y sin experiencia militar? (1Sam 18, 8).

El temor de Saúl por David crece en razón de los triunfos militares del joven ungido. La ironía es penetrante porque es el mismo Saúl quien lo coloca a la cabeza de cada vez más numerosos guerreros. ¿Cuál es la estrategia de Saúl? ¿Mantener al pueblo contento dándole un poco de «circo» o poner a David en posición de riesgo y esperar que muera en la batalla? Nuevamente, el lector está a tientas frente a esas hipótesis y debe establecer conjeturas sobre el comportamiento de los personajes y ello en la misma medida en que Saúl y David las hacen mutuamente.

Sin darse cuenta, gracias a las conjeturas y las preguntas sin respuestas directas el lector «se va metiendo» dentro del mundo creado por el narrador: se ha implicado dentro de la trama del relato y va siendo impulsado a considerar su propio universo de valores y creencias. Además, va desarrollando una actitud de discernimiento constante sobre la historia que se le presenta extremadamente compleja y delicada.

De forma semejante, cuando más adelante David sea un fugitivo perseguido por Saúl (1Sam 23ss) tendrá que enfrentarse al deseo de venganza. El relato mostrará que David puede sustraerse a la violencia en virtud de una alianza celebrada con Jonatán (1Sam 24; cf. 20,11–17) o gracias a una estrategia política para llegar al trono sugerida hábilmente por Abigaíl (1Sam 25).

En síntesis, en la medida que el lector se involucra en el mundo creado por el texto la actualización ya no es un asunto independiente del acto de lectura, pues ésta surge de manera fluída para un lector que se dejó guiar por los mecanismos del relato. En efecto, «la historia de la ascensión de David al trono» (que se extiende hasta el capítulo 2 del *Segundo libro de Samuel*) puede ser leída como una exploración literaria de las relaciones de poder en el contexto de la alianza, como lo he mostrado en otro lugar (Van Treek, 2009).

Como puede concluirse, el análisis narrativo presenta una salida plausible a las lecturas fundamentalistas. El análisis narrativo requiere de un respeto al texto en su nivel literario, cuestión que el fundamentalismo no está dispuesto a conceder, pues pareciera que con la literalidad busca aferrarse a una concepción esclerotizada de la verdad que identifica con la exactitud.

En un próximo artículo abordaré otros aspectos del análisis narrativo. Con los

conceptos básicos tratados aquí y con el ejemplo planteado he querido mostrar que un texto permanece muerto si no hay un lector competente que lo resucite.

2.5. Implementación y desafíos

Implementar lecturas narrativas de la Biblia requiere un trabajo arduo en varios niveles. Creo que lo principal es abordar la estimulación de un lector *competente*, un lector no fundamentalista que atiende a la estrategia propia del relato tal como se presenta. ¿Qué características tiene este lector?

Siguiendo a Fokkelman (1999, pp. 206–209) el lector competente es aquel que ejercita su apertura de mente en una constante capacidad de adaptarse a la comprensión global del relato mientras avanza en su lectura. En esto, la curiosidad es un buen recurso, pero la autocrítica es todavía mejor, sobre todo si es realizada en compañía de otros lectores.

Leer adecuadamente es como armar un mecano a partir de piezas diversas. Es necesario comparar elementos, verificar las conclusiones provicionales con el texto, consultar un atlas, un manual de estudio bíblico. Creo que la incerteza es signo de que todavía podemos cambiar de opinión sobre el texto, por lo que formular preguntas es más importante que comprometerse con respuestas apresuradas o previamente aprendidas. Trabajar con herramientas simples como las conjeturas es más importante que volverse un lector fervoroso pero sin atención al texto.

En fin, no habrá lectores competentes de la Biblia si no se atiende de manera más o menos urgente a dos niveles. Por una parte se deben crear ambientes «seguros» para los lectores, es decir, al resguardo de actitudes o estructuras inhibitoras de la lectura conjetural. Simultáneamente debe atenderse al desarrollo de habilidades básicas de lectura. Esto es particularmente urgente y necesario en el contexto de nuestra propia cultura lectora.

En cuanto a los desafíos, creo que podemos considerar el planteamiento reciente de Ducasse (2013, pp. 53–54). Para él, la estimulación de una lectura bíblica —por ejemplo como la propuesta por la llamada «animación bíblica de la pastoral»— debe evitar constituirse en un «lugar de vigilancia de la lectura» precaviéndose de:

1. La exaltación del valor del libro antes de su lectura, lo que equivaldría a un

- reconocimiento sin conocimiento.
2. El desmembramiento de los libros en pasajes manipulables y usables para fines de legitimación, lo que supondría una mutilación del cuerpo bíblico.
 3. La designación de intérpretes supuestamente legítimos, pero que mantienen a los lectores en posición de no-lectura, es decir, los despojan de sus propios saberes y de su propio poder de leer.
 4. La imposición de saber y del deber hacer, es decir, una exposición de los lectores a una manipulación simbólica.

Las iniciativas de estimulación de la lectura de la Biblia podrían resultar, paradójicamente en todo lo contrario: la clausura de la interpretación, en el ocultamiento del texto bíblico y junto con él, obviamente, sus lectores. La revisión de la literatura analítica sobre el fundamentalismo mostraría una profunda correlación con estos cuatro peligros.

3. Conclusiones

No hemos llegado al final del camino. No obstante, se ha propuesto un itinerario: abandonar las lecturas fundamentalistas y abrirse a lecturas respetuosas del texto. Es a partir del trabajo que la literatura bíblica puede hacer gracias a su propio registro poético que pueden interpelar a los lectores contemporáneos y abrirles a considerar una Palabra de Dios que busca su salvación.

