



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 12
CB 106 SOCIOLOGÍA DEL PERIODO
BÍBLICO I

García, Rodrigo. “Espacio sagrado y Religiosidad Popular: perspectivas veterotestamentarias”. *Teología y Vida* 2-3 (2003): 310-331. Acceso el 28 de octubre de 2022.

<http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492003000200013>

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Rodrigo García, S.J.
Docente de la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

Espacio sagrado y Religiosidad Popular: perspectivas veterotestamentarias

“Fue entonces cuando vi el Péndulo. La esfera, móvil en el extremo de un largo hilo sujeto de la bóveda del coro, describía sus amplias oscilaciones con isócrona majestad. (...) La Tierra giraba, pero el sitio donde estaba anclado el hilo era el único punto fijo del universo. Por tanto, no era hacia la Tierra adonde se dirigía mi mirada, sino hacia arriba, allí donde se celebraba el misterio de la inmovilidad absoluta. El Péndulo me estaba diciendo que, siendo todo móvil, el globo, el sistema solar, las nebulosas, los agujeros negros y todos los hijos de la gran emanación cósmica, desde los primeros eones hasta la materia más viscosa, un solo punto era perno, clavija, tirante ideal, dejando que el universo se moviese a su alrededor. Y ahora yo participaba en aquella experiencia suprema, yo, que sin embargo me movía con todo y con el todo, pero era capaz de ver Aquello, lo Inmóvil, la Fortaleza, la Garantía, la niebla resplandeciente que no es cuerpo ni tiene figura forma peso cantidad o calidad, y no ve, no oye, ni está sujeta a la sensibilidad, no está en algún lugar o en algún tiempo, en algún espacio, no es alma, inteligencia, imaginación, opinión, número, orden, medida, substancia, eternidad, no es tinieblas ni luz, no es error y no es verdad. (...) ¿Cómo no postrarse de hinojos ante el altar de la certeza? ¿Cómo habría girado si el punto hubiese estado sujeto en el ápice de la cúpula del Templo de Salomón?”.

Umberto Eco, *El Péndulo de Foucault*, Lumen 1989, 7-9.

“Revelar el rostro de Dios quiere decir mostrar dónde está presente Dios en la vida”.

Carlos Mesters, *La misión del pueblo que sufre*, Paulinas, Madrid 1983, p.92.

Esta presentación pretende seguir una parte de la evolución de la categoría de espacio sagrado en el Antiguo Testamento, desde el éxodo hasta el exilio. Como el tema de nuestro seminario interno apunta también a la Religiosidad Popular, trataré de mostrar cómo se vivió la relación entre lugares de culto oficial y popular en la historia de la religión de Israel. Por tratarse de un seminario, no pretende básicamente presen-

tar conclusiones acabadas, sino más bien arrojar ideas, cual semillas, que posibiliten la discusión del asunto. Espero que exposición nos ayude a poner mejor algunas preguntas sobre las creencias y prácticas que actualmente vivimos en la Iglesia.

Para que el tema que nos ocupa no se convierta en una entelequia sin busilis, primero propongo una definición sucinta de espacio sagrado, en continuidad con la que ofreció el Profesor Antonio Bentué en esta misma sede. En segundo lugar, explico cuál noción de Religiosidad Popular he usado y por qué. Luego ofrezco una interpretación de la historia de la religión de Israel desde la doble perspectiva indicada: cómo entiendo que se vivió en Israel esta experiencia humana universal (lugar sagrado) según el criterio de un mayor o menor control institucional de esos espacios. Por último, ofrezco algunas ideas finales, que no pretenden cerrar el tema, sino dejarlo abierto a reacciones y preguntas.

1. INTRODUCCIÓN: DELIMITACIÓN DE CONCEPTOS

1.1. *Espacio sagrado*

Como hemos leído, el péndulo de Foucault debería pender del punto fijo en el universo: un *punto de apoyo absoluto* en el devenir siempre cambiante de la realidad, un punto en el cual se manifieste, inmóvil, inmutable, el Totalmente Otro como fundamento de todo espacio, de toda la realidad, de la relatividad cotidiana, de lo geométrico, profano, caótico, de modo que la experiencia del desfondamiento radical pueda ser superada por la del sentido.

Eso es lo que define, *par excellence*, el espacio sagrado. En un universo que se mueve a toda velocidad sin dirección ni rumbo que podamos predeterminar ni llegar a conocer plenamente, nos preguntamos por la posibilidad y el modo como ese *centro o eje* articulador de la realidad, *lo sagrado*, se manifieste a través del espacio, del algún espacio específico, constituyendo así un *lugar sagrado*, diferente del profano, el cual, al vehicular la presencia de lo Santo, funda la totalidad de la realidad y la posibilita como experiencia humana (1).

1.2. *Para una definición de 'religiosidad popular':*

La definición de cierta religiosidad como *popular* se hace en referencia a otro conjunto de creencias y prácticas que se califican como *religiosidad oficial*. Estas dos formas de expresión religiosa se entremezclan, de manera más o menos diferenciada coexisten y comparten símbolos, espacios, tiempos. No es fácil la delimitación entre ambas, la determinación de la frontera según la cual ciertas manifestaciones de lo sagrado se consideran *dentro* de una y *fuera* de la otra. Por lo mismo, tampoco es fácil la definición, necesaria, de la Religiosidad Popular para que pueda ser estudiada. Revisaré cuatro nociones instrumentales de la misma, e indicaré con cuál seguiré trabajando.

(1) Cf. Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967.

a. Religiosidad Popular como Religiosidad natural, ‘pre-revelada’

Para algunos, la *Religiosidad Popular*, definida desde la oficial y dominante, está constituida por el conjunto de ‘restos’ de elementos religiosos provenientes de otros sistemas, elementos más o menos tolerados, más o menos combatidos. ‘Popular’ sería en este caso lo ‘previo’, *pre*cristiano, y en el caso del Antiguo Testamento, *pre*-yahvista, respecto de la religión oficial, en nuestro caso, el yahvismo monoteísta.

Dentro de esta misma perspectiva, otros entienden la Religiosidad Popular como un híbrido, el producto del encuentro entre la ‘verdad revelada’, oficial, y la ignorancia religiosa del pueblo, que entiende y practica la religión oficial y verdadera de manera inadecuada (2).

Como señala Maldonado (3), refiriéndose al *catolicismo popular*, existirían tres niveles dentro de la experiencia religiosa (cristiana):

1. Un primer nivel *Antropológico*, de religiosidad *natural*: es el nivel del Hombre inserto en la naturaleza y la vida sociofamiliar. En este nivel se observa que los símbolos de la Religiosidad Popular tienen que ver habitualmente con los ciclos cósmicos y los de la vida. Se trata de una religión más *vital* (en contraposición a *espiritual*).
2. Un segundo nivel *Religioso*: lo ya descrito, antropológico, se convierte en símbolo de lo trascendente, hierofanía del Absoluto.
3. Un tercer nivel *Cristiano*, que asume los niveles anteriores –en los cuales también Dios habla (Heb 1,2)–, y los llena de contenido de la revelación.

“El ‘*catolicismo popular*’ sería la *síntesis* [mestiza] de los elementos de carácter religioso–naturista o de religiosidad cósmica con otros de carácter cristiano (procedente de la acción evangelizadora). Cuando predomina el primer estrato, se habla, en cambio, de ‘*religiosidad popular*’”(4).

Llevando estos datos a nuestro campo, tendríamos que postular la existencia de un yahvismo ‘puro’ revelado a Moisés, quien sería el ‘fundador’ de esa religión, ya desarrollada en sus prácticas y creencias antes de la entrada en Canaán. A partir de Josué, con la conquista de Palestina, ese yahvismo habría entrado en contacto con los cultos locales, originando un yahvismo *popular*, mezcla de la religión mosaica con elementos cósmicos y naturales propios de la religión cananea. Desde el monoteísmo original se habría derivado hacia el sincretismo, combatido por los profetas y derrotado, finalmente, con la reforma deuteronomista y, para siempre, con el judaísmo postexílico. En esta perspectiva, lo popular sería lo ‘cananeo’ por oposición a lo ‘yahvista’ y lo que nos tocaría estudiar sería el culto israelita en los santuarios y los lugares altos, la sustitución progresiva de *ba’al* y los demás dioses por YHWH, hasta su supresión en tiempos del rey Josías. También habría que analizar el culto en el

(2) Cf. José Luis GARCÍA GARCÍA, “El contexto de la Religiosidad Popular”, en Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ (et al.) (eds.); *La religiosidad popular*, Editorial Anthropos, Barcelona 1989; I (Antropología e Historia) 19-29, p. 19.

(3) Luis MALDONADO, *Para comprender el Catolicismo Popular*; Verbo Divino, Estella 1990, p.17.

(4) Luis MALDONADO, *Introducción a la religiosidad popular*, Presencia Teológica 21, Sal Terrae, Santander 1985; 44.

templo de Jerusalén (5) como paralelo en un primer momento al de los demás lugares de culto (santuarios locales, altos, etc.) para finalmente oponerse a ellos y lograr su abolición. Si la Religiosidad Popular viene a ser todo aquello que debe ser dejado atrás, el estudio de la Religiosidad Popular en el Antiguo Testamento se convertiría en el estudio de su derrota hasta su desaparición, cuando se recupera la religión pura de los inicios.

