



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 9

CB 114 SOCIOLOGÍA DEL PERÍODO BÍBLICO II

Rohrbaugh, Richard. "Honor: valor esencial en el mundo bíblico". En *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, editado por Dietmar Neufeld y Richard E. DeMaris, 167-188. Estella: Verbo Divino, 2014.

Honor: valor esencial en el mundo bíblico

Richard L. Rohrbaugh

El honor, entendido como la reputación de una persona a los ojos de la gente, era el valor esencial en el mundo mediterráneo antiguo. Constituía la meta, la pasión, la esperanza de todo el que aspiraba a sobresalir. Para muchos, pero especialmente para la élite de aquellas sociedades, valía tanto como la vida misma. Además, incluso en el nivel de la existencia diaria, la posición que una persona ocupaba con respecto al honor determinaba prácticamente todo en su vida: cómo se conducía, cómo se relacionaba con otros, de qué manera se vestía, qué comía, cómo debía casarse y hasta qué se debía hacer a la hora de su muerte. Sus derechos y deberes dentro de la sociedad, su discurso público, sus gestos, sus amigos, sus socios e incluso aquellos a los que podía invitar estaban determinados por el puesto de esa persona en la escala del honor. Este puesto determinaba también el lugar en el que uno se sentaba a una mesa cuando era invitado a comer en casa de un amigo (Mt 23,6; Lc 14,7-11; Séneca, *Epistulae morales* I.37.4).

El honor, un valor universal

No nos sorprende, por tanto, ver que los comentarios relativos a honor y vergüenza se encuentran abundantemente en escritos de la antigüedad. Jenofonte, por ejemplo, nos dice:

En esto, el hombre difiere de otros animales; me refiero a anhelo de honor. En lo tocante a comer, beber, dormir y aparearse, todas las criaturas parecen hallar placer por igual, pero el deseo de honor no ha arraigado en ningún bruto, ni tampoco en todos los seres humanos. Pero aquellos en que ha echado raíces la pasión por el honor y la alabanza, esos son los que más se diferencian de las bestias del campo, esos son contados como hombres y no como simples seres humanos.

(Hierón 7.3)

En otro pasaje afirma orgullosamente: “Los atenienses exceden a todos los demás no tanto por su canto, estatura o fortaleza como por su amor al honor, que es el incentivo más fuerte para las hazañas que proporcionan honra y renombre” (Jenofonte, *Memorabilia* 3.3.13). Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, define el honor como “el más grande de los bienes externos” (*Ét. Nic.*, 4.10) e incluso entiende que ser amado es “semejante a ser honrado” (8.8.2). Las personas de “refinamiento superior –sostiene– identifican la felicidad con el honor” (1.4.4). Otro autor antiguo, Aulo Gelio, opina que está justificado un severo castigo para proteger el honor de la parte ofendida” (*Noches áticas* 7.14.2-4). Plutarco reconoce que la falta de honor es una experiencia hondamente dolorosa (*Non posse suaviter vivi secundum* 1100).

En el mundo judío, Filón habla a menudo de honor, gloria, fama y alta estima; de estar adornado con honores y cargos públicos, con un origen noble, con el deseo de gloria y honor en el presente y un buen nombre para el futuro (*De migrationi Abrahami* 172; *Legum allegoriae* 3.87; *Quod deterius potiori insidari soleat* 33, 157; *De posteritate Caini* 112; *De Abrahamo* 185, 263). Cree que “la riqueza, la fama, los cargos oficiales, los honores y todas las cosas de ese tipo son aquello con lo que está ocupada la mayor parte de la humanidad” (*Det.* 122). También señala que en Israel el título de “anciano” no se aplica a los hombres de edad, sino a los honorables (*De sobrietate* 16). El cuerpo mismo –afirma– es protegido por el honor (*De confusione linguarum* 18), y la gente es capaz de sacrificar el bienestar de sus propios hijos con tal de adquirirlo (*Abr.* 184). Pero también cree que “la fama y el honor son la posesión más precaria, muy fácil de echar a perder con los arrebatos y las palabras frívolas de hombres imprudentes” (*Abr.* 264).

Josefo, historiador judío del siglo I, refiere honores concedidos por César, Vespasiano, David, Saúl, Jonatán, Augusto, Claudio y por la ciudad de Atenas (*Guerra judía* 1.194; 1.199; 1.358; 1.396; 1.607; 3.408; *Vita* 423; *Antigüedades judaicas* 7.117; 6.168; 6.251; 13.102; 14.152; 19.292). Habla del honor que corresponde a cónsules, gobernadores, sacerdotes, jueces de pueblo y profetas (*G.J.* 4.149; 7,82; *A.J.* 4.215; 10.92; 11.309; 15.217). Por su parte, el teólogo cristiano Agustín, echando una mirada retrospectiva a los largos siglos de dominación romana, considera que

la gloria que los romanos ambicionaban poseer... es el juicio favorable de hombres que piensan bien de otros hombres. Porque [Dios] concedió supremacía a quienes por honor, alabanza y gloria sirvieron a la nación. Así, por un vicio, el amor al enaltecimiento, superaron el amor al dinero y muchos otros vicios.

(*De civitate Dei* 5.12.13)

Las palabras relativas a honor son también abundantes en el Nuevo Testamento: “honor” (gr. *timē*) (Jn 4,44; Rom 2,7; 2,10; 9,21; 12,10; 1 Cor 12,23; 1 Tes 4,4; 1 Tim 1,17; 5,17; 6,1; 2 Tim 2,20; Heb 2,7; 3,3; 1 Pe 1,7; 2 Pe 1,17; Ap 4,9; 4,11; 5,12; 19,1; 21,26); “honrar” (*timaō*) (Mt 15,8; Jn 5,23; Hch 28,10); “estimado” (*entimos*), lugar de honor (*protōklisia*) (Lc 14,8); “gloria” (*doxa*) (Jn 5,41; 2 Cor 6,8; Ap 19,7); “glorificar” (*doxazō*) (Jn 8,54; 1 Cor 12,26); “glorioso” (*endoxos*) (1 Cor 4,10); “honorable” (*timios*) (Heb 13,4); “despreciable, carente de honor” (*atimos*) (Mt 13,57; 1 Cor 12,23). Nótese especialmente Rom 12,10, donde Pablo recomienda a los cristianos rivalizar en la honra mutua. Baste decir que ya muchos autores antiguos encontraron llamativo este hincapié en el honor¹.

