

Resumen

La categoría magia, según es presentada en el Catecismo de la Iglesia Católica, encierra ciertos límites y ambigüedades en su definición. Reconociendo en el estudio de las Sagradas Escrituras el alma de la teología, este trabajo, centrado en el análisis hermenéutico de la magia en la Biblia, es una contribución al compromiso académico de aportar a la construcción de marcos conceptuales que permitan, desde la perspectiva de la fe, aproximarse con respeto y prudencia a una comprensión más amplia de conceptos que resultan cortos o ambiguos en la explicación de la realidad. A partir de la pregunta por la existencia de la magia en la Biblia, se propone un elenco rico en ejemplos de acciones vinculadas a la misma. Un acercamiento al contexto y el pretexto que se encuentra en la literalidad de los distintos textos muestra que la magia, en un contexto caracterizado por la diversidad cultural, se comprende como un conocimiento práctico, vinculado al culto y al ritual, que se condena en los pueblos diferentes a Israel con motivo de una comprensión particular de la relación con la divinidad y el reclamo de fidelidad a los principios que definen su identidad. La escucha de tiempo y del otro, elementos necesarios para acercarse a la comprensión de un sentido espiritual presente en los textos y diluir, con base en la afinidad con el lector actual, la distancia que los separa del autor y su contexto, hacen de la magia un motivo para reclamar el reconocimiento de la diversidad cultural y la definición de un modelo apropiado para gestionarla de manera coherente con la esencia de la Iglesia y su misión.

Contenido

1. Introducción	6
2. Marco Teórico.....	11
2.1 La Providentissimus Deus y la Divino Afflate Spiritu	11
2.2 El Concilio Vaticano II	12
2.3 La Pontificia Comisión Bíblica	14
2.4 La Verbum Domini	17
2.5 El ser y quehacer de la interpretación bíblica en la Iglesia.....	19
3. Acercamiento hermenéutico	22
3.1 Búsqueda.....	23
3.1.1 La presencia de la magia en el Antiguo Testamento.	23
3.1.2 La presencia de la magia en el Nuevo Testamento.	28
3.2 Resultados.....	29
3.2.1 Contexto: Ambiente socio-cultural.....	30
3.2.2 Texto: Comprensión bíblica de la magia.	39
3.2.3 Pretexto: Intencionalidad de los autores bíblicos.	44
3.3 Discusión	47
3.3.1 Escucha del tiempo y del otro: Definición de términos para el debate.....	48
3.3.1.1 En relación con el contexto: Cultura y diversidad.	49
3.3.1.2 En relación con el texto: Ritual y Culto.....	53
3.3.1.3 En relación con el pretexto: Posibilidad de unidad en la diversidad.....	57
3.3.2 Fusión de horizontes: Planteamiento del Debate.	69
4. Conclusiones.....	83

5. Lista de referencias.....	89
-------------------------------------	-----------

1. Introducción

En el ejercicio de mi ministerio sacerdotal, hace unos 8 años me encontré con un grupo de personas, en su mayoría médicos, muy comprometidos con la fe. A través del diálogo y el desarrollo posterior de una buena amistad supe, con certeza, que la mayoría de ellos habían conocido o re-conocido a Jesús y se habían convertido a él y a su Iglesia en especial gracias al encuentro con algunos indígenas, más aún, a la experiencia en el marco del diálogo intercultural de su medicina tradicional, de la cual también habían sido beneficiados en cuanto pacientes.

Desde hace unos cinco años acompaño como sacerdote y como miembro asociado de una organización particular que, junto con algunas de las personas mencionadas se preocupa por consolidar un adecuado marco conceptual que permita aproximarse con respeto y prudencia a los sistemas tradicionales de salud¹. Desde allí he podido, yo también, conocer algunos indígenas y acercarme al contexto específico de la cultura y de los usos tradicionales en su práctica médica; también como paciente he comprobado beneficios para mi salud y, sobre todo, para mi experiencia personal de fe.

Consciente de asumir la invitación que hace el apóstol «dad culto al Señor, Cristo, en vuestro interior, siempre dispuestos a dar respuesta a quien os pida razón de vuestra esperanza» (1P 3, 15) y en el ejercicio de establecer un marco doctrinal que me permita entender esa experiencia particular que, como ya lo he dicho, ha enriquecido mi fe, me he tenido que confrontar con los límites que establece el Catecismo de la Iglesia Católica. Es así como cuando aborda el tema de la medicina tradicional - en un contexto amplio en el que se desarrolla todo lo relacionado con la

¹ Centro de Estudios Médicos Interculturales (CEMI): Es una organización sin ánimo de lucro creada con el objetivo de contribuir al desarrollo de una política intercultural de salud, mediante el estudio, la evaluación, el diseño y la aplicación de estrategias de atención en las que se amplía la noción del concepto salud-enfermedad, considerando los aspectos culturales y ambientales. Para más información se puede ir al sitio www.cemi.org.co.

vida del creyente en Cristo y, de modo especial, sobre el deber fundamental que el hombre tiene para con Dios de amarlo con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas - deja en el aire la idea de que, en el fondo, se trata de actos de magia o de hechicería contrarios a la fe y a la doctrina católica².

Todas las prácticas de *magia* o de *hechicería* mediante las que se pretende domesticar potencias ocultas para ponerlas a su servicio y obtener un poder sobrenatural sobre el prójimo - aunque sea para procurar la salud -, son gravemente contrarias a la virtud de la religión [...] El recurso a las medicinas llamadas tradicionales no legitima ni la invocación de las potencias malignas, ni la explotación de la credulidad del prójimo (CEC 2117).

El concepto de magia o hechicería, como criterio de valoración de las acciones y experiencias en las cuales se enraíza la preocupación que origina esta reflexión, se refiere según lo señalado a una práctica por medio de la cual se pretende domesticar potencias ocultas para ponerlas al servicio propio y obtener un poder sobrenatural sobre el prójimo; es un acto condenable que, referido en el Número 1852 del Catecismo, a la luz de Gal 5, 19-21, se presenta como un pecado cuando se acompaña por la intención de dañar a otro, se recurra o no la intervención de los demonios, al uso de amuletos, al espiritismo o a prácticas adivinatorias.

Ante la oposición que se presenta al contrastar mi experiencia personal y las certezas que de ella se derivan con el juicio de valor que hace el Catecismo —por lo menos en la literalidad del texto en el que ya de entrada la experiencia y las certezas podrían quedar descalificadas— me surgen, como también a otros, una serie de preguntas: ¿Las experiencias vividas, esas concretas de las cuales se derivan certezas que han enriquecido mi salud y sobre todo mi fe, son en realidad

² El Catecismo de la Iglesia Católica, aprobado por Juan Pablo II el 25 de junio de 1992, se presenta en la Constitución Apostólica *fidei depositum* como un instrumento válido y autorizado, al servicio de la comunión eclesial - norma segura para la enseñanza de la fe - en el cual se encuentra una exposición de la doctrina católica, atestiguada o iluminada por la Sagrada Escritura, la Tradición apostólica y el Magisterio eclesiástico. En adelante, para efectos prácticos, será citado como CEC, seguido del numeral correspondiente que se quiera referenciar.

actos por medio de las cuales me encuentro atentando contra la virtud de la religión? ¿El concepto de magia o hechicería, tal y como se aplica y se describe en el Catecismo, es realmente claro y objetivo para permitir un juicio de valor tan taxativo? ¿En qué se fundamenta el Catecismo para acuñar este concepto? Los aspectos señalados como potencias ocultas y poder sobrenatural sobre el prójimo ¿a qué se refieren? Si lo oculto se refiere, por ejemplo, a lo que no es conocido, ¿significa que cuando llegue a serlo deja de ser oculto, deja de ser magia, y en consecuencia, también, deja de ser algo condenable? ¿No podría pensarse algo parecido en relación con el poder sobrenatural que actúa sobre el prójimo y que algunos relacionan, por ejemplo, con la manipulación que opera en el sujeto la publicidad masiva a través de los denominados mensajes subliminales?

El concepto de magia o hechicería, según lo expuesto en el Catecismo de la Iglesia Católica, me resulta corto y ambiguo, por no decir injusto, al ser relacionado y determinado como criterio de juicio prácticamente absoluto en torno a la experiencia de fe y a las certezas de las cuales busco dar razón en este ejercicio. Es sugestivo y digno de reflexión teológica el hecho de que, en un contexto aparentemente contradictorio, acaezca una experiencia que alimenta y beneficia la fe de algunos y la mía propia. No pretendo, no obstante, aventurar respuestas a las preguntas que planteo ni tampoco quiero insinuar que haya errores o que sea necesario corregir las enseñanzas doctrinales de la Iglesia. La intención que me acompaña se encuentra en el anhelo de aportar a un compromiso que desde la academia mueve mi mente y mi corazón: si los conceptos de los cuales nos valemos para explicar la realidad resultan cortos y ambiguos, se impone la tarea de aportar a la construcción de marcos conceptuales que permitan, desde la perspectiva de la fe, aproximarse con respeto y prudencia a una comprensión más amplia de los mismos.

Esta monografía constituye un trampolín para impulsar el desarrollo de una reflexión temática que puede abrir espacios de investigación histórica y magisterial muy amplios que por sí misma no pretende abordar. La presente reflexión, inspirada en los aportes de la denominada Antropología de lo Sagrado (1995), en la definición en torno a la identidad y la tarea de la Teología Fundamental propuesta por Salvador Pié-Ninot (2002) y siguiendo las indicaciones que la Comisión Teológica Internacional presenta en su documento «La teología hoy: Perspectivas, principios y criterios» (2011), se concentra en realizar un ejercicio cuyo objetivo general es el estudio hermenéutico de la magia en la Biblia: partiendo de la búsqueda y la constatación del hecho, o sea, evidenciando la presencia de la magia en los textos, se hace la pregunta, primero, por el valor simbólico de estos y, segundo, por la dimensión ética que en ellos se descubre.

Cuando presenta la teología fundamental como una disciplina propia y particular en medio de las ramas en que se especializa la ciencia teológica, el profesor Pié-Ninot (2002) afirma que esta «tiene como identidad fundar y justificar la pretensión de verdad de la *Revelación* cristiana como propuesta sensata de credibilidad, y poder así “dar razón de la esperanza” (cf. 1Pe 3, 15)» (p. 75). De acuerdo con su planteamiento, entendido como la apuesta por una *martiría* significativa de la esperanza cristiana, la teología fundamental recibe una doble tarea: la primera, de tipo fundacional-hermenéutico, por la cual refiere la asunción de las bases constitutivas de la Revelación y de la fe privilegiando el análisis hermenéutico de los lugares del conocimiento teológico como son la Escritura, la Tradición y el Magisterio; y la segunda, de tipo dialogal-contextual, con la cual apunta al carácter de frontera, a la mediación que posibilita la interacción y la escucha del tiempo y del otro.

La búsqueda de una ampliación teológica del concepto de magia o hechicería favorece el que, en el marco de la revelación cristiana, la experiencia particular que suscita esta reflexión pueda

llegar a ser presentada como una propuesta sensata de credibilidad. La escucha atenta a la Palabra de Dios, la permanencia en comunión con la Iglesia y el deseo de dar razón de la verdad de Dios de una manera inteligible constituyen los criterios que, de acuerdo con la Comisión Teológica Internacional, orientan el trabajo en torno a la tarea fundacional-hermenéutica que se propone en el ejercicio. La apertura a las voces que derivan del esfuerzo realizado por la antropología religiosa de «comprender al hombre como sujeto de la experiencia de lo sagrado [...], la estructura fundamental de dicha experiencia y las actividades del ser humano» (Ries et al., 1995, pp. 10-11), por su parte, favorecen la interacción y la escucha del otro y del tiempo, que promueve la tarea dialogal-contextual.

Al presentarse como un estudio hermenéutico de la magia en la Biblia el texto se organiza a partir de una metodología definida, después de una breve definición de los términos fundamentales de referencia, en cuatro momentos principales: El primer momento, de búsqueda, hace la pregunta por la existencia de la magia en la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. El segundo momento, llamado de resultados, reclama la atención sobre el valor simbólico o hermenéutico de los elementos identificados en la búsqueda. El tercer momento, de discusión, amplía el horizonte de comprensión y polemiza, con base en los resultados obtenidos, en torno los criterios establecidos para valorar la dimensión ética, la bondad o la maldad de las acciones presentadas como mágicas. Finalmente, el cuarto momento presenta las conclusiones obtenidas como resultado de todo el ejercicio.

2. Marco Teórico

Habiendo presentado el problema que motiva la elaboración de este escrito, junto con el horizonte que lo mueve, lo estructura y lo limita - antes de iniciar el desarrollo del estudio que propongo – me resulta importante definir el marco general de referencia y los criterios que permiten sustentarlo, encuadrarlo y orientarlo a nivel teórico y disciplinario. Sabiendo que el objetivo perseguido es la realización de un estudio hermenéutico de la magia en la Biblia, este apartado se concentrará, entonces, en identificar los criterios que el Magisterio de la Iglesia ha propuesto, en los últimos tiempos, como claves para la realización del ejercicio interpretativo de las Sagradas Escrituras³. Llamando la atención en torno a los principales aportes que el Magisterio de la Iglesia ha elaborado y documentado sobre la interpretación bíblica en los siglos XIX-XX, concentro la atención en los aspectos normativos que permitan concretar en qué consiste y cuáles son las condiciones generales que definen el análisis que se pretende realizar.

2.1 La *Providentissimus Deus* y la *Divino Afflate Spiritu*

El 18 de noviembre de 1893 el papa León XIII publicó la encíclica *Providentissimus Deus*; dedicada a los estudios bíblicos, esta carta repasa la historia desde la época de los primeros padres y desarrolla la preocupación que motivaba al santo padre para proteger, en una época marcada por duras polémicas contra la Iglesia, la interpretación católica de la Biblia contra los ataques de la ciencia racionalista. El papa, si bien exhorta a los exégetas a adquirir competencia

³ Sigo como referencias principales el discurso que, con motivo de la publicación del documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, fuera proclamado el 23 de abril de 1993 por su santidad Juan Pablo II, los aportes específicos que se presentan en los numerales 11-13 de la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum* en el Vaticano II, el documento referido como tal, y la actualización que hace en el año 2010 la exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*, del sumo pontífice Benedicto XVI. El discurso, pronunciado originalmente en francés, está tomado de la traducción al español realizada por *L'Osservatore Romano* en su edición del 30 de abril de 1993 y publicado por la Federación Bíblica Católica en el volumen XX, No. 77/78, de su revista la Palabra hoy.

científica, a conocer y estudiar las lenguas orientales antiguas y a ejercitarse en la crítica científica, expresa desconfianza frente a opiniones preconcebidas que pretenden fundarse en la ciencia y terminan haciendo que esta, de manera oculta, se salga de su campo propio⁴.

Cincuenta años después de la publicación de la *Providentissimus Deus*, el 30 de septiembre de 1943, el papa Pío XII publica la encíclica *Divino Afflante Spiritu*; también centrada en el tema de los estudios bíblicos, muestra la preocupación del santo padre para defender la interpretación católica contra los ataques de algunos que se oponen al uso de la ciencia por parte de los exegetas y quieren imponer una interpretación no científica, llamada espiritual, de las Sagradas Escrituras; resaltando el valor teológico del sentido literal, el papa afirma que para que el sentido espiritual de un texto pueda ser reconocido como tal se debe superar la subjetividad y demostrar que se trata, verdaderamente, de un sentido querido por Dios mismo para el texto inspirado; la determinación del sentido espiritual es parte integrante del dominio de la ciencia exegética⁵.

Más allá de las dificultades que tenían que afrontar y superando la tendencia a ofrecer una respuesta puramente defensiva, las dos encíclicas, en su conjunto, evidencian la necesidad de rechazar cualquier intento de ruptura entre lo divino y lo humano, entre la investigación científica y la mirada de la fe, entre el sentido literal y el sentido espiritual.

2.2 El Concilio Vaticano II

Siguiendo la huella trazada por las enseñanzas previas del Magisterio de la Iglesia, el Concilio Vaticano II, en la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum*⁶, propone con un carácter indicativo lo que considera como doctrina auténtica sobre la revelación y su

⁴ En adelante, para efectos prácticos, será citada como PD, seguido del numeral correspondiente que se quiera referenciar.

⁵ En adelante, para efectos prácticos, será citada como DAS, seguido del numeral correspondiente que se quiera referenciar.

⁶ Publicada el 18 de noviembre de 1965. En adelante, para efectos prácticos, será citada como DV, seguido del numeral correspondiente que se quiera referenciar

transmisión; en su contexto, el tema de la interpretación de la Sagrada Escritura se aborda a partir de la premisa definida por la inspiración, y se presenta como el ejercicio a través del cual el hombre busca conocer aquello que Dios quiso comunicar por medio de las palabras concretas que quedaron consignadas en los textos de las Sagradas Escrituras; requiere, como fundamento necesario, concentrar la atención en definir aquello mismo que el autor quiso expresar según los modos cotidianos de pensar que se definen por su tiempo y su cultura:

La revelación que la Sagrada Escritura contiene y ofrece ha sido puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo [...] Todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con todas sus partes, son sagrados y canónicos, en cuanto que, escritos por inspiración del Espíritu Santo (Jn 20, 31; 2Tim 3, 16; 2 Pe 1, 19-21; 3, 15-16), tienen a Dios como autor, y como tales han sido confiados a la Iglesia. En la composición de los libros sagrados, Dios se valió de hombres elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería. Como todo lo que afirman los hagiógrafos, o autores inspirados, lo afirma el Espíritu Santo, se sigue que los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra [...]

Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en un lenguaje humano; por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras. Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios. Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica [...] El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice o intenta decir, según su tiempo y su cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época. Para comprender exactamente lo que al autor propone en sus escritos, hay que tener muy en cuenta los modos de pensar, de

expresarse, de narrar que se usaban en tiempo del escritor, y también las expresiones que entonces más se solían emplear en la conversación ordinaria.

La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo espíritu con que fue escrita; por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, la analogía de la fe. (DV 11-12).

2.3 La Pontificia Comisión Bíblica

Con motivo de la conmemoración de los cien años de la encíclica *Providentissimus Deus* y los cincuenta años de la *Divino Afflante Spiritu* el cardenal J. Ratzinger presentó al santo padre Juan Pablo II un documento de la Pontificia Comisión Bíblica elaborado en torno a la interpretación de la Biblia en la Iglesia (1993). En un ambiente caracterizado por el progreso de las ciencias humanas y el cuestionamiento frente a la medida en que los métodos científicos para el estudio de los textos sagrados pueden ser apropiados para la interpretación de la Sagrada Escritura, el documento presta atención a las críticas que se presentan, valora las posibilidades abiertas por nuevos métodos y acercamientos a los textos, y procura precisar la orientación que corresponde mejor a la misión de la exégesis y la interpretación de la Biblia en la Iglesia.

Resaltando el valor que el método histórico crítico presenta para el estudio científico de los textos antiguos, la Pontificia Comisión Bíblica recuerda la importancia de no restringir la búsqueda del sentido del texto a las circunstancias históricas de su producción y de interesarse por otras posibilidades que se manifiestan en el curso de las épocas posteriores de la revelación bíblica y de la historia de la Iglesia; afirmando, que ningún método científico para el estudio de la Biblia está en condiciones de corresponder a toda la riqueza de los textos bíblicos, se abre al aporte de nuevos métodos de análisis literario, de acercamientos basados en la tradición, en el

aporte ofrecido por las ciencias humanas y en los contextos⁷. «La hermenéutica contemporánea es una sana reacción al positivismo histórico y a la tentación de aplicar al estudio de la Biblia los criterios de objetividad utilizados en las ciencias naturales» (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, p. 57).

El desarrollo de la exégesis debe pensarse, insiste el documento, teniendo en cuenta el aporte dado por la hermenéutica moderna y la distancia cultural que existe entre el mundo antiguo y el contemporáneo⁸. Porque la Biblia es Palabra de Dios para todos los tiempos es valioso y necesario realizar un ejercicio que permita, a través de la exploración de vías que rompan la distancia entre el tiempo de los autores y destinatarios de los textos bíblicos y nuestra época, actualizar el mensaje de los textos y nutrir la vida y la fe de los cristianos;

toda exégesis de los textos debe ser complementada por una hermenéutica en el sentido reciente del término [...] No se es fiel a la intención de los textos bíblicos, sino cuando se procura encontrar, en el corazón de su formulación, la realidad de fe que expresan, y se enlaza ésta a la experiencia creyente de nuestro tiempo [...] El justo conocimiento del texto bíblico no es accesible sino a quien tiene una afinidad vivida con aquello de lo cual habla el texto. (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, p. 57).

⁷ Entre los acercamientos basados en las ciencias humanas vale la pena resaltar la importancia de los aportes provenientes de la sociología, la antropología cultural y las disciplinas psicológicas y psicoanalíticas.

⁸ Apoyándose en los planteamientos filosóficos de Heidegger (1889-1976), Bultmann (1884-1976) reclama que la exégesis de un texto bíblico no es posible sin considerar los presupuestos que dirigen la comprensión, la relación vital de quien interpreta con la cosa de la cual se habla en el texto, lo cual, subraya Gadamer (1900-2002), proviene de la tradición que nos sostiene, del conjunto de datos que constituyen nuestro contexto vital y nuestro horizonte de comprensión; la comprensión, de acuerdo con este planteamiento, opera de manera dialéctica como una comprensión más amplia del texto a partir de la afinidad y la fusión de los diferentes horizontes del texto y su lector. Paul Ricoeur (1913-2005) resalta la importancia que adquiere la distancia como preámbulo para poder hacer una adecuada apropiación del texto; el texto, al producirse, adquiere cierta autonomía frente a su autor y empieza un camino de sentido independiente; los lectores sucesivos, respetando el mundo del texto en su particularidad actualizan el sentido que adquiere para el contexto en el cual se apropia, descubren significaciones nuevas en la línea del sentido original. No es extraña, entonces, la afirmación que hace la Pontificia Comisión Bíblica (1993) cuando señala que «el lenguaje religiosos de la Biblia es un lenguaje simbólico que da de qué pensar, un lenguaje del cual no se termina de descubrir las riquezas de sentido, un lenguaje que procura alcanzar una realidad trascendente y que, al mismo tiempo, despierta a la persona humana a la dimensión profunda de su ser» (p. 56).

No toda teoría hermenéutica es adecuada para interpretar la Sagrada Escritura, pues, aunque el ejercicio interpretativo se refiera a la búsqueda del sentido que se encierra en escritos literarios e históricos, su objeto obliga a buscar este sentido en relación con el carácter de la salvación y su cumplimiento en la persona de Cristo. Criterio fundamental para el auténtico ejercicio es, entonces, la aceptación de un sentido presente de los acontecimientos que supera la razón, así como de presupuestos que vinculan el sentido a la fe vivida en la comunidad y al Espíritu que lo dirige.