La perspectiva recién descrita corresponde, a grandes rasgos, a la que los redactores finales del Antiguo Testamento proponen como historia de su propia religión. Pero ese manejo de los datos no corresponde a la realidad de los hechos, sino a una ideología bien determinada. Los resultados de la investigación sobre la historia de la religión de Israel han puesto en evidencia que el pretendido monoteísmo mosaico no existió, al menos como la Biblia lo describe y sostiene. El yahvismo aparece en la Biblia como una concepción del cosmos unificada e inmutable desde sus orígenes en el éxodo y la alianza en el desierto, concepción claramente diferenciada del contexto cultural. Históricamente, sin embargo, las cosas no se dieron así: hubo muchos puntos de contacto e incluso dependencia con los modelos cananeo, egipcio y mesopotámico. Solo hacia el final del proceso, en la época del Segundo Templo, se forjaron los rasgos distintivos del yahvismo monoteísta, rasgos que fueron luego retroproyectados hacia los (pretendidos) antepasados de todo Israel, los patriarcas (en algunos puntos) y los hebreos liberados de la esclavitud en Egipto que hicieron alianza con YHWH en el Sinai/Horeb.

Dice Rainer Albertz: “la idea de que el tiempo de salvación para Israel fue su peregrinación por el desierto mientras que la instalación en la tierra de Canaán habría significado el comienzo de la apostasía de la fe en YHWH que acabó en el exilio, obedece exclusivamente a una concepción teológica”. El máximo interés de quienes elaboraron esa imagen del pasado (no anterior a Oseas, s. VIII, y llevada a su máxima expresión por los teólogos de la reforma deuteronomista, un siglo después), “consistía en la construcción de una época primitiva ideal, anterior al definitivo asentamiento en la tierra y a la consiguiente instauración de la monarquía, con el fin de negar a la situación política, cultural y cültica de su tiempo toda legitimidad religiosa, presentándola como un desarrollo espurio”(6).

Dado que no hay tal originalidad absoluta de la religión yahvista, las distinciones entre la religiosidad ‘natural’, ‘cósmica’ preyahvista y la ‘revelada’ (yahvista) no resultan iluminadoras para entender las relaciones entre Religiosidad Popular y Religiosidad Oficial en el Antiguo Testamento, porque no hay cómo establecer un contraste claro y distinto entre ambas expresiones antes de la reforma de Josías. Desde esta perspectiva, *popular* sería el yahvismo preexílico, respecto del yahvismo del Segundo Templo. Tomar esta definición significa olvidar que el yahvismo se fue desarrollando *desde dentro* de la religión de las tribus, a partir de sus concepciones, de diverso origen (mesopotámico, egipcio, cananeo), y de la experiencia original de la liberación de la esclavitud en Egipto.

(5) En adelante ‘el Templo’.

(6) Rainer ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Trotta, Madrid 1999, I (De los comienzos hasta el final de la monarquía) p. 56.

Tampoco es útil la distinción entre religiosidad ‘culto’ y oficial, y religiosidad ‘inculto’ (y, por lo mismo, incorrecta). Como sabemos, desde la perspectiva del yahvismo final, la práctica religiosa mixta de los tiempos de la monarquía (que no se puede considerar más sincrética o inadecuada que la de la etapa anterior a ella, la época de los jueces) era practicada tanto por los representantes del culto ‘oficial’ (sacerdotes de los santuarios locales, y del Templo, los mismos reyes de ambos reinos) como por el pueblo en su conjunto (7). Y buena parte de la crítica a esas prácticas *mestizas*, y en ese sentido *incorrectas*, vino no de los sectores oficiales, sino de los marginales, como el profetismo no cortesano. Dicho en otras palabras: el yahvismo *verdadero* fue inicialmente *popular* y solo en época tardía se convirtió en *oficial*.

b. Religiosidad Popular como la religiosidad de las masas populares

En este caso, en una línea más gramsciana (8), la Religiosidad Popular sería “la religiosidad de lo que sociológicamente conocemos como pueblo, es decir, las capas bajas de la población”, incultas, rústicas (9), “el complejo de creencias y prácticas religiosas en el ámbito sacramental, devocional, de resolución de problemas y de cambio social, *de los católicos que pertenecen a los sectores populares de la sociedad*” (10), “una forma de expresión de fe de la gente sencilla, especialmente de medios populares” (11).

Aunque esta delimitación del objeto puede iluminar el estudio de ciertos fenómenos asociados a la expresión de la fe religiosa, me parece que no es satisfactoria para el objeto a tratar. En Egipto, la religiosidad de los hebreos debería ser calificada como ‘popular’ por ser la de los esclavos. La de Moisés, yerno de un sacerdote, sería oficial en Madián y popular en Egipto. En tiempos de la monarquía se debería estudiar la religiosidad de los cananeos sometidos (12) o la de los pobres al interior de la misma sociedad de Israel. En tiempos del Segundo Templo, en cambio, correspondería a la religiosidad de la ‘gente del país’, expulsada de la comunidad judaica, y de la tierra, que terminó aglutinándose en el movimiento Samaritano.

(Sobre esta definición me surgen otros problemas: la experiencia de trabajo pastoral en un santuario me ha mostrado que gran parte de la actividad que allí se realiza por parte de los fieles, calificada habitualmente como ‘Religiosidad Popular’, no se puede atribuir sin más a las ‘clases populares’. Al santuario llega gente de todas las clases

(7) Así, por ejemplo, Samuel ofrece sacrificios en lugares altos (1 Sa 9, 13); Saúl levanta un altar a YHWH y realiza un sacrificio (1 Sa 14, 31-35); la crítica que más tarde le hace Samuel no se refiere ni al lugar ni al altar, sino a que no ofrece a YHWH la sangre antes de comer (1 Sa 15, 21) (cf. Julius WELHAUSEN; *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Peter Smith, Gloucester (Mass.) 1973, p. 18); Salomón ofrece mil sacrificios en Gabaón (1 Re 3, 4), antiguo santuario cananeo (Jos 9, 17). Los ejemplos se pueden multiplicar.

(8) Cf. L. MALDONADO, *Introducción*, pp. 28-29.

(9) Juan A. ESTRADA, *La transformación de la Religiosidad Popular*, Sígueme, Salamanca 1986, p. 19.

(10) Cristián PARKER, “Catolicismos Populares en la globalización, un estudio internacional y presentación de casos”, en Cristián Parker y Thomas Bamat, *Catolicismos Populares*, Globalización, Inculturación; Center for Mission Research and Study, Maryknoll, NY; Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Lom, Santiago 2001, 7-11, p. 8.

(11) ID. p. 10 (subrayado mío).

(12) Cf. 2 Sa 8, 1-14.

sociales, alta y baja, de todas las culturas y subculturas, dominantes y subalternas, etc. La distinción, que desde el punto de vista de la sociedad y la cultura es pertinente, no parece ser tan simplemente aplicable a la religiosidad sin falsear los datos.)

- c. Religiosidad Popular (inmediata, concreta, útil) como reactiva y opuesta a la Religiosidad oficial (abstracta, espiritualizada y dogmática).

Según Meslin (13), en la Religiosidad Popular se da “una búsqueda de relaciones con lo divino que sean: más sencillas, más directas, más rentables” que en la religiosidad oficial. Es decir, menos abstractas, menos dogmáticas y conceptuales; más inmediatas, con menos intermediarios, y que satisfagan deseos de utilidad (que la acercaría a la superstición, la magia, o el fanatismo).

Esta religiosidad, que se contrapone a la institucional, tiene por sujeto al pueblo, se recibe por tradición o herencia (y no por experiencia de conversión), se caracteriza por lo *mágico*, *sacralizante* y *devocional*, lo *simbólico*, lo *imaginativo*, lo *emotivo*, lo *corporal*, lo *festivo*, lo *teatral*, lo *farsesco*, lo *comunal*, con fuertes *tendencias individualistas* (a pesar de sus manifestaciones colectivas) y de connotaciones *pragmáticas*.

Esta descripción (más que definición) de Religiosidad Popular comprendería, desde la perspectiva cristiana ‘ilustrada’, ‘depurada’, casi todas las manifestaciones religiosas del Antiguo Testamento. Los teólogos del Antiguo Testamento, al igual que la gran masa popular rústica, peregrinaban a santuarios, ofrecían sacrificios por sus primogénitos (los padres de Jesús también lo hicieron) (14), ritos de purificación, agradecían por bienes asociados con la vida y la fecundidad y pedían por ello.

(Aunque este punto de vista no nos sirva para lo que ahora se quiere analizar, no resulta inútil estudiar esta perspectiva como parte necesaria de la hermenéutica del Antiguo Testamento, y también del Nuevo, en la medida que nos da a conocer el contexto cultural y religioso de quienes redactaron la Escritura, cuya experiencia religiosa no estaba marcada por la abstracción, cuya teología se ofrece en relatos y no en conceptos. Sabemos que la religiosidad de Jesús resulta más bien ‘popular’, concreta y práctica, y no se puede argumentar que haya sido así por ‘condescendencia’ –‘Jesús cultivaba privadamente una religiosidad conceptual, abstracta, dogmática, pero en público mostraba otra’– sin caer en un craso e inaceptable etnocentrismo: ‘nuestro modo de creer y practicar la fe es exactamente la que tenía Jesús’.)

