

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

Simbólica cultural y hermenéutica bíblica [Cultural Symbolic and biblical hermeneutics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Croatto, Severino
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-11 16:59:13
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189794

SIMBÓLICA CULTURAL Y HERMENÉUTICA BÍBLICA

José Severino Croatto

*Se da una correspondencia mutua entre la experiencia de lo sagrado, su expresión en el lenguaje y su reflejo en las prácticas sociales y rituales. Todo junto, va configurando una identidad que es necesariamente **cultural y particular**. Toda religión es, de por sí, particular y diferenciada. "Se hace" universal por alguna causa (difusión cultural, invasión, proselitismo etc.). Al hacerse tal, va incorporando otros símbolos y formas culturales. Así sucedió con el cristianismo asiático y especialmente con el europeo, ¿pero por qué no con el latinoamericano? Nos referimos a la doctrina y a los ritos esenciales. Sin embargo, en el interior de la misma Biblia se cuentan numerosos ejemplos de integración de símbolos y ritos de otras culturas, "reapropiados" **desde adentro** de la cosmovisión hebrea. Se analizan los símbolos de la "imagen de Dios", de la resurrección, de los nombres divinos, y la relación con la divinidad expresada en la oración.*

*There is a mutual correspondence between the experience of "the sacred", its expression in language, and its influence in social and ritual practices. The confluence of the above-mentioned features conforms a religious identity that is obviously **cultural and distinct**. Every religion is in itself distinct and particular. It "becomes" universal by means of exterior causes (cultural diffusion, invasion, proselitism, etc.). In the process it gathers new symbols and cultural expressions. This was what happened with Christianity in Asia and especially in Europe; why **not** also in Latin America? Within the Bible itself we can find a great deal of examples of this integration of symbols and rites taken from other cultures, "reappropriated" **from within** the Hebrew worldview. We analyse here the symbols of "God's image", resurrection, divine names, and the relationship with the Godhead expressed in prayer.*

1. Motivación

Las tradiciones religiosas se configuran por un doble proceso de afirmación interna: uno, de construcción simbólica mediante representaciones e imágenes 'propias'¹, y el segundo, de 'separación' frente a otras visiones. El primer proceso va generando la identidad del grupo; el último, la diferencia respecto de otros. Por eso las cosmovisiones religiosas son "cerradas", en el sentido de que tienen todos los elementos para interpretar el mundo y para situarse en la realidad vivida. Los mitos (o su equivalente, los textos sagrados) son los que clausuran y mantienen cerrada toda cosmovisión². Las prácticas sociales, a su vez, responderán a ese paradigma. Lo necesitan, para "tener sentido". En efecto, *se hace lo que hicieron* (ejemplarmente³) o *enseñaron* (como iniciadores⁴) *los Dioses*. Los ritos (la liturgia), a su vez, lo reforzarán, al mismo tiempo que mediarán desde y hacia aquellas prácticas.

Entre la *experiencia* de lo sagrado (con su expresión en el lenguaje), y su visualización en las *prácticas*, se establece claramente un círculo de retroalimentación en las dos direcciones.

La tradición cristiana no escapa a este fenómeno de 'clausura'. La construcción de una identidad propia fue paralela a una 'separación' del judaísmo. Pero la separación sola es una simple duplicación que, por quedar sin un centro gravitacional, termina en una desintegración. Así ha pasado con muchos movimientos que se han perdido como desaparecen las nubes en el cielo. La fe cristiana originaria ha tenido la capacidad de "construir" su *propiasimbólica*, su propio centro de gravedad (Jesús como profeta, siervo de Yavé, Hijo del hombre, Mesías etc.), su propio *ethos* etc. De ahí se fue configurando la "tradición cristiana".

Ahora bien, cuando surge una nueva experiencia religiosa - base para una nueva construcción simbólica - su expresión es *necesariamente cultural*. Porque tiene que ver con la vida, con el modo de ser en el mundo, con lo que se hace y con la manera de interpretar la propia realidad. Pero lo cultural es *particular*. Los símbolos, lenguaje fontanal del *homo religiosus*, tienen que ver con las cosas de nuestra experiencia "cómo son" y "cómo se manifiestan", lo que nos retiene en lo particular. Lo sagrado es vivido fragmentariamente, con el mundo como "recolector" simbólico de la hierofanía (la 'localiza') y mediador de lenguaje. Y todo esto es *particular*. La misma Biblia ha codificado una experiencia *particular* de lo sagrado, y en un lenguaje *particular*. A su vez, la cultura que ha generado el lenguaje bíblico se inserta en otra parcialidad, que es el antiguo Oriente Próximo con todos sus representaciones simbólicas.