A manera de principio, la Pontificia Comisión Bíblica (1993) identifica tres sentidos generales que se encierran en los textos de las Sagradas Escrituras: el sentido literal, el sentido espiritual y el sentido pleno. El sentido literal refiere el sentido preciso de los textos tal y como fueron producidos y según las convenciones literarias de su tiempo; no se trata de que los hechos narrados se hayan producido efectivamente como dice en el texto, pues en ocasiones los autores pueden referirse al mismo tiempo a niveles diferentes de la realidad; un texto escrito tiene la capacidad, como afirma el documento, «de ser situado en nuevas circunstancias, que lo iluminan de modo diferente, añadiendo a su sentido determinaciones nuevas [...] El sentido literal está, desde el comienzo, abierto a desarrollos ulteriores, que se producen gracias a “relecturas” en contextos nuevos» (p. 60). El sentido espiritual - entendido como «el sentido expresado por los textos bíblicos, cuando se los lee bajo la influencia del Espíritu Santo en el contexto del misterio pascual de Cristo y de la vida nueva que proviene de él» (p. 61) – implica el paso a un nivel superior de realidad y no debe confundirse con interpretaciones subjetivas dadas por la imaginación o la especulación intelectual; proviene de la relación del texto con datos reales que no le son extraños, con el acontecimiento pascual y con su inagotable fecundidad, con el punto más alto de la intervención divina en la historia de Israel que se efectúa en beneficio de la

humanidad entera. «El sentido pleno se define como un sentido profundo del texto querido por Dios, pero no claramente expresado por el autor humano» (p. 62); se descubre cuando se estudia el texto a la luz de otros pasajes que lo utilizan, o en su relación con el mismo desarrollo de la revelación.

La interpretación bíblica católica está llamada a situarse en la tradición viva de toda la Iglesia y su primera preocupación está en ser fiel a la revelación que testimonian las Sagradas Escrituras; la atención en torno a la afinidad vital que debe existir entre el intérprete y su objeto, el vínculo con la tradición bíblica y con la tradición de la Iglesia en cuanto tal, la consciencia de la tarea del exégeta y la continua relación con otras disciplinas teológicas, permiten evadir la tentación de dar a los textos un sentido que en sí no expresan.

2.4 La *Verbum Domini*

Dios se comunica mediante el don de su Palabra y la Iglesia se funda sobre ella. Verificando un aumento en la sensibilidad de las personas frente a la escucha, la celebración y el estudio de las Sagradas Escrituras, el Sínodo de los Obispos, en su XII asamblea general, consideró la pertinencia de profundizar el tema de la Palabra divina, de verificar la puesta en marcha de las indicaciones dadas a lo largo de la historia - sobre todo aquellas señaladas de manera normativa en el Concilio -, y de hacer frente a los nuevos desafíos que la actualidad plantea para los creyentes. La exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia *Verbum Domini*, del papa Benedicto XVI, es el resultado de dicha reflexión⁹. En el marco general que relaciona a Dios que habla con el hombre que responde, el tema de la hermenéutica de la Sagrada Escritura viene abordado en un contexto netamente eclesiológico.

⁹ Publicada el 30 de septiembre de 2010. En adelante, para efectos prácticos, será citada como VD, seguido del numeral correspondiente que se quiera referenciar. Para el cometido perseguido en este aparte del trabajo se siguen los números 29-49 según la edición elaborada por la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1993.

Retomando el desarrollo de la investigación bíblica en el Magisterio y recordando que el lugar originario de la interpretación es, propiamente, la vida de la Iglesia, el santo padre recoge un elenco de indicaciones que, si bien afirman el valor de los estudios científicos, invitan a ensanchar los espacios de nuestra racionalidad y, sobre todo, a ubicarlos en una perspectiva, más allá que académica, de orden pastoral. A partir de un primer grupo de indicaciones el santo padre enfatiza la necesidad de no romper o separar el vínculo entre exégesis y teología, entre sentido literal y espiritual; a partir de un segundo grupo, reclama la necesidad de mantener la armonía entre la fe y la razón; a partir de un tercer grupo, recoge los reclamos sobre interpretaciones fundamentalistas, subjetivas y arbitrarias, que fundadas en el literalismo, se deben evitar; y finalmente, a partir de cuarto grupo señala consecuencias que la auténtica hermenéutica de la fe comporta para la vida de la Iglesia y para la pastoral; en este grupo de indicaciones es donde se encuentra el aporte novedoso de la exhortación. Si se comprende la pastoral como una disciplina sistemática y científica que vela por estudiar la misión de la Iglesia y, en ella, la interacción que se establece para el cumplimiento de la misma, se trata, pues, de ubicar el tema de la interpretación y la hermenéutica de la Palabra, no tanto en el marco de la apología o la defensa, o de las actividades propias del pastor, sino en el marco de las relaciones, de la interacción y de la práctica que establece la Iglesia en orden al cumplimiento de su misión; en esforzarse por evidenciar, a la luz de la fe y con la ayuda de principios unificadores, teorías, modelos y categorías interpretativas, que permitan, con base en la Palabra, valorar y orientar el devenir histórico del cristianismo y de la Iglesia en la actualidad y en diferentes contextos humanos, cristianos y eclesiales¹⁰. Algunas expresiones extraídas de la exhortación permiten ilustrar, a modo de ejemplo, el espíritu en el que el santo padre encuadra el tema de la interpretación de las

¹⁰ Para una profundización mayor de este argumento cfr. Midalli, M. (2000). *Teologia Pratica*. Roma, Italia: LAS.

Sagradas Escrituras: «la revelación bíblica está arraigada profundamente en la historia. El plan de Dios se manifiesta progresivamente en ella y se realiza lentamente por etapas sucesivas, no obstante la resistencia de los hombres» (VD 42). «La Palabra de Dios nunca está presente en la simple literalidad del texto [...] un proceso de interpretación auténtico no es sólo intelectual sino también vital [...] reclama una total implicación en la vida eclesial» (VD 38). «Cuando la exégesis no es teología, la Escritura no puede ser el alma de la teología y, viceversa, cuando la teología no es esencialmente interpretación de la Escritura en la Iglesia, esta teología ya no tiene fundamento» (VD 35). «Situarse en el horizonte de la acción pastoral, quiere decir, incluso para los eruditos, considerar el texto sagrado en su naturaleza propia de comunicación que el Señor ofrece a los hombres para la salvación» (VD 45).

2.5 El ser y quehacer de la interpretación bíblica en la Iglesia

Con el ánimo de perfilar el marco general de referencia y los criterios que sustentan, encuadran y orientan a nivel teórico y disciplinario el esfuerzo por realizar un estudio hermenéutico de la magia en la Biblia, he reclamado la atención en torno a las indicaciones presentadas por el Magisterio de la Iglesia en los documentos más representativos y actuales sobre el tema específico de la interpretación de las Sagradas Escrituras. Precisar en qué consiste el ejercicio y cuáles son las condiciones que lo definen ha sido el objetivo perseguido a lo largo del presente apartado.

A modo de síntesis, vale la pena resaltar, la interpretación de la Biblia en la Iglesia se comprende como una actividad de orden pastoral, encarnada, abierta a la fe, científica y sistemática, orientada a elucidar los textos bíblicos en su perspectiva y significado histórico y actual; es el ejercicio a través del cual el hombre creyente busca conocer aquello que Dios quiso

comunicar por medio de las palabras concretas que quedaron consignadas en los textos de las Sagradas Escrituras.

Hay tres elementos que en el Magisterio de la Iglesia se presentan como condiciones principales e irrenunciables para realizar un adecuado ejercicio interpretativo de la Biblia: En primer lugar, y como fundamento necesario, está el llamado a concentrarse en definir, del modo más preciso posible, el sentido literal del texto; aquello mismo que el autor quiso expresar según los modos cotidianos de pensar que se definen por su tiempo y su cultura, estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer por medio de sus palabras. En segundo lugar, sin restringir la búsqueda del sentido del texto a las circunstancias históricas de su producción, la interpretación bíblica está llamada a dar el paso hacia niveles de sentido más profundos, de tipo espiritual y pleno, presentes en los textos; así, concentra su atención en explorar caminos que diluyan la distancia que se teje entre el tiempo de los autores, el tiempo de los destinatarios de los textos, y el tiempo actual. Invitada a actualizar el mensaje de los textos, a nutrir la vida y la fe de los cristianos, la interpretación de las Sagradas Escrituras en la Iglesia está llamada a interesarse y abrirse a posibilidades diferentes de sentido que se manifiestan en el curso de las épocas posteriores de la revelación bíblica y de la historia de la Iglesia. Porque un texto escrito tiene la capacidad de ser situado en circunstancias nuevas que lo iluminan y lo determinan de manera diferente, la literalidad, desde el comienzo, es sujeta a desarrollos de sentido ulteriores, producidos gracias a las relecturas que se hacen de los mismos, siempre referidas al misterio de Cristo, y en contextos diferentes¹¹. Hay aspectos de sentido que, si bien queridos por Dios, no han sido claramente expresados por los autores humanos. En tercer lugar,

¹¹ El Catecismo de la Iglesia Católica, en el número 117, presenta tres sentidos que se pueden referir dentro de este sentido espiritual: 1. El sentido alegórico, por el cual se puede adquirir una comprensión más profunda de los acontecimientos recogiendo su significación en Cristo; 2. El sentido moral, en el cual se descubre cómo los acontecimientos narrados en la Escritura fueron puestos para nuestra instrucción y pueden conducirnos a un obrar justo; 3. El sentido anagógico, por el cual podemos ver realidades y acontecimientos en su significación eterna.

como clave importante para diluir las distancias entre lector y texto, el Magisterio insiste en tener presente cómo el justo conocimiento del texto bíblico solo es accesible a quien tiene una afinidad vivida con aquello de lo cual habla; la comprensión actual, podríamos decir, opera de manera dialéctica como una comprensión más amplia del escrito a partir de un vínculo existencial y la fusión de horizontes entre el texto, como tal, y su lector.

3. Acercamiento hermenéutico

Si los conceptos de los cuales nos valemos para explicar la realidad resultan cortos y ambiguos se impone la tarea de aportar a la construcción de marcos conceptuales que permitan, desde la perspectiva de la fe, aproximarse con respeto y prudencia a una comprensión más amplia de los mismos. La categoría magia, según es definida y presentada en el Catecismo de la Iglesia Católica, presenta una serie de vacíos que merecen, si se mira el alcance que su aplicación implica para diversos elementos de la vida de la fe, una profundización teológica particular. Si, pues, como afirma el Magisterio, «la eficacia pastoral de la acción de la Iglesia y de la vida espiritual de los fieles depende en gran parte de la fecunda relación entre exégesis y teología» (VD 31) y «el estudio de la Sagradas Escrituras ha de ser como el alma de la teología» (DV 24), el esfuerzo por ampliar el concepto de magia, desde una perspectiva teológica, está llamado a comenzar por un acercamiento a las Sagradas Escrituras. Este acercamiento, como ya se indicó en la introducción, se enmarca disciplinariamente a partir de las tareas que Pié-Ninot (2002) identifica para la teología fundamental: la primera, de tipo fundacional-hermenéutico, por la cual refiere la asunción de las bases constitutivas de la Revelación y de la fe privilegiando el análisis hermenéutico de los lugares del conocimiento teológico como son la Escritura, la Tradición y el Magisterio; y la segunda, de tipo dialogal-contextual, con la cual apunta al carácter de frontera, a la mediación que posibilita la interacción y la escucha del tiempo y del otro.

Estando limitado el trabajo a un acercamiento bíblico a la categoría, este apartado se organiza a partir de una metodología definida en cuatro momentos principales: El primer momento, llamado de búsqueda, parte de la pregunta por la existencia de la magia en la Biblia y presenta un elenco de textos en los cuales se identifican prácticas relacionadas con el tópico estudiado, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. El segundo momento, llamado de resultados,

reclama la atención sobre el valor simbólico o hermenéutico de los elementos identificados en la búsqueda partiendo, de modo específico, de la definición concreta del sentido literal presente en los diversos textos. El tercer momento, llamado de discusión, busca dar el paso al sentido espiritual; con base en los resultados del sentido literal presente en los textos busca los criterios para valorar la dimensión ética, la bondad o la maldad de las acciones presentadas como mágicas; tomando en cuenta las indicaciones generales presentadas por los textos, su contexto y pretexto, se explora una vía de comprensión y profundización más bíblica de la categoría a la luz de temas como la promesa, la alianza, el culto, el rito; los aportes ofrecidos por la disciplina sociológica y la antropología de lo sagrado y sus coletazos en algunos planteamientos teológicos relacionados con el tema nos permitirán, en medio del debate, identificar los elementos que abren perspectivas para realizar la necesaria fusión de horizontes a partir de la afinidad. El cuarto momento presentará las conclusiones obtenidas como fruto general del ejercicio.

3.1 Búsqueda

¿Existe la magia en la Biblia? Un acercamiento panorámico y desprevenido a los textos conduce hacia una respuesta afirmativa y rica en ejemplos. Con el ánimo de ilustrar la presencia de la magia en la Biblia este primer momento concentra la atención en ofrecer un elenco con algunos textos en los cuales se identifican trazas de aspectos vinculados a la magia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

3.1.1 La presencia de la magia en el Antiguo Testamento.

A la práctica mágica en las Sagradas Escrituras se le vinculan aspectos de diversa índole. Hablando de la magia en el Antiguo Testamento, el profesor Antonio Piñero (2001) recoge una amplia gama de estudios recientes sobre el tema; a partir de sus aportes, junto con las pistas generales ofrecidas por Léon-Dufour (1990), se vislumbra un conjunto de aspectos en los cuales

se transluce, para el cometido que aquí nos interesa, la presencia de elementos vinculantes que bien vale la pena mencionar.

Un primer aspecto está ligado a la oración. Textos como Os 13, 2-3; 1Re 19, 18; Ex 17, 11ss; 32, 4; Job 31, 27; Jos 6, 2ss evidencian la realización de prácticas concretas y de gestos que, mientras se ora, buscan además de venerar a la divinidad, condicionarla, impetrarla y obligarla a actuar de una o de otra forma; se habla, por ejemplo, de doblar las rodillas, de levantar las manos, de rozar con los labios o las manos la imagen o el símbolo de la divinidad. Para el caso concreto que se narra en Ex 17, 11ss, en torno a la batalla de Israel en contra de los amalecitas, se observa cómo

la extensión de las manos logra un efecto mágico casi impersonal, como si una fuerza descendiera directamente de Dios a los israelitas recogida a través de los brazos extendidos de Moisés.

Ciertamente la posición extendida de las manos es propia de un suplicante, pero Yahvé sabía de sobra que Moisés seguía rogando por la victoria aunque bajara los brazos. La divinidad aparece en el texto como condicionada por el gesto mágico. (Piñero A. , 2001, p. 45)

Un segundo aspecto se vincula a los lugares sagrados. Textos como Gn 28, 18.22; 31, 13; 35, 14; Sal 46; 48; 76; 132, 13-14; Jer 7, 4-5; 43, 13; 12, 14; Lv 26, 1; 2Re 18, 4ss.22; Mi 3, 11-12; Am 9, 1ss; 1 Sam 4, 5; 1Re 14, 23; 10, 26; Ez 26, 11 manifiestan la creencia en que la divinidad está ligada a ciertos lugares en los cuales se revela y debe adorarse; se habla, por ejemplo, de estelas – *masebot* – que son piedras clavadas en lugares especiales como una materialización de la presencia divina, de tiendas, templos, árboles, ciudades y montañas.

Un tercer aspecto gira en torno a elementos vinculados con los sacrificios previamente mencionados. Textos como Gn 8, 20; 15, 9-21; Ex 23, 19; 34, 26; 24, 5-8; 29, 18.25; Lv 1, 9.13; 14, 4; Nm 5, 1-31; 19; Dt 14, 21; 1Sam 5, 12; 6ss; Tob 6 refieren prácticas en donde las personas, confiando en la potencia especial de ciertas materias naturales y haciendo cierto uso de

las mismas, buscan ejercer presión a la divinidad para que otorgue sus dones; se habla, entre otras cosas, del hecho de comer la carne ofrecida en sacrificio para participar en una misma fuente de vida, de rociar la sangre de la víctima para establecer asociaciones, de quemar o exponer la víctima para que la divinidad sea subyugada por el olor - como se destaca en la alianza con Noé tras el diluvio (Gn 8, 20) – y adquiriera un tono amistoso, de hacer representaciones físicas de enfermedades y de plagas para ofrecerlas, de preparar y usar aguas lustrales. Un capítulo importante vinculado a este grupo de aspectos viene presentado por textos como Gn 22; Ex 22, 28-29; 2Re 16, 3; 17, 31; 23, 10; Jer 7, 31; 19, 5-6; 32, 33; Is 57, 5; Ez 16, 20s; 23, 37; Mi 6, 7; 2Re 3, 27; Lv 18, 21; 20, 2; Jue 11, 30-35; 1Re 16, 34 en los cuales se refleja la idea de los sacrificios humanos; una práctica que, como se infiere en textos como Ex 34, 19; 22, 29; Dt 15, 19; Ex 13, 11ss; Nm 3, 44ss fue sustituida, luego, por la consagración de los primogénitos a la divinidad.

Un cuarto aspecto se refiere a los denominados ritos apotropaicos, o sea sacrificios y fórmulas que por un carácter especial se cree que alejan el mal o propician el bien. En textos como Ex 9, 22; 12, 29ss; Lv 1, 4; 4, 22-26; 16, 24; Dt 32, 43; Jr 18, 23; Ez 16, 63; Sal 65, 4 se observa, por ejemplo, que el empleo de la sangre o la imposición de la mano en una mediación sacerdotal ejecutada en fiestas o en acciones rituales específicas de tipo expiatorio tienen la capacidad no sólo de borrar alguna culpa, sino, también, de procurar una defensa divina contra el mal.

Los amuletos configuran un quinto aspecto que vale la pena considerar. Textos como Jue 11, 23-24; 2Re 3, 27; 4, 29-37; 13, 5; 17, 10; 21, 5ss; 1Sam 9, 12; 26, 19; 15, 23; 19, 13.16; Ex 4, 2-7.17; 7, 8.20; 9, 8-11; 10, 13; 15, 11; 34, 13; Jos 8, 18; Sal 82, 1; 89, 7; 95, 3; 1Re 11, 33; 14, 24; 15, 12.23; 17, 21; 22, 47; 2Re 4, 29.31; 13, 14; Nm 21, 4-9.29; Dt 3, 24; 7, 5; 12, 3; 23, 18; Jer 13, 1ss evidencian cómo, a pesar del monoteísmo oficial, el pueblo sencillo admite la existencia

de otros dioses de menor poder al lado de Yahvé, frente a los cuales se asume una actitud de honra o de protección; se habla, por ejemplo, del uso de fajas de lino, de pelos de animal, de estelas – postes sagrados que simbolizaban a la diosa del amor y la fecundidad –, de altos – santuarios erigidos en las alturas cercanas a las ciudades –, de cipos sagrados, de *terafim* – idolillos domésticos en forma humana a cuya posesión algunos vinculaban los títulos de herencia – y de otros elementos relacionados tanto con poderes milagrosos, como con cultos de fecundidad para favorecer los embarazos y los partos.

Como sexto aspecto se observa la invocación de muertos o necromancia – nigromancia; de acuerdo con lo presentando en textos como 2Re 21, 6; Is 8, 19; 65, 4; Lv 19, 31; 20, 6.27; Dt 18, 11; 1Sam 28, 3-25; 1Cro 10, 13 se infiere que se trata de una práctica habitual y popular, cercana incluso a la adivinación y predicción del futuro, como bien se expresa en textos como Gn 41, 8ss; 44, 5.15; 1Sam 6, 2ss; Nm 11, 24-30.

Un séptimo aspecto está determinado por el uso de cabellos y vestidos. Textos como Jue 13ss; 16, 6.10.13.17; Nm 6, 13-20; 1Re 19, 19ss; 2Re 2, 1-22; 4, 38-41; Ez 13, 17-23 ilustran la creencia de que ciertas vestiduras, el cabello y su integridad, en virtud de un rito que implica un voto vinculante, se constituyen como elementos referidos a una posesión divina que se corporiza y capacita al hombre o la mujer para obrar, con eficacia, actos portentosos.

El aceite constituye un octavo aspecto por considerar. Portador de poderes especiales se utiliza para la unción de reyes, profetas y algunos objetos en particular; a partir de textos como 1Sam 9, 16; 10, 1.6; 16, 1.13; 24, 7; 26, 10.16; Is 11; 61; 1Re 1, 39; 19, 16; 2Re 9, 6; 11, 12; Gn 28, 18; Ex 30, 26; 29, 7; Lv 7, 36; 8, 12 se observa cómo lo ungido se reviste con el carácter de lo santo y lo divino; cómo se realiza una especie de transferencia física de santidad desde la

divinidad al ser humano; cómo el espíritu penetra y posee al ungido revistiéndolo de una fuerza contra la que nadie puede actuar impunemente.

Unida a la eficacia del nombre y el círculo de la bendición-maldición y el exorcismo, la palabra se presenta como un noveno aspecto que evidencia la presencia de elementos vinculados a la magia en el Antiguo Testamento. Textos como Jer 7, 12; Gn 27; 2Sam 21; 16, 5ss; 1Re 2, 8.44-45; 18, 28; 20, 35ss; Jos 6, 26; Jue 17, 1ss; Nm 5, 11-28; Zac 5, 3; 13, 6; Dt 27, 5; Ex 12, 31ss; Is 44, 5; Lv 19, 28; Tob 3, 7ss atestiguan e ilustran su poder. Las bendiciones y las maldiciones, por ejemplo, resultan eficaces una vez son pronunciadas y para anularlas hay que volverlas contra su autor; el nombre, por su parte, ligado a la esencia misma de las cosas, viene presentado como una cualidad del individuo o la divinidad que al pronunciarse con solemnidad, constituye un mecanismo empleado para desatar procesos de reacción, buenos o malos, sobre personas y cosas. El uso del nombre divino, muchas veces tatuado en el cuerpo, necesita una legitimación particular y debe evitarse el pronunciarlo en cosas vanas; siendo un derecho exclusivo de los elegidos, usurpar este derecho hace al hombre reo de muerte.

El tema de la medicina se vincula muchas veces con la magia. Recogiendo el aporte de trabajos recientes sobre la presencia de este décimo aspecto en el Antiguo Testamento, Robert North (2001), siguiendo también las líneas generales del pensamiento presentado por Jean Gilbert y Joseph Pierron (1990) en un artículo sobre la enfermedad que fuera publicado en el Vocabulario de Teología Bíblica¹², recuerda cómo en la Escritura, en general, la fuente primordial de esta - así como de la salud y de la curación - es la divinidad y, en dependencia de ella, algunos seres y fuerzas superiores al hombre. Textos como Tb 6, 4.7; 11, 11; Sal 88, 10; Jb

¹² «La enfermedad, con su cortejo de sufrimientos, plantea un problema a los hombres de todos los tiempos. Su respuesta depende de la idea que se hagan del mundo en que viven y de las fuerzas que los dominan. En el antiguo oriente se miraba a la enfermedad como una plaga causada por espíritus maléficos o enviada por dioses irritados por alguna falta cultural. Para obtener la curación se practicaban exorcismos destinados a expulsar a los demonios y se imploraba el perdón de los dioses con súplicas y sacrificios». (Gilbert y Pierron, 1990, p. 276).

