



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

EL ÁRBOL DEL BIEN Y DEL MAL

EXPLICACIÓN SOCIAL-EPISTEMOLÓGICA
DEL DUALISMO JUDÍO

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA:

CARLOS HÉCTOR CORREA SEQUEYRO

ASESOR:

Dr. José Antonio Amozurrutia de María y Campos

Cd. Universitaria, D.F., 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**El árbol del bien y del mal:
Explicación social-epistemológica del dualismo judío**

Índice General

I-Introducción.....	4
1.1. -Contextualización del objeto de estudio.....	5
1.2. -Construcción del objeto de estudio.....	6
II-Contextualización histórica.....	7
2.1. -Antecedentes semíticos: Sargón y el Imperio de Akkad.....	7
2.2. -Los tres grandes monarcas de Israel.....	9
2.3. -Las invasiones extranjeras.....	11
2.4. -El periodo del exilio.....	14
2.5. -La liberación del cautiverio y la protección persa.....	16
• Ciro	
• Esdras-Nehemías	
2.6. -El demonio.....	20
2.7. -Los persas.....	21
• Tradición religiosa	
III-Perspectivas teóricas e interdisciplina.....	25
a) Teoría de Representaciones Sociales.....	25
a1.-Estructura y Organización.....	27
a2.-Centro y Periferia de las Representaciones Sociales.....	29
a3.-Ubicación y utilidad de la TRRSS para el análisis presente.....	30
b) Epistemología Genética.....	33

b1.-intra-objetual, inter-objetual y trans-objetual.....	38
c) Teoría de Sistemas Complejos.....	41
c1.-Límites y flujos.....	43
c2.-Elementos y estructura.....	44
c3.-Sistema y Ciencias sociales.....	46
c4.-Estudio de procesos.....	47
c5.-Estados estacionarios.....	48
c6.-Desestructuración y Reestructuración.....	48
c7.-El conocimiento como sistema.....	49
c8.-Aplicación específica de la Teoría de sistemas complejos a la presente tesis: El sistema R.S. de Yahvé.....	51
c9.-Aportación de la Teoría de Sistemas complejos a la visión de conjunto y objetivo general de esta tesis.....	52
d) Conjugación interdisciplinar.....	52
IV-Análisis teóricos del fenómeno.....	53
a) La Representación social de Yahvé.....	53
a1.-Organización de su estructura y operatividad sistémica.....	53
b) Una explicación desde la Epistemología Genética.....	59
b1.-Dinámica de las transformaciones cognitivas (intra, inter y trans).....	61
c) Explicación Sistémica.....	70
c1.-Visión del proceso específica desde la Teoría de sistemas complejos.....	71
c2.-Limitación del sistema “representación social de Yahvé”.....	72
c3.-La estructura del sistema.....	74

c4.-Transformaciones sistémicas de la r.s. de Yahvé: Modificaciones en las condiciones de contorno y respuesta del sistema (desestructuraciones y reestructuraciones).....	76
V-Sistema adaptativo.....	89
a) -¿Qué es el sistema adaptativo?.....	90
b) -Distintos Modelos para entender el SiAs.....	91
VI-Construcción de unidad de análisis.....	97
a) -Significación del esquema categórico.....	97
b) -De la clasificación de registros a la obtención de resultados con el SiAs.....	108
VII-Análisis de variables.....	114
VIII-Análisis de subcategorías.....	122
8.1. Construcción interdisciplinaria de la explicación (a nivel de subcategorías).....	124
IX-Conclusiones.....	127
Anexo 1: Cronograma histórico.....	133
Anexo 2: Esquema categórico.....	134
Anexo 3: Gráficos diacrónicos de variables.....	135
Anexo 4: representaciones y resultado sincrónicos.....	138
Índice de figuras.....	141
Bibliografía.....	142

I-Introducción

Para emprender esta investigación partí de una problemática muy concreta, constantemente en las ciencias sociales nos encontramos con que las teorías hacen diferenciaciones analíticas duales polarizadas y aunque, puede sernos útil este criterio lógico, puede en ocasiones no ser suficiente para proporcionar explicaciones satisfactorias a fenómenos complejos que implican muchos matices, variadas relaciones dialécticas y distintos niveles observables del fenómeno.