Cuando se *universaliza* una tradición religiosa (en otros planos es lo mismo), se "exporta" algo ajeno y se lo impone a otros. El efecto es alguna forma de invasión cultural y de opresión religiosa, por cuanto impide manifestarse la *propia* expresión de lo sagrado. Se hace valer más la unidad que la diversidad, cuando es al revés. La unidad religiosa es secundaria y en la práctica es un fantasma.

Dicho de otra manera, una religión no puede *nacer* como "universal"; sí puede *hacerse* tal, en un segundo momento. Con sus riesgos, esto de dos modos:

- a) Por penetración progresiva en otras culturas y cosmovisiones;
- b) o por imposición exterior.

Basta observar cómo el cristianismo, el islamismo o el budismo se universalizaron. Cuando la fe cristiana comenzó a salir de los límites de Judea no tenía como objetivo reemplazar otras religiones (proceso de ex-clausuración) sino actualizar en Jesús las esperanzas soteriológicas que *el judaísmo* alimentaba (nueva "clausura" hermenéutica). La universalidad estaba en el hecho de la dispersión de los judíos por todo el mundo, no en una esencia universal de la fe. Se estaba por tanto en el interior de la propia identidad judía (clausura), con un nuevo elemento de interpretación que, eso sí, tarde o temprano llevaría a la separación y la construcción de una nueva identidad. Esa nueva construcción es la que se refleja en los escritos del Nuevo Testamento. Sólo cuando se dió el rechazo, por parte de muchos judíos, de la identificación del Mesías con el *Jesús resucitado*⁵, se abrieron los espacios y el mensaje de Jesús fue "ofrecido" a otras naciones (*ethne*), o sea a otras religiones y culturas⁶. El episodio ocurrido a Pablo en Listra, con la "lectura" que Lucas pone en su boca (Hch. 13, 44-49) es un ejemplo claro.

Ahora bien, al formarse la tradición cristiana se incorporaron muchos elementos de las cosmovisiones donde se enraizaba. Por eso se pueden detectar en el Nuevo Testamento representaciones tanto bíblicas como estoicas, (pre)gnósticas, de los cultos místéricos y hasta de la religión oficial del imperio. A veces como recurso *contra*-cultural, esto es, usando una simbólica dada para darle *otro* contenido o para crear una tradición paralela que distrajesse del peligro de fascinación "por el otro". Hay infinidad de ejemplos de ello en la Biblia, tanto en el Primero como en el Segundo Testamentos⁷.

2. El problema

¿Por qué entonces ese proceso de reelaboración de las tradiciones no se dió en el nuevo gran momento de penetración del cristianismo en medio de otras culturas como fue el de los 500 años de presencia en nuestro continente?

¿Por qué en aquella primera "clausura" de la identidad cosmovisional cristiana la fe pudo ser expresada creativamente con símbolos tanto del judaísmo como de las religiones en las que se implantaba?

Se podría señalar un hecho límite para mostrar ese movimiento de construcción cosmovisional. Mientras en el Nuevo Testamento no hay ningún indicio de condición o praxis sacerdotal de Jesús⁸, el cristianismo fue incorporando un esquema "sacrificial" (con un montaje sacerdotal, luego jerarquizado y finalmente puesto en el centro de todos los "actos" religiosos) que homologa formas tradicionales en otras religiones pero ignoradas en la praxis de Jesús⁹. Una vez incorporados estos elementos¹⁰ formarán parte de la cosmovisión cristiana. Será otro paso en el proceso de "clausura hermenéutica" creadora de identidad. El siguiente paso es "encontrarlos" en las fuentes de la revelación, por la necesidad de entroncar todo hecho importante en un *origen* significativo, lo que es propio del lenguaje de estructura mítica.

Pero queda la pregunta esencial: ¿por qué tal proceso de crecimiento cosmovisional se detuvo en un momento determinado de la historia cristiana? ¿Por qué el movimiento de la vida, que lleva a siempre nuevas "clausuras hermenéuticas", se detuvo para formar un fósil de verdades (un "depósito") y de prácticas sociales y rituales?