Definición del honor

Explicado de manera sencilla, el honor es la categoría que uno pretende para sí en la comunidad, junto con el importantísimo reco-

¹ Plutarco, comentando los equivalentes griegos de *honor*, hace un modesto intento de explorar el campo semántico de esta palabra latina. Como equivalentes griegos más aproximados, propone *doxa* y *timē*.

nocimiento público de esa pretensión. La pretensión de honor pese a no contar con tal reconocimiento era considerada como la jactancia de un insensato. En cambio, el honor que a alguien le reconocían sus iguales tenía un valor inconmensurable: significaba el acceso al poder y a privilegios que no se podían ganar de ningún otro modo.

Era importante saber exactamente dónde encajaba uno en la escala social de la comunidad. Dice Plutarco: “Cuando te arrobes de admiración hacia un hombre llevado en su litera, creyéndolo superior a ti, baja los ojos y mira también a los portadores de la litera” (Plutarco, *Moralia* VI, 201). Es decir, en relación con cada tipo de hombre —el hombre de la litera y sus portadores— uno puede encontrar su propio lugar en el plano de las cosas.

El honor legitimado, el honor que era reconocido públicamente, determinaba los proyectos de vida. Facilitaba el acceso al poder, abría puertas importantes, confería el derecho a ejercer la autoridad y, sobre todo, permitía hablar y ser escuchado en público. Aristóteles es muy específico:

Los signos de honor son: los sacrificios, las conmemoraciones en verso o prosa, los privilegios, las concesiones de tierra, las presidencias, los entierros con mucha ceremonia, las estatuas, los subsidios públicos y, según las costumbres bárbaras, las postraciones y los arrobamientos. También lo son los dones objeto de estima entre las diversas gentes. Porque el don no solo es entrega de una posesión, sino también un signo de honor.

(Aristóteles, *Retórica* I.1361a.25–1361b.2)

El honor era asimismo un asunto relativo por el que alguien consideraba estar por encima de otros, ser superior. Ello implicaba la reivindicación de derechos con base en una prelación social. Esto significa que el honor y la vergüenza son formas de evaluación social en las que los hombres y las mujeres se ven constantemente compelidos a medir comparativamente su propia conducta y la de los demás. El resultado es que las expresiones de elogio o de censura pueden funcionar como juicios públicos sobre comportamiento moral. Esos juicios eran perpetuados por una red omnipresente de eva-

luación pública –red más bien de chismorreos– que creaba un mecanismo informal pero eficaz de control social².

Conviene señalar también que el honor es un bien limitado, similarmente a como lo son recursos como la tierra, las cosechas, el ganado, el poder político y la sexualidad femenina. No había honor para todos, y el que había estaba ya repartido. Esto significaba que el honor ganado era siempre honor tomado de otra persona. Como consecuencia, una intensa competición y envidia caracterizaban a esas sociedades agonísticas.

Especial importancia reviste el honor sexual de la mujer. Mientras que el honor masculino es flexible y puede ser recuperado a veces, el honor femenino, una vez perdido, lo es de manera absoluta y para siempre. Constituye el equivalente emocional-conceptual de la virginidad. Cualquier falta sexual por parte de una mujer, aunque fuera leve, destruía no solo su propio honor, sino el de todos los varones de su familia y de su parentela por parte paterna. Significativamente, el orden de los que en principio tenían que defender (hasta la muerte) el honor de las mujeres jóvenes, aun casadas, era el siguiente: hermano(s), marido, padre. En el caso de las mujeres mayores casadas, los hijos eran los principales defensores de su honor.

La vergüenza

El honor era un bien positivo, mientras que la vergüenza constituía una catástrofe social, especialmente cuando la vergüenza por un miembro del grupo familiar era la de todos. Pero es importante entender la noción de vergüenza correctamente. Uno puede ser avergonzado, llevado a “quedar mal” en público con pérdida de honor. Esta es una vergüenza negativa. Como dice Filón, “la vergüenza es señal de que uno siente que su comportamiento deja que desear, porque solo un mal comportamiento va seguido de vergüenza” (Filón, *De specialibus legibus* 4.6). La frase “arrojados a las tinieblas, donde será el

² Un amplio comentario sobre el alcance y la función de las redes de chismorreos en sociedades regidas por el sentimiento de honor-vergüenza se puede encontrar en Rohrbaugh, 2000.

llanto y el rechinar de dientes” (Mt 8,12; 13,42.50; 22,12; 24,51; 25,30; Lc 13,28; cf. Hch 7,54) describe la sensación de las personas que han sido avergonzadas o deshonradas públicamente.

Hay, en cambio, una vergüenza positiva, nacida de la legítima preocupación por el propio honor y de la conciencia de lo que puede acarrear su ganancia o su pérdida. Aristóteles habla de “miedo al deshonor” y lo vincula con el temor a la muerte: ambos hacen cambiar de color al que lo siente. Pero considera que tal vergüenza es innecesaria para hombres ya entrados en años, porque a su edad deben saber cómo actuar sin miedo a que sufra su honor (*Ét. Nic.* 4,9). Tener vergüenza es, pues, una forma de sabiduría: “Porque el sabio se complace en lo que es honorable, mientras que al necio no lo incomoda lo que es vergonzoso” (Plutarco, *Mor.* VI, 51). Es también una cualidad atribuida en abundancia a las mujeres precisamente por la extendida idea mediterránea de que la mujer es sabia³.