- d. Religiosidad Popular como opuesta a la Religiosidad Institucionalizada

La distinción entre *popular* y *oficial* que determina el límite entre ambos tipos de religiosidad estaría dada por las formas de control social sobre cada una de ellas (15).

Frecuentemente, las expresiones de ambos tipos de religiosidad comparten creencias y prácticas, por lo que la diferencia no puede establecerse en este nivel. Sería erróneo afirmar que la Religiosidad Popular sería más natural, vital, cósmica, individual-

(13) M. MESSLIN, “Le phénomène religieux populaire”, en B. LACROIX y P. BOGLIONI (eds.), *Les religions populaires*, Les Presses de l’Université Laval, Québec 1972, pp. 2-16.

(14) *Lc* 2, 22-24.

(15) José Luis GARCÍA GARCÍA, *op.cit.*, p. 23.

lista, etc., en contraposición con la oficial, ‘revelada’, histórica, ‘espiritual’, etc. Ambas expresiones tienen rasgos comunes, ambas son mestizas, si así se las quiere llamar. No existe, en línea de máxima, una religión más ‘pura’ que la otra. La diferencia estaría dada por el ejercicio del poder, del control sobre las manifestaciones religiosas.

La crítica que la religiosidad ‘oficial’ hace de la ‘popular’ no tiene, según esta perspectiva, relación necesaria con el contenido religioso (creencias y prácticas), sino con el hecho de que es propuesta y realizada por quien no tiene poder reconocido para ello. El patrocinio de la institución oficial basta, en general, para garantizar la ortodoxia de una determinada práctica. Esa misma acción o creencia no sancionada por la autoridad será considerada popular.

Consecuentemente, la Religiosidad Popular no se define como alternativa u opuesta a la oficial. Puede darse ese caso, pero también el contrario. La autoridad interviene controlándola, en una gama que va desde la aprobación hasta la intolerancia y la condena de los disidentes. Las razones que tenga esa autoridad para intervenir no siempre serán de índole religioso ni de ortodoxia ni de correcta práctica, sino que podrán manifestarse también otros intereses. Evidentemente, también hay casos, muchos, de rechazo de creencias y prácticas abiertas o encubiertamente contrarias a los contenidos de la fe y la praxis oficiales.

En el Antiguo Testamento se da este contraste entre lo oficial (controlado desde el poder) y lo popular (lo ‘fuera de control’). El desarrollo que la religión de Israel sufrió a lo largo del tiempo muestra que hubo puntos de acercamiento y de distancia entre ambas expresiones. Ambos tipos de religiosidad desarrollaron su teología, de acuerdo con sus intereses, y trataron de imponer, por diversos medios, sus puntos de vista. De la relación entre ambas, entre otros factores, surgió el monoteísmo yahvista que llegó hasta nosotros.

En el análisis del fenómeno de la Religiosidad Popular en el Antiguo Testamento me atenderé básicamente a esta última visión. No se trata de una definición precisa, pero al menos es un instrumento que puede ayudar a comprender algunos fenómenos de la historia de la religión de Israel de manera que resulten iluminadores para la práctica eclesial actual.

2. ESTUDIO DIACRÓNICO DEL FENÓMENO DEL ESPACIO SAGRADO ‘POPULAR’ EN EL ANTIGUO TESTAMENTO (16)

2.1. *Antes de la monarquía*

Si se parte de las tesis que hoy se postulan para explicar el origen de Israel, el nacimiento de este pueblo estaría en la unión, en diversos momentos, de grupos provenientes fundamentalmente de tres sectores:

(16) Para la elaboración de esta presentación, cf. principalmente: J. Alberto SOGGIN, *Nueva Historia de Israel*, DDB, Bilbao ²1999, R. ALBERTZ; *op. cit.*; Norman COHN, *El Cosmos, el Caos y el Mundo Venidero*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona 1995, 145-179; Carol L. MEYERS, “The Temple”, en Paul J. ACHEMIEER, *Harper’s Bible Dictionary* (San Francisco: Harper and Row, Publishers, Inc.) 1985; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona ⁴1992, 398-448; 574-577.

- Campesinos cananeos marginados del sistema de las Ciudades-Estado de la región.
- Inmigrantes llegados desde Oriente (desierto de Siria y Mesopotamia)
- Grupos de antiguos esclavos en Egipto.

Estos grupos tenían en común el vivir al margen de los sistemas de organización sociopolítica de la región. Unido a esto, se caracterizan por una estructuración interna descentralizada, sin organismos especializados de ejercicio del poder, ni político ni religioso. Las autoridades permanentes no pasaban de la esfera doméstica o tribal (cuando las necesidades, como la defensa, obligaban a una estructura más amplia). El culto se celebraba en la familia y en diversos santuarios, sin calificación de más o menos oficiales o, dicho al revés, más o menos populares.

Otra característica de esos grupos sería la fe común en el dios YHWH. Este dios no es de origen cananeo, su culto probablemente haya entrado en la región con la llegada de los emigrantes que vivieron la experiencia del éxodo (las tribus descendientes de Raquel: Manasés, Efraím y Benjamín) (17). Tal vez YHWH sea el dios de algún santuario de nómades o seminómades madianitas que los fugados de Egipto identificaron con el dios que actuó en su proceso de liberación de la esclavitud. Ya en Canaán, ese dios habría sido aceptado como garante de las alianzas entre las diversas tribus, es decir, como dios patrón de todo el grupo.

Como la experiencia religiosa no se da sobre una *tabula rasa*, la imagen de YHWH se formó a partir de dos universos simbólicos no siempre compatibles. Por un lado, lo cananeo previo a la llegada del grupo egipcio: el culto a *ba'al*, la primacía de *'el* (divinidad principal del panteón cananeo, a la cual YHWH también estaba subordinada (18), con la cual terminó identificándose (19)). Por otro lado, estaban los elementos específicos que la experiencia del éxodo aportaba a quienes la había vivido (que resultaban coherentes con algunos aspectos de la religiosidad de los otros grupos), rasgos que habían permitido la elección de este dios (y no otro) como patrono del conjunto de las tribus.

Un rasgo característico de esta religión es la ausencia de un espacio sagrado específico, único. En esta imagen de dios no ligado a *un* lugar, confluían diversos factores:

-
- (17) Es significativo que las tribus que habrían vivido el éxodo pertenecerán, más tarde, al reino del Norte, de donde surgirá la crítica tanto al centralismo hierosolimitano como al poliyahvismo y el sincretismo.
- (18) Ver por ejemplo **Dt 32**, 8-9 (LXX): “Cuando el Altísimo (*'el*) repartió las naciones, cuando distribuyó a los hijos de Adán, fijó las fronteras de los pueblos, según el número de los ángeles de dios, mas la porción de YHWH fue su pueblo, Jacob su parte de heredad.” El TM corrige, cambiando ‘ángeles de dios’ por ‘hijos de Israel’, para borrar cualquier rasgo de politeísmo y de subordinación de YHWH respecto de *'el*.
- (19) Sobre el momento de esa identificación entre YHWH y *'el*, hay discusión entre los autores: R. ALBERTZ cree que se produjo antes de la monarquía, basado en ‘la temprana dedicación de santuarios de *'el* al culto de YHWH (por ejemplo Betel: **Gn 28**, 10-19) y de la presencia de figuras de toro en el culto yahvista premonárquico” (*Historia*, 146). De otra opinión es J. Van Seters, quien considera que la identificación entre ambos (un dios local como YHWH, igualado con el dios creador *'el*) sería fruto de un desarrollo teológico al interior de Israel, y no pudo haber sucedido antes del exilio, como lo atestigua el tema del Dios creador que aparece recién en el Déutero-Isaías, cf. J. VAN SETERS; “The Religion of the Patriarchs in Genesis”, *Bib* 61 (1980) 220-233.

- a. *La experiencia del éxodo*: la huida de la esclavitud, leída teológicamente como liberación realizada por Dios, lleva a concebir una imagen determinada de la divinidad con rasgos como los que propongo a continuación (20):
- + Un dios que, para actuar en la vida, no pide actos de culto institucionalizado. Su intervención no responde a sacrificios ofrecidos por sacerdotes (cualificados) en algún sitio previamente especificado y consagrado, sino al clamor que se eleva al cielo desde el corazón del sufrimiento. La existencia de lugares (con)sagrados para el culto sería posible, pero no necesaria para su intervención salvífica.
 - + Un dios que pone como condición de posibilidad del culto verdadero la vida libre de quienes lo ejercen.
 - + En la medida en que Israel interpretó su acción humana de liberación como una acción también divina, entiende que esta divinidad, que se manifestó en Egipto, actúa por dentro de los procesos humanos, a través del ejercicio de la libertad. Esa libertad que se pone en marcha no debería entenderse solo como efecto de la acción divina, sino como *encarnación* de la misma (21). (Esta experiencia, seguramente atemática en el momento mismo, fue luego reflexionada y cristalizó en la categoría de *alianza* como estructura de la relación de

(20) A propósito de este método de dilucidación de la teología implícita en la experiencia del éxodo y del desierto, cf. lo que sostiene H. Vaz, que se aplica sin dificultad a nuestro objeto: “La antropología cristiana (...) no se presenta como elaboración de una idea sobre el hombre, sino como desciframiento de su existencia histórica. Existencia cuyas dimensiones verdaderas se revelan, a su vez, a partir de un hecho histórico privilegiado que se impone como norma y paradigma del ser histórico del hombre: el hecho histórico de Cristo. En él está la revelación de un misterio de absoluta interioridad y de absoluto don-de-sí”. HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ, *Escritos filosóficos I*, Problemas de fronteira, São Paulo, Edições Loyola, 21998, p. 112. Como sucede con la antropología sucede también con la teología: no se deduce de una idea preconcebida o conocida de dios, sino que se ha de descifrar a partir de la historia en la cual Dios actúa. El *hecho histórico* paradigmático, normativo y radical del Antiguo Testamento, en el cual acontece la revelación del misterio de YHWH, es el éxodo.