3. El modelo bíblico de incorporación cultural

La cosmovisión bíblica se manifiesta evidentemente en todos los textos. La de Israel en los del Primer Testamento, y la cristiana en los del Segundo o Nuevo Testamento, *desde el cual* los cristianos leemos a aquél. De esta manera, las tradiciones de Israel expresadas en sus libros son "reapropiadas" desde una óptica cristológica, con todo lo que la misma implica. Esto a su vez no significa que su único sentido sea el que le da la lectura cristiana. El que ésta le da es parte de la identidad cosmovisional *cristiana*, no el sentido histórico de los textos. Creemos que no hace falta abundar sobre esto, dato básico desde el punto de vista de la hermenéutica.

Seleccionaremos entonces uno o dos puntos de la cosmovisión bíblica para tematizar el planteo señalado arriba.

3.1. El ser humano hecho a imagen de Dios

Bien conocido es el pasaje de Gn. 1, 26-27 y no hace falta comentarlo demasiado. A no ser un punto preciso, que tiene que ver con su condición literaria como vehículo para el querigma. Se trata de lo siguiente: mucho se puede discutir, y se ha hecho, sobre qué significa "imagen y semejanza de Dios" y se proyecta en ese símbolo lo que uno "ya sabe" de Dios, como ser su condición espiritual, inteligente etc. En cambio, una simple atención a *lo que el texto dice* nos permite entenderlo como expresión de la *creatividad* divina (lo único que el texto ha dicho de Dios a esa altura) reflejada en adelante en el ser humano. Éste, por lo tanto, es imagen de Dios porque es *creador* como él por su palabra y por su "hacer".

Ubicada entonces la afirmación de Gn. 1, 26-27 en su marco literario apropiado, tenemos que preguntarnos por qué y cómo el texto dice lo que dice. Allí estará la "punta" de su mensaje para los lectores. Pues bien, todo se ilumina cuando se tiene en cuenta que en el contexto cultural de entonces, desde Egipto hasta Mesopotamia, se usaba el símbolo de la "imagen de Dios" para expresar la ideología *real* que hace del *rey*, y solamente de él¹¹ (por su inclusión cosmovisional en la esfera de lo divino), un ser poseedor en forma eminente del poder de la palabra¹² y de la acción¹³, dos manifestaciones esenciales de la creatividad.

Ahora bien, tal exclusividad del poder creador por la palabra y por el obrar es *negada* en el relato del Génesis. Al decir que todo ser humano, tanto varón como mujer (el *adam* allí nombrado es genérico, como se sabe) es “imagen de Dios” se está haciendo una afirmación *contracultural* que tiene infinitas consecuencias en las prácticas sociales. Dado que este texto del Génesis es exílico/postexílico - al menos en su forma literaria presente - está criticando una situación histórica de creciente presión ideológica que sustenta el poder imperial de turno, pero *también* las experiencias pasadas bajo la monarquía israelita y judaíta. Y hubiera sido un elemento de contención contra nuevas emergencias de la misma ideología de divinización del poder de las que la historia es testigo. Sucede empero que los mensajes poderosos y hasta revolucionarios son sumergidos para que no “hablen” demasiado. Esto se ha hecho con la interpretación tradicional de la “imagen de Dios” como la condición espiritual del ser humano o cosas por el estilo.

3.2. La esperanza de la resurrección

En la cosmovisión hebrea antigua no había una escatología de continuidad histórica. La muerte era el límite de toda existencia “histórica”. En el más allá, que en realidad es un “más abajo” (el ámbito de los muertos, el *she'ol*, el “país del no-regreso” en expresión de los textos académicos¹⁴) los seres humanos llevan una existencia de “sombras” *refa'im* en terminología hebrea) que nada tiene que ver con la de aquí “arriba”. Ahora bien, tanto las influencias de otras culturas y religiones (irania, egipcia, griega en el modo platónico, cultos místéricos), como la experiencia creciente de la persecución y del martirio, hicieron eclosionar la esperanza de una *resurrección* de los muertos (y no sólo de Israel como entidad social y nacional, como era en Ez. 37). Se incorporaba así en el credo un elemento nuevo, que luego (tal vez concomitantemente) la apocalíptica difundió y popularizó. Las dos visiones están todavía contiguas en un texto tardío del “libro” de Isaías (en el capítulo 26, parte de la unidad de 24-27):

“Los muertos no vivirán; los *refa'im* no se levantarán” (v. 14a);

“Vivirán tus muertos; mis cadáveres se levantarán; despertarán y gritarán de júbilo los moradores del polvo...; el ‘país de los *refa'im* (los) echará” (v. 19).