Al conocer el desarrollo del pensamiento occidental me doy cuenta que éste se ha forjado desde el helenismo y la tradición judeocristiana con una carga dualista importante.

Entonces, para enfrentar la problemática del pensamiento dualista y polarizante, tendríamos que conocer cómo se forjó y asentó en las mentes de las sociedades occidentales.

Este interés me llevó a estudiar el desarrollo de la religión judía y me encontré con que su religión no tuvo nociones dualistas sino hasta el siglo III a.C., justo después de una coexistencia muy armónica de la sociedad israelita con el imperio persa.

Para los expertos era claro que existían similitudes entre la religión zoroastriana del imperio persa y la tradición judeocristiana.

Así llegué a plantear un *problema de investigación*:

No conocemos cómo es que el encuentro de la sociedad israelita con la persa, afectó las posteriores nociones dualistas de la religión judía.

Siendo el conocimiento judeo-cristiano uno de los dos pilares de la cultura occidental, no podemos explicar de dónde provienen algunas de sus nociones más arcaicas que siguen teniendo relevancia para las posibilidades del conocimiento occidental

Para dar solución a este problema, la tesis explica la génesis relativa y la transformación de la representación social de dios israelita, reconociendo cual fue la influencia que tuvo en esta transformación cognitiva la sociedad persa y el zoroastrismo.

Para ello, se utiliza una perspectiva metodológica constructivista y un enfoque teórico interdisciplinar. Se realizó un recorte empírico -con forma de sistema complejo- de la representación social de dios israelita para estudiar sus transformaciones en un periodo específico de la antigüedad (539-332 a.C.), cuando las tradiciones israelitas sufrieron rupturas importantes, dando paso a una ampliación de los límites cognitivos generales y permitiendo la emergencia de nuevas concepciones.

1.1. Contextualización del objeto de estudio:

En el año 539 a.C. Ciro libera al pueblo Hebreo del cautiverio en Babilonia y los integra al imperio aqueménida. Los persas les permiten regresar a Jerusalem y reconstruir su templo. A partir de ahí y hasta la caída del imperio persa en manos de Alejandro magno, en el 332 a.C., los hebreos cuentan con la protección persa y son influenciados culturalmente en varios niveles, quizás uno de los más relevantes para la historia hebrea fue el religioso, debido a la introducción de una conceptualización dual de lo divino y del cosmos.¹

El zoroastrismo que era la ramificación hegemónica del culto a Ahura Mazda, predominante en la Persia aqueménida, tenía una visión dual de las divinidades donde Ahura Mazda -dios universal y el principio bueno, tenía su correlato antagónico en Angra Mainyu-el principio malo.

¹ Acerca de la influencia religiosa de la cultura irania sobre el mundo hebreo véase BURTON, Jeffrey, El Diablo: Percepciones del mal desde la antigüedad hasta el cristianismo primitivo, Laertes, Barcelona, 1977.

La protección persa a los hebreos, la liberación de éstos del cautiverio en Babilonia gracias a Ciro II y el mandato del emperador persa de reconstruir el templo de David están documentado en la Biblia, así como en numerosas fuentes históricas y especializadas que se irán refiriendo a pertinencia.

Esta concepción era anterior al zoroastrismo pero fue Zoroastro el que acentuó la separación de estos dos principios y puso al hombre, con su libre albedrío, en medio de una guerra divina; situación que le permitía, si elegía el bien, la salvación en una vida ultraterrena y si no el castigo y la desgracia final.

Fue en este periodo de la historia hebrea, vinculada a la persa, donde se concretan las pretensiones de universalidad para Yahvé (el dios del pueblo hebreo) y donde surge su correlato, el demonio. Asimismo este periodo de los textos apocalípticos hebreos, coincide con el nacimiento de una promesa de salvación de las almas en el juicio final y una estancia *postmortem* de las mismas en el cielo o en el infierno.