A los niños varones que desdichadamente no tienen por naturaleza esa sabiduría, les enseñan vergüenza las mujeres (madres, hermanas, tías, abuelas), que la tienen de manera natural. Por supuesto, el patriarcal Plutarco piensa que los chicos pueden aprenderla mediante el masculino estudio de la filosofía:

A través de la filosofía... se puede adquirir conocimiento de lo que es honorable y lo que es vergonzoso; de lo que es justo y lo que es injusto. En suma, de lo que hay que escoger y lo que hay que evitar; cómo debe conducirse un hombre en sus relaciones con los dioses, con sus padres, con los ancianos, con las leyes, con los extranjeros, con las autoridades, con los amigos, con las mujeres, con los hijos, con los criados...

(Plutarco, *Mor.* I, 7.10)

El individuo carente de vergüenza, de la sensibilidad necesaria para el trato con los demás, se pone en ridículo públicamente. Nótese la queja de Job 14,21: “Si sus hijos alcanzan honores, no se enterará; si caen en desgracia, nunca lo sabrá”. En la antigüedad, estaba generalizada la idea de que gentes como las prostitutas, los posaderos, los

³ Nótese que en el libro de los Proverbios la sabiduría aparece personificada como mujer (Prov 1,24-26; 8,1ss, etc.).

marineros, los recaudadores de impuestos y los actores, entre otros, eran irremediamente desvergonzados porque sus ocupaciones anunciaban en voz alta que carecían de la sensibilidad necesaria para salvaguardar su honor. No respetaban los límites y normas del sistema de honor de la comunidad y por eso representaban un peligro de caos social.

Conviene también tener claro que el sentimiento de vergüenza y el de culpa son diferentes, cuestión esta importante en las sociedades occidentales de hoy. El sentimiento de culpa se desencadena en el individuo al que su conciencia le dice que ha obrado mal. Pero, en las sociedades colectivistas del mundo mediterráneo, la conciencia no existía en el individuo, sino en la comunidad. Por lo cual es esta la que acusa, no una voz interna. Y lo que la acusación comunitaria produce es vergüenza pública.

Desafío-respuesta

Como el honor es un bien limitado, la competición por él puede ser intensa. Además, poner en entredicho el honor de otro ofrecía un medio de adquirir honor para uno mismo. La consecuencia de ello fue que el juego del desafío-respuesta se convirtió en un fenómeno central y de carácter muy público. El juego consistía en 1) un desafío (casi cualquier palabra, gesto o acción) con el que se trataba de minar el honor de otra persona, y 2) una reacción que respondía al reto en igual medida o incluso mayor (con lo que se convertía en desafío a su vez). Tanto lo bueno que se recibía (regalos, parabienes, cumplidos) como lo malo (insultos, desafíos, cuestionamiento público) exigían una adecuada respuesta para no quedar en vergüenza. El juego ocurría en todos los ámbitos de la vida, y cada persona en un pueblo se interesaba por ver cómo defendía y mantenía cada familia su reputación.

Pero, en las situaciones de desafío-respuesta, las cosas podían llegar demasiado lejos. Como el honor de toda una familia podía irse al traste por el deshonor de uno solo de sus miembros, la familia ofendida se sentía en la obligación de dar la respuesta correspondiente, lo que a su vez provocaba la reacción de la otra parte. Los

enfrentamientos resultantes alcanzaban en ocasiones un grado de violencia inaceptable que ponía en peligro la estabilidad de un pueblo entero. De ahí que, normalmente, las familias o grupos trataran de refrenar a sus miembros más impulsivos para evitar disputas peligrosas: iba en bien de todos mantener controlada la violencia.

Además, una reacción excesiva en una situación de desafío-respuesta era entendida frecuentemente como una admisión involuntaria de derrota en la contienda de inteligencias. Con el recurso a la violencia se transmitía implícitamente que no se tenía suficientemente afilada la espada del ingenio.

El relato de Lc 4,16-30 ofrece una buena ilustración. Después de la hiriente pregunta de 4,22, en la que se le recuerda a Jesús su condición humilde, él se enzarza con la gente en un enfrentamiento verbal. Ellos le lanzan una pulla (4,22), y Jesús les devuelve dos (4,25-26.27). Incapaces de responder adecuadamente, recurren entonces a la violencia (4,29). Seguramente, los lectores antiguos de Lucas se daban cuenta de inmediato de que la gente había perdido la batalla verbal⁴.

En los evangelios sinópticos, Jesús es especialmente hábil en el desafío-respuesta y, por lo mismo, se muestra como un profeta honorable y lleno de autoridad. Un ejemplo emocionante (para los públicos antiguos) se encuentra en Mt 4,1-11 (véase también el pasaje paralelo en Lc 4,1-13), donde se refiere el máximo desafío-respuesta concebible, por ocurrir a una tremenda escala cósmica. Nótese que sucede inmediatamente después del comienzo del ministerio de Jesús, en el que él ha sido proclamado “hijo amado” de Dios. Es precisamente esa filiación (y el honor que implica) lo que es cuestionado por el diablo: “Si eres el Hijo de Dios...” (vv. 3, 6). Además, en el resto del relato todo depende de que Jesús supere el reto con su honor intacto. En esta escena, obviamente, no solo es puesto a prueba el honor de Jesús. También el honor de Dios está en juego, por haber sido quien declaró que Jesús era su “hijo”. En consecuencia, es con la Palabra de Dios, ofrecida en respuesta, con lo que Jesús derrota al diablo⁵.

⁴ Véase Rohrbaugh, 1995, p. 195.

⁵ *Ibid.*, pp. 188-192.