El segundo texto es una relectura creativa del primero. Muchas cosas se elaborarán a partir de aquí. Un testimonio admirable, por la elaboración conceptual y por su belleza literaria, es el desarrollo sapiencial del tema en Sb.1,16-5:23, precisamente en el contexto social de la persecución.

Lo que nos parece normal en nuestro credo (“creo en la resurrección de la carne”) en algún momento fue una innovación en las ideas y en las esperanzas.

4. ¿Qué es una tradición religiosa?

Todo lo que llamamos “tradición”, en cualquier cultura o religión, fue innovación en algún momento. Es otro proceso ulterior la búsqueda de su afirmación “originaria”, como si siempre hubiera sido así. El hecho es que las experiencias humanas (y la experiencia religiosa es humana en cuanto tal, aunque su término sea lo trascendente) no son repetibles y siempre está al acecho la novedad, tanto en la vivencia misma como en su expresión por el lenguaje.

5. ¿Qué hacemos con la experiencia religiosa de las culturas originarias de nuestro continente?

Dios es experimentado en la vida, propia y del cosmos que nos rodea. No hay ninguna razón valedera para distinguir entre fe (la “nuestra”) y religión (de “los otros”), como si ésta última fuera una forma inferior de relación humana con lo sagrado. La referencia del ser humano a lo trascendente es *cualitativamente idéntica*. Otra cosa son las derivaciones éticas y sociales, que pueden variar de una parcialidad religiosa a otra. Pero no hay experiencia religiosa que no consista en buscar la *salvación*, en alguna de sus infinitas expresiones simbólicas¹⁵. El cristiano puede “ofrecer” un mensaje de salvación en Cristo pero sin avasallar las expresiones religiosas ya encarnadas en cada cultura. El ser humano ajeno a la fe cristiana ha de tener una *vivencia* de ésta como un “plus” significativo y no como una totalidad cerrada que “reemplaza” su fe anterior y tradicional.

5.1 Los nombres de Dios

Podemos ampliar lo dicho arriba con el ejemplo de los nombres divinos. La experiencia de lo numinoso y trascendente, del Misterio en última instancia, suele tener *una* de sus expresiones en la configuración de los Dioses¹⁶.

Es una característica universal que éstos tienen un *nombre*, una *representación* simbólica y una *función* que los define en su actuar en el mundo. Las tres cosas son importantes, y todas manifiestan la cosmovisión en relación con la vida, la cultura y el *ethos* propios de cada parcialidad religiosa.

¿Por qué entonces los aymaras no pueden designar *en cristiano* a Dios con los nombres de su propia tradición, representarlo con los símbolos de su propia cultura, atribuirle funciones que no estén reducidas a lo “bíblico” sino que más bien expliciten su actuación en la propia historia?¹⁷ El Dios de los cristianos ha sido empobrecido en su representación funcional; ha dejado de ser un Dios de los campesinos, por ejemplo¹⁸. Lo es por supuesto en un sentido global en cuanto único, omnipotente, actor en el mundo y en la historia. Esto es claro. Pero se ha atrofiado la simbólica que lo hubiera referido específicamente a la praxis del trabajo de la tie-

rra.

En ese punto el mismo Antiguo Testamento es más rico que el Nuevo (y ni que se diga de la tradición teológica posterior). Cf. Os. 2 y especialmente Jl. 2, 19-27. Una teología del trabajo de la tierra, expresada en relación al ser humano en Gn. 2, 5-7, puede sin duda ser enriquecida por representaciones aymaras de *los Dioses* que acompañan o bendicen las siembras y las cosechas del campo¹⁹. La figura de Pachamama (femenina, además²⁰) no puede estar ausente en la concepción aymara *crisiana* de la divinidad. La extirpación de la Diosa en las tradiciones judía y cristiana (y en todas las religiones monoteístas) es un déficit simbólico de serias consecuencias en el reflejo social de lo divino.