1.2. Construcción del objeto de estudio:

El encuentro israelita-persa tiene implicaciones importantes para la historia de las religiones pero también para la historia de las representaciones sociales y del conocimiento occidental. Ya que, observando la historia del conocimiento desde la perspectiva epistemológica de Jean Piaget y de Rolando García, el conocimiento precientífico tiene continuidad en el científico, aunque sea implícitamente, en un marco epistémico que da condiciones de posibilidad sobre las cuales se instituye la ciencia.

Para hacer frente a la complejidad implicada en la transformación de un conocimiento social (representación social), estos hechos históricos son observados multidisciplinariamente.

La investigación ofrece una nueva reflexión que comprende y explica esta transformación de un conocimiento social israelita, tomando como eje la descripción de las transformaciones estructurales de la representación social de Yahvé, tratada como un “sistema complejo”.²

² Un sistema Complejo es un recorte empírico que tienen elementos inter-definibles, es semi-descomponible, dinámico y muchas veces es construido interdisciplinariamente (R.García).

Cabe puntualizar que, el objeto de estudio no es sólo el sistema representación social de Yahvé, sino los límites epistémicos de la sociedad israelita y las condiciones que hicieron modificar parcialmente esos límites, permitiendo nuevas formas de conocer lo divino.

Como hasta aquí se indica, el objeto de estudio se construyó desde tres perspectivas teóricas: Teoría de Representaciones Sociales, Epistemología Genética y Teoría de Sistemas Complejos. Más adelante se detalla cada una de las dimensiones teóricas teórica y la articulación interdisciplinar entre ellas para una explicación global del fenómeno.

II-Contextualización Histórica

Para entender el análisis subsecuente de mi material empírico es necesaria una breve contextualización que permita al lector ubicar mi objeto de estudio en la región de Siria-Palestina (donde estuvo el Israel antiguo) y en los dominios del imperio persa, donde coexistieron la hegemonía israelita en el exilio y los persas, entre los siglos V y III a.C.

2.1. Antecedentes semíticos: Sargón y el Imperio de Akkad

En la historia semítica quizás el primer gran personaje fue Sargón (2340-2284 a.C.), fue él el fundador del imperio acadio (2340-2198) que unificó todavía bajo su mandato un eje de de más de 1500 kilómetros entre el “mar inferior” (el Golfo Pérsico) y el “mar superior” (el Mediterráneo). Al parecer este emperador tuvo un origen tanto humilde como noble y mágico, a éste se le atribuye un padre nómada y una madre vestal que le abandonó en el río, el cual lo transportó hasta su padre adoptivo, un aldeano.³ Tal vez esta historia homóloga a la de Moisés y

³CASSIN, Elena, J.Bottéro, J.Vercoutter, Los imperios del antiguo oriente: Del paleolítico a la mitad del segundo milenio, S.XXI, México, 1999, p.82.

posteriormente a la de Rómulo y Remo nos sirva de indicio para destacar la relevancia que tuvo éste personaje para la historia antigua del medio Oriente, cuna de las primeras civilizaciones y de las construcciones simbólicas instituidas más antiguas. Probablemente el Sargón histórico nació en un territorio a orillas del Éufrates, en los alrededores de la desembocadura del Khābūr-Balīkh, en un territorio ocupado por semitas seminómadas que se dedicaban a la cría del ganado.

Este eminente hombre “el que ha recorrido las Cuatro Zonas” (del mundo/universo) es probablemente de quién hablan los poemas de Gilgamesh, instauró por primera vez en el periodo mesopotámico el sistema monárquico y cambió la significación de la figura del rey convirtiéndolo en una figura cósmica rodeada de un aura divina, así el derecho de los hombres se relaciona con lo divino y el monarca se convierte a título personal en la persona más rica del país, suplantando al templo o a la ciudad. En el periodo acadio no sólo se da una reorganización política, sino que se comienza una nueva forma de organización económica que reconoce la propiedad privada (siempre anteponiendo la preeminencia del monarca) y marca un nuevo individualismo económico que al extenderse modificará las relaciones sociales, desembocando en distinciones de clase fundadas en la riqueza y en la independencia económica.⁴

Asimismo se da una reorganización religiosa derivada del sincretismo, los dioses pasan de ser personificaciones locales de la naturaleza a personalidades cósmicas responsables de un orden natural e histórico, seres morales encargados del orden social y del respeto al derecho, es decir en los verdaderos reyes del mundo.