Es asimismo interesante ver con cuánta frecuencia se dirigen preguntas a Jesús en público (Mt 19,17; 21,24; 22,46; Mc 11,29; 12,34; Lc 6,9; 20,40, etc.). Las preguntas en público ponen siempre en juego el honor. Veamos, por ejemplo, el intercambio verbal de Mt 21,23-27. Los jefes de los sacerdotes y los ancianos preguntan a Jesús. Pero él, en vez de responder, da la vuelta a la situación y les hace una pregunta a su vez. Como públicamente ellos no logran responder a esa pregunta, Jesús se ve libre de la obligación de dar respuesta a la que le ha sido planteada. En esta sencilla esgrima dialéctica, él ha ganado honor y ellos lo han perdido.

Un ejemplo quizá aún mejor se encuentra también en Mateo, un capítulo más adelante (22,41-46). En una reunión muy pública, Jesús pregunta a los fariseos acerca de la filiación del Mesías: “¿De quién es hijo?”. Ellos contestan que es hijo de David. Jesús les recuerda que David llama al Mesías “Señor”, por lo cual ¿cómo puede el Mesías ser hijo de David? Claramente nos dice entonces el narrador que, puesto que los oponentes de Jesús no han podido responder (para su vergüenza pública), ha desaparecido la posibilidad de nuevos ataques a Jesús: “Y desde aquel día, nadie se atrevió a hacerle más preguntas”. Por haber perdido en la confrontación verbal, mostrando así su inferioridad, los fariseos ya no tienen la suficiente talla para desafiar a Jesús (su superior) públicamente.

El honor, una guía para la interrelación en la sociedad

Por tanto, de manera muy difundida, el honor servía como el indicador principal de precedencia social. Como tal proveía a las personas de una guía esencial para relacionarse con sus superiores, inferiores e iguales de la manera socialmente prescrita o apropiada.

Por ejemplo, el juego de desafío-respuesta era idealmente adecuado entre iguales. Retar a alguien que estuviera por debajo de uno en la escala social se veía como un abuso. Y retar a quien estuviera por encima de uno equivalía a no conocer el propio lugar. Autores antiguos lo dejan claro. Dice Séneca: “Debemos refrenarnos en la ira, ya sea un igual, un superior o un inferior quien la provoque. El enfrenamiento con un igual es arriesgado; con un superior, insensato; con

un inferior, degradante” (*Ep.* I. 4.34.1). Más adelante añade: “El hombre que te ha ofendido es más fuerte o más débil que tú: si es más débil, no le hagas daño; si es más fuerte, no te hagas daño a ti mismo” (*Ep.* I, 5.5.8). Plutarco incluso ofrece un ejemplo humorístico: “La máxima ‘mantente en el nivel que te corresponde’ es sabia, porque los que se casan con mujeres muy por encima de ellos se convierten inconscientemente no en maridos de sus esposas, sino en esclavos de las dotes de ellas” (Plutarco, *Mor.* I, 13-14.19). Naturalmente, muchas veces los inferiores recibían regalos, cumplidos o alguna otra cosa positiva de sus superiores. ¿Qué había que hacer en estos casos? Aristóteles lo explica:

Esto es, pues, lo que debe regular la amistad entre personas desiguales. El que obtiene alguna ventaja, sea pecuniaria, sea moral, debe pagar al menos en la medida que permitan las circunstancias, puesto que la amistad pide ser pagada según las posibilidades y no exactamente según el mérito, dado que eso es imposible en algunos casos, como ocurre con el honor a los dioses y a los padres. Sin duda, nadie es capaz de darles los honores que merecen, pero quien los honre según sus medios puede ser considerado un hombre virtuoso.

(*Ét. Nic.* 1163b; 13-18)

¿Y qué decir de los desafíos de inferiores a superiores? Por de pronto, que realmente ocurrían, en contra de lo que cabía esperar en aquellas sociedades. Nótese que aunque sus adversarios consideran a Jesús un ejemplo manifiesto de campesino engréido y lo suficientemente osado para poner en cuestión las barreras sociales, los evangelistas hacen hincapié en que esos adversarios se equivocan gravemente en cuanto al honor correspondiente a Jesús. Mateo afirma que es hijo de Abrahán e hijo de David. Y Lucas, que es nada menos que hijo de Dios. En cualquier caso, lo consideran de sobrada categoría para permitirse retar a sus oponentes, aunque pertenezcan a la élite.

Entre los derechos que confería una alta posición estaba el de poder hablar en público (Plutarco, *Mor.* I, 58.15), y las autoridades de Jerusalén cuestionaron el derecho de Jesús a hablar y actuar en público (Lc 20,1ss). Suponiendo que su rango no le permitía lo que se atrevía a hacer, ellos le preguntan quién le ha “dado” el derecho a hablar. Juzgan que su conducta es incompatible con su baja categoría.

Pero la incapacidad que ellos muestran para responder al desafío lanzado a su vez por Jesús decide la cuestión. Obsérvese que la pregunta sobre Juan el Bautista que Jesús les dirige en respuesta juega con el hecho de que la reputación pública proporcionaba una perfecta cobertura a lo que hacía Juan.

Otro ejemplo interesante de cómo el honor podía determinar el modo en que uno se relacionaba con los demás lo encontramos en el historiador antiguo Herodoto. Y tiene notables implicaciones para la manera de entender el Nuevo Testamento:

Cuando dos se encuentran en la calle, se puede saber si son de igual rango por el siguiente detalle: si en lugar de hablarse, se besan en los labios. Si uno es algo inferior al otro, el beso es en la mejilla; cuando la diferencia de rango es mucha, el inferior se postra ante el superior.

(Herodoto, *Historias* 1.134)

A la luz de esto, pensemos cuántas veces en el Nuevo Testamento hay personas que se arrodillan o tienden ante Jesús (Mt 17,14; 27,29; Mc 1,40; 3,11; 7,25; 10,17; 15,19; Ap 4,10, etc.) o ante Dios (Lc 22,41; Hch 7,60; 9,40; 20,36; 21,5; Rom 14,11; Ef 3,14; Flp 2,10, etc.), indicando con ello su inferioridad en la escala del honor.