5.2 La relación personal con la divinidad

La experiencia de lo sagrado establece un vínculo con el Misterio en su aspecto de *fascinans* y fuente de vida. La expresión mística que se da en varias religiones subraya el elemento misterioso e innominable - y por tanto impersonal - de lo divino. El *Brahman* del hinduismo clásico es neutro; se habla *de* él, pero no *a* él. Lo mismo sucede con el *Tao*. Pero tal vertiente metafísica no es común dentro de una cosmovisión religiosa, pues en lo general prevalecen *los Dioses* con nombre propio y funciones específicas. A ellos se les atribuyen fuerzas y títulos determinados. Asemejados a los humanos, se les puede "hablar" y la oración es el lenguaje más íntimo con él/ellos.

Nuestros prejuicios pueden hacernos creer que sólo los cristianos (y los judíos) sabemos *orar*, o sea comunicarnos con la divinidad y que "los otros" lo hacen en falso. ¿Oraba auténticamente un cananeo? ¿Qué pasa cuando un aymara reza a Wiracocha o a Pachamama? ¿No adora *al mismo Dios* que nosotros, con un nombre diferente porque su historia y su cultura así lo reclaman?

Vamos a registrar acto seguido algunos fragmentos de oraciones que nada tienen que ver con lo bíblico ni con lo cristiano, que pedimos sean leídos "recordando" nuestras propias oraciones como cristianos.

5.2.1 Oración a Wiracocha (mundo andino)

Raíz del ser (*tijis*), Wiracocha,
Dios siempre cercano
Señor de vestidura
deslumbradora.
Dios que crea y preserva,
que crea con sólo decir:
'sea hombre,
sea mujer'.
El ser que pusiste,
que criaste,
que viva libre
sin peligro.
¿Dónde te encuentras?
¿Fuera del mundo,
dentro del mundo,
en medio de las nubes
o en medio de las sombras?
Escúchame,
respóndeme,
haz que viva
por muchos días,
hasta la edad en que deba
encanecer.
Levántame,
tómame en tus brazos
y en mi cansancio
auxíliame
doquiera estés,
Padre Wiracocha²¹.

5.2.2 Oración a Varuna (hinduismo)

Glorifico a Varuna, el Dios que ama a quien adora:
'Te alabamos con nuestros pensamientos, ¡oh Dios!
Te alabamos tanto como el sol te alaba a la mañana:
que podamos encontrar alegría siendo tus siervos.
Ténnos bajo tu protección. Perdona nuestros pecados
y danos tu amor.

Dios hizo los ríos para que corrieran.
No se cansan, no cesan de fluir.
Vuelan rápidamente como pájaros en el aire.
Que el torrente de mi vida fluya hacia el río de la justicia.
Desata los lazos de pecado que me atan.
Que el hilo de mi canción no se corte mientras cante;
que mi obra no termine antes de su cumplimiento.
Aleja de mí todo temor, ¡oh Señor!
Recíbeme graciosamente en tí, ¡oh Rey!
Corta los lazos de aflicción que me atan:
no puedo siquiera abrir los ojos sin tu ayuda...
Queremos cantar tus alabanzas, ¡oh Dios todopoderoso!
Queremos ahora y siempre cantar tus alabanzas,
de igual forma como fueron cantadas desde antiguo.
En efecto, tus leyes son inmutables, ¡oh Dios!
Son firmes como las montañas.
Perdona las transgresiones que haya podido cometer.
Quedan muchas mañanas por amanecer sobre nosotros:
guíanos a través de ellas todas, ¡oh Dios!²².

5.2.3 Oración a Ñamandú (Dios Mbyá-Guaraní)

¡Escucha, oh nuestro Padre!
Nosotros nos levantamos de nuevo:
haz que nos levantemos con buena salud.
Nadie te es superior.
Haz que nos reposemos tranquilamente.
Que nadie falte tampoco entre nosotros.
Que también nuestros corazones estén en buena salud.
La salud viene de tí.
Tú solo sabes todo esto²³.

5.2.4 Oración del Misterio cristiano (teología paulina)

Por eso doblo mis rodillas ante el Padre,
de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra,
para que os conceda, según la riqueza de su gloria,
que seáis vigorosamente fortalecidos
por la acción de su espíritu en el hombre interior (*eso ánthropos*);
que Cristo habite por la fe en vuestros corazones,
para que arraigados y cimentados en el amor (*en te agape*)
podáis comprender con todos los consagrados
cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad,
y conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento,
para que os vayáis llenando (*hina plerothete*)
hasta la total plenitud (*pléroma*) de Dios²⁴.