(21) Esta relación de las dos libertades, divina y humana, en la misma acción, aparece reflejada, por ejemplo, en el relato P de la creación (una vez creado el hombre, varón y mujer, como imagen y semejanza divina, es decir, como ‘lugarteniente’ del creador, Dios calla, porque en adelante habla a través de quien lo representa en la creación) y en el primer relato de la vocación de Moisés, mediante el paralelismo sintético de los verbos en Ex 3, 7-10 (a: v. 7: conocimiento de Dios – b: v. 8: acción consecuente de Dios a’: v. 9: conocimiento de Dios – b’: v. 10: envío de Moisés para que realice la acción divina, que resulta ser el evento histórico mediante el cual Dios mismo baja a liberar). *Dei Verbum*, refiriéndose al modo de la inspiración de las Escrituras, señala lo mismo, al decir: “En la redacción de los libros sagrados, Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios, de forma que obrando Él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y solo lo que Él quería” (DV 11). P. Beauchamp comenta el texto conciliar del siguiente modo: “Dios nos habla por Moisés, Jeremías o Pablo, pero más aún, en Moisés, Jeremías o Pablo. Esto significa que Pablo es la obra de Dios con anterioridad a las cartas de Pablo. El escrito, el libro, surge de la intimidad que reina entre Dios y los autores”. Decir que Dios es autor de la Biblia no quita nada a la autoría de la libertad humana, “antes al contrario, la plenitud de la libertad se convierte en signo de la presencia divina. Finalmente, la preposición *en* se justifica por el uso que de la misma hace la escritura”, Cf. Heb 1, 1: ‘Dios habló a nuestros padres en los profetas’ οJ qeo; " lalhjsa" toi/" q̄ateáyšiprofhj̄q̄aĩnb es igual que decir simplemente que habló por ellos” (Paul BEAUCHAMP, *Hablar de Escrituras Santas*, Herder, Barcelona 1989, p. 20). Toda esta nota para mostrar que la noción de que la libertad humana unida a la voluntad de Dios *encarna* esta misma voluntad no es extraña en la teología de la Biblia. Sobre el modelo de revelación implícito en la Biblia, cf. Michael COOK, “Revelation as Metaphoric Process”, *TS* 47 (1986) 388-411.

Israel con Dios, con diferentes formulaciones. Un elemento central de esta concepción de Dios es que la relación con la divinidad no es un componente necesario dado de la existencia humana, sino el resultado de una comunidad de personas libremente instituida: al igual que la creación, la relación de YHWH con Israel es fruto de una acción positiva de Dios, y la relación de Israel con YHWH es respuesta voluntaria a esa acción divina libre (22)).

- + Una religión cuyos ritos y convicciones no proceden de un tiempo inmemorial, protohistórico, el de los héroes y los dioses, sino que se puede ubicar en algún momento específico de la historia. Por eso, el lugar de culto no necesita ser fundado *in illo tempore*, puede ser incluso obra humana que conmemora la acción divina (23).
 - + Un dios cuya función, a diferencia de las divinidades de las religiones estatales de Antiguo Oriente, no es la de legitimar el poder y el orden social establecido, sino la de promover la liberación de los esclavos aplastados por ese poder. El dios del éxodo es un dios ‘popular’ en el sentido de que puede llegar a oponerse al culto oficial o declararse de parte de quien realiza esa oposición, en el caso los hebreos esclavos, el culto a los dioses de Faraón en Egipto.
- b. La experiencia del desierto: en Madián, el grupo de liberados habría conocido algún lugar de culto a un dios de nombre YHWH, que ellos habrían identificado con el que había intervenido en Egipto, sacándolos de esa casa de esclavitud. Probablemente, se trataba de un santuario de tribus nómadas. Aunque no puede hablarse de nomadismo propiamente tal en Israel, esa imagen de dios que acompaña a los suyos, que escucha sus clamores allí donde ellos se encuentren parece haber marcado al grupo, que concebía a YHWH como no ligado a un lugar específico (noción de la divinidad que compartían los grupos de pastores seminómades llegados de Transjordania, los ‘hijos de Jacob’).

Estos rasgos deben haber resultado muy fuertes porque, de acuerdo a los datos que nos entregan las Ciencias de la Religión, una experiencia teofánica origina, normalmente, un lugar de culto al cual se va más tarde en peregrinación, lugar sagrado en donde se ofrecen sacrificios (24). En el resto de la historia de la religión de Israel no encontramos casi mención de algún santuario en el desierto ni peregrinaciones a él (25). Visto el lugar que llegó a ocupar el Siná/Horeb en la tradición

(22) John L. MACKENZIE, *Aspects of Old Testament Thought*, 77 (The Covenant), en Raymond BROWN, Joseph FITZMYER, Roland E MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, New Jersey 1990 (77:74).

(23) Como señalará siglos más tarde el Código de la Alianza, Ex 20, 24b: “Hazme un altar de tierra para ofrecer sobre él tus holocaustos y tus sacrificios de comunión, tus ovejas y tus bueyes. En todo lugar donde haga yo memorable mi nombre, vendré a ti y te bendeciré”.

(24) Cf. nuevamente M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967.

(25) Si bien las tradiciones sobre Elías sugieren una localidad conocida y peregrinaciones a ella, esos datos no son claros (más que una peregrinación parece ser una huida, los paralelos con Moisés apuntan a una elaboración teológica y no tanto a un recuerdo histórico) ni suficientes para afirmar que había allí un lugar de culto al que acudía Israel. Afirma SICRE al respecto: “en ningún momento dice la tradición bíblica que existiese en él un templo ni nada parecido”, J. L. SICRE, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1992, p. 415.

teológica posterior, surge la pregunta por la existencia real de ese lugar de teofanía, cuya ubicación resulta sorprendentemente desconocida (26).

Lo mismo puede decirse del desierto, un lugar que en general es valorado negativamente en la tradición bíblica (27). Si se lo recuerda como el ‘tiempo del noviazgo’ no se estaría aludiendo al tiempo de marcha desde Egipto hasta Canaán (demasiado breve como para haber marcado la identidad posterior de Israel como ‘pueblo nómada’) sino a un motivo literario, el del ‘amor en el desierto’ (28), que corresponde a la metáfora nupcial usada por Oseas para referirse a la relación de Alianza de YHWH con Israel. La unión de dos temas originalmente independientes (la marcha por el desierto y la mujer que sigue al novio en ese mismo lugar) habría dado origen a lo que más tarde será la idealización de los años siguientes a la salida de Egipto como el tiempo de la fidelidad.

Está claro que esto que he delineado no es todo. El grupo del éxodo no era el único que aportaba su imagen de dios a la comunidad naciente. Además, los rasgos descritos estaban todavía implícitos, atemáticos, no habían sido elaborados.

Como ya se observó, los elementos enunciados se fundieron con los rasgos propios de los dioses de los pueblos circundantes, no muy diferentes a los de la religiosidad previa de los hebreos (la experiencia vivida no sustituyó el universo religioso previo, sino que, desde dentro, fue modificándolo hacia mentalidades nuevas, que desembocaron en el monoteísmo). Podríamos decir que YHWH era una especie de *ba’ al* de los israelitas, con características propias que lo distinguían de este, pero en continuidad con muchas de las concepciones religiosas cananeas.

El resultado de lo anterior fue una religión ‘popular’ en el sentido de ‘marginal’, con una fuerte carga antijerárquica. Mientras que las ciudades cananeas tenían sus lugares de culto, la práctica y las creencias de los hebreos, con innegables contactos con esas expresiones, mantuvo su fe de tipo más familiar, sin mayor institucionalización. Para la guerra se contaba con un santuario móvil, el ‘arca’, que se dejaba luego en algún lugar fijo al que se podía peregrinar (Betel en un comienzo, Silo más tarde).

Retomando el hilo de las ciencias de la religión, hemos de observar lo siguiente: si la distinción sagrado/profano aplicada al espacio es universal, la ausencia de ‘lugares sagrados’ en la experiencia religiosa más antigua no da cuenta de la totalidad del problema: no basta con decir que ‘en el yahvismo primitivo no hubo sacralización del espacio y que en adelante esa debe ser la norma’. Es necesario buscar cuál fue la realidad espacial que los israelitas sacralizaron para hacer a través de ella su experiencia religiosa, o bien, dicho en términos más ‘pasivos’, cuál fue la realidad espacial que experimentaron como mediación privilegiada de la presencia divina y de la comunicación con ella.

(26) Muchos autores ven en los relatos del Siná una retroproyección del culto del Templo de Jerusalén, lo que no obsta para pensar en la posibilidad de una experiencia histórica de los grupos provenientes de Egipto en algún santuario yahvista preisraelita en el desierto.