Contenido del código de honor

Si bien el concepto del honor y el deseo de obtenerlo eran casi universales, es importante señalar que el contenido del código de honor no era el mismo en cada lugar ni en cada grupo. Todo dependía de la costumbre local:

...no todos los pueblos tienen los mismos actos por honorables o indignos, sino que los juzgan según el uso de sus antepasados; por eso no ha de parecer extraño que yo, al referir los méritos de algunos griegos, me haya limitado a hacerlo con arreglo al uso de esa nación. Por ejemplo, no fue una vergüenza para Cimón, eminente ciudadano de Atenas, tomar a su hermana por esposa, en vista de que sus compatriotas seguían la misma costumbre; en cambio, entre nosotros, tal unión es considerada impía. En Creta se considera encomiable que los jóvenes tengan el mayor número posible de aventuras amorosas. En Lacedemonia ninguna mujer sin ma-

rido, por distinguida que sea, se niega a ir a una cena como animadora ocasional. En casi todas partes de Grecia se tiene por un alto honor ser proclamado vencedor en Olimpia, y tampoco aparecer en escena y exhibirse ante la gente se vio nunca como vergonzoso en esas naciones. Entre nosotros, sin embargo, todos esos actos se interpretan como deshonorosos, o como bajos e indignos de una persona respetable.

Por otro lado, muchas acciones que parecen conformes a nuestro código de conducta son escandalosas para los griegos. Por ejemplo, ¿qué romano se sonrojaría de llevar a su esposa a una cena? ¿Qué matrona no frecuenta las habitaciones delanteras de su casa y se muestra en público? Pero es muy diferente en Grecia, porque allí una mujer no es admitida a una cena, a menos que los presentes en ella sean todos parientes suyos, y ocupa la parte más retirada de su vivienda, llamada “las habitaciones de las mujeres”, a la que no tiene acceso ningún hombre que no sea un familiar cercano.

(Cornelio Nepote, *Grandes generales de naciones extranjeras*, prefacio, pp. 4-7)

Una vez sabido que los antiguos eran conscientes de que el código de honor podía variar de un lugar a otro y de un grupo a otro, resulta mucho más fácil entender lo que Jesús hace al comienzo del sermón del monte (Mt 5-7).

Recientes estudios de las “bienaventuranzas” con las que comienza el “sermón” han mostrado que el término griego empleado en todas ellas, *makarios* (usualmente traducido como “bienaventurado”), es en realidad parte del antiguo vocabulario de honor y alabanza (Hanson, 1996, pp. 87-93). La primera bienaventuranza de Mateo (5,3), por tanto, podría traducirse así: “Honorable los pobres de espíritu...”. Similarmente, el término griego *ouai*, empleado en Mt 23,13-36 para colmar de reproches a los escribas y fariseos, se suele traducir por “ay de...”, pero realmente pertenece al lenguaje relacionado con la vergüenza. Mateo 23,13 admitiría, pues, la siguiente traducción: “Deshonra sobre vosotros, escribas y fariseos...”. En otras palabras, lo que Jesús parece hacer en estos textos es rechazar el contenido del código de honor que imperaba en la sociedad dominante y hacer valer un nuevo código que debía caracterizar a su grupo. El contraste entre ambos códigos difícilmente podía ser más dramático.

Dos tipos de honor

Al considerar todo esto cuidadosamente conviene distinguir entre dos tipos de honor: atribuido y adquirido. El honor atribuido deriva principalmente de la propia familia, de los antepasados: los nacidos en familias ilustres comparten una marca de honor indeleble, mientras que los nacidos en familias de la clase ínfima llevarán siempre la mancha del deshonor. Esto significa que, tratándose de honor atribuido, a todos los miembros de un grupo familiar les correspondía aproximadamente el mismo nivel de honorabilidad.

En cambio, el honor adquirido estaba relacionado con el modo como se vivía. Era producto de la virtud reconocida públicamente. La mayor parte de las ganancias o pérdidas de honor eran más bien pequeñas y procedían de las normales interrelaciones diarias dentro de la sociedad. Además, cualquier comportamiento que pudiera aportar algún incremento en el honor debía tener lugar en público, porque incumbía a toda la comunidad reconocer la actuación positiva para que el honor resultante quedase validado. La virtud demostrada en privado no alcanzaba esa recompensa.

El honor atribuido

Antes de ilustrar estos dos tipos de honor con textos del Nuevo Testamento, vamos a examinarlos algo más detalladamente. Consideremos primero el honor atribuido, que luego veremos reflejado en el evangelio de Mateo. Autores antiguos lo explican cumplidamente. Dice Plutarco:

Los no bien nacidos, ya sea por parte de padre o por parte de madre, tienen una mancha indeleble en su vil origen, que los acompaña toda su vida y que ofrece a cuantos quieran usarla un arma de reprobación e insulto. Sabio era el poeta que declaró:

Si mala es la base de la familia,
desdichado el que nazca de ella.

(*Mor.* I, 1.2)

Séneca comparte esta opinión:

Fulano engendró grandes hombres: fuese lo que fuese, es digno de nuestro encomio; nos ha dado hijos valiosos. Mengano viene de antepasados gloriosos: sea lo que sea, que encuentre refugio bajo la sombra de sus ancestros. Así como los lugares sucios se vuelven resplandecientes con los rayos del sol, que los degenerados brillen a la luz de sus antepasados.

(*Ep.* III, 4.30.4)

Va incluso más lejos de lo que cabría esperar: “En la competición por los cargos públicos, algunos candidatos de mala fama son preferidos a otros mucho más capaces pero de humilde origen, porque vienen de buena cuna. Y no sin razón” (Séneca. *Ep.* III, 4.30.1). En otras palabras, a los nacidos en grandes familias se les reconocía un alto rango simplemente por tener unos antepasados esclarecidos.