¿Podrá alguien distinguir en estos cuatro ejemplos de oración alguna que sea dirigida al verdadero Dios y otras a ídolos, y por tanto a falsas divinidades?

En cambio ¿no expresan *todas* estas oraciones la esencial limitación de lo humano y una experiencia de lo trascendente como algo plenificante y deseado?

De donde una nueva pregunta: ¿no puede el cristiano de cultura aymara, hindú, guaraní u otra cualquiera, expresar su fe con los símbolos y las representaciones de su propia cultura? Y todavía más: ¿necesitan cambiar esta manera de orar por el Padrenuestro, por ejemplo?

Tal vez la mejor manera de interpretar esto es la siguiente: más que usar diferentes modelos de expresión religiosa (oración, símbolo, mito etc.) - pues subsistiría una especie de dicotomía que a la larga destruye cualquier identidad - se deben recrear una y otra simbólicas pero en niveles diferentes. Se supone que la fe cristiana aporta un querigma específico (ese "plus" antes mencionado), pero que ha de ser reexpresado con el lenguaje de la cultura en la que se arraiga, justamente porque se "arraiga" y no se impone.

5.3 Del lenguaje a la cosmovisión

Pensaríamos, para ser positivos, que los nombres de los Dioses arriba mencionados son otros tantos nombres de *nuestro* Dios, como concediendo que se sigan usando por los cristianos aymaras, hindúes o guaraníes. Es un gesto de buena voluntad. Nos parece, con todo, que hay que ir más lejos. Se trata de nombres del

Dios *de ellos*, porque como tales y por la representación que los identifica (sus símbolos) y por las funciones que la tradición les atribuye, son expresión de una *peculiar experiencia* de lo divino, que no es universal sino particular.

Esta afirmación deja la impresión de que el “encuentro” de la fe cristiana con las “otras” nunca se dará plenamente, ya que parece mejor lo propio, lo tradicional, lo culturalmente arraigado en el alma de la gente. Pero no es así. En efecto, dada la presencia de lo cristiano en Abya Yala, por testimonio evangélico o por invasión y conquista, *la propia* experiencia de lo sagrado puede ser enriquecida con otras dimensiones u otros valores. La cuestión está en que tradicionalmente se reemplazó la expresión propia de la vivencia religiosa por la “cristiana” o bíblica, mientras que lo óptimo es que se asuman valores cristianos (si ya no están en la visión-del-mundo originaria) y se los exprese *con el lenguaje y la simbólica* de la cultura en cuestión.

6. Para seguir pensando

Esto último, a su vez, no es sólo cuestión de léxico y de palabras sino que necesariamente alcanza a la cosmovisión y al credo, como también toca a los ritos y a la doctrina. Nunca empero se ha llegado a tanto... Pero ahí está el problema, que queremos dejar en suspenso, para que cada lector reflexione por qué los cristianos nos encerramos en una “verdad” propia, única y total y no imaginamos que podríamos expresar nuestra fe también en códigos diferentes a los tradicionales, que podríamos incorporar la Diosa en nuestra manera de comprender a la divinidad, que podríamos pensar que entre las personas divinas hay también un “hermano”. Podríamos atrevernos a celebrar algunos ritos, como la pascua, en la estación que corresponde por su sentido y no en la fecha que nos hace ser todos iguales (el calendario universal no tiene raíces en la experiencia religiosa)²⁵. Podríamos incorporar en el credo (que ya no sería universal sino particular y variable) experiencias de Dios en *nuestra* historia, al mismo tiempo que recordamos sus manifestaciones paradigmáticas en *aquella* historia contenida en la Biblia.

José Severino Croatto

Camacú 252

1406 Buenos Aires, Argentina

1 Entre éstos ocupa el primer lugar el nombre, la representación y la función de la divinidad del grupo; para una ampliación de este tema, que tiene que ver con el desarrollo siguiente, cf. nuestro texto de fenomenología de la religión *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*. Buenos Aires, Docencia, 1994, págs. 93-123 (la configuración simbólica de lo sagrado).