(27) Para el análisis del motivo literario del desierto y el origen y desarrollo del ideal desértico en las tradiciones de Israel, ver Shemaryahu TALMON, “The Desert Motif in the Bible and Qumran Literature”, en Sh. TALMON, *Literary Studies in Hebrew Bible, Form and Content*, Collected Studies; Jerusalem-Leiden, The Magnes Press, The Hebrew University; E. J. Brill, 1993; 216-254.

(28) Cf. *Cant* 3, 6; 8, 5.

2.2. Monarquía unificada

Por diversas razones, hacia el año 1000 a. C. las tribus terminaron por formar un Estado israelita centralizado, bajo el gobierno de un rey. YHWH, el dios garante de la alianza entre las tribus (que no significa que haya sido el único dios al que se rendía culto), llegó a ser patrono del naciente reino. Para fortalecer la cohesión entre los diversos grupos que formaban su ‘imperio’, el rey David habría recurrido a la unificación religiosa en torno al yahvismo, retomada y completada por Salomón (29). Para ello hizo de Jerusalén (una ciudad de origen jebuseo situada en un territorio ‘neutral’ entre las dos casas –Israel y Judá–), capital de su nuevo reino, y llevó allí el Arca, símbolo de la presencia del dios guerrero, caída en el olvido desde la destrucción de Silo. Así, Jerusalén llegó a ser el centro del culto ‘yahvista’, con las características típicas de un santuario. Como un ‘lugar sagrado’ no se construye, sino que se ‘encuentra’ (30), el emplazamiento del futuro Templo habría sido elegido por el mismo Dios: se cuenta que donde vio David al ángel de YHWH fue colocada el arca (31). Salomón fue quien construyó más tarde el Templo, estableciéndose el primer ‘lugar santo’ edificado y controlado desde el poder. De esta manera, aunque no hubo inicialmente una descalificación de los otros lugares de culto, se produjo una primera ‘oficialización’ de la religión yahvista.

Si bien desde la perspectiva (posterior) del Deuteronomio, la centralización del culto iniciada con David puede considerarse el comienzo de la religión más ‘pura’ (comienzo de la oficialización de la religión) (32), en la práctica lo que sucedió estuvo muy lejos de ser una purificación. El modelo que siguió su proyecto político no responde a la experiencia libertaria del éxodo, sino al de las cortes del Medio Oriente de la época: se atribuyó competencias en el ámbito religioso, como custodia y patrón del Arca (más tarde Salomón ofreció sacrificios, como los reyes fenicios), fundamentó su propio poder a través de una ideología que incluía, entre otras cosas, la promesa divina de asistencia eterna hecha a él y a su descendencia (!) (33), y la adopción por parte de YHWH del rey como Su hijo (34). De esta manera, el rey quedaba muy cerca de la esfera divina (35). La construcción del Templo buscaba

(29) Cf. P. DAQUINO, “Deuteronomista”, en L. PACOMIO et al. (eds.), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca 1982, v. II, p. 242.

(30) Cf. M. ELIADE; *Lo sagrado*, pp. 19 y 33.

(31) **2 Sa 24**, 16ss. Parece fuera de dudas que el Templo se edificó en el lugar de un antiguo templo jebuseo. De las dos familias sacerdotales instaladas por David, de Abiatar y de Sadoc, esta provendría del sacerdocio del templo jebuseo preisraelita de los dioses Sedeq y Salem (divinidad de la que deriva el nombre del siguiente rey, Salomón); R. ALBERTZ, *Historia* 234; Horst Dietrich PREUSS, *Teología del Antiguo Testamento*, II, DDB, Bilbao 1999, p. 78-80.

(32) El Deuteronomio se refiere a Jerusalén como ‘el lugar elegido por YHWH como morada de su nombre’ desde los tiempos del desierto, cf. **Dt 12**, 5.11.14.18.21.26; **14**, 23-25; **15**, 20; **16**, 2.6.7.11.15.16; **17**, 8.10; **18**, 6; **26**, 2; **31**, 11.

(33) **2 Sa 7**, 15; **Sal 2**, 7; **110**, 4, **Is 9**, 6ss.

(34) Algo conocido en Ugarit, pero desconocido en Israel, cf. **2 Sa 7**.

(35) Cf. **Sal 45**, 7: “Tu trono, oh dios, es eterno”, donde el salmista dice ‘dios’ pare referirse al rey; **1Re 21**, 11-14, donde se pide pena de muerte para Nabot por haber maldecido ‘a Dios y al rey’, algo ausente de los textos legales de la Biblia; **Sal 21**, 5 en el cual se concede al rey vida eterna, prerrogativa divina, o bien **2 Sa 23**, 1 (Q, es decir, el texto no corregido), que habla de ‘el que eleva al rey por encima de los demás hombres.

un objetivo político: impresionar a los israelitas (y a los cananeos), darles a entender que la monarquía naciente contaba con aprobación divina, como ocurría con las de los pueblos vecinos. Jerusalén era el trono de Dios, el lugar de encuentro del cielo con la tierra, allí YHWH revelaba Su voluntad y bendecía a Su gente, reinaba sobre las aguas y aseguraba a Israel de las amenazas del caos y cualquier enemigo.

Resulta así que el yahvismo se ‘oficializó’ acentuando sus rasgos más cananeos (a través del monopolio de la monarquía sobre la relación de Israel con YHWH, y de la vinculación de YHWH con el poder político) y negó, de alguna manera, la historia de liberación en la que se había originado y que había constituido el factor aglutinante de las tribus en torno a esta fe. Los teólogos cortesanos, más inspirados en *’el o ba’ al* que en el recuerdo del éxodo, sustituyeron la liberación de la esclavitud como fundamento de la esperanza salvífica de Israel por la presencia de YHWH en Sión y la elección de la dinastía davídica.

La oficialización del yahvismo no acabó con sus expresiones populares. Paralelamente al culto estatal se mantuvieron las expresiones religiosas autónomas de las esferas de poder, con sus respectivos lugares de culto. Dentro de estas expresiones, hubo fundamentalmente dos líneas de desarrollo. Por una parte, el yahvismo de rasgos cananeos, cósmico, más sincrético, y por otra el yahvismo más histórico (enraizado en el recuerdo del éxodo y sus consecuencias) (36).

2.3. *Monarquía dividida*

Una primera expresión importante de culto no oficial y opuesto a las instituciones ortodoxas se produjo con la división del reino. Jeroboam, para independizarse religiosa y políticamente del reino del Sur, eligió Betel (un antiguo santuario tribal) como principal del reino e instauró allí, al igual que en Dan, el culto al Becerro de Oro (37). Seguramente, este Becerro, tan criticado desde la perspectiva del monoteísmo final, no pretendía ser imagen de Dios, sino solo un pedestal de su presencia (como lo era el Arca en Jerusalén). La oposición que se produjo al yahvismo oficial –de rasgos cananeos– se fundamentó en las antiguas tradiciones yahvistas: en vez de adorar al Dios entronizado como rey en Jerusalén, vencedor del caos (como *ba’ al* en Safón), se adoraba al liberador del pueblo de la esclavitud (38). El culto inaugu-

(36) Contrariamente a mi opinión, sostiene Sh. Nakanose: “A lo largo de los años, esas leyes y las historias fueron transmitidas y modificadas para responder a las nuevas realidades. Las relecturas se hicieron en dos dimensiones: en la línea profética de defensa del pobre y oprimido y en la línea del Estado, que se apropió de ellas usándolas según sus intereses”, Shigeyuki NAKANOSE, *Uma história para contar*, A Páscoa de Josias, Metodologia do Antigo Testamento a partir de **2Rs 22, 1-23**, 30; Paulinas, São Paulo 2000, p. 70. Me parece que no es posible simplificar a tal extremo las cosas. La crítica al culto que encontraremos en los profetas del reino del Norte no se refiere solo al culto estatal oficial, sino también al popular. Hay, por lo tanto, al menos tres tipos de relectura. Dos de ellas (la oficial y una buena parte de la popular) separan el culto del derecho y la justicia, como en la religión cananea. La tercera, popular (marginal), insiste en la relación entre ambos aspectos.

(37) **1 Re 12**, 25-33

(38) Es llamativo que la presentación que hace del becerro (**1 Re 12**, 28: “Éste es tu dios, Israel, el que te hizo subir de la tierra de Egipto”) haga alusión precisamente al acontecimiento fundador (del cual las tribus de la casa de José se sentían directas herederas), y no a la nueva ideología monárquica de Jerusalén. La misma expresión aparece en **Ex 32**, 4.8 y **Neh 9**, 18.

rado por Jeroboam habría sido más cercano a las celebraciones populares que tenían lugar en los ‘altos’ que a la liturgia de Jerusalén, accesible solo para el rey y los sacerdotes.

Tenemos pues que al dividirse el reino, las expresiones no oficiales, populares, eran las que mejor reflejaban el yahvismo auténtico, a diferencia de la ideología real del reino del Sur, con su sistema de creencias y prácticas cada vez más elaborado y concentrado, progresivamente, en un sitio determinado.

Poco más tarde la religión oficial del Norte (la de la monarquía) también se desvió de su raíz original. Obligado a una instancia política más fuerte (dada la inestabilidad política del reino, que vio sucederse nueve dinastías en 200 años), Israel terminó imitando el modelo davídico, es decir, cananeo. Se fundó una nueva capital, Samaria, se fortaleció un ejército más estable, se establecieron lazos con los reinos vecinos. Esta apertura internacional obligó a oficializar el culto a *ba’al*, que no se había perdido a nivel personal entre la población no israelita de la región. Con esta decisión, el rey legitimaba su soberanía sobre sus súbditos de origen no israelita.