17, 7; Dt 27, 18; Is 59, 10; Lv 21, 18; Is 6, 10; 29 18; Dt 28, 22; Lv 26, 16; 2Re 19, 35; 1Sam 5, 6; Ct 4, 2; 6,6; Gn 49, 12; Sal 3, 8; 58, 7; Ex 21, 24; Lv 24, 19-20; Dt 19, 21; Jr 31, 29; Ez 18, 2; 2Cro 21, 19; 2Mac 9, 28-29; 1Sam 6,5; Dt 12, 23; Gn 9, 4; Lv 17, 11; 2Re 5; Lv 13, 47-59; 14, 34-48; 2Re 7, 3; 15, 5; Dt 24, 8; 2 Sam 3, 29; Sal 32, 5; 39, 11-12; 51, 10; 28, 2.5; 91, 5; 6, 3.8; 25, 16-19; 69, 3-4; 22, 14-17; 56, 1; 102, 9; Gn 35, 18; 1Sam 4, 19; 2Re 2, 21; Lv 15, 33; 20, 18; Is 30; Lm 1, 13; 5, 17; Sal 41, 4; Ex 4, 6; 12, 23; Jb 2, 7; 16, 12ss; 19, 21; Sal 38, 2-6; 39, 9-12; 91, 5; 93, 11; 107, 17; 2Sam 14, 15ss; 2Re 19, 35; Dt 28, 21-35 ilustran el caso de enfermedades relacionadas con la cabeza, los ojos, los oídos, la nariz, los dientes, el corazón, la piel, los huesos, los órganos sexuales, el parto, y la sangre. Ante la enfermedad los remedios son una ayuda empleada para aliviar y no sorprende el hecho de que sus poderes y eficacia se vinculen, como ya se indicó, también, con una búsqueda de dominio sobre la divinidad; en textos como Tb 11, 12; 5, 4; Jer 51, 8; 8, 22; 46, 11; Tb 6, 3; 2Re 20, 7; 2Cr 32, 24; Is 1, 6; Ez 47, 12; Os 6, 1; Ez 34, 4; Is 61,1; 1Re 22, 35.38; Sab 7, 20 se habla, por ejemplo, del uso de remedios naturales como ungüentos, vendas, líquidos medicinales, plantas, raíces e instrumentos quirúrgicos.

3.1.2 La presencia de la magia en el Nuevo Testamento.

Al igual que en el Antiguo Testamento, en algunos textos del Nuevo Testamento, sobre todo en los que narran los milagros de Jesús y las historias de los hechos portentosos realizados por los apóstoles, se identifican elementos en los cuales se denota la presencia de un trasfondo mágico que, para el cometido perseguido en este escrito, y siguiendo principalmente los aportes ofrecidos por las síntesis de estudios realizada por Howard Clark Kee (2001), Jesús Peláez (2001), Luis Gil (2001), y Horst Balz (1998), bien vale la pena identificar e ilustrar.

Textos como Lc 4, 41; 5, 1-26; 6, 17-18; 7, 1-17.21-23; 9, 49; 11, 19-20; 13, 10-13; 17, 11-19; 18, 42; Mc 1, 23-27.29-31.40-45; 2, 1-12; 3, 1-5.11.22-27; 4, 37-41; 5, 1-21.21-43; 6, 30-57; 7,

24-37; 8, 1-9.22-26; 9, 14-29; 10, 46-52; 11, 12-14.20; 13, 22; Mt 2, 1-12; 8, 1-13.16; 9, 27-31.32-34; 10, 52; 12, 22-30; 17, 24-27; 20, 34; 24, 24; Jn 9, 1-41 evidencian cómo en muchas de las curaciones, exorcismos y otras actuaciones extraordinarias de Jesús, y también de otros personajes, se presenta la idea de poderes sobrenaturales y divinos que intervienen en el acontecimiento que se describe; se trata, pues, de acciones peculiares que, sobre todo en virtud de la palabra, el contacto físico, la ropa, la saliva, la oración, el agua, la tierra, el aceite, e incluso la adivinación, evidencian cierta violación y control particular que se ejerce sobre el orden natural.

Al igual que en los evangelios, en las narraciones de algunos de los hechos realizados por los apóstoles se observan menciones de diversas curaciones y de incidentes extraordinarios; textos como Hch 3, 1-10; 5, 15-19; 8, 9-24; 5, 1-11; 12, 20-23; 13, 4-12; 19, 11-20; 12, 6-11; 9, 32-42; 27, 1-44; 28, 1-6; 1Cor 12, 4-11.28-30; Sant 5, 14-16 hacen referencia a detalles técnicos relacionados con acciones, incluso punitivas, desencadenadas por el uso de palabras y de fórmulas comunes a los usos mágicos, sombras, pañuelos, delantales e imposición de manos.

3.2 Resultados

La presencia de la magia en la Biblia se evidencia a través de un elenco rico en citas y en ejemplos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Conocer aquello que Dios quiso comunicar por medio de las palabras concretas que quedaron consignadas en los textos es fundamental para el ejercicio que este estudio se propone realizar. A partir de las orientaciones generales que presenta el Magisterio de la Iglesia en torno a este cometido se impone la necesidad de preguntarse por el sentido literal presente en los textos: ¿Cuál es la comprensión bíblica en torno a la magia? ¿Qué fue, concretamente, lo que el autor del texto bíblico quiso expresar según los modos cotidianos de pensar que se definen por su tiempo y su cultura? ¿Qué

era aquello que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer por medio de sus palabras? La búsqueda de elementos que permitan aportar a la posible construcción de la respuesta a las preguntas realizadas nos permitirá acercarnos al valor simbólico o hermenéutico de los distintos pasajes identificados en la búsqueda; así, entonces, siguiendo las orientaciones generales que a nivel metodológico propone Alberto Parra (2003), este apartado se concentrará en la realización de un ejercicio intencionado alrededor del juego de relaciones que se teje entre el texto, el contexto y el pretexto.

3.2.1 Contexto: Ambiente socio-cultural.

Antes de entrar a escudriñar los textos en los cuales se identificaron trazas de elementos vinculados a la magia tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, es valioso y necesario acercarse al contexto y al ambiente socio-cultural en el que estos fueron puestos por escrito. En la composición de los libros sagrados, afirma el Concilio Vaticano II, Dios se vale de hombres elegidos que usan todas sus facultades y talentos; obrando en ellos y por ellos, como verdaderos autores, estos hombres consignaron por escrito todo y sólo aquello que él quería. Dios se vale de elementos humanos para transmitir el conocimiento de sus verdades; quien escribe es un ser humano concreto, dotado de inteligencia y de instrucción, con una sensibilidad espiritual particular, consecuencia de haber nacido y vivido en un ambiente cultural particular.

Para captar de modo más completo y efectivo el sentido de los textos bíblicos es importante conocer, al menos de manera panorámica, el medio en el que estos se escribieron, a saber: el mundo cananeo y el mundo de los primeros cristianos.

Ubicado en la costa siro-palestinense¹³, el mundo cananeo se conforma como una amalgama de pueblos como el hebreo, el fenicio, los eblaítas, amorreos e ugaritas, pequeños estados con estructuras políticas y sociales similares que, sometidos a la influencia de potencias dominantes¹⁴, definían sus fronteras en «función de la supremacía momentánea de una o de otra potencia y en función de los conflictos e intereses particulares de cada estado en relación con sus vecinos más inmediatos» (Cunchillos, 2001, p. 20).

En un principio los israelitas eran tribus semi-nómandas que se desplegaban a lo largo de un extenso territorio. Hacia el año 1000, según propone Charpentier (1993), el rey David se apoderó de la ciudad Jerusalén e hizo de la misma, capital de un reino en el que se aglutinaron diferentes tribus; su hijo, Salomón, organizó la sociedad alrededor del rey, la tierra y el templo - instituciones en las cuales se reconocía la presencia y el favor divino para el pueblo -. Se dice, aunque no hay un acuerdo pleno en todos los exégetas, que fue en esta época cuando se comenzaron a escribir recuerdos del pasado como el éxodo o la liberación de Egipto, la historia de los patriarcas, el cumplimiento de la promesa, el origen del mundo y de la salvación universal. A la muerte de Salomón, ubicada hacia el año 933 a.C, el reino de David se dividió en dos: Judá, en el sur, lugar de la predicación de Miqueas e Isaías, sometido por los babilonios en el 587 a.C; e Israel, en el norte, lugar de la predicación de Amós y Oseas, profetas que se encargaron de velar por la unidad del pueblo y por su fe organizando colecciones de leyes que luego de su destrucción a manos de los asirios, en el 721 a.C, formaron el Deuteronomio. Con la pérdida del rey, la tierra y el templo, en babilonia, un grupo de profetas como Ezequiel y un discípulo de

¹³ Un territorio que encuentra ubicado en el centro de la denominada media luna fértil, lugar estratégico para el comercio, la comunicación y el transporte de las civilizaciones más antiguas del mundo. Para un acercamiento panorámico a este ambiente cultural se puede cfr. la obra de García Cordero (1977).

¹⁴ Entre los vecinos más sobresalientes se encuentran: al sur, en el valle del Nilo, Egipto; al norte, en las mesetas del Asia Menor, los hititas; al este, por la Mesopotamia, Sumer – Acad, Babilonia, Asiria, medos y persas; al oeste, griegos y romanos.

Isaías se preocuparon por reanimar la fe y la esperanza haciendo releer las tradiciones del pueblo con el ánimo de encontrar en ellas el sentido de sus sufrimientos. En el año 538 a.C, el rey de los persas, Ciro, liberó a los judíos de su cautividad y el pueblo, como fruto de una reflexión en torno a la experiencia del destierro, empezó a ver en todos esos acontecimientos un aspecto purificador; recogiendo e interpretando los escritos e historias existentes, Esdras hizo un compendio de diversas normativas y lo propuso como nueva ley; la reflexión de algunos sabios llevó a la producción de obras literarias como la Job, el libro de los proverbios y Tobías. En el año 333 a.C, Alejandro conquistó el Medio Oriente y emprendió el cometido de extender por todas partes la cultura y la lengua griegas; un sucesor suyo, hacia el año 167 a.C, quiso obligar a los judíos para que renegaran de su Dios; se hicieron, pues, famosos los hermanos Macabeos y un sinnúmero de mártires, quienes a pesar de ser amenazados con la muerte estuvieron firmes en su fe. Después que el pueblo conquistó su libertad el año 164 a.C, empezó el desarrollo de una reflexión de tipo apocalíptico en la cual se expresaba la esperanza de una intervención final de Dios. En el año 63 Roma se instaló en el Medio Oriente; bajo el dominio de este imperio acaece la historia de Jesús y la de los primeros cristianos; en las provincias conquistadas, señala Charpentier (1994), se tuvo la impresión de que los dioses nacionales fallaron y entonces se desarrolló un ateísmo generalizado; sin creer mucho en los dioses se impuso la práctica de una religión oficial que pretendía, sobre todo, establecer un vínculo de tipo cultural; los primeros cristianos, considerados al inicio como una secta dentro del judaísmo, poco a poco fueron alcanzando una identidad particular en torno a la experiencia y el anuncio de Jesús.

A lo largo de su historia el pueblo de Israel estuvo en contacto con sus vecinos, conoció y resultó influido por su mentalidad y por sus principales obras literarias. La mentalidad egipcia, marcada por la luminosidad, divinizaba al sol bajo distintos nombres y lo concebía como aquel

que engendra a los hombres y a todas las demás divinidades; de modo optimista, el egipcio creía en la existencia una vida nueva y resplandeciente luego de la muerte, entendía que sus dioses tenían una naturaleza buena y que velaban por su bienestar; es notoria la influencia de la literatura egipcia sobre la mentalidad bíblica, por ejemplo en el salmo 104, si se mira el gran himno al dios sol compuesto por el faraón Akenatón hacia el año 1350 a.C.¹⁵. La mentalidad mesopotámica, por el contrario de la egipcia, era de orden pesimista; sujeto a situaciones imprevistas y lidiando con las invasiones de diversas tribus, este pueblo entendía que sus dioses tenían un carácter caprichoso y que luchaban entre sí; de naturaleza mortal y temerosa, el hombre debía eludir la cólera divina; es notoria la influencia de literatura mesopotámica sobre la mentalidad bíblica, por ejemplo en el génesis, si se mira la epopeya de *Altra-Hasis*¹⁶ - el muy inteligente - escrita en Babilonia hacia el año 1600 a.C., el poema *Enuma Elish*¹⁷ - cuando en lo alto - redactado hacia el año 1100 a.C., y la epopeya de *Gilgamés*¹⁸. El pensamiento cananeo,

¹⁵ Algunos pasajes de este himno dicen: «Tú apareces perfecto en el horizonte del cielo, disco viviente que estás en el origen de la vida. Cuando te elevas en el horizonte oriental, llenas todo el país de tus perfecciones. Cuando te pones en el horizonte occidental, la tierra está en tinieblas, como en la muerte. La tierra yace en silencio, pues el que la ha creado descansa en su horizonte. Luego la tierra se ilumina cuando tú te elevas en el horizonte y brillas, disco solar, durante el día. Los hombres despiertan y se ponen en pie, pues tú los haces levantar. Sus brazos adoran tu aparición, luego la tierra entera se dedica a sus trabajos. Las barcas descienden o remontan el río. Todos los caminos están abiertos cuando tú apareces. Los peces saltan ante tu faz en la superficie del río. Tú eres el que hace desarrollarse el germen en las mujeres y creas la semilla en los hombres. ¡Cuán numerosas son tus creaciones! Están ocultas al rostro de los hombres, oh Dios único, al que ningún otro es semejante. Tú has creado el Nilo para hacer vivir a los humanos, pues los has creado para ti, tú, el Señor de todos cuantos son, que te fatigas por ellos. Señor de la tierra, que brillas por ellos. Tú estás en mi corazón». (Charpentier, 1993, p. 22).

¹⁶ «En este largo poema se nos muestra a los dioses cansados por todas las tareas que han de realizar. Deciden crear al hombre para que realice su trabajo; lo modelan con un poco de arcilla mezclada con la sangre de un dios degollado. Pero la humanidad crece, hace ruido, molesta a los dioses que le envían diferentes plagas y, finalmente, el diluvio. No obstante, el dios Ea avisa a un hombre para que construya una barca, donde aloja a su familia y una pareja de todos los animales». (Charpentier, 1993, p. 22).

¹⁷ «Al comienzo de todo, hay dos principios sexuales: Apsu (las aguas dulces) y Tiamat (relacionado con la palabra *tehom* -el abismo- de Gn 1, 2) (las aguas saladas del mar). De allí salen todos los dioses. Como le molestan, Tiamat quiere matarlos, pero Marduk la vence, la parte en dos como a una ostra y hace de ella la bóveda celestial; luego crea al hombre a partir de la sangre del dios rebelde». (Charpentier, 1993, p.22).

¹⁸ «El héroe de Sumer, Gilgamés, se hace insoportable a los dioses con su orgullo. Suscitan contra él a un rival, Enkidu, un monstruo que vive entre las bestias; humanizado sin embargo por una mujer, se hace amigo de Gilgamés y los dos realizan grandes hazañas. Pero un día muere Enkidu; Gilgamés descubre la crueldad de la muerte y parte en busca de la inmortalidad. El héroe del diluvio le da el secreto de la planta de la vida. Gilgamés logra apoderarse de ella, pero una serpiente se la roba. Gilgamés tiene que resignarse a morir». (Charpentier, 1993, p.23).

conocido sobre todo gracias a la biblioteca de Ugarit, tenía un dios principal llamado El, representado como un toro y su religiosidad estaba marcada por el culto a las fuerzas de la naturaleza divinizadas; en la Biblia es notoria la influencia de la literatura cananea, sobre todo en relación con ciertas expresiones de sus cultos y sus ritos encargados de obtener la fecundidad del suelo y de los rebaños (Ex 3, 8), así como con ciertas de las formas de nombrar a Dios como Elohim - que es el plural mayestático de El -, y como jinete de las nubes (Sal 68, 5) – que puede referirse a Baal, el dios del huracán y de la lluvia¹⁹. La mentalidad de los romanos, con sus prácticas de una religión que pretendía unificar el reino de manera cultural, se confrontó directamente con la indiferencia religiosa generalizada de una población que buscaba el sentido de la vida en las reflexiones filosóficas y las religiones místicas; de acuerdo con Howard Clark Kee (2001) lo que se deduce de algunos textos contemporáneos del Nuevo Testamento y de los primeros escritos patrísticos es una serie de distinciones acerca de los poderes sobre el bienestar humano inherentes al universo; las personas que practican la medicina o a la magia comparten las mismas convicciones sobre el orden natural y sobre los poderes existentes en ese orden; si se explotan las potencias para el beneficio de los seres humanos, lo que se practica es llamado medicina; pero, si por el contrario esos poderes vienen explotados para el beneficio personal o para la destrucción de los propios enemigos, el título apropiado para esa actividad es el de magia.

¹⁹ «Uno de los poemas encontrados en Ugarit celebra a Baal y a Mot. Baal es el dios de la tempestad y de la lluvia. Mot es el dios de la muerte. Se evoca por tanto el problema angustioso de la fertilidad: Baal se ha puesto al servicio de los hombres fecundando el suelo con su lluvia; de este modo ha sido absorbido por Mot, dios del mundo subterráneo. ¿Quedará el agua apresada por el suelo, con lo que se provocará la sequía? Este extracto muestra a El, el dios supremo, adivinando que Baal va a renacer y que la lluvia volverá. Alguien anuncia el sueño que va a tener El: Si el omnipotente Baal está vivo, si está allí, Príncipe y Señor de la tierra, durmiendo, el misericordioso El de gran corazón, en sueños, el Creador de las criaturas verá a los cielos hacer llover manteca ya los torrentes arrastrar miel en su corriente. Ante este sueño, El se regocija: Durmiendo, el misericordioso El, de gran corazón, en sueños, el Creador de las criaturas ve a los cielos lloviendo manteca ya los torrentes arrastrando miel en su corriente. Lleno de alegría, el misericordioso El grita: puedo sentarme y quedarme tranquilo, porque el omnipotente Baal está vivo, porque está allí, Príncipe y Señor de la tierra». (Charpentier, 1993, p.25).

En un principio los israelitas eran tribus semi-nómandas que vivían en tiendas y se movilizaban en búsqueda de agua y pasto para sus rebaños; a partir del éxodo, confiando en la promesa (Ex 23, 30), en la alianza, y en la superioridad de su Dios, único y verdadero (Dt 6, 4), los israelitas fueron aislando a los otros pueblos y se asentaron en la tierra prometida; allí, la vida se centraba en el hogar y estaba definida a partir de la exigencia propia del ambiente. La vida religiosa de Israel, concentrada en el tabernáculo, en el templo y luego en la sinagoga, se regía por los reglamentos de la ley y estaba organizada en torno a ofrendas, sacrificios y fiestas importantes como la del *purim* o de las suertes, la pascua, la fiesta de los panes sin levadura, pentecostés, el día de la expiación, la fiesta de los tabernáculos o de las tiendas. A diferencia de los otros pueblos – en los cuales el hombre proyecta en el más allá una divinidad y luego por el rito se esfuerza en apoderarse de ella para ponerla a su servicio –, la conciencia israelita parte de una convicción fundamental: Dios es quien interpela al hombre y este le responde. El rito, pudiendo ser el mismo, cambia de sentido y se convierte en una acción de gracias (Charpentier, 1993).

Los pueblos del mundo cananeo gozaban de un grado alto de desarrollo y de racionalidad²⁰; la ciencia y la técnica se transmitían, por ejemplo, gracias a la edición de algunos textos de literatura profesional en torno a la medicina humana y animal, las matemáticas, la astronomía, las liturgias sacerdotales y la fabricación de elementos como cerveza, perfumes y cristales; la magia - «atestada en todos los países, e incluso en Israel» (Léon-Dufour, 1990, p. 500) – aparece evidente al rededor de prácticas muy desarrolladas que se conocen gracias a distintos testimonios literarios, entre ellos el bíblico, que refieren y describen curaciones, fiestas, exorcismos, conjuros, encantamientos, hechizos, presagios y necromancia. Cunchillos (2001), ofrece un

²⁰ La consolidación de un lenguaje con una estructura gramatical precisa, la invención de la cerámica, el torno, las ciudades y la urbanística, el uso de las matemáticas, son testimonio del uso de razón y el desarrollo de estos pueblos.

elenco interesante de ejemplos extra-bíblicos que, en contraste con lo que se presenta en los textos sagrados, bien vale la pena ilustrar:

1. (Dijo) el Benigno, Ilu, el Bondadoso: ¿(Quién) de los dioses arrojará la enfermedad expeliendo la dolencia? No hubo entre los dioses quién le respondiera. Volvió a repetir dos y tres veces la pregunta [...] Y dijo el Benigno, Ilu, el Bondadoso: ¡Sentaos, hijos míos, en vuestras sedes, en vuestros tronos principescos! Yo mismo haré un encantamiento y dispondré a la que arroje la enfermedad expeliendo la dolencia. De barro llenó su mano, con óptimo barro su diestra, modeló con sangre, soplando... con sangre... del dragón Tunnanu... del dragón... Una copa tomó en su mano, un cáliz en ambas manos: Tú, Satiqatu... De la ciudad espanta a la muerte, de la villa ahuyenta al enemigo; expulsa la enfermedad... arroja la dolencia... ¡Muerte seas derrotada, tú, Satiqatu, venga, vence! Y se fue Satiqatu, en casa de Kirtu hizo su ingreso; llorando se dirigió y entró, sollozando penetró dentro. De la ciudad espantó a la muerte, de la villa ahuyentó al enemigo. Con vara golpeó abriendo la brecha y exterminándola desapareció la enfermedad de su cabeza, y repetidamente le lavó el sudor, le abrió el apetito de comer, la gana de alimentarse. La muerte fue así derrotada y venció Satiqatu. (p. 30).
2. ¡Que las palabras de joven te expulsen, que los discursos de Baalu te expulsen. Saldrás a la voz del sacerdote como el humo por la chimenea, como una serpiente se desliza por el flanco de un muro, como las cabras (tiran) al monte, como los leones a la espesura. ¡Vara, despierta! ¡Acércate, vara! ¡Que sufras de espaldas y boca abajo! ¡Que comas el pan del ayuno y bebas... sin...! ¡En las alturas, en los regadíos, en la oscuridad, en el santuario, que hablen los hechiceros! ¡Que Horon expulse a los compañeros, que el Jovenzuelo (expulse) a los amigos! ¡Vete! ¡Seas humillado! ¡Que tartamudee tu lengua! ¡Huye, sí, huye! Vestido, ¡que el dios te disperse! Desnudo, ¡que el dios te disperse! En favor de los hombres y de cuanto respira seas eliminado de la tierra. Que en favor de los humanos seas condenado a la impotencia. En la garganta de la Señora Atiratu... No entres a la casa a la que yo entro, para que no perezcas en ella. (p. 32).