Los artesanos acadios fueron los primeros en grabar escenas mitológicas en los sellos cilíndricos, y podemos darnos cuenta por ello y por otras expresiones como himnos y hechizos encontrados en lengua acadia, que fue en este periodo de gran actividad intelectual donde surgen importantes ideas mitológicas que marcaron el país de Mesopotamia para su desarrollo ulterior.

⁴ Véase Cassin, *Op. Cit.* p. 91.

2.2. Los tres grandes monarcas⁵

Tras la desaparición del imperio de Akkad, desencadenada por la invasión de los guteos, parece ser que el norte y el sur de su antiguo dominio siguieron caminos muy diferentes, se pierde el control centralizado del territorio y se desarrollan varias culturas en paralelo. La Egipticia obtiene la supremacía de un gran territorio durante varios siglos, siendo los años de mayor esplendor en su dominio los que comprenden el “imperio medio” y el “imperio nuevo” entre el 2050 y el 1085 a.C.

En el siglo XII termina la hegemonía Egipcia sobre el territorio de Siria-Palestina y el territorio se dividió en pequeños Estados independientes, generalmente en forma de reinos. En Israel por otro lado la monarquía tarda en instaurarse, probablemente por la creencia religiosa de que no debía de haber un rey terrenal. Israel instaura la monarquía debido a la ayuda que solicitaba a todas las tribus la ciudad de Jabes Galaad en Jordania oriental, para defenderse de las amenazas amonitas y también por la presión filistea sobre las tribus israelitas de Palestina central. Saúl ungido por el profeta Samuel fue el primer monarca Israelita, éste prestó ayuda a Jabes Galaad y expulsó a los filisteos, del país. Su gobierno patriarcal estuvo prácticamente centrado en las tareas militares dejando la administración interior, el derecho y el culto a las tribus. Su reinado abarca aproximadamente el periodo comprendido entre 1025-1005 a.C.

David fue el sucesor de Saúl, formado como oficial en la corte del primero había ganado prestigio por sus grandes victorias frente a los filisteos, la rivalidad con Saúl aumentó cuando debido a su popularidad amenazaba con disputar el trono con su hijo Jonatán, del cual además era gran amigo. David vivió exiliado con los filisteos e incluso estuvo a punto de combatir a los israelitas. Finalmente Saúl y tres de sus hijos mueren en batalla contra los filisteos y David es ungido como rey

⁵ Todo éste apartado es una síntesis del relato histórico del Israel antiguo que hace Puech en

-PUECH, Henri Charles, Las Religiones Antiguas II, Siglo XXI, Madrid, 1977.

-PUECH, Henri Charles, Las Religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo I, Siglo XXI, Madrid, 1986.

de Judá en el sur, mientras que Esba'al quedaba al mando de Israel en el norte, con la ayuda de Abner el oficial militar de Saúl. Ésta división de dos reinos resultó bastante conveniente para los filisteos quienes ya no tuvieron que temer una potencia israelita unida.

Las tensiones y enfrentamientos militares entre Israel y Judá culminaron con la muerte de Abner y Esba'al, tras las cuales David encumbraría su reinado desde jerusaén sobre Israel y Judá.

David volvió a Jerusalén una capital de culto al hacer traer el Arca de Yahvé desde Kiriath Jearim (a unos 20km al noroeste de Jerusalén). Sin embargo David respetó las tradiciones de los Jebuseos, antiguos amos de Jerusalén, les permitió seguir sus costumbres y cultos, en especial el culto a El Elyon, el «dios altísimo», venerado antes de David, que tras las gestiones de David para acercarlo a Yahvé termina por integrarse a este último como un atributo.