En Jerusalén se había evolucionado hacia el sincretismo (yahvismo tendencialmente monolátrico, pero con rasgos mixtos). En Israel, en un momento contestatario de ese sincretismo, la evolución social y religiosa dio como resultado la oficialización del culto a *ba’al* y otras divinidades cananeas (39).

En este contexto surgió un movimiento de crítica a la polilatría, que se había hecho moneda corriente en el reino. Es la tradición que algunos han denominado de “solo YHWH”. Los primeros indicios de este movimiento ya se darían con los profetas Elías y Eliseo, que luchan, desde el margen, contra la religión oficial, por una monolatría yahvista. Su polémica no buscaba responder a la pregunta metafísica sobre la existencia de uno o más dioses. Su preocupación es otra: cuál es el dios de Israel, YHWH (con su culto ‘popular’, sin lugares sagrados oficiales) o *ba’al* (con su sacerdocio cortesano y también con sus expresiones populares).

Un siglo más tarde, Amós y Oseas atestiguan la continuación del movimiento. El primero critica los actos de culto, los lugares sagrados más frecuentados (Betel, Guilgal, Berseva) y los descalifica como puro acto humano que no posibilitan el encuentro con Dios. En contraposición a lo anterior, dice que a YHWH se lo puede encontrar ¡en los tribunales de justicia! (40). Oseas critica que el pueblo, olvidando al dios del éxodo, cree que el culto, los sacrificios, la edificación de altares, constituyen la manera de atraerse la bendición divina. Inspirado en la religión del desierto, idealizada, como ya se dijo, propone volver al seguimiento de YHWH, no basado en el culto ni la peregrinación a lugares sagrados, sino en la lealtad y el conocimiento de Dios (41).

(39) J. L. Sicre propone que la causa del desplazamiento de YHWH a *ba’al* estaría en el paso hacia una vida más sedentaria y ligada a los ciclos de las estaciones y la fecundidad de la tierra, primer objeto del culto a *ba’al*. Aunque YHWH seguía siendo el Dios del pueblo, no era quien otorgaba esos bienes. Ver José Luis SICRE, *Profetismo*; 273-274.

(40) **Am 5**, 1-17. J. L. Sicre hace notar el contraste entre el espacio “sagrado”, en el cual no es posible encontrar a Dios, y el espacio “profano” de los tribunales, donde, si se actúa con justicia, Él se manifestará. Cf. JOSÉ LUIS SICRE, *Con los pobres de la tierra*, La justicia social en los profetas de Israel, Cristiandad, Madrid, 1985, 122-129; ID., *Profetismo* 426.

(41) **Os 6**, 6 (‘quiero conocimiento de Dios y no sacrificios’); **13**, 4s. (‘desde Egipto yo YHWH soy tu Dios’)

En el reino del sur, contemporáneamente, Miqueas propone que la respuesta humana a los beneficios divinos no consiste primeramente en actos de culto ('inclinarse ante el Dios del cielo', 'presentarse con holocaustos de becerros y carneros', 'ofrecer al primogénito por los pecados', cf. 6, 6-7), sino en 'practicar el derecho y amar la bondad', porque a Dios se lo busca a través del respeto al prójimo (6, 8). En lo que toca al Templo de Jerusalén, la teología dominante sostenía la elección por parte de YHWH tanto de la dinastía davídica como del Templo (cf. SI 46; 48; 132). Miqueas tiene un punto de vista diferente al respecto: según 3, 9-12, la protección de YHWH sobre él no es absoluta, sino que depende de la respuesta que reciba por parte del pueblo. Por eso, por culpa de las injusticias cometidas por los poderosos, por los representantes oficiales de la religión, el Templo, el monte sobre el cual está construido, la ciudad, todo será destruido.

Isaías, de esa misma época, no descalifica el culto por sí mismo. Pero sostiene que Dios está harto de ofrendas realizadas por quienes, al mismo tiempo, cometen injusticia (cf. el *rib* de 1, 2-31, que denuncia un culto que Dios rechaza y llama a la conversión, cf. también 3, 13-14). Su teología de la inviolabilidad de Sión, habitación de YHWH, no pretende afirmar el valor absoluto y mágico de ese lugar sagrado, obra de manos humanas, ni menos del culto que allí se realiza, fuertemente criticado. Se trata más bien del punto de apoyo para llamar a la confianza en YHWH, al cual hay que convertirse para poder subsistir (cf. 7, 9). La purificación a la que el profeta llama no consiste en asuntos rituales, sino en la práctica de la justicia y el derecho, criterios de verificación de la autenticidad del culto (1, 16-17.23).

Al parecer, entonces, la necesidad humana auténtica de un lugar sagrado que sea mediación espacial de la relación con lo divino encuentra respuesta en los profetas en el recuerdo del éxodo y sus consecuencias y desemboca en dos direcciones. La crítica a los cultos cananeos ligados a santuarios y lo que en ellos se realiza (crítica que alcanza ¡al mismo Templo y al culto 'oficial'!) y, simultáneamente, la valoración de la vida, en especial la vida de los más pobres y débiles, como espacio teofánico: es en el otro, en su vida, en su cuerpo (y en el respeto a él) donde se manifiesta lo sagrado que funda la existencia humana auténtica. El juicio negativo que los profetas hacen al culto, tanto el 'oficial' como el popular espurio, siempre irá acompañada de una condena de la injusticia en las relaciones y un llamado a la misericordia como más importante que los sacrificios (42).

Nuevamente nos encontramos con que la instancia crítica y purificadora de la religión no es la oficial (institucionalizada) respecto de la popular, sino todo lo contrario. Una vez más la proclamación de la religión auténtica surge desde la periferia y el no-poder. La raíz de la acusación es el olvido de YHWH, el dios del éxodo, con sus características libertarias y fraternales. Si en ese tiempo fundacional no hubo necesidad de culto, sostienen los profetas (sobre todo los del Norte), tampoco serían necesarias esas instituciones en el momento que se vive, si esa actividad no va acompañada del cumplimiento de la voluntad del dios al que se reza (o, mejor dicho, si esa actividad no acompaña la práctica de la justicia) (como señalan todos, sin excepción). Resulta entonces que las relaciones de alianza, es decir, que nacen de la libertad y la promueven, con lo que implican de valoración de la vida del

(42) *Passim*.

prójimo, que ya se esbozaban en el éxodo, se perfilan como el paradigma de la experiencia religiosa y, consecuentemente, del lugar sagrado.

2.4. *Fin del reino de Israel*

La caída de Samaria (721 a. C.), seguida por la desaparición de Israel, fue interpretada teológicamente como respuesta de YHWH a la apostasía generalizada del reino. La historia daba la razón a Jerusalén. Años más tarde, esta lectura quedó confirmada con la liberación de la ciudad (y del Templo de YHWH) del asedio de Senaquerib (701 a. C.) (43). Cuando el rey asirio había logrado destruir ciudades y santuarios por todos los territorios de Canaán, la Ciudad de Dios se había salvado de manera inexplicable. Este hecho también fue interpretado teológicamente: Jerusalén se salvó porque YHWH había provocado que el rey Senaquerib tuviese que partir a luchar a otro frente (44) o bien porque el Ángel del Señor había herido de muerte los ejércitos asirios y así YHWH había salvado su propio templo de la destrucción (45) (cuando lo que seguramente ocurrió fue el pago de tributos por parte de Ezequías a Senaquerib, que regresó así a Nínive) (46). En la práctica, Jerusalén se convirtió en el único santuario yahvista que permaneció indemne y vio confirmada su calidad de ‘lugar sagrado’ en el sentido que desde David y Salomón había querido dársele a la ciudad y el Templo (47).

Los defensores del yahvismo en Israel que lograron escapar de la destrucción y la deportación forzada, emigraron al Sur. Lo que antes resultaba inconcebible fue aceptado ahora como evidente y sancionado por Dios: Jerusalén era *el único* lugar elegido por YHWH como ‘morada de su nombre’. La multiplicidad de santuarios, que en el norte se había mantenido sin contrapeso, no condenable por sí misma pero siempre ambigua, era una costumbre que había que erradicar.

Con estas convicciones se llega, hacia la mitad del s. VII, a la redacción del (primer) Deuteronomio.

2.5. *Reforma de Josías (48)*

Cuando, en 622 a. C., el sacerdote Jilquías presenta al rey el ‘Libro de la Ley’ encontrado durante los trabajos de reparación del Templo, la reforma ya había comenzado. Aprovechando la debilidad Asiria, el rey había hecho retirar del templo los símbolos religiosos asirios como señal de independencia respecto del imperio del cual era vasallo. El ‘descubrimiento’ dio respaldo teológico al proceso en marcha.

Con la reforma de Josías, el movimiento “solo YHWH”, grupo marginal dentro de la religión yahvista, originado en el Norte a partir de la profundización en el recuerdo del éxodo leído como experiencia religiosa, llegó al poder. A partir de entonces, lo oficial, institucional, corresponde, por fin, a la religión yahvista auténti-

(43) **Is 36-37; 2 Re 18, 13-19, 36; 2 Cro 32, 1-19.**

(44) **2 Re 19, 7-9; Is 37, 7-9.**

(45) **Is 37, 36-37; 2 Re 19, 35-36; 2 Cro 32, 21.**

(46) J. A. SOGGIN, *Historia*, p. 301s.