3. La madre del potro, la Yegua, la de la fuente, la de la piedra, la de los cielos y del océano, clamó a Sapsu, su madre: Sapsu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Ilu, a la fuente de los dos ríos, al centro del curso de los dos océanos. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido, una serpiente que acaba de mudar ha escupido su veneno. El encantado ha perecido. Ella ha lanzado sobre él su veneno. Que el dios ate a la serpiente, y que se alimente a la serpiente que acaba de mudar. Pero el dios prepara un trono y se sienta. Ella clamó de nuevo a Sapsu, su madre: Sapsu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Baalu en las alturas del Sapon. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido... Clamó una vez más a Sapsu, su madre: Sapsu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Daganu en Tuttul. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido... De nuevo clamó a Sapsu, su madre: Sapsu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Anatu y Atiratu en Inbad. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido... De nuevo clamó a Sapsu, su madre: Sapsu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Yarh en Lrgt. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido... Una vez más clamó a Sapsu, su madre: Sapsu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Rasapu en Bbt. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido... De nuevo clamó a Sapsu, su madre: Sapsu, madre mía, transporta mi plegaria hasta ZZ y Kamos en hryt. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido... Una vez más clamó a Sapsu, su madre: Sapsu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Maliku en Attarot. Este es mi conjuro... Y de nuevo clamó a Sapsu, su madre: Sapsu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Saharu y Salimu en el cielo. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido... Por fin clamó a Sapsu, su madre: Sapsu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Horon en la fortaleza. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido... Se dirige hacia el hábitat de Horon y allí pierde a su hija. Abandona la ciudad antigua. Se dirige al centro de Arsh la grande, a Arasahu, donde el agua abunda. Busca los tamariscos y las zarzas mortíferas. Con el tamarisco sacude (el mal), con el racimo de dátiles la pone a prueba... Horon vence. Horon llega a su casa, va a penetrar en el patio. La vida se hace de nuevo fuerte como un río. Circula por doquier como una corriente de agua. Detrás, el conjuro ha cerrado las casas. Ha puesto bronce. Abre la casa encantada, abre la casa para que yo entre, el palacio para que yo penetre. Dame las serpientes,

dame los lagartos venenosos como regalo de bodas y los reptiles como salario de amor. Yo te doy las serpientes como regalo de bodas, los reptiles como salario de amor. (pp. 33-34).

4. Si no tiene pierna derecha... Si sus manos no tienen articulaciones: no tendrá posteridad. Si no tiene narices... Si no tiene lengua... Si sus labios son... Si su cara es una cara de *irn*, los dioses acortarán mis días... Si no tiene oreja derecha, nuestro enemigo asolará nuestro país y lo destruirá. Si no tiene oreja izquierda, nuestro rey asolará el país de nuestro enemigo y lo destruirá. Si su pie es corto, nuestro señor..., el ejército y más tarde Rasapu lo rematarán. Si no tiene penis, los *mrhy* del rey se sublevarán y retendrán el poder en su mano. Si Atiratu ha cerrado su ojo..., nuestro enemigo someterá al país. Si no tiene *kbm*, la progenie de este país será desolada. Si no tiene mano izquierda, el país del enemigo será convertido en ruinas. Si tiene *tt* de cordero, una granizada importante caerá sobre el país. Si tiene un *mss*, el hambre se apoderará del país. Si no tiene..., nuestro país será arruinado. Si no tiene *thl*..., nuestro rey no tendrá prosperidad. (p. 35).
5. Cuando se acerque el Señor de los grandes dioses ante Ditanu a preguntarle por el decreto del infante, le responderá Ditanu: Responded: una bolsita de mirra coge y ponla en el templo de Horanu; un tarrito de mirra nueva coge y ponlo en el templo de Baalu; un haz de tamarisco coge y ponlo en la casa (palacio), y éste hará desaparecer su mal. Y que venga luego tu mensajero ante Ditanu; el interior de la casa limpia: nada de pescado, nada en absoluto, y en lo sucesivo no habrá amargor.

La presencia de la magia en el contexto sociocultural del mundo cananeo y del cristianismo primitivo constituye un indicio importante para comprender que efectivamente se creía en ella. La práctica de la adivinación, como señala la nota que la Biblia de Jerusalén presenta al texto de Is 2, 6, fue muy amplia en el oriente antiguo y también lo fue en Israel. Los israelitas recibieron como herencia inevitable muchos rituales y acciones mágicas de cuatro fuentes principales: primera, el entorno del medio oriente próximo, sobre todo Babilonia; segunda, el mundo egipcio, con el que convivieron durante mucho tiempo; tercera, los pueblos cananeos que formaban la

población de los lugares que poco a poco fueron invadiendo; y cuarta, los filisteos o pueblos del mar. La magia, como se evidenció a lo largo de la búsqueda, estaba presente en Israel; no debe parecer extraño, entonces, como afirma Piñero (2001) el que los israelitas, al igual que todos los pueblos antiguos, creyeran en «la posibilidad para el hombre de actuar o influir en las fuerzas de la naturaleza, en los espíritus o en la divinidad misma por un gesto, por una palabra o por un rito». (p. 44).

Basados en la homogeneidad de restos arqueológicos hallados en la zona geográfica que delimita el mundo bíblico, Cunchillos (2001) sostiene la existencia de un Canaán cultural, con cierta unidad artística, religiosa e incluso antropológica, con varias lenguas y múltiples dialectos locales que resulta difícil diferenciar. Como expresiones lingüísticas fundamentales de esta amalgama, las literaturas bíblica y ugarítica son aquellas que mejor se han conservado - la primera, como objeto de un largo proceso de elaboración, redacción e interpretación que se expresa a través de relatos, epopeyas, leyes, celebraciones, ritos, poemas, oráculos, enseñanzas; y la segunda, como una fuerte colección de mitos, leyendas, rituales, relatos de magia y adivinación, textos jurídicos y correspondencia.

3.2.2 Texto: Comprensión bíblica de la magia.

Acercarse a la comprensión bíblica de la magia implica detenerse a escudriñar las pistas que los mismos textos puedan presentar. Aunque sería fabuloso realizar un ejercicio detallado de acercamiento individual a cada una de las referencias señaladas a lo largo de la búsqueda, la extensión y el cometido de este escrito monográfico exige, antes que nada, concentrar la atención en dibujar las líneas que permitan definir un cuadro general de comprensión.

En la Biblia no existe un texto o concepto que defina como tal qué es la magia. Los intentos exegéticos en torno a este cometido se realizan, según Léon-Dufour (1990), a través de un

acercamiento a prácticas como la adivinación – en hebreo *qsm* - y la hechicería – en hebreo *ksf* y en griego *pharmakia* o *mageia* - que en su conjunto constituyen el «arte mágico» - *magike techné* – el cual no debe confundirse con la ciencia astrológica que era practicada por los magos – en griego *magos*.

La base y fundamento de las lenguas en las cuales se expresan la literatura bíblica y ugarítica se encuentra en la raíz o lexema, o sea,

un conjunto de, en general, tres consonantes que, tomadas en un orden determinado, son la base de la morfología y de la semántica semíticas. En cualquier lengua semítica, la raíz contiene el significado fundamental de todas las palabras (sustantivos) y acciones o estados (verbos) que se construyen partiendo de la raíz. (Cunchillos, 2001, p. 23).

Si las raíces hebreas *qsm* y *ksf* - traducidas como adivinar, practicar la adivinación, hacer hechicería – indican el acto de buscar la voluntad de los dioses a fin de conocer sus acciones futuras o conseguir su bendición para alguna acción propuesta (adivinación - *qsm*) muchas veces vinculada al dominio, más allá de lo normal, de fuerzas y personas (hechicería - *ksf*) (Chávez, 1997); si los términos *pharmakia* y *mageia*, que traducen la raíz hebrea referida a la hechicería, se refieren propiamente al uso o el dominio de sustancias, drogas o medicinas, capaces de alterar positiva o negativamente la naturaleza de un cuerpo (Bailly, 2000); y si el término *techné*, que se traduce por influencia latina como arte – *ars* – refiere a un conocimiento práctico, vinculado a todo tipo de producción en la que a partir de la acción humana se crea una realidad que antes no existía (Bailly, 2000), *magike techné* expresa la noción de un conocimiento de naturaleza práctica que, implicando el dominio y uso de algunos elementos por parte de los hombres, produce, por una parte, el conocimiento de la voluntad divina y sus acciones, la aprobación y fuerza para una acción determinada, y por otra, el dominio sobrenatural de cosas o personas.

Siguiendo el contenido de textos en los cuales se describen de manera más expresa las acciones vinculadas a la magia, como por ejemplo, Gn 8, 20; 15, 9-21; 28, 18.22; 31, 13; 35, 14; 41, 8ss; 44, 5; Ex 4, 2-9; 7, 8-12.19-22; 8, 1-3; 9, 8-11; 22-24; 12, 29ss; 13, 11; 17, 11; 22, 28-29; 23, 19; 24, 5-8; 28, 18; 29, 18-25.27; 30, 26; 32, 4; 34, 26; Lv 1, 4.9-17; 4, 22-26; 7, 36; 14, 4.34-54; 16, 24; 26, 16; Nm 5, 1-31; 6, 1-21; 7-8; 19, 1ss; 21, 4-9; 29; Dt 12, 4ss; 21; 28, 22; 32, 43; 27, 1ss; Jos 6, 2ss; 13ss; 16, 6.10.13.8, 12; 17; jue 17, 1-13; 1Sam 4, 5; 5, 6; 6, 1ss; 9, 12.16; 10, 1.6; 16, 1.13; 24, 7; 21, 1-14; 26, 19; 28, 3-25; 1Re 1, 39; 14, 23; 17, 19-21; 19, 16.18; 2Re 2, 19ss; 3, 34-27; 4, 29-37.38-41; 5, 1ss; 9, 6; 11, 12; 13, 14-19; 16, 3; 19, 35; 20, 1-11; Tob 6; 11; Job 31, 27; Sal 3, 8; 46; 48; 58, 7; 76; Is 8, 18; Jer 7, 4-5; 13, 1ss; 43, 13; 12, 14; 18, 23; Os 13, 2-3; Mi 6, 7 y considerado, a su vez, lo que también aportan las perícopas en donde estos aparecen²¹, se identifica el recurrir de tres aspectos típicos que se presentan como ejes que perfilan la definición de un posible marco general de referencia para ilustrar un poco más a fondo cómo es que se comprende la magia en la Biblia: primero, la presencia de una realidad de orden trascendente, un dios grande y poderoso; segundo, la presencia de una realidad de orden inmanente, un hombre o una comunidad que reconoce con asombro, y muchas veces desde la fragilidad y la necesidad, la grandeza y el poder de la divinidad; tercero, la construcción de una relación-mediación de orden material, una acción ritual en la que se vinculan personajes, lugares, palabras, cosas, tiempos y leyes, por medio de las cuales se canaliza el poder de la divinidad y se transmite a los hombres.

Si se tiene en cuenta el sentido que se expresa en las raíces y conceptos griegos y hebreos que señalan los exégetas como caminos para acercarse a la magia en la Biblia y se vincula este aporte con las indicaciones ofrecidas por los textos que describen las prácticas concretas, habría que

²¹ Unidades textuales con sentido.

decir, entonces, que esta - la magia – es una acción que se ubica en la esfera del conocimiento práctico, el arte y la técnica; se comprende como un saber o habilidad particular que, ostentada por una persona, hombre o mujer caracterizada por ciertos elementos típicos²², permite establecer un cierto tipo de mediación de orden material, un vínculo relacional y efectivo entre la divinidad, su poder, y el ser humano.

Un dato interesante a tener presente para la valoración de las distintas prácticas, según se infiere de los textos, es la consideración del personaje que las efectúa, el pueblo o la cultura a la que pertenece, y también el nombre de la divinidad que viene invocada o relacionada, pues, si bien en unos textos se presenta una condena de la magia, en otros, sin embargo, se promueve o se es indiferente frente a ella.

Textos como Ex 22, 17; 34, 13-15; Lv 18, 21; 19, 26.31; 20, 2.6-7.27; 26, 1; Dt 7, 5; 12, 2ss; 23, 18; 18, 11-12; 1Sam 15, 22; 1Re 16, 29-34; 11, 33; 14, 24; 22, 47; 2Re 18, 4ss; 16, 1-4; 17, 10-12.31ss; 21, 1ss; 23, 4ss; 1Cro 10, 13-14; Is 30; 57, 5; 65, 4; Jer 7, 29ss; 19, 5ss; 32,33; Ez 13, 17.22-23; 16, 20ss; 23, 37; Mal 3, 5; Os 13, 2-3 condenan y valoran negativamente las prácticas y las acciones vinculadas a la magia; la razón de la condena se motiva en un reclamo permanente a la naturaleza celosa de Yahvé, la profanación de su nombre, la impureza, por las cuales se genera el abandono de la protección divina y se desencadena la desgracia; se trata,

²² Comúnmente, este personaje viene definido como mago, un término que proveniente del persa antiguo *maguš* fue asumido en el griego como *μαγος* y en el latín como *magus*. Originariamente el concepto refería a los integrantes de una tribu del imperio Medo encargada de las prácticas religiosas y funerarias que, convertida al zoroastrismo, fue considerada en el imperio persa como guardiana del legado de Zaratustra, y más adelante, en el siglo I como una comunidad de hombres sabios o astrólogos. En el cercano oriente, señala Isaac Asimov (2005), se presentan como sacerdotes de las tribus iraníes – *magi* en caldeo – que, por su carácter particular, eran considerados como poseedores de poderes ocultos. En el antiguo Egipto, señala Francisco Javier Martín Valentín (2002), los magos recibían el nombre de *Rej-ijet* - o sea los conocedores del rito - y la palabra magia se expresaba con el término *Hekau*; eran de una especie de oficiales públicos al servicio del rey, cooperadores con él en las funciones del mantenimiento del orden cosmológico; eran los encargados de ejercer la magia como sacerdotes, en sustitución del propio faraón. En un estudio sobre los taumaturgos en la antigüedad, la medicina, el milagro y la magia en el Nuevo Testamento, Carmen Padilla (2001) llama la atención en torno a un tipo particular de personajes definidos como hombres divinos (*theios aner*), se trata, pues, de personajes que realizan acciones divinas o de personajes que son divinos no tanto por sus acciones como por su sabiduría, su comportamiento virtuoso y su especial unión con la divinidad.

sobre todo, de indicaciones culturales, rituales y legales, dadas por los líderes del pueblo – civiles como religiosos – por medio de las cuales se exige abandonar y evitar contacto alguno con costumbres religiosas de los pueblos y culturas vecinas, vivir de modo exclusivo, fiel y coherente, la consagración del pueblo a Yahvé, asegurando en consecuencia su protección y bendición. Se motiva una actitud destructora e intolerante; practicar cualquier acción que sea asociada a los ritos o los dioses extranjeros, así sea sólo de manera externa, sin consciencia plenamente religiosa, es rendir homenaje a otro dios, es caer en el peligro de la idolatría.

Contrastando frente a la condena de la magia en los otros pueblos, llama la atención el hecho de que en algunos textos esa misma práctica se muestre como superada por la potencia procedente de Yahvé actuando en los héroes israelitas; esta especie de concurso entre dos poderes antagónicos es reveladora, pues, como argumenta Piñero (2001) y se hace evidente en otros textos que se citarán más adelante, el modo de proceder en ambos casos, en esencia, es el mismo (Gn 41, 1-40, 8; 41, 16; 44, 5; 15); reconociendo la existencia y el poder sobrenatural de otros personajes y poderes divinos (1Sam 6, 2ss; Nm 11, 24) la diferencia no radica en lo que se hace sino en la divinidad a la cual se sirve (Ex 4, 2-9. 17; 7, 8.20; 9, 22; 10, 13ss; 2Re 4, 29); es un juego de poderes y contrapoderes en donde, al final, la magia respaldada por el poder de Yahvé resulta más fuerte y vencedora (Ex 8, 19; 9, 11; Nm 20, 9; 21; 2Re 18, 4; Is 2, 8; 17, 8; Neh 2, 13; Ex 17, 19; 8, 12); sólo los profetas de Yahveh son verdaderos, los demás son simplemente magos y hechiceros (Dt 18, 9ss). Otros textos como Gn 15, 9-21; 22; 41, 8; Ex 4, 2-7; 7; 8, 12-15; 9, 8-11.22-24; 12, 23.29ss; 13, 11; 22, 28-29; 23, 19-20; 24, 5-8; 29, 7; 30, 26; 34, 26; 34, 19; Lv 1,4. 9-13; 4, 22-26; 7, 36; 8, 12; 14, 4.34-54; 16, 24; 26, 16; Nm 3, 44; 5, 1-31; 7-8; 11, 24-30; 19, 1-10; 21, 4-9; 29; Dt 12, 4; 21; 15, 19ss; 32, 43; 27, 1ss; 28, 22; Jos 8, 18; 6, 26; Jue 11, 30-35; 17, 1-13; 1Sam 6, 5; 9, 16; 16, 1.13; 21, 1-14; 24, 7; 5, 6; 16, 5ss; 1Re 1, 19-

21.39; 19, 16; 2Re 2, 1-22; 4, 29-31; 5; 9, 6; 11, 12; 13, 14-19; 15, 5; 19, 35; 20, 1-11; Tb 6, 11; Sal 3, 8; 58, 7; 65, 4; Is 11, 61; Jer 13, 1ss; 18, 23; Ez 13, 17-23 permiten, a través de sus presentaciones y silencios, darle fuerza a toda esta afirmación.

3.2.3 Pretexto: Intencionalidad de los autores bíblicos.

La práctica de la magia fue amplia en el oriente antiguo, en Israel, y en el ambiente en donde nace el cristianismo. En un contexto cultural marcado por el pluralismo, el contacto y la mutua influencia, la Biblia pone en evidencia la tendencia que el pueblo elegido tiene a diferenciarse de los otros. Sustentado en la promesa y en la alianza, Israel se configura como pueblo y desarrolla una consciencia diferente de la relación con la divinidad que lleva a una situación un tanto ambigua y contradictoria, pues, mientras se prohíbe de manera contundente todo lo relacionado con la magia, hay unas prácticas propias «que sólo se entienden como sustentadas sobre concepciones mágicas» (Piñero, 2001, p. 74).

Interpretar las Sagradas Escrituras implica acercarse a buscar y definir la intencionalidad de los autores. Llamando la atención en torno a las condiciones históricas, comunitarias, culturales y literales que se presentan en el conjunto de los textos, la intencionalidad puede descubrirse a través del entramado de las conexiones que se establecen entre la narración, propiamente dicha, y la historia de la salvación; para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado, recuerda el número 12 de la constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum*, «hay que tener muy en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, la analogía de la fe», o sea, «la cohesión de las verdades de la fe entre sí y en el proyecto total de la Revelación» (CEC 101).

Dos aspectos se proponen como claves para elucidar, en medio de los datos ofrecidos por los textos y el contexto, la intención de los autores bíblicos: La comprensión particular de la relación

con la divinidad, y el deseo de permanecer fieles a la alianza en la cual se fundamenta dicha relación. Como se indicó en el acercamiento al contexto, a diferencia de los otros pueblos, en los cuales el hombre proyecta en el más allá una divinidad y luego por el rito se esfuerza en apoderarse de ella para ponerla a su servicio, la conciencia israelita parte de la convicción fundamental de que es Dios quien interpela al hombre y este, por medio del rito, entendido de manera diferente, como una acción de gracias, le responde con su amor. La ambigüedad que se presenta en los textos permite que el rito permanezca en una zona neutra que refiere a la mediación entre Yahvé y el hombre; la condena, sin embargo, constituye un reclamo a la fidelidad en el amor que exige abandonar y evitar contacto alguno con costumbres religiosas de los pueblos y culturas vecinas, vivir de modo exclusivo, fiel y coherente, la consagración del pueblo a Yahvé, asegurando en consecuencia su protección y bendición; el hecho de que se proscriba de manera tan rotunda la magia es indicio de una conciencia o de un intento de la religión por afirmar, además de cierto dejo de superioridad, que el ser humano no puede pretender manipular lo divino:

El Dios del Antiguo Testamento pretende siempre acentuar su absoluto dominio y su independencia soberana respecto a los manejos del ser humano, simbolizados en los ritos de las naciones vecinas de Israel. Es un Dios celoso que no se deja manipular. Él induce a sus servidores a la práctica y realización de actos que hoy no dudaríamos en calificar de mágicos, pero no tolera que se practique la misma magia en nombre de otras divinidades, pues, por esencia el ritual mágico pretendía controlarle a él. En la religión oficial israelita [...] se percibe una clara tendencia evolutiva que impulsa la desaparición del elemento puramente mágico para dejar paso a una relación con la divinidad más personal, relación que propende a exigir lo contrario que la magia: la obediencia absoluta y el sometimiento del hombre, una sumisión total a una divinidad muchas veces irascible. (Piñero, 2001, p. 74)

Ordinariamente se refieren los hechos con el fin de mostrar la superioridad de Yahvé o, más tarde, del Señor Jesús²³ sobre las fuerzas oscuras de la magia y de la adivinación [...] Los milagros y las profecías permiten prescindir de las prácticas mágicas, pues hacen a Dios presente de manera segura (Dt 18, 9-22; cf. Nm 23, 23); los hechiceros, por el contrario, desvían del servicio del verdadero Dios (Dt 13, 2-6), los hacedores de prodigios falsifican la doctrina (Mt 24, 34; Ap 16, 12.16). Así los profetas luchan vigorosamente contra los magos de las naciones (Is 19, 1ss; 44, 25; 47, 12s; Jr 27, 9; Ez 21, 34) [...] Es cierto que el ritual del Antiguo Testamento tomó ciertas prácticas que eran originariamente mágicas, pero purificándolas: era una manera de subordinarlas al culto del verdadero Dios. Así, mientras que está prohibido el uso profano de la sangre, el sacerdote, en nombre de Dios, cumple con la sangre de los ritos de la expiación (Lv 17, 11) y de la alianza (Ex 24, 8); la sangre debe cubrir la voz de los pecados que claman a Dios (Jr 17, 1; Lv 4). El rito, resumido en este nuevo contexto, cambia de sentido. Sin embargo, si un rito se hace supersticioso, es finalmente abolido. (Léon-Dufour, 1990, pp. 500-501)

Textos como Gn 41, 8; 28, 18; Ex 7 12; 8, 12-15; Nm 22, 2; Dt 3, 24; 7, 5-6; 12, 2ss; Sal 82, 1; 89, 7; 95, 3; Mt 6, 31-33; 10, 29-31 ilustran de manera más precisa toda esta argumentación. La ciencia y las acciones de los magos y los sabios de Egipto y otros pueblos vienen siempre eclipsadas con la fuerza que Dios da a los suyos, a sus elegidos; Él está por encima de todos los otros dioses y sus obras son siempre superiores. Como señala la nota que la Biblia de Jerusalén presenta a Dt 7, 6, Dios ha venido a buscarse un pueblo por medios milagrosos (Dt 4, 20.34; 26, 7-8); los motivos de la elección son el amor y la fidelidad a las promesas hechas a los padres (Dt 4, 37; 8, 18; 9, 5; 10, 15); la elección queda sellada por la alianza (Dt 7, 9; 5, 2-3) y esta hace de

²³ Es interesante, al respecto, la idea que señala Howard Clark Kee (2001) cuando afirma: «El que las características que muestran semejanzas superficiales con la práctica mágica del amplio mundo grecorromano aparezcan en el libro de los Hechos es particularmente apropiado. La intención del autor de esta obra única del cristianismo primitivo era presentar y defender su idea del origen divino y de la dinámica del mensaje cristiano en un lenguaje y formas literarias que tuvieran semejanzas con el estilo de comunicación y propaganda religiosa prevalentes en la cultura romana de ese período» (p. 233)

Israel un pueblo consagrado (Dt 7, 6; 26, 19). La teología de la alianza invade todo el Antiguo Testamento, en el cual Israel es presentado como un pueblo separado (Nm 23, 9), el pueblo de Dios (Jue 5, 13), a él consagrado (Ex 19, 6), que ha entrado en su alianza (Ex 19, 1), su hijo (Dt 1, 31), la nación del Emmanuel, el Dios con nosotros (Is 8, 8.10). Esta elección hace de Israel un pueblo separado, pero los profetas anuncian el reconocimiento de Yahvé por todas las naciones y el universalismo de la salvación (Is 49, 6; 45, 14; Za 14, 16). Es la era mesiánica inaugurada por la venida de Jesús, quien invita, por su parte, a poner toda la confianza en la providencia divina.