Durante el reinado de David al parecer hubo una política exterior muy activa y se llegó a construir un auténtico imperio que sustraía a Siria-Palestina de la influencia de las potencias fuera de este territorio. Desafortunadamente hay poca información para detallar estos sucesos. Sin embargo existen detalles personales de la vida de David que nos son ilustrativos para la comprensión de este periodo, como es el caso de las relaciones que hubo entre David y Betsabé, la mujer de un capitán hitita de nombre Urías, que fue la unión de la que nació Salomón.

Salomón conservó el gran reino de Israel siguiendo la línea de su padre, incluso aumentó el dominio territorial, pero no fue mediante las armas sino mediante la diplomacia. También en contra parte cedió territorios en la frontera con Tiro en la segunda parte de su reinado.

Salomón transformó todo el ejército en unidades de carros de combate y una gran parte de los edificios erigidos durante su reinado fueron cuarteles, así sólo una pequeña parte de sus súbditos aptos para el combate eran llamados a las filas, pero se obligaba a los súbditos a otro tipo de trabajos para el Estado.

Dividió el Estado en doce distritos que excluían el territorio de la antigua tribu de Judá, pero ésta debía contribuir de otra manera al igual que Israel con pago de tributos y/o trabajos estatales obligatorios.

Salomón favoreció al máximo el comercio y mientras que hacia traer caballos de Cilicia y carros de combate de Egipto, monopolizó el comercio de especias internacional, controlaba las rutas comerciales no sólo para un beneficio directo sino para generar ingresos derivados de impuestos aduanales.

Gracias a las riquezas obtenidas durante su reinado fue que pudo gastar grandes sumas en armamento y construir suntuosos edificios como el palacio, del que el templo constituye una parte.

Parece ser que Salomón institucionalizó más el Estado, frente a la corte de David la de Salomón aumenta considerablemente y se inspira en modelos extranjeros, asimismo se sofisticó toda la vida cortesana, siendo él mismo un exponente de sabiduría y creación estética, ya que se le atribuyen más de 3000 refranes y 1005 cantos sobre diversos temas, que de algún modo son rudimentos de ciencia botánica y zoológica. La leyenda dice que Salomón era más sabio que cualquiera de los sabios de Babilonia y Egipto y que acudían a él de todo el mundo para escucharlo.

Al final de su reinado las tensiones entre Israel y Judá debidas en parte a la política tributaria impuesta sobre Judá y probablemente intensificadas por la excesiva tolerancia manifestada por Salomón hacia los cultos extranjeros, por razones de política exterior, terminaron con la división del reino.

2.3. Las invasiones extranjeras

Con la división de los reinos se dieron diferencias marcadas en la organización política de cada uno. Mientras que en Judá permanecieron los davídidas en el trono hasta la caída del Estado en 587 a.C., y la deseada reconstrucción de todo un estado israelita se esperaba mesiánicamente de un nuevo David o de un

miembro de la casa de David; Por su parte, en Israel hubo muchas sucesiones violentas entre distintas dinastías.

El desmembramiento político del reino israelita tuvo también consecuencias religiosas ya que se preservó la hegemonía del culto a Yahvé en Jerusalén, causando el descontento de Jeroboam⁶, quien quiso sustituir al templo de Jerusalén como centro predilecto de culto, construyendo lugares de culto en el norte, en Béthel y Dan.

Derivado del debilitamiento militar que la desunión del reino israelí implicaba, el faraón Sheshonq pudo intervenir en Palestina en el quinto año de Roboam (que reinó en el período 930 -913 a. C. aproximadamente), poco después de la división del reino, y causó grandes daños tanto en el norte como en el sur. Tampoco los pueblos vecinos de la región como los filisteos, moabitas, arameos, etc. desaprovecharon cualquier ocasión para atacar a Israel.

Casi dos siglos después de la invasión de Sheshoq llega un periodo todavía más difícil para el pueblo israelí. Con el reinado de Tiglatpileser III (745-727) la dominación de Siria-Palestina bajo el yugo del consolidado imperio asirio-babilónico se completaba.