(47) P. DAQUINO, “Deuteronomista”, p. 242.

(48) **2 Re 22-23; 2 Cro 34, 1-35, 19.**

ca, según las normas que en el mismo desierto (la pretendida Edad de Oro) Moisés (más teológico y literario que histórico) había dado al pueblo por encargo de Dios.

La distancia que el movimiento “solo YHWH” había mostrado hacia el poder centralizado y, específicamente, hacia la monarquía de Jerusalén, perdía su razón de ser: el rey (y toda su ideología) quedaba subordinado a la Ley de Moisés, es decir, al pasado específicamente yahvista. De ser una institución discutible y muy discutida (por su origen y estilo cananeos, con las consecuencias religiosas de esta mezcla), la monarquía y la ‘casa de David’ encontraban también un fundamento y, al mismo tiempo, límites precisos en el pasado de Israel; puesta al servicio del proyecto de YHWH, adquiriría una legitimidad religiosa nueva de la que antes no había gozado.

Hay que reconocer que cualquier intento de realizar el proyecto religioso yahvista al margen de la monarquía de Jerusalén estaba destinado al fracaso. Un mínimo de realismo político indicaba que lo único viable para el yahvismo monolátrico era la alianza con la monarquía y la transformación, desde dentro de las instituciones, de la religión oficial en lo que ellos consideraban más auténtico. Si cuatrocientos años antes la vida tribal descentralizada era alternativa posible de sobrevivencia, en ese momento ya no tenía futuro alguno.

¿Se había llegado con esto al fin de la historia?

El proceso de reformas duró poco y no tuvo mucho éxito. La muerte prematura del rey detuvo la transformación iniciada, bastante resistida, por lo demás. No hubo cambios profundos en la religiosidad, como los reformadores hubieran deseado. Otra vez, desde el margen (aunque provenía de una familia de sacerdotes, pero ligados al antiguo reino del Norte, es decir, no hierosolimitanos y, por lo mismo, desplazados por la misma reforma), surge un profeta que denuncia la falsa confianza en la inviolabilidad del Templo de YHWH. Jeremías proclama que no basta con invocar la presencia (mágica) de Dios en Jerusalén para conjurar la desgracia que amenaza el país (49). Es necesario, dice, realizar acciones decididas según la voluntad de Dios quien, como otras veces, insiste en las relaciones libres entre las personas (las relaciones de alianza) como el único camino de salvación. Jerusalén no tiene más garantías que ningún otro sitio: al igual que Silo, puede ser destruida, aunque sea la ciudad de YHWH. Nuevamente, el recuerdo actualizado de la experiencia de Egipto sirve de motor de la crítica al lugar sagrado y de la propuesta de un culto coherente con la historia vivida.

2.6. *El exilio en Babilonia (50)*

Las palabras de Jeremías se cumplieron trágicamente pocos años después de pronunciadas. En 597, el rey Jeconías partió deportado a Babilonia. Aunque perma-

(49) Ver todo el capítulo 7 de Jeremías. Sobre el sentido de los oráculos auténticos y su desarrollo posterior, cf. Miguel ÁLVAREZ BARREDO, “Discurso de Jeremías sobre el templo: crítica de la praxis religiosa”; *Carthaginensia* IV/5 (1998) 3-20; Thomas RÖMER, “Y a-t-il une rédaction deutéronomiste dans le livre de Jérémie?”, en A. DE PURY / Th. RÖMER / J.-D. MACCHI; *Israël construit son histoire. L’historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* = *Le Monde de la Bible* 34, Labor et Fides, Genève 1996, 419-441, especialmente 433-435.

(50) Para esta parte, sigo especialmente a Paolo SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d. C., SEI, Torino 1994, ID. “*Storia del popolo di Israele dopo l’esilio*” en Rinaldo FABRIS (ed.), *Introduzione General alla Bibbia*, Logos (Corso di Studi Biblici) 1, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1994, 97-124.

neció un regente en Jerusalén, Sedecías, el rey en el exilio se mantuvo como la cabeza de su pueblo, el Templo seguía siendo el trono de YHWH.

El estamento sacerdotal del Templo, adversario del rey (a quien consideraban traidor por aceptar que el título de rey lo recibiera del dominador babilonio), se acercó al regente, Sedecías, y promovió una alianza con Egipto. El resultado de esta conspiración fue una nueva ofensiva de Babilonia, la destrucción del Templo, el saqueo de sus tesoros, y la deportación del regente y sus aliados, sacerdotes, al sur de Mesopotamia (587). Los que quedaron en torno a Jerusalén eran partidarios del rey y consideraban el grupo de la segunda deportación como culpable de la ruina final. En cualquier caso, como la destrucción no fue total, ni para la ciudad ni para el Templo, un sacerdocio diferente del deportado mantuvo allí el culto (51). Desde el punto de vista ‘oficial’, Jerusalén se mantenía como centro religioso, político, social y espiritual de los hebreos que habitaban el territorio como súbditos del rey exiliado.

En la situación producida, fueron los sacerdotes los que quedaron marginados del sistema de poder. Y será desde allí que surgirá la crítica al sistema establecido y la propuesta de renovación. La interpretación que dieron de los mismos hechos fue original: lo que había ocurrido no era una derrota de YHWH por Marduk (52), y sus ejércitos, sino que YHWH, Dios de Israel, había decidido abandonar su Templo y entregarlo en manos enemigas, como consecuencia de los pecados de su pueblo. Ezequiel, en continuidad con la constante libertad de Dios respecto al lugar sagrado en la fe yahvista, anuncia en su profecía que un lugar sagrado puede ser profanado por decisión del mismo Dios que allí recibe culto, y que si ese Dios lo quiere, también puede ser reconstruido (53). Como había ocurrido en Egipto, YHWH no es un Dios ligado a un lugar y si es necesario se desplaza con los suyos. La condición de posibilidad de esta afirmación en ese contexto histórico es el monoteísmo, que hace de YHWH el soberano del mundo, Dios creador y dueño de la historia.

Si el Templo de Jerusalén no había sido edificado por ningún dios o héroe primordial, como se decía de los templos de Babilonia, por ejemplo, sino que, construido por Salomón según los planos entregados por Dios a su padre David, era habitado por YHWH por libre decisión, era posible que el lugar, ahora destruido fuera reedificado y nuevamente habitado por Dios. Esto dependía en primer lugar, de Dios. Y también de las manos humanas que van a construir el lugar sagrado.

Excurso: lugares sagrados en dos tradiciones del Pentateuco

Llegados al final de nuestro recorrido parcial (quedan revisar al menos la religión postexílica y la visión sapiencial de la Religiosidad Popular, lo no será posible en esta sede) y, antes de terminar, damos una rápida revisión a algo de lo que dicen sobre el tema del lugar sagrado las tradiciones yahvista y sacerdotal del Pentateuco.

(51) **Lam 1**, 4.

(52) Contrariamente al éxodo, que sí había sido una derrota de los dioses de faraón a manos de YHWH y de sus (pobres) “ejércitos” bajo el mando de Moisés.

(53) **Ez 10**, 18-22, YHWH abandona el Templo y se desplaza hacia oriente (donde están los deportados), **Ez 43**, 1-7, YHWH regresa al Templo desde oriente.

(54) J. VAN SETERS, *op. cit.* (nota 19).

J. Van Seters (54), basado en diversos indicios, ha propuesto que la versión yahvista de las narraciones patriarcales procede de la época del Exilio. En este caso, las referencias a los árboles sagrados, pilares y altares en las historias patriarcales tendrían que entenderse en el contexto del post-exilio. Se argumenta, habitualmente, que tienen que ser antiguas, porque con la reforma deuteronomista habrían tenido que desaparecer. Pero también se puede entender su presencia en estos relatos como una visión alternativa a la perspectiva iconoclasta del Deuteronomio, una reinterpretación de esas costumbres (que no lograron ser totalmente abolidas con la reforma de Josías) como testimonios y memoriales de la historia pasada de Israel (es decir, esos símbolos, que siguieron existiendo incluso después del exilio, fueron considerados como surgidos de los mismos patriarcas). El hecho de que la piedad popular les diera importancia y que por eso entraran en los relatos del Génesis indica que a pesar de los intentos deuteronomistas, la multiplicidad de lugares de culto se mantuvo en Israel, aunque ahora sin el peligro de sincretismo y de politeísmo que anteriormente había dañado la fe yahvista más auténtica. Si solo hay un Dios y ningún otro, en todas partes se lo puede adorar, porque no hay nadie más a quien rendir culto, porque todo lugar sagrado es, en definitiva, Suyo.

¿Cómo valorar esta propuesta? Independientemente de lo acertado o menos de su hipótesis, es un hecho que la redacción final del Pentateuco, que purgó los textos de elementos que pudieran disonar con la fe monoteísta finalmente alcanzada (55) mantuvo tanto la legislación sobre santuarios del código de la alianza (que dataría de tiempos de la reforma de Ezequías) y las narraciones de los patriarcas inaugurando lugares sagrados allí donde experimentaban la presencia de YHWH que bendice, promete, salva (56). De hecho, el texto final del Pentateuco legitima esos lugares de culto que se establecen al margen del control oficial y pueden servir para un culto correcto aunque sea popular.