3.3 Discusión

El sentido de los textos no se agota en las circunstancias históricas de su producción; un pasaje bíblico tiene la capacidad de ser situado en circunstancias nuevas que lo iluminan y lo determinan de manera diferente; cada texto está sujeto a desarrollos de sentido ulteriores producidos por las relecturas que se hacen de los mismos, por su referencia al misterio de Cristo y por el cambio de contexto. La interpretación bíblica está llamada a explorar caminos que diluyan la distancia que se teje entre el tiempo de los autores, el tiempo de los destinatarios de los textos, y el tiempo actual; motivada a interesarse y abrirse a posibilidades diferentes de sentido que se manifiestan en el curso de la historia de la revelación y de la Iglesia debe establecer espacios de frontera y mediación que posibiliten la interacción y la escucha del tiempo y del otro.

Contando con algunos elementos que permiten acercarse al valor simbólico o hermenéutico de los textos en los cuales se evidencia la presencia de la magia en la Biblia se impone la necesidad de ampliar el horizonte de comprensión y de avanzar hacia la búsqueda de elementos

que permitan vislumbrar su valor ético y su sentido espiritual²⁴. La discusión que ahora se plantea, cimentada en la base de los resultados obtenidos a lo largo del proceso, se orienta hacia este objetivo; abriéndose a la escucha de aportes ofrecidos sobre todo por la antropología y la sociología, en diálogo con los estudios bíblicos, propone los términos para el debate y explora caminos que permitan disminuir la distancia que se teje entre el tiempo de los autores, sus destinatarios, y el mundo actual; punto de partida y de encuentro de la discusión será el reconocimiento de la pluralidad que determina el ambiente en donde fueron escritos los textos bíblicos y la gestión que, de manera intencionada, se presenta alrededor de dicha pluralidad.

3.3.1 Escucha del tiempo y del otro: Definición de términos para el debate.

La evidencia que resulta del acercamiento al sentido literal presente en los textos que refieren y describen la presencia de la magia en la Biblia muestra cómo esta - en un contexto caracterizado por el encuentro y la mutua influencia entre culturas diferentes - constituye un aspecto importante para comprender el modo en que los pueblos del mundo cananeo entendieron la relación con la divinidad, e Israel, con base en una comprensión particular de esta relación, fundada en la promesa y en la alianza, llegó a determinar su propia identidad, y asumió una posición condenatoria, un tanto ambigua, de prácticas culturales y rituales que haciendo parte de la vida de los otros se valoran negativamente como magia, pero resultan, de manera sorprendente, asumidas en sus propios cultos y rituales. La profundización temática, bíblica e interdisciplinaria, de los elementos basilares que salieron a la luz en el estudio del contexto, el texto y el pretexto nos dará algunas claves importantes para adelantar un poco más el cometido que en esta parte del escrito se pretende realizar.

²⁴ Es el sentido que brota a partir de la lectura de los textos por su referencia al misterio de Cristo y por el cambio de contexto.

3.3.1.1 En relación con el contexto: Cultura y diversidad.

El ambiente en donde se escribieron los textos bíblicos, así como el nuestro, está determinado por una gran diversidad de tipo cultural; definir con precisión qué es lo que se entiende por cultura y en qué consiste su diversidad, es un aspecto importante para acercarse a los textos bíblicos y hacer de ellos una adecuada interpretación.

Refiriéndose a la cultura Raymond Williams (citado por Kuper, 2001) afirmó: «No sé cuántas veces he deseado no haber oído nunca la maldita palabra» (p. 19). La razón que motivara la afirmación de este historiador de la cultura es que ella, precisamente, es uno de esos términos que bien podrían llamarse, como en algunos juegos, «comodín», o sea, una pieza o una carta que puede tomar el valor que quiera el jugador que la posee de acuerdo con las necesidades del momento.

Ya desde su nacimiento, el concepto de cultura es sujeto de múltiples variables en su significación. Antonino Collajani (2007), investigador y profesor de antropología en diversas universidades de Europa y de América Latina, reclama la atención sobre el origen de esta polisemia al sugerir, que así como el concepto surge en el ambiente académico de la antropología como una consecuencia práctica de la necesidad de organizar de forma unitaria el conjunto de costumbres, comportamientos, instituciones, ideas y valores que un investigador observa en el campo, o que cree deducir de expresiones verbales, objetos y comportamientos de las personas, es sujeto de tantas significaciones como estudiosos o enfoques lo intenten definir²⁵.

²⁵ El uso de conceptos sintéticos y generales para referirse al conjunto de costumbres e ideas presentes en una sociedad es, también, un expediente que encuentra su justificación en la necesidad de expresar y de comunicar los resultados de una investigación. En efecto, para comunicar a los otros sus experiencias e investigaciones, el antropólogo encuentra útil presentar sus datos como un conjunto complejo que puede distinguirse significativamente de otros similares o análogos. La exigencia de sistematización interna de los datos, de distinguirlo entre otros, de expresar los mismos de manera sistemática y sintética, es satisfecha en la tradición de los estudios antropológicos por medio del uso del concepto y del término «cultura». Cfr. (Collajanni, 2007, p. 31) (traducción personal).

Con base en la revisión de uno de los escritos más significativos del antropólogo Adam Kuper (2001) y abriéndose, también, a los aportes provenientes de la comprensión de la cultura que se presentó en las conclusiones de la tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano²⁶, Germán Zuluaga (2007) identifica seis acepciones del término «cultura» que, por presentarse en el lenguaje común y en el científico, resultan significativas para definir, también, en medio de la diversidad característica de los sentidos dados, la comprensión desde la cual se usa el concepto para el planteamiento de esta discusión: la cultura puede entenderse, en primer lugar, en relación con el folclore (*folk-lore*) como costumbres y expresiones de un grupo humano; en segundo lugar, puede entenderse en relación con la noción alemana del *kultur*, o sea como un valor agregado del ser humano; en tercer lugar, puede entenderse como etnia, o sea, en referencia a un determinado grupo humano que cuenta con unas características comunes que lo diferencian de otros grupos humanos; en cuarto lugar, como lo diferente, o sea en referencia a un grupo humano que voluntariamente asume unos rasgos y valores comunes para diferenciarse de otros; en quinto lugar, como la forma de vida, o la manera como un grupo humano satisface sus necesidades; y finalmente, que es la comprensión particular que asumo para el cometido perseguido en esta discusión, siguiendo el pensamiento expuesto por el magisterio de los obispos latinoamericanos reunidos en la ciudad de Puebla en 1978, como la forma en que un pueblo se relaciona con la trascendencia y determina sus relaciones con los otros y el mundo circundante:

el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS 53b) de modo que puedan llegar a «un nivel verdadera y plenamente humano» (GS 53a). Es «el estilo de vida común» (GS 53c) que caracteriza a los diversos pueblos; por ello se habla de «pluralismo de culturas» (GS 53c). Así entendida, la cultura abarca la

²⁶ Celebrada en la ciudad de Puebla, México, en 1978, centró su reflexión en torno a la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. En adelante, para efectos prácticos, se citará como PUEBLA, seguido del número del documento que se quiera referenciar.

totalidad de la vida de un pueblo: el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo debilitan y que al ser participados en común por sus miembros, los reúne en base a una misma «conciencia colectiva» (EN 18). La cultura comprende así mismo, las formas a través de las cuales aquellos valores o desvalores se expresan y configuran, es decir, las costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras de convivencia social, cuando no son impedidas o reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes [...] Lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos. Estos tienen que ver con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda, donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan (PUEBLA 385-389).

La interpretación de las Sagradas Escrituras en la vida de la Iglesia debe realizarse en coherencia con el marco definido por su pensamiento y la comprensión particular de los conceptos. Entendida como un estilo de vida propio que se desarrolla de manera autónoma en cada sociedad con base en las relaciones que se tejen con la trascendencia, con los otros y con sí, la cultura es una noción que abarca la totalidad de la vida de un pueblo. Porque el ser humano está siempre situado de manera cultural las comprensiones y expresiones de sus relaciones con su entorno y con la trascendencia, hay que resaltarlos, pueden diferir, son siempre diversas.

Bien entendida, señala en la *Evangelii Gaudium* el papa Francisco²⁷, la diversidad cultural no constituye una amenaza expresa para la unidad de la Iglesia; en efecto, afirma el santo padre, es el Espíritu Santo, enviado por el Padre y el Hijo, quien transforma nuestros corazones y nos hace capaces de entrar en la comunión perfecta de la Santísima Trinidad, donde todo encuentra su unidad. Él construye la comunión y la armonía del Pueblo de Dios. El mismo Espíritu Santo es la

²⁷ Como fruto de la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, la exhortación apostólica sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual *Evangelii Gaudium*, publicada el 24 de noviembre de 2013 por el papa Francisco, como instrumento para orientar el camino de la Iglesia en el contexto de la nueva evangelización. En adelante, para efectos prácticos, se citará como EG, seguido del número que se va a referenciar.

armonía, así como es el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo. Él es quien suscita una múltiple y diversa riqueza de dones y al mismo tiempo construye una unidad que nunca es uniformidad sino multiforme armonía que atrae. La evangelización reconoce gozosamente estas múltiples riquezas que el Espíritu engendra en la Iglesia. No haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde. Si bien es verdad que algunas culturas han estado estrechamente ligadas a la predicación del Evangelio y al desarrollo de un pensamiento cristiano, el mensaje revelado no se identifica con ninguna de ellas y tiene un contenido transcultural. Por ello, en la evangelización de nuevas culturas o de culturas que no han acogido la predicación cristiana, no es indispensable imponer una determinada forma cultural, por más bella y antigua que sea, junto con la propuesta del Evangelio. El mensaje que anunciamos siempre tiene algún ropaje cultural, pero a veces en la Iglesia caemos en la vanidosa sacralización de la propia cultura, con lo cual podemos mostrar más fanatismo que auténtico fervor evangelizador (EG 117).

Todos los pueblos construyen una relación particular con el mundo trascendente. Como punto de partida para considerarse como pueblo, recuerda Zuluaga (2007), todos los grupos humanos constituyen un mito de origen²⁸; en él se intenta describir, por medio del lenguaje simbólico, una realidad histórica en la que se establece un encuentro entre el mundo visible y el mundo invisible; la comunicación original, la relación con el mundo trascendente, se puede repetir en cada época a través de un ritual o culto, que no es otra cosa sino la expresión máxima y genuina de la cultura.

²⁸ «Mircea Eliade ha renovado el estudio del mito. Comenzó analizando la mitología de los pueblos sin escritura y constató que el mito está ligado a un comportamiento del hombre. A continuación, examinó la mitología de los pueblos del Oriente Próximo y, gracias a un largo trabajo comparado, pudo poner de manifiesto la naturaleza del mito. El mito es un relato que narra la gesta de los orígenes, del tiempo primordial. Cuenta cómo, gracias a las proezas de unos seres sobrenaturales, una realidad viene a la existencia. Se trata de una historia santa, con actores y acontecimientos. Este relato se refiere a realidades que existen, lo que da veracidad al mito. G. Durand pone el acento en la dinámica del mito, con sus arquetipos, sus símbolos y sus esquemas. P. Ricoeur, por el contrario, señala que los acontecimientos narrados son el fundamento de la acción ritual del hombre de hoy. La convergencia de estos tres especialistas nos lleva a una conclusión: el mito determina un comportamiento del hombre y da su sentido verdadero a la existencia humana. La experiencia del mito está ligada a lo sagrado, pues pone al hombre religioso en relación con el mundo sobrenatural». (Ries et al., 1995, p. 46)

3.3.1.2 En relación con el texto: Ritual y Culto.

En los textos que describen las acciones vinculadas a la magia aparecen de manera recurrente tres aspectos típicos que constituyen ejes que perfilan la definición de un posible marco general de referencia para ilustrar el modo en que se comprende la magia en la Biblia, a saber: la presencia de una realidad de orden trascendente, un dios grande y poderoso; la presencia de una realidad de orden inmanente, un hombre o una comunidad que reconoce con asombro la grandeza y el poder de la divinidad; y la construcción de una relación-mediación de orden material, una acción ritual-cultural, propia del conocimiento práctico - el arte y la técnica - en la que se vinculan personajes, lugares, palabras, cosas, tiempos y leyes, por medio de las cuales se canaliza el poder de la divinidad y se transmite a los hombres. La magia, en términos precisos, se entiende bajo esta dimensión.

Llamando la atención sobre el rito²⁹ y su importancia en la vida del *homo religiosus* – o sea el ser humano como sujeto de la experiencia de lo sagrado, sus relaciones con aquello que lo trasciende, a lo largo de la historia, y en las distintas culturas y civilizaciones - Julien Ries y su equipo de trabajo (1995) señalan que, contemplado en el marco de la experiencia existencial del hombre, el rito es una realidad que se sitúa al interno de una expresión simbólica que busca un contacto vital con lo trascendente; un medio expresado en gestos y palabras por el cual el hombre busca religarse con el arquetipo³⁰ que se encuentra fuera del mundo natural.

²⁹ «La palabra *ritu* es una palabra indoeuropea arcaica. En el *Rig-Veda* (X124,5) designa el orden inmanente del cosmos. Es sinónimo de *dharma*, la ley fundamental del mundo. Del sentido cósmico deriva el sentido religioso ario: necesidad, rectitud, verdad. En el lenguaje moderno, rito tiene el sentido de práctica regulada: protocolo, sociedad civil, sociedad secreta, religión, liturgia, culto. El rito puede ser privado o público, individual o colectivo, profano o religioso. Forma parte de la condición humana, está sometido a reglas precisas e implica continuidad». (Ries et al., 1995, p. 49).

³⁰ Siguiendo el pensamiento de Eliade, se trata de un modelo primordial cuyo origen se sitúa en el mundo sobrenatural; un instrumento mental del *homo religiosus* que resulta indispensable para comprender la creación del hombre y del cosmos. (Ries et al., 1995).

El rito se encuentra en el nivel del comportamiento del hombre y se sitúa en la línea de lo sagrado vivido. En todas las religiones, el hombre que realiza un rito hace un gesto significativo para su vida. Espera de él eficacia y beneficios. El rito se ejecuta por medio de elementos tomados del cosmos, como el agua, la luz, la sal, el aceite. En los rituales, el hombre organiza el tiempo en referencia al tiempo arquetípico, al *illud tempus*: rituales festivos, rituales de celebración, rituales sacrificiales, rituales de iniciación. Gracias al ritual, el *homo religiosus* se incorpora a un tiempo primordial o a un acontecimiento arquetípico. (Ries et al., 1995, p. 50).

El rito es la expresión fundamental del culto. En todas las religiones y culturas el culto establece relaciones entre la divinidad y los hombres. En el contexto bíblico, siguiendo el planteamiento presentado por Marc-François Lacan (1990), la iniciativa de las relaciones se encuentra en la voluntad divina y el culto, cimentado en la alianza e involucrando elementos comunes a todas las culturas³¹, viene a manifestar, además de la respuesta humana, la necesidad que el hombre tiene del creador, de quien depende, y a quien tiene el deber de servir.

El pueblo de Israel vivió un desarrollo evolutivo en su comprensión particular del culto y de su relación con Dios. En el origen y el final de la historia se presenta la consciencia de una relación directa, constituida sin ningún intermediario, donde el hombre, dependiente totalmente de Dios, manifiesta su relación en la obediencia (Gn 2, 9; 3, 22; Ap 22, 2ss). Después del pecado aparece el sacrificio como un aspecto importante en la definición del culto; los patriarcas invocan a Dios y le erigen altares (Gn 4, 26; 8, 20); Dios mira las disposiciones interiores de quien hace los ofrecimientos (Gn 4, 3ss) y excluye ciertas formas exteriores (Gn 22; Dt 23, 18; 1Re 22, 47; 2Re 16, 3; Lv 20, 2ss); una vez que Israel se constituye como pueblo por medio de la alianza, el culto se somete a una legislación precisa y exigente cuyo centro es constituido por el arca, la cual

³¹ Lugares, objetos y personas sagradas (santuarios, arca, altares, sacerdotes), tiempos sagrados (fiestas, sábado), actos culturales (purificaciones, consagraciones, circuncisión, sacrificios, oración en diversas formas) prescripciones particulares (ayunos, entredichos).

es símbolo de la presencia de Dios entre su pueblo (Jos 18, 1; 2Sam 6; 1Re 6). Luego del exilio, volviendo la mirada en el segundo templo, el culto fue reglamentado por una fuerte serie de prescripciones rituales que se hacen remontar hasta Moisés con el propósito de remarcar el vínculo con esa alianza que lo funda (1Mac 1, 41-64).

El pueblo de Dios tomó préstamos de ritos vecinos que reflejan la vida de pastores nómadas o de agricultores sedentarios; pero a los ritos que adopta les confiere un sentido nuevo relacionándolos con la gesta de la alianza (p.e., Dt 16, 1-8 respecto a la pascua; Lv 23, 43 respecto a los tabernáculos) y con el sacrificio que la selló (Ex 5, 1ss; 19, 6; Sal 50, 5). El culto se convierte así en una pedagogía permanente que da a la vida religiosa de Israel sus tres dimensiones históricas y su movimiento. El culto recuerda primero los acontecimientos del pasado, cuya celebración renueva; al mismo tiempo los actualiza reanimando así la fe del pueblo en un Dios que esta presente y sigue siendo poderoso como en el pasado (Sal 81; 106; discurso de Dt 1-11; renovación de la alianza: Jos 24); finalmente, estimula la esperanza del pueblo y su espera del día en que Dios ha de inaugurar su reino y en que las naciones serán unidas a Israel liberado, en el culto del verdadero Dios. (Lacan, 1990, pp. 209-210)

La consciencia de aquello que aún se encuentra por venir se desarrolla en virtud de la predicación de los profetas y el anuncio de la nueva alianza (Jer 31, 31ss; Is 45; 66, 18, 23; Zac 14, 16-21) en la cual se expresa el deseo de Dios, quien quiere revelarse a todos los pueblos y obtener el culto que le es debido como creador y salvador de todo el universo; a la vez que llaman la atención en torno al peligro que encierra el caer en un culto vacío y sin alma, los profetas van en contra de los particularismos nacionales y los formalismos que pudieran impedir que el culto de Israel sea el testimonio eficaz que Dios espera de su pueblo; se trata, pues, de promover un culto espiritual que se concentra en la conciencia interna de las exigencias propias de la alianza y constituye a todo el pueblo en una dimensión sacerdotal (Ex 20, 2ss; Lv 19, 2;

1Sam 15, 22; Am 5, 21-26; Is 1, 11-20; 29, 13; Jer 7, 4-15.21ss; Ez 37, 26ss; 40-48; Is 58, 6.9.13; 66, 1ss); es una comunidad abierta a los paganos que temen a Dios y observan su ley (Is 56, 1-8).

Jesús conforma su vida con los ritos propios de su pueblo y los penetra de un espíritu particular de oración filial (Lc 2, 22ss. 41; Jn 2, 13; 10, 22; 18, 20; Mc 14, 49); al igual que los profetas, exige fidelidad al espíritu del culto (Mt 5, 8.23ss; 23, 16-23) y proclama su superación (Jn 2, 14ss; 4, 21). El culto anunciado por Jesús es de orden espiritual; sin renunciar a los ritos, es imposible si carece del Espíritu Santo, quien a su vez, lo hace posible (Jn 4, 10.14.23ss; 7, 37);

el sacrificio de Jesús, que sella la nueva alianza (Mc 10, 45; 14, 22ss) da su pleno sentido a las fórmulas inspiradas en el culto antiguo (Heb 10, 1-18; cf. Sal 40, 7ss); funda también el culto nuevo, pues él ha expiado verdaderamente los pecados del mundo y comunica la vida eterna a los que comulgan en la carne y en la sangre de Cristo. (Lacan, 1990, p. 211)

El culto de la Iglesia, igual que el de Israel y todos los pueblos en general, tiene un triple aspecto: conmemora una obra divina del pasado; la actualiza; confiere una esperanza.

A pesar de los préstamos de ciertos ritos del culto antiguo, el culto cristiano no es una mera figura del culto venidero, sino que es su imagen; la novedad del culto cristiano proviene de su fundamento, que es el sacrificio perfecto y definitivo de Cristo, Hijo de Dios (Heb 1, 2ss). (Lacan, 1990, p. 211)

Por Cristo es glorificado de manera perfecta el Padre; por Cristo todos los hombres son purificados de los pecados y pueden unirse a Él; por Cristo, todos los hombres tiene acceso al santuario celestial (Heb 10, 19ss), el verdadero templo de Dios, en donde se encuentra el arca verdadera de la alianza (Ap 5, 6; 11, 19).

3.3.1.3 En relación con el pretexto: Posibilidad de unidad en la diversidad.

La gestión de las relaciones entre culturas divergentes genera grandes desafíos, no siempre fáciles de enfrentar. En un contexto cultural marcado por el pluralismo, el contacto y la mutua influencia, la Biblia pone en evidencia la tendencia que el pueblo elegido tuvo a diferenciarse de los otros, marcando una radical separación; la condena de la magia, basada en una comprensión particular de la relación con Dios fundada en la promesa y en la alianza, fue motivo para definir los límites de relaciones con los otros pueblos. En la actualidad, más que en la separación, la Iglesia cree en la posibilidad de una unidad que nunca es uniformidad sino multiforme armonía que atrae; una profundización temática de las categorías bíblicas promesa, alianza y nueva alianza, junto con la presentación de algunos elementos que permiten responder a las preguntas por el cómo avanzar en el esfuerzo de integración entre sistemas culturales diferentes serán fundamentales para alimentar la discusión.