Precisamente por esta razón revestían enorme importancia en la antigüedad las genealogías⁶. Estas no eran ni más ni menos que reivindicaciones de honor y, por tanto, de superioridad, de derechos. A los romanos les gustaba mostrar sus genealogías en tabletas, generalmente colgadas a la entrada de las casas. En sus atrios se alineaban bustos de antepasados ilustres como un medio para que quienes llegaban invitados conociesen la categoría de sus anfitriones tan pronto como atravesaran el umbral. Séneca se queja de que se haga demasiada gala de ello:

Los que exhiben bustos ancestrales en sus atrios y colocan a la entrada de sus casas los nombres de los miembros de su estirpe ordenados en una larga fila complicada con las múltiples ramificaciones del árbol genealógico son más “notables” que nobles.

(*Ep.* III, 3.28.1)

⁶ Es fácil que los lectores modernos minusvaloren las genealogías. Pero un estudio de ellas, Rodney Hood, señala que en la antigüedad el linaje no era solo una fuente de orgullo, sino también un instrumento para el propio engrandecimiento (Hood, 1961, pp. 3-8). Plutarco habla de un grupo de escritores que trataban de ganarse a familias nobles romanas produciendo genealogías inventadas que hacían descender a esas familias de Numa Pompilio (*Numa* 21.2). Contar con una genealogía puesta por escrito, especialmente si era muy larga, constituía una marca de honor. La genealogía de Jesús es, por supuesto, la más larga que se podría tener.

Las genealogías falsas, a veces encargadas a genealogistas profesionales, llegaron a ser un medio común de intentar ascender en la escala social o de rehabilitar una reputación dañada. Exactamente desde esta perspectiva se deben entender las genealogías de Jesús ofrecidas en Mateo y Lucas, construidas nada menos que con listas de los reyes de Israel.

El honor adquirido

El otro tipo de honor, el adquirido, lo vamos a ilustrar un poco más adelante utilizando el evangelio de Lucas. Es el honor que uno va ganando en su diario vivir y que premia la virtud pública. Como las normas de conducta en las sociedades colectivistas del mundo mediterráneo antiguo eran dictadas por consenso comunitario, quienes se ajustaban a las expectativas de la comunidad eran considerados virtuosos y ganaban (adquirían) el honor correspondiente. Comenta Plutarco al respecto: “El placer que se alcanza actuando de manera correcta hace más firme la perseverancia en esa línea de conducta; tanto más cuanto que con ella se gana aprobación ante espectadores, por así decir, que son honorables y amigos de la virtud” (*Mor.* VI, 247). Por eso dice Aristóteles: “El honor es el premio de la virtud” (*Ét. Nic.* 8.14). Mostrar a Jesús como merecedor de este tipo de honor era tan importante para la estrategia retórica de Mateo y Lucas como presentarlo con derecho al honor atribuido que venía del nacimiento.

Elevación de Jesús en la escala

Se puede decir con seguridad que, al narrar la vida de Jesús, el honor atribuido y el adquirido eran una prioridad para Mateo y Lucas. Ambos evangelistas escribían para públicos urbanos, con cierta cultura, que esperaban leer la historia de una persona acreditada. Por eso, ¿cómo iban a tener un público si lo que narraban era en realidad acerca de un humilde artesano pueblerino (Mc 6,3)? Además, las verdaderas circunstancias del nacimiento de Jesús eran potencialmente embarazosas. Para los lectores de Mateo y Lucas, el hijo de un carpintero de un pueblo como Nazaret era la clase de persona que debía escuchar, no tomar la palabra.

La estrategia que siguen Mateo y Lucas es elevar a Jesús lo más posible en la escala del honor. Para hacerlo disponían básicamente de dos alternativas: una era valerse del honor atribuido; la otra, recurrir al honor adquirido. En realidad, tanto Mateo como Lucas hacen un uso claro de las dos opciones, pero, dados los límites de espacio, no podemos explicar en detalle esas estrategias. En lugar de ello, nos centraremos en ilustrar una opción con cada uno de los dos evangelistas. Vamos a exponer los argumentos con los que Mateo justifica el honor atribuido de Jesús y luego los de Lucas para el honor adquirido. En ambos casos, esos argumentos son esenciales en la estrategia retórica del respectivo autor.

Mateo y el honor atribuido de Jesús

Como he indicado, uno de los principales recursos de Mateo para realzar a Jesús a ojos de su público es elevarlo en la escala del honor adscrito. Pero, a fin de captar la importancia de esta estrategia, conviene que echemos primero una ojeada a las instrucciones ofrecidas en las antiguas escuelas de retórica a quienes aprendían a escribir en griego.

Los manuales griegos llamados *progymnasmata* contenían ejercicios con los que se enseñaba a los estudiantes a organizar sus comentarios en torno a una serie de temas convencionales (Kennedy, 1994, *passim*). Por ejemplo, si se trataba de escribir un encomio (un discurso de alabanza en favor de alguien o algo), el retórico Hermógenes recomendaba a sus alumnos que empezasen con el tema del origen y nacimiento. Debían hablar de “una raza, como la griega; de una ciudad, como Atenas; de una familia, como los Alcmeónidas”. Luego se les pedía que describiesen “los prodigios relacionados con algunos nacimientos, como sueños, signos o cosas similares” (*Rhetores graeci* II, 14.8-15.5).

Esto es precisamente lo que hace Mateo en su relato de los orígenes de Jesús. Primero, da a Jesús una genealogía regia que se retrotrae a los más venerados ancestros de Israel: Abrahán y David. Puesto que el honor atribuido viene del linaje, esto es una reivindicación de honor sumamente osada. Mateo se ha atrevido nada menos que a mover a Jesús de un extremo otro del espectro social.