Por último, la visión que el escrito sacerdotal tiene del lugar sagrado también podría ser iluminadora para nuestro tema. Al final del libro del Éxodo ocurre un acontecimiento importante: Dios entra a habitar en la Tienda del Encuentro, en medio de su pueblo. El templo, destruido por los babilonios, fue reconstruido después del exilio (**Esd 5-6**). Para la comunidad postexílica, la consagración de la Tienda era entendida como un momento clave de la historia de Israel, seguramente realizada en su valor al relacionarse con la reconstrucción del Templo, después del exilio y la purificación y reinstauración del culto en época persa.

En Medio Oriente antiguo, la consagración del Templo, del espacio sagrado, corresponde al momento en el cual la divinidad afirma su soberanía. En algunos poemas antiguos (Enuma Eliš, textos de Ugarit), el relato de creación termina con la edificación de una casa para Dios. Así, también YHWH tiene un lugar de residencia en medio de su pueblo, presencia mediante la cual ejerce su soberanía exclusiva: ningún

(55) Purga que continuó más tarde con el mismo texto masorético, como se puede observar en el pasaje aludido en la nota 18.

(56) **Ex 20**, 24.

(57) **Ex 20**, 2-3: “Yo, YHWH, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre. ³No habrá para ti otros dioses delante de mí”, motivo al que se aludió a lo largo de toda la historia para promover el yahvismo ‘auténtico’.

otro Dios habita en medio de Israel, nadie más lo guía por el camino. Consagrar la Tienda corresponde, así, a la afirmación práctica del primer mandamiento (57).

Visto en esta perspectiva, **Ex 40** completa el relato de la creación (**Gn 1**). ¿Cómo termina Gn 1? Con la consagración del tiempo sagrado, el *šabbat*. Solo en **Ex 40** se consagra el *lugar* del santuario, luego de que se han dado las instrucciones para hacerlo y estas se han ejecutado. Ahora que Dios tiene un lugar para habitar en el mundo, Israel es finalmente su pueblo (58) y YHWH es su Dios (59).

Una comparación con el relato P de la creación revela la intención del autor (60): de la misma manera que en **Gn 1** Dios *ve el trabajo terminado* y lo *bendice*, en **Ex 39-40** Moisés también *ve el trabajo terminado* y luego lo *bendice* (61). El paralelismo se completa con la orden de observar el sábado, con la que concluyen las instrucciones para la instauración del culto (62) repetida inmediatamente antes del relato de su ejecución (63).

Llegamos así a que, según P, al final del Éxodo se ha realizado el plan original de Dios: que su pueblo pueda adorarlo, rendirle culto, en el desierto, libre ya de la esclavitud. La liberación, que se realiza con un acto de culto doméstico (la Pascua) abre paso a la Alianza y esta a la plenitud de la libertad: el culto verdadero a Dios, cuya ley es Vida. El abandonar Egipto, espacio de servidumbre, demuestra la soberanía de Dios sobre su pueblo y abre la posibilidad del servicio libre que es el culto. Sin esa libertad de toda esclavitud, para todos, parece no haber culto legítimo ni, menos, necesidad de espacios sagrados.

En Éxodo se conecta la Historia de Salvación con la creación: el Dios liberador de Israel, que los fue a buscar a Egipto, es el Dios que creó el universo. Por la construcción del santuario y la irrupción de la gloria en él, en medio del pueblo, la creación ha quedado completada, porque la obra del hombre la ha llevado a su término. La creación de Dios no es algo cerrado, ya hecho, sino que supone la acción del hombre en respuesta a la invitación divina. Aquí el lugar sagrado sirve de paradigma de la relación entre creación y salvación de Dios y libertad humana. El Dios creador es salvador, para seguir así creando. El Dios salvador es el mismo que creó el universo ‘y todo su conjunto’. Y ese Dios actúa en la historia a través de la libertad humana que ejecuta Sus planes, lleva a cabo Su palabra.

A MODO DE CONCLUSIÓN

1. Por inercia, identificamos *oficial* con *auténtico*. Esta identificación no es pertinente en el Antiguo Testamento y, como la misma palabra lo indica, puede resultar *inerte*, fuente no de vida sino de muerte. En la mayoría de los casos revisa-

(58) **Ex 6, 7**: “Yo os haré mi pueblo, y seré vuestro Dios; y sabréis que yo soy YHWH, vuestro Dios, que os sacaré de la esclavitud de Egipto”.

(59) **Ex 29, 45-46**: “Moraré en medio de los israelitas, y seré para ellos Dios. ⁴⁶ Y reconocerán que yo soy YHWH, su Dios, que los saqué del país de Egipto para morar entre ellos. Yo, YHWH, su Dios”.

(60) Cf. Joseph BLENKINSOPP, *The Pentateuch, An Introduction to de First Five Books of the Bible*, ABRL, Doubleday, 1992, p. 218.

(61) **Gn 1, 31 - 2, 3**; **Ex 39, 32.43a**; **40, 33b. 43b**.

(62) **Ex 31, 12-17**.

(63) **Ex 35, 1-3**.

dos, el desarrollo del yahvismo hacia sus expresiones más puras no ocurrió en los círculos del poder, sino en los populares, que desde el margen ejercieron una función crítica hacia el culto oficial. De la misma manera, si es cierto que ‘el Espíritu nos conduce hacia la verdad’, el discernimiento de nuevas formas para el cristianismo no puede prescindir hoy de sus expresiones ‘populares’.

2. La evolución del lugar sagrado en Israel muestra una relativa independencia de las ‘reglas’ respectivas, según las describen las ciencias de la religión. Un factor de novedad viene dado por la estructura de alianza que, no tematizada sino hasta bastante más tarde, hunde sus raíces en la experiencia histórica del éxodo, la liberación de la esclavitud en Egipto. El ‘lugar sagrado’ tiene un carácter eminentemente sacramental, en el sentido de que a Dios no se lo encuentra ni se lo celebra al margen de las expresiones humanas, y de que lo creado corresponde al misterio que en ello se hace presente, pero no lo sustituye. Esto ha de decirse respecto de todo lugar sagrado y no solamente de los populares o no oficiales. Como si el criterio fundamental no fuera si quien realiza actos de culto está o no oficialmente instituido para hacerlo, sino si ese uso del espacio conduce a una actualización de la experiencia libertaria fundante del éxodo, a una renovación de la relación de alianza, con Dios y con los demás. La memoria de la situación de esclavitud y del acto liberador de Dios se plasmó en leyes o mandamientos a favor de los pobres como el modo de vivir la fidelidad a la alianza (64).

En el Antiguo Testamento se presenta una tensión: YHWH no está ligado a un lugar determinado, pero la fe necesita expresión religiosa espacial. Postulo que el dios que no se identificó con algún lugar determinado, sí lo hizo con la vida de su grupo, pobre y esclavo. En Israel esta noción de Dios desembocará en una crítica a todo culto que no vaya acompañado por el respeto de la vida de los demás, partiendo por la vida del débil. A falta de un espacio fijo, el ‘lugar sagrado’ que desde el margen se irá imponiendo es el ‘otro’, su vida, su cuerpo, como espacio de ejercicio de la libertad, como objeto del respeto de la dignidad, como teofanía de YHWH. Allí estamos, finalmente, ante ‘el altar de la certeza’.

RESUMEN

El artículo, en primer lugar, establece los parámetros de espacio sagrado desde la perspectiva de las ciencias de la religión, como mediación de la experiencia del Absoluto en medio de lo relativo de la experiencia cotidiana, que se funda en él. Enseguida, selecciona una definición de ‘religiosidad popular’ que resulte instrumentalmente útil para el análisis del fenómeno en el Antiguo Testamento: lo ‘popular’ se contrapone a lo ‘oficial’ por el hecho de no ser realizado por el estamento instituido para ello, de modo que pudiendo compartir creencias y ritos, no tiene la garantía oficial de la autenticidad. Por último, trata de presentar el desarrollo de la categoría de espacio sagrado desde el éxodo hasta el exilio. La hipótesis que se plantea sostiene que, ya que desde el éxodo la experiencia de la liberación precedió al culto en un lugar oficial, establecido. Consecuentemente, la crítica profética a las prácticas religiosas acentúan los contenidos de dignidad para la vida de los pobres. La autenticidad de la fe bíblica no viene dada por la relación con la institución, sino por la coherencia con la experiencia del

(64) Cf. Dt 15, 1-15.

éxodo. Por ello se puede decir que el analogado principal del lugar sagrado es la vida y, por ende, el cuerpo del prójimo.

ABSTRACT

The article in the first place establishes the parameters of the notion of sacred space, from the perspective of the religious sciences, i.e. as a mediation of the experience of the Absolute, amid the ordinary experience. It then provides an instrumental definition of popular religiosity for the analysis of this phenomenon in the Old Testament, where what is popular is opposed to what is official. Even though both forms share beliefs and rites, the latter is not carried out by the duly established institution and therefore lacks the warrant of officially. Finally, the article presents the development of the sacred space from the exodus until the exile, on the hypothesis that from the exodus times the liberation experience had preceded the cult at an established place. As a consequence, the prophetic criticism on religious practices stresses the contents of dignity in the life of the poor. The authenticity of the biblical faith is not linked to the institution, but to the experience of the exodus. Therefore it can be said by analogy, that the main sacred place is life itself and therefore the body of the others.