3.3.1.3.1 Promesa, Alianza y Nueva Alianza.

Sustentado en la promesa y en la alianza Israel se configura como pueblo y desarrolla una consciencia diferente de la relación con la divinidad y con los otros pueblos. La condena de la magia, como se hizo evidente en la búsqueda y en los resultados, encuentra en la promesa, la alianza y fidelidad a ella, uno de sus ejes principales; siendo dos categorías claves para definir la intencionalidad de los autores bíblicos, no pueden aislarse de la discusión en torno al horizonte de interpretación de los distintos textos.

De acuerdo con los planteamientos presentados por Marie-Léon Ramlot y Jacques Guillet (1990), así como por Pierre Grelot y Jean Gilbert (1990), la alianza y la promesa constituyen temas que se entienden a partir de una idea fundamental para la doctrina de la salvación: el deseo amoroso de Dios, que quiere llevar a los hombres a una vida de comunión con Él.

La promesa es una categoría clave en el lenguaje del amor; denota el empeño del poder y la fidelidad, la proclamación segura del porvenir, la adhesión del corazón y la generosidad de la fe. Dios, en su manera de prometer, expresa la certeza de no decepcionar jamás; para Él prometer es dar y, sobre todo, suscitar la fe capaz de esperar que venga el don, reconocerlo como tal, y dar las gracias (Rm 2, 20).

La promesa es una clave importante para entender la historia de Israel y el concepto de la salvación, que no es otra cosa sino el cumplimiento irrevocable de las profecías y los juramentos realizados por Dios (Gn 22, 26-18; Sal 110, 4; Lc 1, 73; Rm 11, 29; Hb 6, 13ss); sujeta a la obediencia y al cumplimiento de los mandamientos en el Antiguo Testamento (Esd 7, 1.19ss), en el Nuevo se comprende como iniciativa pura, como un don dado a todos los que creen. San Pablo, preocupado por mostrar el fundamento de la vida cristiana en la fe, afirma que la esencia de las Escrituras y del designio de Dios consiste en la promesa dirigida a Abraham y cumplida en Jesucristo (Gal 3, 16-29); el autor de la carta a los Hebreos, queriendo presentar todo el Antiguo Testamento como una historia de la fe, reclama la atención en la elaboración de una historia de las promesas (Hb 11, 9.13.17.33.39); para los dos, en todo caso, los israelitas se comprenden como los depositarios de las promesas, y los cristianos como sus herederos (Rm 9, 4; Gal 3, 29).

«La existencia de Israel tiene por fundamento único e indestructible la promesa de Dios» (Ramlot & Guillet, 1990, p. 732). Abraham, el padre de una multitud de pueblos (Gn 17, 5; Eclo 44, 19-22), es quien recibe la promesa (Gn 12, 1.7; 13, 15ss; 15, 17; Sal 105, 8ss) y esta comporta un heredero y una herencia (Gn 15, 4-7; 17, 16; 26, 24; 28, 13ss; 35, 12) que siempre está relacionada con el destino de la humanidad entera (Gn 1, 22.28; 3, 15.17; 4, 11; 11, 4; 12, 2.3; 17, 6.29) e implica ciertas exigencias, en las cuales son fundamentales la obediencia y la fe (Gn 12, 1; 17, 1; 22, 1ss; Ex 19, 5; 24, 8; Jos 24, 25ss).

En un principio las promesas fueron revestidas de una comprensión política y terrestre: un hijo, una tierra, un rey, prosperidad y abundancia; cuando el pueblo pierde su importancia a nivel político, los profetas y los sabios dan a la promesa un sentido espiritual e interior fundado en la esperanza de una alianza nueva (Jer 31, 33; Ez 36, 26ss; Sal 16, 5; 51, 12; 73, 26), en la inmortalidad (Sab 3, 1-5; Dn 12, 2ss; 2Mac 7), y en la expectación de aquel que debe venir como gloria y restauración del pueblo (Is 4, 2; 7, 14; 9, 5ss; 11, 11; 26, 20; Jer 23, 5ss; 33, 15ss; Ez 34, 23ss; 37, 24ss; Hab 2, 3ss; Zac 3, 8ss; 6, 12; 9, 9ss; Mt 2, 6);

a la hora en que Israel ya no existe, habiendo perdido su rey, su capital, su templo, su honra, despierta Dios su fe con nuevas promesas. Osa apoyarse en las «cosas antiguas» que había predicho a Israel, en las amenazas de destrucción que se han verificado con exactitud aterradora (Is 48, 3ss; 43, 18) para prometerle «cosas nuevas, secretas y desconocidas» (Is 48, 6; 42, 9; 43, 19), maravillas inimaginables. La síntesis más expresiva de estas maravillas es la nueva Jerusalén, «casa de oración para todos los pueblos» (Is 56, 7), madre de una raza incontable (Is 54, 3; 60, 4), gozo y orgullo de Dios (Is 60, 15). (Ramlot & Guillet, 1990, p. 734).

La sabiduría del pueblo de Israel permite que la esperanza sustentada en los cálculos humanos sea sustituida por una venida de fuera (Pro 8, 22-31; Eclo 24, 2ss; Sab 9, 4.10); la bienaventuranza prometida sobrepasa la esperanza humana (Sab 7, 8-11) y en adelante se concentra en el favor de Dios (Pro 8, 35) y en su amistad (Sab 7, 14).

Jesús, el mesías prometido, aquel en donde «todas las promesas de Dios tienen su sí» (2Cor 1, 20) es portador de nuevas promesas (Mt 4, 23; 5, 3.10; Lc 4, 19; 6, 20.23; 10, 32; 16, 16ss; 19, 28-29); creer en él es palpar su cumplimiento (Jn 1, 41.45). Jesús es en el mundo la presencia viva de las promesas de Dios; es todo lo que espera el hombre y todo lo que Dios ha prometido; es un don dado a la fe «para que todo hombre que crea en él [...] tenga la vida eterna» (Jn 13, 16).

La promesa de Dios Padre es el Espíritu (Lc 24, 49; Hch 1, 4), el cual «llenando el universo y teniendo unidas todas las cosas» (Sab 1, 7), contiene todas las promesas (Gal 3, 14); este espíritu es dado por Jesús al término de su misión (Lc 19, 30) y los cristianos son sus herederos (Hch 2, 38ss); los paganos, que en otro tiempo eran extraños a la alianza y la promesa (Hch 10, 45; Ef 2, 12), ahora, al recibir los dones del Espíritu se hacen, también, partícipes de ella (Ef 3, 6; Rm 4, 9.13.16).

La alianza – *berit* -, como categoría básica que ilumina las relaciones del pueblo con Dios y el pensamiento religioso, se comprende en el Antiguo Testamento a partir de la experiencia social de las personas, los pactos y contratos que realizan con el fin de ayudarse (Gn 14, 13; 21, 22ss; 26, 28; 31, 43ss; 1Re 5, 26; 15, 19; Am 1, 9; 1Sam 23, 18; Mal 2, 14). En el antiguo oriente era común establecer tratados de vasallaje en donde el poderoso, señalando condiciones según su beneplácito, prometía protección al débil, quien a su vez tenía el compromiso de servirle (Jos 9, 11-15; 1Sam 11, 1; 2Sam 3, 12ss; Ez 17, 13ss); partes importantes en la conclusión del pacto era un ritual consagrado por el uso, el juramento, y el establecimiento de un memorial - la plantación de un árbol o la erección de una piedra - como testigo del pacto (Jer 34, 18; Gn 21, 33; 1, 48ss).

En el monte Sinaí el pueblo estableció una alianza con Yahvé, en quien se presenta la iniciativa y las condiciones; en conexión con el designio revelado a Moisés (Ex 3, 7-10. 16ss; 10; Gn 12, 7; 13, 15), Israel es el beneficiario de una elección divina y el depositario de una promesa (Ex 19, 5), a la cual responde con su fe (Ex 14, 31):

Dios escogió a Israel sin méritos por su parte (Dt 9, 4ss), porque lo ama y quería mantener el juramento hecho a sus padres (Dt 7, 6ss). Habiéndolo separado de las naciones paganas, se lo reserva exclusivamente: Israel será su pueblo, le servirá con su culto, vendrá a ser su reino. Por su parte, Yahvé le garantiza ayuda y protección. (Gilbert & Grelot, 1990, p. 60).

Al otorgar la alianza y hacerle la promesa al pueblo, Dios impone ciertas condiciones que se deben observar: El culto único a Yahvé y la proscripción de la idolatría (Ex 20, 3ss; Dt 5, 7ss), la repulsa de toda alianza con las naciones paganas (Ex 23, 24; 34, 12-16), la aceptación de toda la voluntad divina (Ex 19, 7ss). La conclusión de la alianza se realiza a través de dos rituales: una comida sagrada (Ex 24, 1ss.9ss), y la erección de doce estelas conmemorativas de las doce tribus junto a un altar para el sacrificio (Ex 24, 3-8). Una serie de objetos sirven para perpetuar y recordar el compromiso (Ex 25, 10-22; 33, 7, 11; Nm 10, 33-36), el cual es renovado de diversos modos a lo largo de la historia (Ex 24, 3-8; Dt 27, 2-26; 31, 9-13.24-27; 32, 45; Jos 8, 30-35; 24, 1-28; 2Sam 5, 3; 7, 8-16; 23, 5; 1 Re 8, 14-29.52-61; 2Re 11, 17; 23, 1ss; Sal 89, 4ss. 20-38; 132, 12).

Dios quiere asociarse los hombres haciendo de ellos una comunidad cultural entregada a su servicio, regida por su ley, depositaria de sus promesas [...] En el Sinaí comienza la realización, pero en diversos aspectos queda todavía ambigua e imperfecta. Aún cuando la alianza es un libre don de Dios a Israel, su forma contractual parece ligar el designio histórico de Israel y se expone a presentar la salvación como el salario de una fidelidad humana [...] Su limitación a una sola nación se compagina mal con el universalismo del designio de Dios, aunque por lo demás tan claramente afirmado. Finalmente, la garantía material temporal de las promesas divinas (la felicidad terrestre de Israel) podría también disimular el objetivo religioso de la alianza: el establecimiento del reinado de Dios en Israel, por Israel al mundo entero. (Gilbert & Grelot, 1990, p. 61)

Originariamente la alianza era presentada y comprendida bajo un aspecto jurídico; buscando analogías para explicar las relaciones entre Dios y el pueblo en la experiencia humana los profetas la tiñeron de aspectos afectivos como el amor gratuito que reclama obediencia (Ez 16, 6-14); el recuerdo de las exigencias, las promesas y las amenazas de la alianza, son recursos que

pretenden resaltar el modo como el amor divino espera el amor de Israel (Dt 4, 37; 6, 5; 7, 8; 10, 12.15; 11, 1; 30, 15), lo cual se constituye en una clave de interpretación histórica (Gn 9, 1-17; 15; 17, 1-14; 2Re 17, 7-23; 23.26ss); como consecuencia de la infidelidad del pueblo (Jer 22, 9), el pacto queda roto (Jer 31, 32; Os 2, 9; Ez 16, 15-43), se sufre el castigo, la ruina, la cautividad, la dispersión.

Más allá de la infidelidad del pueblo, el deseo de la alianza revelada por Dios no cambia (Jer 31, 35ss; 33, 20ss); Él promete una alianza nueva, eterna, inscrita en los corazones de los hombres (Is 54; Os 2, 20-24; Jer 31, 33; 32, 37-41; Ez 6, 26; 16, 60; 34, 23; 36, 28; 37, 27), cuyo artífice será un siervo, luz de todas las naciones (Is 42, 6; 49, 6ss).

En el Nuevo Testamento el término hebreo *berit* es traducido por los Setenta con la palabra *diatheke*, la cual designa el pacto por el cual una persona dicta disposiciones o fija el curso de las cosas con autoridad. Empleada en los relatos de la última cena (Mc 14, 24; Mt 26, 28; Lc 22, 20; 1Cor 11, 25), se presenta en un contexto ritual que enlaza el cáliz con el gesto que Jesús está a punto de realizar: su muerte ofrecida por la redención de muchos. Jesús, el siervo doliente (Is 53, 11ss), presenta su muerte como el sacrificio expiatorio y se constituye como mediador de una alianza cuyo mensaje está centrado en la consolación (Is 42, 6); la sangre de su alianza, evocando la del Sinaí (Ex 24, 8), sustituye la de los animales y, cumpliendo la promesa realizada en los profetas, realiza eficazmente la unión definitiva entre Dios y los hombres; es un acto que se hará presente en un gesto ritual que el mismo Cristo ordena realizar de nuevo en memoria suya (1Cor 11, 25).

Situado por Jesús en el corazón del culto cristiano, el tema de la alianza ilumina todo el Nuevo Testamento. Para Pablo, por ejemplo, Cristo es el cumplimiento de la promesa (Gal 3, 15-18); por la fe en él se alcanza la salvación; la antigua alianza era parte de una economía gratuita,

de promesa, que Dios había establecido en su beneplácito y desemboca en el Nuevo Testamento (Rm 9, 4; Ef 2, 12; Gal 4, 24ss; 2Cor 3, 6ss) alcanzando a todas las naciones y rehaciendo la unidad del género humano (Ef 2, 12ss). Para el autor de la carta a los Hebreos, por su parte, Cristo es el sacerdote que entra en el santuario del cielo y permaneciendo allí intercede por nosotros para siempre; Cristo, con su sangre, inaugura la comunión con Dios que había sido anunciada por los profetas (Ex 24, 8; Hb 8, 8-12; 9, 11.20; Jer 31, 31-34); su muerte alcanza para el hombre la posesión de la alianza prometida (Hb 9, 15). Al mantenerse en el plano de las sombras y de las figuras la antigua alianza era imperfecta; Jesús, el sumo sacerdote, asegura para siempre el acceso pleno a Dios (Hb 10, 1-22; 13, 22). Los libros del Nuevo Testamento, en general, evocan los frutos de la cruz de Cristo y su valor sacerdotal que abarca una comunidad de la que forman parte hombres «de toda raza, lengua, pueblo y nación» (Ap 5, 9ss); es una realidad que aún tiene limitaciones y debe contemplarse en una perspectiva escatológica.

3.3.1.3.2 Modelos de relación entre sistemas culturales.

La sociología - ciencia que se dedica al estudio de los grupos sociales, al análisis de las formas internas de organización, las relaciones que los sujetos mantienen entre sí y con el sistema, y el grado de cohesión existente en el marco de la estructura social - ha propuesto, a partir de la categoría integración, un elenco de modelos que definen, cada uno en su medida, una serie de principios que permiten gestionar las relaciones y los desafíos que se entretajan en medio de la diversidad cultural. De acuerdo con las sugerencias presentadas por el planteamiento de Umberto Melotti (2004), profesor de sociología política y sociología de las migraciones, en la base que define los distintos modelos de integración se encuentran tres aspectos de importante consideración: Primero, la comprensión que una sociedad tiene de sí misma, o sea la identidad. Segundo, la comprensión que esa sociedad tiene de los otros, o sea la alteridad. Tercero, los

mecanismos específicos que determinan la manera como se establece la relación, o sea el encuentro.

Se pueden identificar cinco modelos generales para entender y gestionar la integración; sin entrar aquí en una profundización teórica de todos ellos, considero importante señalar, al menos, los fundamentos que los orientan, para luego, sí, profundizar un poco más en la propuesta específica que ofrece uno de ellos.

El primer modelo, llamado de asimilación, fue desarrollado teóricamente en la, así llamada, escuela de Chicago; señala que la integración se desarrolla como un proceso unidireccional por medio del cual una parte de la población, abandonando los usos y costumbres que les son tradicionales, se despoja de todos sus rasgos distintivos y, eliminando todo elemento posible de diversidad, por lo menos en el ámbito público, absorbe y copia las formas de vida social y cultural presentes en la sociedad predominante, alcanzando una homogenización cultural y haciendo que desaparezca toda discriminación.

El segundo modelo, llamado *melting pot* o de fusión cultural, toma su nombre de la obra *The melting pot. Drama in four acts*, escrita en 1908 por Israel Zangwill, en la cual uno de sus protagonistas se refiere a la América como un «crisol de Dios» en donde se funden diversas razas y culturas; su propuesta, llamada por algunos de homogenización, defiende, en términos generales, que en el contacto entre poblaciones culturalmente diferentes se debe producir una fusión o amalgama en la cual, a partir de los aportes individuales ofrecidos por cada uno de los factores que se encuentran, se obtiene como resultado una nueva identidad cultural; se trata de mezclar los patrones dominantes presentes en pro de una diversidad inédita que se crea después del encuentro y tiene la capacidad de reelaborar los modelos culturales existentes formando un contexto social en constante transformación.

El tercer modelo, llamado de pluralismo cultural, encuentra su origen después de la segunda guerra mundial y aunque comienza su desarrollo en la década de los 70^s, se suele considerar que su fundamento se encuentra implícito en el concepto de tolerancia profesado en el siglo XVII, fruto de la constatación empírica de vivir en sociedades plurales y multiétnicas que, aunque parezca contradictorio, comparten espacios y tiempos con procesos de modernización y uniformización que se producen a escala mundial.

El cuarto modelo es conocido como multicultural; entendido al mismo tiempo como el hecho de la convivencia en un mismo espacio social de personas identificadas con varias culturas y, también, como un proyecto político normativo o modelo de política pública, filosofía y pensamiento, orientado hacia el respeto de la identidad cultural y la armonía entre los grupos que conviven en un mismo lugar, en su sentido original, quería indicar, exaltando propiamente las diferencias, el reconocimiento de la igual dignidad de todos los ciudadanos, independientemente de su origen étnico, lingüístico, cultural o religioso; la posibilidad de vivir en armonía en medio de sociedades en las cuales se hacen presentes diferentes etnias, culturas, religiones y lenguas, valorando positivamente la diversidad, la igualdad de las oportunidades y, sobre todo, el respeto y la conservación de las minorías étnicas.

El último modelo, denominado intercultural, trata de aportar un carácter más dinámico a las relaciones interétnicas proponiendo, más allá de una simple coexistencia de distintos grupos culturales en una misma sociedad, una situación cambiante de interrelación y mutua aceptación e interpretación o influencia mutua; su punto de partida es la consideración de que la hibridación entre culturas, el intercambio recíproco, es una circunstancia de hecho, un caso implícito en la vida, una circunstancia inevitable testimoniada tanto por la historia como por la experiencia contemporánea; se trata de un proyecto que parte del respeto por, y de la asunción de las diversas

culturas, busca la recreación de las culturas presentes, y la emergencia de una nueva síntesis cultural.

Reconociendo la dificultad que implica la gestión de la diversidad cultural y perfilando estrategias para ello, centradas en procesos de interacción mutua, apoyo y fortalecimiento de la autonomía, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) publicó un informe mundial en el que invita a la comunidad global a invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural (2009); afirmando la interacción entre culturas divergentes, la permeabilidad de estas y de la necesidad de superar tensiones e intolerancias, sin llegar a definir concretamente qué entiende por diálogo intercultural señala que este

depende en gran medida de las competencias interculturales, que se definen como el conjunto de capacidades necesarias para relacionarse adecuadamente con los que son diferentes de nosotros. Esas capacidades son de carácter fundamentalmente comunicativo, pero también comprenden la reconfiguración de nuestros puntos de vista y nuestras concepciones del mundo [...] algo que depende del conocimiento de uno mismo y de la capacidad de pasar de un marco de referencia a otro. (pp. 9-10).

Si bien el documento enumera como capacidades interculturales la escucha, la flexibilidad cognitiva, la empatía, la humildad y la hospitalidad, podría proponerse un elenco más completo y desarrollado de las mismas a partir del planteamiento que proponen Antonino Nanni y Stefano Curci (2005) en una de sus obras dedicada a resaltar, para un contexto educativo, un conjunto de buenas prácticas para hacer interculturalidad: La intencionalidad, la centralidad del prefijo «inter», la empatía, el descentramiento, la transitividad cognitiva y la política.

Es importante comprender, como señalan los autores, que no existe una interculturalidad que no sea querida; por no ser algo natural se necesita la intencionalidad, la voluntad de la persona para hibridarse, para abrirse a la posibilidad de crear novedad en su vida a partir del diálogo y el

mutuo enriquecimiento; es en este sentido que se entiende la centralidad del prefijo «inter», del intercambio, de la interacción, de la superación de las relaciones unidireccionales, del estímulo para abrirse al descentramiento y la circularidad de las perspectivas, de la búsqueda de la unidad de la familia humana, de la intersubjetividad, la interconexión de los saberes, y la interdependencia; por medio de la interacción es que se indica cómo la relación no se basa solo en el conocimiento, sino que se abre al intercambio; no hay interculturalidad si el proceso se realiza en una sola dirección; es necesario realizar una circularidad y una fecundación recíproca, no eliminar el contagio y la contaminación que porta el virus del mutuo enriquecimiento.

La interculturalidad implica la inteligencia emotiva y se transforma en relación afectiva; empatía significa aprecio, estima, enamoramiento, respeto de los valores que sirven a los otros pueblos para dar significado a su vida e historia; la empatía es un *habitus* formativo esencial que permite tomar la experiencia vivida por los otros como una realidad vivida a nivel personal; el sujeto mira en relación hacia aquello que el otro experimenta, entra en él, lo acoge, y lo comprende; la experiencia empática tiene un papel fundamental para el ser humano, pues, no solo representa un puente que comunica con el otro, sino que resulta un instrumento de conocimiento para sí mismo; es propiamente en el intercambio recíproco de experiencias y de relaciones humanas en donde se comprende el universo y la humanidad; sin la posibilidad del encuentro y la relación con el otro no se hace posible la comprensión del misterio de sí mismo; el otro es una fuente de experiencias que estando solos no podríamos entender.

El descentramiento, por su parte, representa una alternativa necesaria para salir del egoísmo etnocéntrico; el yo, dejando de ser el centro del mundo, enriquece la propia identidad haciéndola plural en virtud de la escucha, la acogida y la contaminación con la narración del otro; el descentramiento es un centro de ejercitación que permite aprender de sí perdiéndose y

reencontrándose en el discurso elaborado por el otro; el hecho de descentrarse, permite conocer quién se es pero a través de la mirada del otro; él es quien desenmascara y contradice nuestra presunta y auto-referencial identidad; el descentramiento es un ejercicio que lleva a conocer y aceptar la parcialidad de la propia verdad jamás definitiva, absoluta, exclusiva o totalizante; un camino que lleva a lograr una percepción más completa de la propia identidad, a dejar de estudiar la cultura de los otros desde punto de vista personal y empezar a comprender la propia desde el punto de vista de los otros.

En la experiencia intercultural se debe presentar una transitividad cognitiva; esto es, la extensión del propio horizonte en relación del pensamiento diferente; la presencia de una cultura diferente provoca en nuestro sistema cognitivo una perturbación, una ampliación del horizonte; en la medida en que se comprende la diversidad de perspectivas de pensamiento se alcanza el corazón propio de la interculturalidad, pues, la experiencia intercultural solo se da cuando cada sujeto se ensancha, se dilata, y abre espacio al mundo del otro, cuando se es capaz de pasar de un modo de pensar a otro. Es por esto que la política asume un valor muy importante; su finalidad es la convivencia civil, determinar los criterios que garanticen vivir en el respeto de la diferencia, no solo como el hecho de tener presentes a culturas diferentes en un espacio compartido, sino de unir sin confundir y distinguir sin separar; se enfoca hacia la promoción de la formación de una identidad dialógica y solidaria como fundamento de una cultura, más que tolerante, promotora de la convivencia y la recíproca fecundación en medio de las diferencias.