Como recomendaba Hermógenes, Mateo procede luego a referir “los prodigios” que ocurrieron en el nacimiento de Jesús. Hay sueños (1,20; 2,12.13.19), fenómenos astronómicos (2,2.10), apariciones angélicas (1,20) e incluso la visita de unos astrólogos con regalos (2,1.11). Otro maestro de retórica, Quintiliano, pide a los estudiantes que señalen las cosas que acontecieron antes del nacimiento, como profecías “anunciadoras de futura grandeza” (*Inst. orat.* 3.7.10-18). Mateo proporciona también esto mismo (Mt 1,29; 2,6). Según la *progymnasmata* de Menandro Rétor, una de las primeras cosas que debe alabar el autor de un encomio es la ciudad de la que procede el encomiado, porque se atribuye honor a los nacidos en una ciudad honorable (*Tratado* II, 369.17-370.10). Ahora bien, para hacer esto se ve en la necesidad de ejecutar una hábil pirueta literaria. Al citar a Miqueas en relación con Belén, da por completo la vuelta a lo dicho por este profeta. Miqueas había descrito a Belén como “el menor entre los clanes de Judá” (Miq 5,1; TM), pero Mateo convierte la frase en: “Y tú, Belén, en tierra de Judá, no eres, ni mucho menos, el menor entre los *principales* clanes de Judá, porque de ti saldrá un jefe que pastoreará mi pueblo, Israel” (Mt 2,6; cursiva añadida)⁷. De este modo, Mateo dice que Jesús procede de una ciudad regia, tiene antepasados regios y está destinado a ser un jefe de Israel. Al Jesús que empezó como artesano de pueblo en Marcos se le ha hecho atravesar todo el espectro social para proclamar abiertamente su honor desde el comienzo mismo de su historia.

Lucas y el honor adquirido de Jesús

Una vez explicado el honor atribuido en el evangelio de Mateo, pasemos a considerar el honor adquirido en el evangelio de Lucas. Al hacerlo conviene recordar que una parte esencial del honor ad-

⁷ La cita de Mateo no coincide con el texto hebreo (TM) ni con el griego (LXX) del Antiguo Testamento, por cuanto ambos recalcan la insignificancia de Belén. Los pocos intentos que ha habido de argumentar con base en variantes textuales, en vez de en un cambio deliberado, son un tanto “traídos por los pelos” y no gozan de amplia aceptación entre los especialistas. Lo que no ha señalado ninguno de los estudios publicados hasta ahora al respecto es la significación *social* de los cambios mateanos.

quirido es el reconocimiento público o, como dice Plutarco, ganar “aprobación ante los espectadores”. No debe sorprendernos, pues, que Lucas sea muy consciente de este requerimiento en su estrategia para elevar a Jesús en la escala del honor.

Nótese que tanto en el prólogo de su evangelio como en el de Hechos, Lucas se dirige al “ilustre Teófilo” (Lc 1,3; Hch 1,1). Este es el modo en que un escritor antiguo se acogía al favor de un patrono poderoso⁸. Entonces, ¿cómo podía Lucas hacer a Jesús interesante para lectores como Teófilo? Ya hemos indicado que la genealogía de este evangelista es aún más exagerada que la de Mateo en lo tocante al honor atribuido. Afirma que Jesús es nada menos que el Hijo de Dios, título generalmente aplicado al emperador romano. Pero Lucas no se detiene ahí. Repetidamente se refiere a la creciente reputación pública de Jesús. El número de esas noticias en su evangelio es verdaderamente sorprendente. Simeón alaba al niño en el templo (2,25-35). Ana hace lo mismo ante todos los que se prestan a escucharla (2,38). Los padres de Jesús están admirados de su inteligencia (2,47). A ello se añade el comentario de que iba creciendo en el favor divino y humano (2,52). Juan el Bautista sitúa públicamente a Jesús más alto que a sí mismo en la escala del honor (3,16). Una voz divina lo alaba y valida su genealogía (3,22). La “red de chismorreos” extiende su fama por toda la comarca, y es objeto de alabanza general (4,14-15). Si deja maravillados a todos en la sinagoga de Nazaret (4,22), no es menor la admiración de cuantos escuchan su enseñanza en Cafarnaún (4,32) o lo ven con poder sobre los demonios (4,36). Noticias de él llegan a todas partes de la región (4,37). Su fama de sanador se extiende más y más (5,15). Deja atónitos a los que presencian su curación de un paralítico, y todos se llenan de temor (5,26). Su reputación llega también a oídos de un oficial romano (7,3). Después de resucitar al hijo de una viuda en Naín, Jesús es alabado como profeta (7,16), y su prestigio se expande por la región entera (7,17).

En 7,18, la reputación de Jesús ha llegado a conocimiento de Juan el Bautista, quien le envía discípulos para que averigüen acerca de él.

⁸ Josefo, por ejemplo, dedica sus esfuerzos a su patrono, el “excelentísimo” “*ὁ*” Epafrodito (prólogo de *A.J.* 1.8; *Vita* 430; *Contra Apión* 1.1).

A su vuelta, les pregunta qué han visto y oído (7,22). Después de haber perdonado Jesús a una mujer de la ciudad, los que están a la mesa con él quedan desconcertados por lo que han visto (7,49). Sus discípulos se dan cuenta de que manda hasta sobre el viento y el agua (8,25). Cuando Jesús cura a un endemoniado en el país de los geraseños, el hombre beneficiado va contando el hecho, y un temor de admiración se extiende por toda la zona (8,37). Jairo, un miembro de la élite, se echa a los pies de Jesús (un gesto de inferioridad) para suplirle por la vida de su hija. Cuando ella es curada, el padre queda “atónito” (8,56).