2 Por eso son conflictivos de una cultura a otra, aunque el mitema de base sea el mismo. Su configuración literaria expresará “lo propio”, o sea, la lectura *desde adentro* de tal o cual cosmovisión. Si el mitema no es originario, porque no hay una realidad que lo haga surgir, pero se impone por invasión cultural en la forma de un mito concreto, primero hay que recrearlo y *hacerlo propio* para que “funcione” en la instancia de la significación; sólo así podrá ser un mito importante. Tal es el caso del diluvio en la tradición bíblica (Génesis 6-9), como tratamos de mostrarlo en *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco* (Comentario de Génesis 4,1-12,9). Buenos Aires, Lumen, 1997, cap. VIII, excursus 3.

3 Tal el caso del sábado en Gn. 2, 1-3 en el contexto de 1, 1-2,3 (Dios lo *instaura* en su mismo obrar).

4 Así para la misma práctica del sábado en Éx. 20, 8-11 (Yavé la *enseña* u ordena).

5 Identificación que no corresponde al Jesús histórico, sí empero - y en el plano simbólico - al resucitado, entronizado *en el cielo* (¡nunca en la tierra!). Para el contexto de esta afirmación, ver *Historia de salvación*. Verbo Divino, Estella, 1995, págs. 281-283 (Jesús histórico) y págs. 290-291 (“Mesías/Cristo” como título *pascual*).

6 Decir “griegos y romanos” es muy poco; esta última designación apunta al ámbito cultural y político, pero dentro de él se expresaban numerosas culturas, generalmente *originarias*, que habían sido avasalladas o integradas de alguna manera en el esquema ideológico-político romano o en la *koiné* helenística.

7 Respecto del Antiguo o Primer Testamento, ese recurso de *de*-construcción de tradiciones ajenas pero “presentes”, y *contra*-construcción de otras “propias” con los materiales de aquellas, es un dato esencial para comprender la función pragmática (a nivel semiótico), querigmática (en la instancia de la comunicación) y teológica (cosmovisión) de los relatos de Gn. 1-11 y de la estructura de todo el Pentateuco. Lo hemos marcado fuertemente en *Exilio y sobrevivencia* (cf. nota 2). Para el Nuevo o Segundo Testamento, ver el caso de las representaciones de la *parousía* y de la *apántesis* o encuentro con el *Kúrios*, en Néstor Míguez, *No como los otros que no tienen esperanza. Lectura sociopolítica de 1 Tesalonicenses*. San José, DEI, en prensa); un anticipo en “Para no quedar sin esperanza”, en *RIBLA* n° 7 (1990) págs. 47-67, esp. págs. 52 y siguientes.

8 La carta a los Hebreos trabaja con el esquema de Jesús-sumo sacerdote (7-10), pero en un sentido trasla-

dado: el ministerio sacerdotal de Jesús consiste en su entrada en el cielo por la ascensión, llevando su propia sangre. Es evidente que se trata de una representación simbólica que interpreta el hecho pascual (¡no la última cena!) en clave sacrificial-sacerdotal veterotestamentaria, tanto para “llenar” de una manera nueva ese lenguaje tradicional, cuanto para “crear identidad” frente a otros grupos, todavía ligados a Moisés y a las instituciones sacrales de Israel. Por otra parte, en el relato de la última cena de los sinópticos no se ve, críticamente hablando, que Jesús actúe como sacerdote, ni menos que esté instituyendo un orden sagrado. En Juan sucede lo mismo: hay una reelaboración *simbólica* de realidades sacerdotales del Primer Testamento (compárese por ejemplo el motivo de la túnica inconsútil en 19, 23-24 con el texto de los LXX de Éx. 26, 31; 28, 6 y esp. 36, 34). Un estudio reciente es el de J.P. Heil, “Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John”, en *CBQ* 57 (1995), págs. 729-745. En tal clase de análisis falta destacar que este lenguaje es de carácter *simbólico* y que precisamente por ser tal indica que el Jesús histórico *no* fue sacerdote. Otra cosa son las relecturas posteriores, *una vez que* se hubo constituido, con otro origen, la institución sacerdotal dentro del cristianismo.

9 Si se observa bien el momento constitutivo de la fe de Israel (el acontecimiento paradigmático del éxodo, cf. Éx. 14, 31) se constatará el mismo fenómeno: en los orígenes hay una experiencia fundamental de lo sagrado que no tiene que ver con instituciones jerárquicas sino con un proyecto histórico (liberación de la opresión y camino a la tierra para ser un pueblo). El mismo rito de la pascua (Éx. 12) se da en un ámbito familiar en que no hay “sacerdotes”. Sólo después viene la institucionalización aaronítica, cuidadosamente elaborada en la gran construcción sinaítica, que repercute en el esquema de “periodización” de la historia representado en la redacción del Pentateuco.