En la disciplina teológica, que es el campo académico en el que se enmarca este trabajo, se han venido abriendo espacio reflexiones cada día más sensibles al aspecto cultural. Buscando horizontes que permitan conjugar la creatividad particular de los contextos culturales con el rigor metodológico que debe caracterizar la disciplina, autores como Juan José Tamayo (2003) se han

dado a la tarea de proponer líneas de pensamiento ordenadas a lo que podría llamarse la definición de un posible y nuevo paradigma teológico: llamando la atención en torno a la necesidad de pasar de aquello que denomina como un cristianismo culturalmente monocéntrico a un cristianismo universal culturalmente policéntrico y encarnado en las diferentes culturas, señala los límites que en la disciplina teológica se evidencian gracias a la reflexión elaborada por corrientes de pensamiento en contextos no europeos, pone en evidencia los avances que se observan en diversas disciplinas, reclama la pertinencia de optar por un trabajo con rigor metodológico y hermenéutico en clave intercultural, e incluso afirma que el nuevo paradigma «no puede sustentarse en el predominio de una cultura sobre las demás, que habrían de someterse o integrarse en aquella» (p. 31). No deja de ser interesante, si se tiene en cuenta el horizonte perseguido en la elaboración de este escrito, la idea que sugiere en torno a los estudios bíblicos, cuando afirma, por ejemplo, cómo

la interculturalidad en las distintas tradiciones bíblicas está siendo [también] objeto de estudio hoy. La Biblia se presenta como una obra intercultural que describe la historia de un pueblo, Israel, que va forjando su identidad política, cultural y religiosa en permanente confrontación – con su doble componente de choque y encuentro – con las culturas y las religiones limítrofes. (Tamayo, 2003, p. 43).

3.3.2 Fusión de horizontes: Planteamiento del Debate.

La interpretación de la Biblia en la Iglesia se comprende como una actividad de orden pastoral, encarnada, abierta a la fe, científica y sistemática, orientada a elucidar los textos bíblicos en su perspectiva y significado histórico y actual; es el ejercicio a través del cual el hombre creyente busca conocer aquello que Dios quiso comunicar por medio de las palabras concretas que quedaron consignadas en los textos de las Sagradas Escritura. Este escrito ha

llamado la atención en torno al tema de la magia en la Biblia; considerando textos que refieren prácticas que se vinculan al tópico estudiado, ha realizado un acercamiento al contexto y al pretexto que los definieron en su modo histórico de aparecer, ha escuchado, juntamente, voces que amplían su posible comprensión. El justo conocimiento del texto bíblico, como se insiste en las orientaciones presentadas por el Magisterio de la Iglesia para el ejercicio interpretativo de las Escrituras, sólo es accesible a quien tiene una afinidad vivida con aquello de lo cual se habla; la comprensión actual, podríamos decir, opera de manera dialéctica como una comprensión más amplia del escrito a partir de un vínculo existencial de afinidad y la fusión de horizontes entre el texto, como tal, y su lector; ¿dónde ubicar la afinidad? ¿qué elementos se harían necesarios de considerar en esta fusión de horizontes?

Entendiendo la afinidad como la proximidad, la analogía o semejanza de una cosa con otra, esta podría ubicarse en el marco definido por el tema general de la cultura, el reconocimiento de la diversidad, y la gestión particular de ella. Elemento importante a tener en cuenta en el esfuerzo para plantear la posibilidad de realizar una fusión de horizontes fiel al tiempo del autor, a sus destinatarios, y significativa para el lector moderno, será el tema de la identidad cultural, el reconocimiento de su diversidad, el modo de asumirla, y su importancia en la definición de un posible modelo de relación e integración entre culturas diferentes, inspirado en los fundamentos de la nueva alianza.

En el marco general de la cultura, la identidad se entiende como el conjunto de características que distinguen y definen a un individuo o a un grupo frente a los otros (Melotti, 2004); siendo un concepto vinculante, recoge aspectos referentes a la lengua, la comunicación, las relaciones, los ritos, los comportamientos colectivos, así como el sistema de valores y creencias en los cuales se

soporta; se construye a través de un proceso de interiorización particular vivido en los actores para los que constituye una fuente de sentido y se define por oposición a otras.

El pueblo de Israel construyó su identidad con base en una consciencia especial de relación con Dios basada en la promesa y en la alianza. El tema de la magia, abordado tendenciosamente desde la identidad israelita, se presenta como un reclamo de fidelidad en el amor a Dios, que exige abandonar y evitar contacto alguno con costumbres religiosas de los pueblos y culturas vecinas; comprendiendo que los ritos de los otros pueblos buscan ejercer acciones para manipular a la divinidad, en Israel se expresa un cambio de mentalidad basado en una comprensión más personal de la relación con Dios, y sus ritos, pudiendo ser los mismos, cambian de sentido³²; sobre la base definida por aquello que algunos estudiosos identifican como una evolución en el sentido religioso, en general, se observa el deseo de evidenciar la superioridad del Dios de Israel y posteriormente de Jesús sobre los otros. Evolución y superioridad son dos categorías muy presentes en el desarrollo del discurso científico y religioso que aborda, por lo general, el tema de la magia³³.

«Se tiene tendencia a considerar el grado de uso que el hombre hace de la razón en función del desarrollo de la ciencia. No es malo, pero es insuficiente. Eso nos lleva a pensar que los antiguos son primitivos, irracionales y míticos porque sus ciencias estaban mucho menos desarrolladas que

³² Interesante, al respecto, se presenta la afirmación por medio de la cual Xavier Léon-Dufour (1990) define los parámetros para enmarcar su reflexión temática sobre la magia: «El hombre, frente a un mundo que lo abrumba, frente a seres que le dan miedo o a los que quiere dominar, trata de adquirir un poder que rebase sus propias fuerzas y que lo haga dueño de la divinidad y consiguientemente de su destino. Si los métodos han cambiado hoy, la tendencia y el deseo de dominar lo desconocido siguen enraizados en el corazón del hombre y conducen a prácticas análogas». (p.500). Religión y magia comparten la creencia en fuerzas o seres superiores que pueden obrar en sentido adverso o favorable a las propias intenciones; en el fondo, la diferencia se presenta en la actitud; la religión reconoce la situación de inferioridad y dependencia del hombre con respecto a los dioses tutelares de la colectividad; trata de atraerse se favor o evitar el castigo mediante la plegaria, el sacrificio y todas las manifestaciones del culto; la magia en cambio pretende doblegar la voluntad de las potencias superiores mediante la coacción irresistible de sus fórmulas y actos; puede decirse que entre la plegaria y el conjuro se da la oposición gradual existente entre el imperativo y el optativo (Gil, 2001).

³³ Para una ampliación del argumento puede confrontarse la obra de Tambiah (1991) y la sinopsis que de ella viene presentada por Santos (2009).

las nuestras [...] A veces, cuando el intérprete no entiende un texto o encuentra dificultades en su interpretación suele atribuir la incoherencia al poco desarrollo cultural, al primitivismo, del autor del escrito. De ahí que el descrédito pase a la sociedad que dio cobijo al autor desde su nacimiento. Pero en el hermeneuta o intérprete del texto antiguo debe resplandecer la honradez (otros dirán humildad) para enfrentarse con el texto y confesar que no lo entiende, o no lo entiende aún, en vez de pasar por alto los obstáculos. A la larga, esos obstáculos son los indicios que obligan al hermeneuta a cambiar de categorías mentales respecto a los antiguos. El primitivo no es el autor del texto, sino su intérprete, que utiliza un pésimo principio hermenéutico: el de no confesar que no comprende el texto, el de reconocer a priori que el autor es tan inteligente como el lector, hasta que no se demuestre lo contrario». (Cunchillos, 2001, pp. 22-25)

La Iglesia, como se alcanza a vislumbrar en la definición de los términos para el debate, está llamada a constituirse como el instrumento que permita alcanzar la unidad en la diversidad, la multiforme armonía referida por el papa en torno a la cultura y el reconocimiento positivo de su diversidad; se hace necesaria, entonces, la definición de un modelo de relación entre sistemas culturales en el cual se favorezca este cometido y se abandonen los dejos de superioridad y evolución.

Llamando la atención en los aportes presentados por Melotti (2004) en la base que define los modelos de integración o relación entre sistemas culturales diferentes se encuentran tres aspectos de importante consideración: la comprensión que una sociedad tiene de sí misma, o sea la identidad; la comprensión que esa sociedad tiene de los otros, o sea la alteridad; los mecanismos específicos que determinan la manera como se establece la relación, o sea el encuentro. Un modelo construido sobre el fundamento de lo evolutivo y la superioridad de una cultura sobre las otras, como se ha venido presentando en torno al tema de la magia, promueve consideraciones

poco favorables para la valoración del otro, para el encuentro y la posible armonía; es un modelo que alimenta, sin lugar a dudas, el círculo vicioso de la condena y la ambigüedad.

La Iglesia, signo o instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, es el pueblo de la nueva alianza; su identidad está llamada a construirse, definirse y mantenerse, cada día, a partir de los aspectos basilares que promueve esta categoría inscrita en el corazón de cada hombre y fundamentada en el deseo amoroso de Dios, que quiere llevar a los hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación, a una vida de comunión con él.

En la perspectiva de la nueva alianza, el reconocimiento de la diversidad cultural, no es ajeno, ni extraño; implica valorar al otro de manera positiva como alguien que ontológicamente y a su manera es capaz de Dios. Cada cultura se presenta diferente de la otra en razón de aspectos vinculados con la metafísica, o sea la manera de estudiar y definir la naturaleza, estructura, componentes y principios fundamentales de la realidad; con la epistemología, o sea la manera de estudiar y definir el método de conocer y aprehender la realidad; y con la hermenéutica, o sea el lenguaje a través del cual se expresa y se da a conocer aquello que se aprehende de la realidad³⁴.

La teología fundamental contemporánea concentra su atención en torno a «la reflexión sobre la persona humana y sobre su capacidad de acceder a la Revelación para poder demostrar su credibilidad que va desde la búsqueda, a la posible acogida de la Palabra de Dios» (Pié-Ninot, 2002, p. 89). Reconociendo el desarrollo de un giro antropológico en el que se enfatiza la centralidad del sujeto en el proceso de conocimiento, no nos debe parecer extraño que las últimas manifestaciones del magisterio en el campo de esta disciplina – el mismo Catecismo de la Iglesia

³⁴ Resultan sugerentes e ilustrativas las apreciaciones presentadas por Zuluaga (2007) al proponer, en el marco del reconocimiento de la diversidad epistemológica, el reto de aceptar que existen sistemas de conocimiento distintos al de la ciencia occidental. Digno de atención y profundización resulta el reclamo en torno al peligro de confundir el lenguaje que describe la realidad con ella misma.

Católica (1992) y la encíclica *Fides et Ratio* (1998)³⁵ - inicien su camino a partir del ser humano y subrayen, desde una perspectiva epistemológica, el hecho de que este tiene, en sí mismo, una capacidad radical para la fe y para la escucha de la Palabra de Dios. A partir de una síntesis histórica del pensamiento presentado a través de las sentencias «conócete a ti mismo» y «el hombre es capaz de Dios», estando atento a las reformulaciones y a los avances presentados por autores importantes, tanto en la teología como en la filosofía y la sociología de la religión, Salvador Pié-Ninot (2002) ofrece algunos elementos en los que vale la pena detenerse para iluminar, en medio de la actualidad de su propuesta, la comprensión de los factores que dinamizan el debate en torno a esta radical capacidad y la importancia de reconocerla en el marco que define la profundización bíblica del tema de la magia, por cierto vinculado al tema epistemológico al ser considerado como un conocimiento técnico y práctico.

El origen, uso y significado de la expresión «conócete a ti mismo» se remonta a la filosofía griega y se vincula, sobre todo, a la memoria de Sócrates y al pensamiento promovido por la escuela de Platón. Presidiendo la portada del templo de Delfos esta sentencia fue para los antiguos, e incluso para los medievales, la expresión determinante de una sabiduría que invitaba, con acentos diferentes, a conocer la verdadera naturaleza y la dignidad del ser humano. Al descubrirse en su interioridad como mortal, débil y limitado, el hombre llega a comprender que es imagen de Dios y a partir de esta conciencia perfila los diversos modos de relación consigo mismo, con la divinidad, y también con el entorno. Cuestionada en la modernidad por una disciplina naciente, que con base en sus aspiraciones científicas acusaba la antropología antigua de ser subjetivista y poco objetiva, gracias a la reflexión y a los acentos señalados por autores

³⁵ La carta encíclica *Fides et Ratio*, del sumo pontífice Juan Pablo II, fue publicada el 14 de septiembre de 1998, es un documento que, en el marco de la doctrina católica, trata el tema específico de las relaciones entre la fe y la razón. En adelante, para efectos prácticos, será citado como FR, seguido del numeral correspondiente que se quiera referenciar.

como E. Husserl y M. Heidegger - en filosofía -, J. G. Droysen - en historia -, L. Binswanger, C. Rogers, S. Freud, y C. G. Jung - en psicología -, A. Touraine - en sociología -, M. Blondel, K. Rahner, J. Alfaro y H. Verweyen - en teología - el valor de la sentencia y del sujeto se renuevan de manera tan significativa que la encíclica *Fides et Ratio* no duda en proponerla como título para su introducción y como uno de los ejes que permiten orientar su conclusión. Enfatizando en torno a las preguntas fundamentales de la existencia humana ¿quién soy? ¿de dónde vengo? ¿a dónde me dirijo?, la encíclica reclama la atención en la necesidad de sentido que acompaña desde siempre y en todas las culturas el corazón del hombre, y resalta como un aspecto significativo el hecho de que ubique la pregunta y el discurso sobre Dios como una consecuencia de la búsqueda filosófica al afirmar, concretamente, que «lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia» (FR 102).

Vemos cómo aquí se toma el camino de la búsqueda antropológica de forma similar al pensamiento reciente que favorece la pregunta por la finalidad y el sentido último de la vida humana y lo plantea en coordenadas que no hablan ya tan explícitamente de Dios y, en cambio, se refieren prioritariamente al fenómeno más difuso de la religión como pregunta por el sentido. (Pié-Ninot, 2002, p. 104).

La revelación, entonces, desde esta perspectiva, puede entenderse y presentarse como el acontecimiento que plenifica y llena de sentido a las verdades buscadas por la razón «orientándolas hacia la riqueza del misterio revelado, en el cual, encuentra su fin último» (FR 67); esto es posible porque «Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también, la plena verdad sobre sí mismo» (FR introducción).

«El hombre es capaz de Dios» es una fórmula que bien podría usarse para ilustrar, también, la realidad que apenas se describe. Siendo muy antigua en su origen, la sentencia empieza a referirse, a partir del medioevo, en un doble sentido, protológico y escatológico, para expresar que el hombre, por ser imagen de Dios, está llamado a la visión plena de Él. El Catecismo de la Iglesia Católica retoma la fórmula en la introducción al capítulo dedicado al tema de la fe y expresa, a partir de ella, tanto la búsqueda humana del sentido de la vida (CEC 26) - que se identifica con la visión de Dios - como la existencia de una disposición o capacidad natural para abrirse a ella (CEC 367); el fundamento histórico de esta opción, según el planteamiento que presenta el profesor Pie-Ninot (2002), reclama la atención en torno a dos sentencias clásicas; la primera, el hombre como capacidad receptiva o «*potentia oboedientialis*», por medio de la cual se afirma la radical apertura del hombre hacia Dios, la existencia de una aptitud fundamental de disponibilidad y acogida; la segunda, el hombre como deseo de Dios o «*desiderium naturale videndi Deum*», por medio de la cual se afirma la orientación natural del hombre hacia Dios, su apertura dinámica y tendencial.

Siguiendo la pista señalada por B. Pascal, quien en el siglo XVII fuera impugnador del racionalismo cartesiano, teólogos como M. Blondel, K. Rahner, H.U. von Balthasar, P. Tilich, X. Xubiri, J. Alfaro, J.B. Metz y H. Verweyen han profundizado en el siglo XX la cuestión del hombre como abierto al trascendente y capaz de escuchar la palabra de Dios; sus intuiciones permiten perfilar de modo más cercano esa condición humana abierta a la revelación y, sobre todo, a la fe: Para Pascal (1623-1662), con base en su reclamo de las razones del corazón, el punto clave se encuentra, como una capacidad positiva que genera apertura, en la miseria del hombre³⁶. Para Blondel (1861-1949), con base en su propuesta del método de inmanencia, en la

³⁶ Para un análisis más profundo se sugiere, como cita (Pié-Ninot, 2002), la obra «Pensamientos».

pregunta previa por el sentido de la vida, en el reconocimiento del no saber, en la apertura a toda posible respuesta, y en la comprensión fundamental de que esta apertura lleva en sí misma un esbozo de la respuesta que se espera³⁷. Para Rahner (1904-1984), con base en su antropología trascendental - aquella que a partir de planteamientos teológicos examina las condiciones *a priori* en el sujeto creyente para el conocimiento de verdades importantes de la fe - en el mismo preguntar humano por el ser, en su apertura para ir más allá de lo que conoce, en su libertad de aceptación o de rechazo y en su historicidad³⁸. Para von Balthasar (1905-1988), con base en sus planteamientos sobre la fenomenología del amor, o sea en el amor divino que se glorifica a sí mismo, en la estética, en la percepción, en la acogida desinteresada y en la experiencia de la belleza³⁹. Para Tillich (1886-1965), con base en su propuesta de correlación, que busca un terreno común entre el mensaje y la situación llamando la atención sobre las creaciones culturales por medio de las cuales el hombre se expresa, en la preocupación última por la existencia y su sentido propio⁴⁰. Para Xubiri (1898-1983) en la experiencia de realizar y configurar el propio ser, en la religación, o sea en la capacidad para ser abierta al fundamento de la realidad, la deidad, que no es una propiedad más de las cosas, ni una actitud ante lo sagrado, sino aquello que las constituye en su carácter de reales y plenas, sagradas y profanas a vez⁴¹. Para Alfaro (1914-1992) en la apertura radical, en la inserción del don sobrenatural en las

³⁷ Para un análisis más profundo se sugiere, como cita (Pié-Ninot, 2002), las obras «La acción» y «Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso».

³⁸ Para un análisis más profundo se sugiere, como cita (Pié-Ninot, 2002), las obras «Espíritu en el mundo», «Oyente de la Palabra», «Curso fundamental sobre la fe», «Escritos de teología», «*Lëxicon für Theologie und Kirche*». «Diccionario teológico» y «*Sacramentum Mundi*».

³⁹ Para un análisis más profundo se sugiere, como cita (Pié-Ninot, 2002), las obras «El camino de acceso a la realidad de Dios» (publicada en *Mysterium Salutis II*) y «Sólo el amor es digno de fe».

⁴⁰ Para un análisis más profundo se sugiere, como cita (Pié-Ninot, 2002), la obra «Teología Sistemática».

⁴¹ Para un análisis más profundo se sugiere, como cita (Pié-Ninot, 2002), las obras «Naturaleza, Historia, Dios», «Inteligencia sentiente», «Inteligencia y logos», «Inteligencia y razón», «El hombre y Dios», «El problema filosófico de la historia de las religiones» y «El problema teológico del hombre: Cristianismo».

estructuras más profundas y constitutivas del hombre, en la cuestión sobre el sentido de la vida, que hace parte de la estructura ontológica presente en el mismo acto de existir y hace que el hombre se lance más allá de sus fronteras en la búsqueda de una respuesta satisfactoria⁴². Para Metz (1928), el gran impulsor de la teología política, en la forma que tiene el hombre de ser y estar continuamente abierto a su realización en la historia y en una sociedad concreta⁴³. Y para Verweyen (1936) en la filosofía primera, o sea en la apertura no condicionada de la razón para alcanzar una verdad válida y con sentido último⁴⁴.

Algunos desarrollos de la sociología de la religión y la doctrina filosófica sobre Dios permiten, junto con las intuiciones previamente señaladas, trazar las líneas conclusivas sobre esa condición que capacita al hombre, de manera innata, para abrirse a la revelación divina. Peter L. Berger es uno de los teóricos cuyos aportes, desde el campo de la sociología, resultan más significativos; en concreto, Pié-Ninot (2002) identifica dos aspectos importantes: Los gestos humanos prototípicos - «actos y experiencias reiterados que parecen expresar aspectos esenciales del ser humano, del animal humano en cuanto tal y que parecen pertenecer a la conciencia ordinaria de todos los días» (p. 162) - que constituyen signos de trascendencia y puntos de partida antropológico en la teología, y la constatación de la dificultad que se presenta al vivir en medio del pluralismo moderno dado el desafío de poseer convicciones que no se disuelvan ni en el relativismo, ni tampoco en los absolutos del fanatismo⁴⁵. La preocupación por definir las vías de acceso a la divinidad ha hecho que la doctrina filosófica sobre Dios reclame, también, un

⁴² Para un análisis más profundo se sugiere, como cita (Pié-Ninot, 2002), las obras «Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano», «De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios».

⁴³ Para un análisis más profundo se sugiere, como cita (Pié-Ninot, 2002), las obras «La fe en la historia y en la sociedad: esbozo de una teología fundamental práctica para nuestro tiempo».

⁴⁴ Para un análisis más profundo se sugiere, como cita (Pié-Ninot, 2002), las obras «La última Palabra de Dios. Síntesis de teología fundamental».

⁴⁵ Para un análisis más profundo se sugiere, como cita (Pié-Ninot, 2002), las obras «Modernidad, pluralismo y crisis de sentido», «Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural» y «Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en una época de credulidad».

puesto importante para la teología fundamental y, sobre todo, en el debate que en este apartado nos ocupa; de acuerdo con el planteamiento general se identifican dos grandes grupos para clasificar las vías de acceso a Dios: la vía *a priori* y ontológica; y la vía *a posteriori* cosmológica o antropológica. En la primera vía, inspirada en la afirmación de San Anselmo (como cita Pié-Ninot, 2002) «Dios es el ser sobre el cual no se puede pensar nada mayor», se rescata el valor metodológico de una investigación racional que surge de una aspiración en el creyente; la apertura del pensamiento, el deseo de una fundamentación absoluta sin la cual la misma apertura se vería reducida a una simple ilusión. En la segunda vía, sobre todo en la vertiente cosmológica, la cual se inspira en las famosas cinco vías de Santo Tomás, se rescata el hecho de que «en la cultura y el pensamiento actuales el fundamento último de la realidad no es ya entendido por “todos” con la palabra “Dios”». (Pié-Ninot, 2002, p. 166)

El hombre es un ser abierto al trascendente, *un sujeto religado que constantemente busca, pregunta, opta, se cuestiona* [...] quien descubre que cualquier actuación particular, cualquier *realización* concreta, tiene siempre un *significado* que va más allá de sí mismo y que lo trasciende [...] el *punto de partida* que lo hace capaz de autodescubrirse como radicalmente abierto a la cuestión del sentido es precisamente *la experiencia* [...] *experiencia* y *razón* no son dos elementos aislados del conocimiento humano, sino *dos aspectos* diferentes pero *relacionados* de un mismo conocimiento [...] *conociéndose a sí mismo como capaz de Dios, se reconoce capaz de escuchar la Palabra de Dios* (Pié-Ninot, 2002, pp. 167-172).