En este camino hemos propuesto que la educación de lectores competentes de la Biblia pueda servirse del instrumental de la moderna crítica literaria. En el contexto de educación religiosa escolar, por ejemplo, la educación sobre el lenguaje humano debería ser percibida como una gran aliada en esta tarea, respetando, obviamente, la autonomía de sus ámbitos propios.

Después de todo lo dicho, creo que la formación bíblica hay que pensarla a largo plazo. No podemos tomar acciones apresuradas ni esperar resultados inmediatos, tampoco actuar con desesperación. Las decisiones que se tomen tienen que considerar el largo plazo que toman las transformaciones educativas y culturales.

Hay una cosa que ya podemos empezar a hacer: leer la Biblia de manera menos fragmentada. Leer los grandes y largos episodios, los libros enteros, en lugar de

diseccionarla en versículos o episodios aislados. Al leer de manera continua la Biblia —como en cualquier otro texto narrativo— se captan mejor las grandes articulaciones y los detalles que parecen insignificantes o enigmáticos pueden cobrar mayor valor y explicarse mejor. Puede comensarse por libros breves: con el de *Rut*, para luego pasar a pasajes más complejos y extensos como las historias patriarcales y los mismos Evangelios.

Al final, ¿qué motivación más profunda podemos tener los lectores creyentes que interesarnos por averiguar qué quiere Dios de nosotros y cómo acogemos hoy su Palabra de salvación? Sin duda que esto va más allá de todo interés por la exactitud histórica de los conflictos contados pues es en el entrecruzamiento de la historia aquí y ahora que debemos acoger y responder a esa invitación de Dios. No hay mejor impulso a la autoestima lectora que el hecho que Dios ha hablado en nuestra propia lengua.

Referencias bibliográficas

- Amigo, L. (Trad.) (2000) *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. Edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española.
- Alter, R. (1981). *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.
- Bar-Efrat, Sh. (1984). Narrative Art in the Bible. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement* . Series 70.
- Bar-Efrat, Sh. y Bar-Efrat, D. (Trad.) (2003). *El arte de la narrativa en la Biblia*. Madrid: Cristiandad.
- Benedicto XVI. (2008). *Encuentro con el mundo de la cultura en el collège des bernardins. Viernes 12 de septiembre de 2008*. URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura_sp.html.
- Benedicto XVI. (2010a). *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI [con ocasión del] encuentro con representantes de la sociedad británica, Westminster Hall, viernes 17 de septiembre de 2010*. URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile_sp.html.
- Benedicto XVI. (2010b). *Verbum Domini. Exhortación apostólica postsinodal al episcopado, al clero, a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*. Documentos

eclesiales 31. Buenos Aires: San Pablo.

Biblia de Jerusalén (1998). *Nueva Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Blondel, M. (2000). *Une alliance contre nature: cathcatholic et intégrisme. La Semaine sociale de Bordeaux 1910*. Donner Raison 5. Reproduction anastatique de l'édition originale parue à la Librairie Bloud et Cie, en 1910. Bruxelles: Lessius.

CELAM (2007). v *Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo*. Bogotá: CELAM. URL: <http://goo.gl/yWNjZ>.

Chatman, S. (1978). *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*. Cornell University Press.

Ducasse, J.L. (2013). Animation biblique de toute la pastorale et avènement du corp promis. *Sémiotique et Bible* 149, pp. 39-58.

Eco, U. (2000). *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. Milano: Bompiani.

Fernández Ramos, F. (2008). *Fundamentalismo bíblico*. Bilbao: Biblioteca Manual Desclée 60.

Fokkelman, J. P. (1999). Reading Biblical Narrative. A Practical Guide. *Tools for Biblical Study* 1. Leiden: Deo.

Fundación Cristianisme i Justicia (2008). Integrisimo como herejía. URL: <http://goo.gl/EVPf9Q>.

Jacob, R. (1969). La verdad de la Sagrada Escritura. *Concilio Vaticano II. Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*. Ed. por Luis Alonso Schökel. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, pp. 392-417.

Marguerat, Daniel e Yvan Bourquin (2000). Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo. *Presencia Teológica* 106. Maliaño: Sal Terrae.

Marguerat, D. y André W. (2012). *Saveurs du récit biblique*. Genève y Montrouge: Bayard y Labor et Fides.

Míguez, N. (2001). Lectura Latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos. *Cuadernos de teología* 20, pp. 77-99.

Pontificia Comisión Bíblica (1994). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Santiago de Chile: San Pablo y Paulinas.

Rivas, L. (Trad.) (2008). *Biblia y Moral. Raíces bíblicas del compromiso cristiano*. Buenos Aires: Agape libros.

Ska, J-L. (1990). Our Fathers Have Told Us. Introduction to the Analisis of Hebrew

Narrative. *Subsidia Biblica* 13. Roma: Pontificio Istituto Biblico.

Ska, J-L., Sonnet, J.P. y Wénin, A. (2001). Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento. *Cuadernos bíblicos* 107. Estella (Navarra): Verbo Divino.

Todorov, Tzvetan (2009). *La literatura en peligro*. Trad. del francés por Noemí Sobregués. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Van Treek, M. (2007). Amnón y Tamar (2 S 13,1-22). Ensayo de antropología narrativa sobre la violencia. *Estudios Bíblicos* 65, págs. 3-32.

Van Treek, M. (2009). Von Balthasar y el giro estético de la exégesis veterotestamentaria: Un caso de estudio. Poder y alianza en la transición de Saúl a David. *Teología y vida* 50, pp. 319-335. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492009000100023>. URL: <http://ref.scielo.org/qnqyq6>.

Wénin, A., Marguerat, D. y Escaffre, B. (2005). En torno a los relatos bíblicos. *Cuadernos bíblicos* 127. Estella (Navarra): Verbo Divino.