10 No discutimos en este lugar su bondad ni su oportunidad, tema interesante desde la perspectiva de las religiones comparadas y de la fenomenología de lo sagrado.

11 En Egipto se dará en un momento determinado un proceso de “democratización” de aquella representación, pero sólo hasta determinados grados de la nobleza, cuando ésta adquiera suficiente fuerza como para estar a la altura del faraón.

12 El poder de la “palabra” del rey se manifiesta en sus órdenes, en la promulgación de leyes, edictos, decisiones judiciales etc.

13 Sabemos hasta qué punto los reyes se apropian (en sus inscripciones de dedicación a los Dioses o en sus anales) de las realizaciones que ellos ordenan pero que otros hacen. Lo que los esclavos o los obreros del Estado hacen con su trabajo, lo “hace” el rey según sus palabras.

14 Cf. *Guilgamés* VII:v:35 y compárese Jb. 10, 21 y sobre todo 16, 22 (“la senda del no-retorno”).

15 Al decir “simbólicas” no se niega su realidad; pero se afirma que ésta es “analogada” —por medio del lenguaje— con alguna forma de experiencia de las cosas. Para una elaboración extensa de la cuestión del símbolo como lenguaje fundante de toda vivencia de lo sagrado, cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa* (ver nota 1), págs. 63-85.

16 Nos parece elemental que nos acostumbremos a escribir con mayúscula la palabra “Dios/Dioses” *también* cuando se refiere a creencias no judías o no cristianas. ¿Por qué ha de haber un **Dios** de los cristianos y un **dios** odiosos de los “otros”? Lo menos que se puede decir, es que se trata de una falta de respeto, aparte del trasfondo ideológico de tal lenguaje.

17 Es relevante revalorar esta cuestión de los nombres divinos en las culturas originarias del continente. Para el caso de los aymaras, los ha analizado Humberto Ramos en su tesis de Licenciatura en Teología por ISEDET: *Teología aymara. Desde la identidad cultural y la vida cotidiana*. Buenos Aires, ISEDET, 1995, págs. 128-141 (págs. 133ss, sobre Qon Tijsi Wiraqocha, Pachakámaj, Pachayachachij; págs. 136ss, sobre los títulos/funciones de los Dioses expresados en los *jaillis* o cantos sagrados).

18 Las fiestas de Israel tenían una conexión originaria con los ciclos del trabajo agrícola, conexión que no se perdió al recargarse con contenidos *histórico*-salvíficos como el éxodo (así en el caso de la pascua), pero en el cristianismo ese “cable a tierra” se perdió totalmente; para colmo, en el hemisferio sur celebramos la pascua *al revés* de lo que debiera ser: es fiesta de primavera y de renovación, y la reactuamos en otoño... ¡Admirable!

19 Ver, por ejemplo, P. Mamani Luque, *El Dios del jubileo andino* (tesis de licenciatura). San José (Costa Rica), Universidad Nacional, 1989.

20 Cabe señalar que el elemento femenino es dado por “Mama”; “Pacha”, en cambio expresa lo absoluto, lo trascendente, lo que está en todo. Todo es Pacha para los aymaras, como todo es Brahman para el hinduismo upanisádico, sin que uno y otro se confundan con lo fenoménico.

21 J. Lara, *La literatura de los quechuas: Ensayo y antología*. La Paz, Librería Editorial “Juventud”, 1985, págs. 180ss (citado por H. Ramos, pág. 136).

22 *Rig Veda* VII.86 (este libro, que data de fines del 2º milenio a.C., es el principal de los cuatro que componen los *Vedas*).

23 Cf. R. Bareiro Saguier, *Literatura guaraní del Paraguay*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980) pág. 117.

24 Ef. 3, 14-19. Este texto refleja algunas representaciones del estoicismo popular, recreadas cristológicamente por el autor de la carta.

25 Los calendarios de fiestas y ritos tienen que ver con contextos específicos y situaciones históricas defini-

das. Para citar dos ejemplos, anotaríamos el de Jeroboán (1 Re. 12, 32) y el del grupo (¿ esenios?) del Mar Muerto, cuyos textos revelan que se daba un valor fundamental a la definición y uso de tal o cual calendario.