Lucas informa de que la fama de Jesús ha llegado incluso a la corte real (Lc 9,9). La gente de Betsaida también ha oído hablar de él (9,11). Jesús recibe de nuevo en el monte la aprobación divina, oída por algunos discípulos (9,35). Una gran multitud se asombra ante la curación de un niño epiléptico y, en general, ante todo lo que hace Jesús (9,43). En Lc 10,17, hasta los demonios se someten a su nombre (honor, reputación). Más tarde, cuando Jesús expulsa a un demonio de un hombre mudo y este recobra el habla, la gente queda maravillada (11,14), aunque los adversarios de Jesús buscan otra explicación para lo que ha sucedido (11,15). En 11,27, una mujer alaba públicamente a la madre de Jesús (y a él por implicación).

La hipérbole lucana de 12,1 (“miles y miles”, “hasta pisarse unos a otros”) implica también una fama creciente. Más tarde, en 13,17 se nos dice que los enemigos de Jesús “quedaron avergonzados”, mientras que la gente se alegra de lo que él hace. “Todo” el pueblo lo alaba al verlo curar a un ciego (18,43). Cuando Jesús entra en Jerusalén entre las aclamaciones de los discípulos, los fariseos le piden que los haga callar. Pero él les responde que, si ellos callan, gritarán hasta las piedras (19,40). Luego, cuando llega al templo, todo el pueblo está “embelesado” con lo que oye (19,48). Habiendo Jesús confundido a los que públicamente querían ponerlo en una situación difícil preguntándole sobre el pago de impuestos, el narrador refiere que incluso sus adversarios estaban asombrados (20,26). Y por último, en 21,28, se nos dice que la gente madrugaba solo para ir a escucharlo en el templo.

Dado que *todas* estas noticias son elaboración del narrador, se puede asegurar que la preocupación por el honor adquirido, por la reputación pública, es esencial para la estrategia retórica de Lucas (de los 27 ejemplos citados, Lucas añadió 22 a la narración que él heredó de Marcos). ¿Podría un escritor moderno proceder de esta manera? No parece probable. ¿Lo habría hecho un escritor mediterráneo de la antigüedad? Sí, en caso de escribir para alguien situado en la parte alta de la escala social, alguien que viera la reputación pública como la justificación para todo lo que se afirma en la historia narrada. Poniendo de relieve el honor adquirido de Jesús, Lucas lo hace merecedor de la atención de Teófilo.

Conclusión

Ejemplos de preocupación por el honor atribuido y el honor adquirido se pueden encontrar fácilmente a lo largo del Nuevo Testamento. Y también ejemplos de conducta basados en el grado de la escala del honor de las personas concernidas. Especialmente notables en los evangelios son los intentos de afirmar o reivindicar el honor de Jesús. Sus adversarios se afanan por desprestigiarlo, pero en cada desafío-respuesta que preparan el resultado es casi siempre decepcionante para ellos. Incluso fallan al organizar su muerte, porque Jesús es exaltado a la derecha de Dios, la posición de mayor honor concebible. En otras partes del Nuevo Testamento, la preocupación por el honor de Pablo, Pedro y otras figuras del movimiento cristiano primitivo resulta también evidente. Esto es especialmente así en el segundo libro de Lucas, los Hechos de los Apóstoles.

Dada la centralidad del honor como valor en el mundo mediterráneo antiguo, nada de esto puede sorprendernos. En aquel contexto cultural, era la manera que tenía un autor de ganar público o ser persuasivo. Aunque es un idioma cultural con el que el mundo occidental contemporáneo no está muy familiarizado, no deja de ser la característica más destacada del intento de los autores neotestamentarios de conectar con su público mediterráneo del siglo I. Simplemente no había otro modo.

Lectura adicional

- Campbell, John K., *Honour, Familia and Patronage*, Oxford University Press, Oxford 1964.
- Delany, Carol, "Seeds of Honor, Fields of Shame", en D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, publicación especial de la revista *American Anthropological Association* 22, American Anthropological Association, Washington, DC, 1987.
- Fisher, N. R. E., *Hybris: A Study in the Values of Honor and Shame in Ancient Greece*, Aris and Phillips, Warminster 1992.
- Gilmore, David (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, American Anthropological Association, Washington DC, 1987.
- Hanson, K. C., "'How Honorable! How Shameful!' A Cultural Analysis of Matthew's Makarisms and Reproaches": *Semeia* 68 (1996) 81-11.
- "Honor", en D. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 18 vols., Free Press, Nueva York 1968-1979, vol. 6, pp. 503-511.
- Malina, Bruce J., y Jerome H. Neyrey, "Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World", en J. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Hendrickson, Peabody (MA) 1991.
- y Richard L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress, Minneapolis 2003.
- Marshall, P., "A Metaphor of Social Shame: Thriambevein": *NovT* 25 (1983) 302-317.
- Neyrey, Jerome, *Honor and Shame in the Gospel of Mathew*, Westminster John Knox, Louisville (KY) 1998 (traducción española: *Honor y vergüenza: lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005).
- Peristiany, J. G. (ed.), *Honour and Shame: The Values of the Mediterranean Society*, Chicago University Press, Chicago 1996.

- y J. Pitt-Rivers, *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Pitt-Rivers, Julian, "Honour and Social Status", en J. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago University Press, Chicago 1996.
- Rohrbaugh, Richard, "Legitimizing Sonship. A Test of Honour: A Social-Scientific Study of Luke 4:1-30", en P. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity: Social Scientific Studies of the New Testament in its Context*, Routledge, Londres 1995.
- , "'Gossip' in the New Testament", en John J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible: Essays by the Context Group in Honour of Bruce J. Malina*, Brill, Leiden 2000.
- Schneider, J., "Of Vigilance and Virgins: Honor Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies: *Ethnology* 10 (1971) 1-24.
- Wikan, U., "Shame and Honour. A Contestable Pair": *Man* 19 (1990) 635-652.