Reconocer al hombre como capaz de Dios es un aspecto importante en la perspectiva de la nueva alianza; para no caer en sincretismos ni generalizaciones abusivas, conviene tener presente la diversidad, la relatividad de tiempos y lugares, de construcciones metafísicas, epistemológicas y hermenéuticas; si existe verdaderamente un *homo religiosus*, señala Ries (1995) «sería peligrosamente reduccionista, incluso absurdo en última instancia, pretenderlo idéntico a sí

mismo siempre y en cualquier lugar» (p. 66); es imposible que hombres en diferentes tiempos y lugares, con diferentes sensibilidades hacia el entorno y lo sagrado, hayan tenido las mismas reacciones y elaborado las mismas imágenes; esta precaución,

no prejuzga la realidad de unos universales que surgen, en definitiva, de lo humano mismo, pero nos extraviaríamos, ciertamente, si quisiéramos erigir en sistema unos rasgos que deben considerarse, en primer lugar, unidos a una determinada mentalidad, es decir, a una cultura que nada nos impide definir también como una manera de vivir lo sagrado. El rey sagrado puede muy bien no ser tal más que para sus súbditos: la historia no es avara en sociedades ignorantes de este tipo de entidades y es notorio que la religión de un pueblo puede fácilmente pasar por simple mitología a los ojos de otros, o, incluso, que las creencias de una época son a menudo degradadas al rango de folklore por la siguiente. (Ries et al., 1995, pp. 66-67)

La gestión de la diversidad, bajo la perspectiva de la nueva alianza, está llamada a consolidarse en un modelo en el que, antes que en la separación y la condena promovida por la evolución y superioridad, se enfatice en la relación que crea vínculos y multiforme armonía, a imagen de Dios mismo.

Siguiendo indicaciones presentadas por Baggio (2008) en torno a la comunión en la diversidad, las cuales son tomadas como fundamento para el desarrollo que se sigue, se debe afirmar, el hombre está llamado a comprenderse a sí mismo en relación con el modelo del que es imagen, o sea, Dios mismo (Gn 1, 26-27), quien se ha dado a conocer en la historia como trinidad; el hombre debe esforzarse por comprender, en la medida de lo posible, el misterio de la trinidad; allí se explica la vida, la esencia, las relaciones, la misión y el destino de la humanidad. El misterio de la trinidad, definido dogmáticamente en los concilios de Nicea (325 d.C.), primero y segundo de Constantinopla (381 d.C., 553 d.C.), señala la unidad en la diversidad de sus tres personas constitutivas; esta unidad se mantiene gracias a la naturaleza misma del ser y del actuar

de Dios, el amor (1Jn 4, 16), y constituye, también, la realización plena del proyecto de Dios sobre la humanidad; la oración de Jesús en la última cena, narrada por el evangelio de Juan, lo señala con extrema claridad:

Yo he dado a ellos la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno, yo en ellos y tú en mí; para que sean perfectos en la unidad y el mundo conozca que tú me has enviado y los ame como tú me has amado a mí. (Jn 17, 22-23)

La diversidad o diferenciación de las tres personas de la trinidad se encuentra en el papel particular que cada una de ellas asume en la dinámica del amor trinitario, tanto *ad intra* como *ad extra*. La unidad es el resultado de la comunión trinitaria que surge del amor del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Esta comunión en la diversidad se participa a la humanidad según el plan salvífico de Dios y se realiza por la Iglesia; en ella, compuesta por hombres y mujeres diferentes, únicos e irrepetibles, se refleja la comunión en la diversidad constitutiva de la vida trinitaria. Considerada a nivel histórico, la Iglesia no es una imagen perfecta del modelo, pero sí se esfuerza cada día en parecerse más a él. En el camino hacia la comunión en la diversidad, en donde las diferencias no son anuladas sino valoradas y desarrolladas, la Iglesia cumple su misión de anunciar y de reproducir la comunión trinitaria de cuya imagen y semejanza ha sido creada.

La trinidad, afirma Agnes Brazal, profesora filipina de teología citada por Baggio (2008), debe constituirse como modelo y referencia para una sociedad moderna que busque estructurarse a partir del respeto de la diferencia y los derechos culturales;

desde una perspectiva teológica, postulamos que la estructura del símbolo tri-unitario constituye una referencia para los valores de una sociedad que garantiza el espacio necesario a la afirmación de los derechos culturales – relacionalidad y utualidad, igualdad en la diversidad, creatividad y fecundidad. Este derecho de auto-expresión, desarrollo e identidad cultural, en sí mismo puede ser

considerado, a la luz de nuestra fe, como un signo de la creatividad y fecundidad de la trinidad en nosotros. (p. 102)⁴⁶

La Iglesia, como enfatizó en su momento Forte (1984), viene de la trinidad, se estructura a imagen de la trinidad y camina hacia el cumplimiento trinitario de la historia; sus relaciones con aquellos que aparecen culturalmente diferentes no puede entenderse sino como un reflejo de su origen y final; cimentada en los aportes ofrecidos por las ciencias sociales, sobre todo en torno al modelo intercultural, está llamada a inspirarse permanentemente en el modelo trinitario; la manera como viva la comunidad cristiana será el signo y la anticipación de la realización final, escatológica, de la comunión con Dios; «los hombres han tendido siempre a interpretar como prácticas mágicas las ceremonias religiosas cuyo simbolismo les era desconocido» (Gil, 2001, p. 119); el tema de la magia, antes que mantenerse como un aspecto de condena y división, podría proponerse como un pilar de encuentro y conocimiento a partir del diálogo intercultural, o incluso, podría proponerse, «intercultural».

⁴⁶ Traducción personal.

4. Conclusiones

Cimentado en el deseo de establecer un marco doctrinal que me permita entender y dar razón de una experiencia personal de fe, he constatado un límite particular en la presentación que hace el Catecismo de la Iglesia Católica en torno al tema de la magia; el trabajo presentado, entendido como un aporte personal al compromiso de favorecer la construcción de marcos conceptuales que permitan aproximarse con respeto y prudencia a una comprensión más amplia del concepto - sin querer aventurar respuestas taxativas, insinuar que haya errores, o que sea necesario corregir las enseñanzas doctrinales de la Iglesia - hace un acercamiento hermenéutico al tema de la magia en la Biblia.

La base que define el modelo a través del cual se hace el acercamiento, inspirado en la propuesta que presenta Salvador Pié-Ninot para la teología fundamental⁴⁷, se encuentra sustentada por un marco general de referencia construido a partir de los criterios que el Magisterio de la Iglesia ha propuesto como claves para la realización del ejercicio interpretativo de las Sagradas Escrituras en los últimos tiempos. El ejercicio interpretativo se comprende como una actividad de orden pastoral, encarnada, abierta a la fe, científica y sistemática, orientada a elucidar los textos bíblicos en su perspectiva y significado histórico y actual, a conocer aquello que Dios quiso comunicar por medio de las palabras concretas que quedaron consignadas en los textos, a través de la definición, primero del sentido literal, segundo del sentido espiritual, y tercero, por la disolución de la distancia existente entre el lector y el texto.

⁴⁷ La teología fundamental recibe una doble tarea: la primera, de tipo fundacional-hermenéutico, por la cual refiere la asunción de las bases constitutivas de la Revelación y de la fe privilegiando el análisis hermenéutico de los lugares del conocimiento teológico como son la Escritura, la Tradición y el Magisterio; y la segunda, de tipo dialogal-contextual, con la cual apunta al carácter de frontera, a la mediación que posibilita la interacción y la escucha del tiempo y del otro.

La propuesta de acercamiento hermenéutico a la magia en la Biblia realizada en este escrito estuvo articulada en cuatro momentos especiales, de los cuales este es el último.

El primer momento, llamado de búsqueda, presento un rico elenco de pasajes que ilustran la presencia de la magia en las Sagradas Escrituras tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento; el eje que articula las prácticas descritas en los textos evidencian, además de cierta violación o ruptura de las leyes naturales, la veneración concreta de la divinidad y, sobre todo, el deseo de condicionarla, impetrarla, dominarla y obligarla a actuar de una o de otra forma.

El segundo momento, llamado de resultados, estuvo concentrado en definir el sentido literal presente en los textos, su valor simbólico o hermenéutico; a partir de la pregunta por la comprensión bíblica en torno a la magia, aquello que los autores de los textos quisieron expresar según los modos cotidianos de pensar que se definen por su tiempo y su cultura, presentó una panorámica del ambiente socio-cultural y el contexto en el que estos fueron puestos por escrito, el lenguaje utilizado para describir las prácticas, y la intención particular de los autores.

El ambiente en el cual se aborda el tema de la magia en la Biblia se caracteriza por la pluralidad cultural, la mutua influencia, y la creencia en la posibilidad del hombre para actuar o influir en las fuerzas de la naturaleza, en los espíritus, o en la divinidad misma a través de gestos y palabras.

Los términos hebreos *qsm* y *ksf*, y griegos *pharmakia* o *mageia* presentan a la magia como una acción que se ubica en la esfera del conocimiento práctico - el arte y la técnica - un saber o habilidad particular que establece un cierto tipo de mediación de orden material, un vínculo relacional y efectivo entre la divinidad y el ser humano, una acción ritual que relaciona personajes, lugares, palabras, cosas, tiempos y leyes, por medio de las cuales se canaliza el poder de la divinidad y se transmite a los hombres; dato interesante a tener presente para la valoración

de las distintas prácticas es la consideración del personaje que las efectúa, el pueblo o la cultura a la que pertenece, y también el nombre de la divinidad que viene invocada o relacionada, pues, si bien en unos textos se presenta una condena de la magia, en otros, sin embargo, se promueve o se es indiferente frente a ella.

La intención de los autores bíblicos salta a la vista cuando se considera la comprensión particular que Israel desarrolló en torno a la relación con la divinidad y el deseo de permanecer fieles a la alianza en la cual se fundamenta dicha relación. La evidencia encontrada muestra que la magia constituye un aspecto importante para comprender el modo en que los pueblos del mundo cananeo entendieron la relación con la divinidad, e Israel, con base en una comprensión particular de esta relación, fundada en la promesa y en la alianza, llegó a determinar su propia identidad, y asumió una posición condenatoria, un tanto ambigua, de prácticas culturales y rituales que haciendo parte de la vida de los otros se valoran negativamente como magia, pero resultan, de manera sorprendente, asumidas en sus propios cultos y rituales.

Al contar con elementos que permiten acercarse al valor simbólico o hermenéutico de los textos en los cuales se ilustra la presencia de la magia en la Biblia, el tercer momento, llamado de discusión, buscó ampliar el horizonte de comprensión y avanzar hacia la identificación de elementos para vislumbrar su valor ético y su sentido espiritual, para identificar posibles ejes que permitan diluir esa distancia que se teje entre el tiempo de los autores, sus destinatarios, y el mundo actual. Porque el sentido de los textos no se agota en las circunstancias históricas de su producción, los pasajes bíblicos pueden situarse en circunstancias nuevas que, en virtud de desarrollos de sentido producidos por sus relecturas, por la interacción y por la escucha del tiempo y del otro, lo iluminan y lo determinan de manera diferente.

A través del diálogo entre los estudios bíblicos y ciencias como la sociología y la antropología religiosa, se realizó en un primer momento una profundización temática de aspectos basilares que aparecieron en el acercamiento al sentido literal de los distintos textos. Frente al contexto, caracterizado por la diversidad cultural, se hizo énfasis en presentar las acepciones que puede asumir el término «cultura»; señalando cómo para el pensamiento de la Iglesia refiere el modo peculiar en que un pueblo se relaciona con la trascendencia y determina sus relaciones con los otros y el mundo circundante, se subrayó el reconocimiento de su diversidad, entendida, más que como un peligro para la unidad de la Iglesia, como un tesoro para la realización de su misión. Frente al texto, en el cual la magia se presenta como un conocimiento práctico que se vincula al culto y al rito - expresión máxima y genuina de la cultura - se enfatizó en torno a la importancia que reviste para el hombre, en general, la constitución de una realidad situada al interno de una expresión simbólica que busca un contacto vital con lo trascendente; se mostró cómo en la Biblia esta dimensión se entiende como una evolución particular del pueblo que se abandona a la iniciativa y la voluntad divina, cómo está abierta a todos los hombres, y cómo es llevada a plenitud en el misterio pascual de Cristo. Frente al pretexto, en el cual se evidencia la intención de los autores bíblicos de reclamar fidelidad manifestada en el abandono y cuidado de contacto con costumbres religiosas de los pueblos y culturas vecinas - un intento de la religión oficial israelita por afirmar, con cierto dejo de superioridad, que el ser humano no puede pretender manipular lo divino – se reclamó la posibilidad de establecer la unidad y multiforme armonía que se encuentra en la base de categorías bíblicas como promesa, alianza y nueva alianza; se presentaron los principios que definen los modelos más sobresalientes para gestionar la integración entre sistemas culturales divergentes, resaltando entre los mismos, el denominado modelo intercultural.

Como el justo conocimiento del texto bíblico sólo es accesible a quien tiene una afinidad vivida con aquello de lo cual se habla, y su comprensión actual opera de manera dialéctica como una comprensión más amplia del escrito a partir de un vínculo existencial de afinidad y la fusión de horizontes entre el texto, como tal, y su lector, el eje que articuló la discusión estuvo definido por el tema general de la cultura, el reconocimiento de la diversidad, y la gestión particular de ella. Elemento importante a tener en cuenta en el esfuerzo para plantear la posibilidad de realizar esta fusión de horizontes fue el tema de la identidad cultural, el reconocimiento de su diversidad, el modo de asumirla, y su importancia en la definición de un posible modelo de relación e integración entre culturas diferentes, inspirado, más que en los principios de la evolución y superioridad de una sobre otras, en los fundamentos de la nueva alianza.

En la base que define los modelos de integración o relación entre sistemas culturales diferentes se encuentran tres aspectos de importante consideración: La comprensión que una sociedad tiene de sí misma, o sea la identidad; la comprensión que esa sociedad tiene de los otros, o sea la alteridad; los mecanismos específicos que determinan la manera como se establece la relación, o sea el encuentro.

En la perspectiva de la nueva alianza el reconocimiento de la diversidad cultural no es ajeno ni extraño; partiendo de la auto-consciencia de la Iglesia como signo o instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, implica valorar al otro de manera positiva como alguien que ontológicamente, y a su manera, es capaz de Dios, reconocer que cada cultura se presenta diferente de la otra en razón de aspectos vinculados con la metafísica, la epistemología y la hermenéutica. La gestión de la diversidad, bajo la perspectiva de la nueva alianza, está llamada a consolidarse en un modelo en el que, antes que en la separación y la condena promovida por la evolución y superioridad, se enfatice en la relación que crea vínculos

y multiforme armonía, a imagen de Dios mismo. En el camino hacia la comunión en la diversidad la Iglesia cumple su misión de anunciar y de reproducir la comunión trinitaria de cuya imagen y semejanza ha sido creada; si los hombres han tendido siempre a interpretar como prácticas mágicas las ceremonias religiosas cuyo simbolismo les era desconocido, el tema de la magia no podría afrontarse solamente como un aspecto prejuicioso de condena y división, sino como un pilar de encuentro y conocimiento a partir del diálogo intercultural.

En el marco definido por la Nueva Evangelización la cultura aparece como un lugar fundamental y novedoso de anclaje para la reflexión teológica y pastoral. Comprendiendo la pastoral como una interacción práctica, como el conjunto de relaciones que la Iglesia establece para orientar y ejecutar el cumplimiento de su misión en un contexto determinado, este trabajo se presenta como un aporte teórico al debate y a la reflexión, que bien podría explorarse a partir de tres aspectos determinantes para la Nueva Evangelización, según es presentada por los documentos de preparación de la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos y la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual: 1. Avanzar en el camino de una conversión pastoral y misionera fundamentada en el aumento de la fidelidad a su vocación según su imagen ideal; 2. La realización de un examen interior llamado a explorar en qué medida las acciones pastorales de la Iglesia y las actitudes que las fundamentan se encuentran a la altura propia de su misión; 3. La propuesta de estrategias pastorales que resulten pertinentes y significativas para las personas en los contextos particulares en los cuales se realiza la misión: el llamado a descolonizar las mentes, el abandono de una metodología pastoral y misionera fundamentada en opciones y lecturas unilaterales, la consideración del diálogo intercultural como posible metodología pastoral.

5. Lista de referencias

- Asociación de Editores del Catecismo. (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica* (2a edición ed.).
Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo.
- Comisión Teológica Internacional. (2011). *La teología hoy: Perspectivas, principios y criterios*.
Recuperado el 17 de Febrero de 2014, de www.vatican.va
- Peláez, J. (2001). Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos. Posibilidad e Historicidad.
En A. Piñero, & A. Piñero (Ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y
taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento* (págs. 165-
195). Córdoba: El almendro.
- Pié-Ninot, S. (2002). *La teología fundamental* (5a edición ed.). Salamanca: Secretariado
Trinitario.
- Ries et al., J. (1995). *Tratado de antropología de lo sagrado* (Vol. I). (J. Ries, Ed.) Madrid:
Trotta.
- II, J. P. (1998). *Fides et ratio*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Kuper, A. (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona, España: Paidós.
- Colajanni, A. (2007). *Introduzione alla ricerca antropologica. Lo studio del cambiamento
sociale*. Roma: Edizioni Nuova Cultura.
- Zuluaga, G. (2007). La construcción cultural de la salud y la enfermedad. Aproximación desde
un diálogo intercultural. En Varios, *Etnoecología y desarrollo sostenible* (págs. 157-176).
Bogotá: Ecodesarrollo.
- Consejo Episcopal Latinoamericano, C. (1978). III Conferencia General del Episcopado
Latinoamericano. *Puebla*. Bogotá: Celam.

- Melotti, U. (2004). *Migrazioni internazionali. globalizzazione e culture politiche*. Milano: Bruno Mondadori.
- UNESCO. (2009). *Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural*. Paris, Francia: UNESCO.
- Nanni, A. -C. (2005). *Buone pratiche per fare intercultura*. Bologna: Editrice missionaria italiana.
- Tamayo, J. J. (2003). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta.
- Grebe, E. (1988). La medicina tradicional: Una perspectiva antropológica. *Enfoques en atención primaria* , 3 (3).
- Santos, M. D. (2009). *Chamanismo. La palabra que cura*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - San Pablo.
- Matteson Langdon, J. (1992). *Portals of power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Tambiah, S. (1991). *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, k. (1971). *Religion and the decline of magic*. New York: Charles Scribner's Sons.
- XVI, B. (2010). *Exhortación Apostólica Postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia Verbum Domini*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- XIII, L. (1893). *Providentissimus Deus*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- XII, P. (1943). *Divino Afflante Spiritu*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Pontificia Comisión Bíblica. (1993). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Bogotá: Federación Bíblica Católica.
- Midalli, M. (2000). *Teologia Pratica* (Vols. I-II). Roma: Libreria Ateneo Salesiano.

- Léon-Dufour, X. (1990). Magia. En X. Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica* (págs. 500-501). Barcelona, España: Herder.
- North, R. (2001). Medicina y terapias en el Antiguo Testamento. En A. e. Piñero, & A. Piñero (Ed.), *En la frontera de lo imposible* (págs. 77-115). Córdoba, España: El almendro.
- Gilbert, J., & Pierron, A. (1990). Enfermedad, curación. En X. Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica* (págs. 276-279). Barcelona: Herder.
- Balz, H. (1998). Magia - Magos. En H. Balz, G. Schneider, H. Balz, & G. Schneider (Edits.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (Vol. II, págs. 112-114). Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Peláez, J. (2001). Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos. Posibilidad e historicidad. En A. Piñero, & A. Piñero (Ed.), *En la frontera de los imposible* (págs. 165-195). Córdoba, España: El almendro.
- Gil, L. (2001). Las curaciones milagrosas del Nuevo Testamento a la luz de la medicina popular. En A. e. Piñero, & A. Piñero (Ed.), *En la frontera de lo imposible* (págs. 198-215). Córdoba, España: Ediciones el almendro.
- Clark Kee, H. (2001). ¿Hay magia en el Nuevo Testamento? En A. e. Piñero, & A. Piñero (Ed.), *En la frontera de lo imposible* (págs. 217-235). Córdoba, España: Ediciones el almendro.
- Piñero, A. (2001). La magia en el Antiguo Testamento. En A. e. Piñero, & A. Piñero (Ed.), *En la frontera de lo imposible* (págs. 41-75). Córdoba, España: Ediciones el almendro.
- Bailly, A. (2000). *Le grand Bailly. Dictionnaire Grec-Francais*. Paris, Francia: Librairie Hachette.
- Chávez, M. (1997). *Diccionario de hebreo bíblico*. Texas, EEUU: Mundo hispano.

- Padilla, C. (2001). Hombres y taumaturgos en la antigüedad. Apolonio de Tiana. En A. Piñero, *En la frontera de lo imposible* (págs. 141-162). Córdoba, España: El almendro.
- Asimov, I. (2005). *El cercano oriente*. Madrid, España: Alianza.
- Martín Valentín, F. J. (2002). *Los magos del Antiguo Egipto*. Madrid, España: Oberon.
- Cunchillos, J.-L. (2001). El mundo cananeo. Medicina, milagro y prácticas mágicas. En A. Piñero, *En la frontera de lo imposible* (págs. 19-38). Córdoba, España: El almendro.
- Charpentier, E. (1993). *Para leer el Antiguo Testamento*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Parra, A. (2003). *Textos, contextos y pretextos: Teología fundamental*. Bogotá, Colombia: Pontifica Universidad Javeriana.
- García Cordero, M. (1977). *La Biblia y el legado del antiguo oriente*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Charpentier, E. (1994). *Para leer el Nuevo Testamento*. Navarra, España: Verbo divino.
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual Evangelii Gaudium*. Ciudad del Vaticano, Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Gilbert, J., & Grelot, P. (1990). Alianza. En X. Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica* (págs. 59-66). Barcelona, España: Herder.
- Ramlot, M.-L., & Guillet, J. (1990). Promesas. En X. Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica* (págs. 731-735). Barcelona, España: Herder.
- Lacan, M. F. (1990). Culto. En X. Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica* (págs. 208-212). Barcelona, España: Herder.
- Baggio, F. (2008). La diversità nella comunione trinitaria. Spunti di riflessione pero una teología delle migrazioni. *Concilium* (5), 92-104.
- Forte, B. (1984). *La chiesa icona della trinità. Breve ecclesiologia*. Brescia, Italia: Queriniana.