A pesar de que el fin de las hostilidades entre Israel y Judá había terminado a partir del 880 a.C. para hacer frente común al reino arameo de Damasco, la presión asiria fue avasalladora para los israelitas que la subestimaron. Surgieron de nuevo las divisiones, Rezin de Damasco y Pekah de Israel formaron coalición y quisieron anexionar a Judá bajo el reinado de Acaz, que se negó por el miedo a perder independencia como el aliado más débil, tras lo cual Rezin y Pekah emplearon la violencia contra Acaz. Finalmente Acaz pide auxilio a Tiglatpileser III y éste último conquistó Damasco y anexionó al imperio Asirio Aram-Damasco.

⁶ Exlíder de trabajadores, quien dirigió la revuelta contra Salomón apoyado por el profeta Ajías de Silo. Después de Salomón gobernó el reino del norte. Puede consultarse más el respecto en PUECH, Henri Charles, Las Religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo I, Siglo XXI, Madrid, 1986.

Israel también fue duramente castigado, salvo eventuales libertades como el permitirle reinar a Oseas, la violencia del dominio asirio se acrecentó cuando llegaba el reinado de Sargón II el “rey de Asur” (722-705 a.C.), este último realizó deportaciones extensivas. Israel poco a poco fue extinguiéndose hasta que prácticamente desaparece de la historia. Sólo Judá subsistió, hasta caer también en 587 a.C., sólo para volver a renacer hasta 538 en forma de Estado eclesiástico.

Durante este periodo de asedio asirio, se sucedieron varios reinados en Judá, el de Ezequías (725-697 a.C.), el último ortodoxo en el culto a Yahvé, su hijo Manasés (696-642 a.C.), el cual fue considerado como injusto y sanguinario, además de no observar un culto puro a Yahvé, seguido por Amón (641-640 a.C.) que mantuvo una actitud hostil hacia Yahvé. Finalmente Josías (639-609 a.C.) hijo de Amón, que restauró el culto a Yahvé, purificándolo y centralizándolo en Jerusalén.

Durante el reinado de Arsubanipal (669-627 a.C.) el imperio Asirio se debilitó frente a la presión babilónica, Ezequías mismo fue partícipe de sublevaciones conjuntas con los babilonios ante el ansia de libertad de Judá.

En 612 a.C. cae Nínive, tan sólo dos años después de la caída de Kharrán en 610 a.C. en manos de los babilónicos y medos aliados. En el 609 a.C. cuando el faraón Nekao trató de avanzar hacia el Éufrates para ayudar contra los aliados babilonios y medos a los asirios, le salió al encuentro Josías en Megiddo para impedir que se constituyese de nuevo en amo de Siria-Palestina, perdiendo así finalmente Judá la libertad obtenida gracias al desmoronamiento de Asiria.

En el año de 605 a.C. los babilónicos, con Nabucodonosor (605-562 a.C.) al mando, se consagran como imperio en Siria-Palestina frente a Egipto. Es en esta época que se habla del exilio en Babilonia. Aunque se sabe poco de la vida de los exiliados, se conoce que no eran propiamente prisioneros sino que podían ejercer sus profesiones y culto, tenían una cierta autonomía administrativa que era dirigida o representada por los «ancianos». De menos una zona a la que fueron destinados fue Tel Abib, Cerca de Nippur.

2.4. El periodo del exilio⁷

Desde Ezequiel (exiliado también) se conservaba una religiosidad ética independiente del templo entre los exiliados y una reorganización del culto de cara a la esperada nueva era.

Josías, por su parte también fue un reformador que ayudó a preservar el culto restituyéndolo y centralizándolo en el templo de Jerusalén.

Tras la caída del Estado de Judá (587 a.C.), cayeron sus dos instituciones principales, la monarquía hereditaria y el culto en el templo de Jerusalén. Empero, la nación de Israel se preservó en Judá, como heredero único de las doce tribus, pese a que una parte de su reino quedara anexionada a la provincia babilonia de Samaria y otra, al sur de Hebrón, quedara en manos edomitas.

Una tradición anterior a la monárquica fue restaurada y reorganizada como se ve en el *Deuteronomio*, además la predicación de los profetas había preparado el terreno para que la catástrofe no fuera percibida como el fin del pueblo de Yahvé o de su alianza con éste, sino como un periodo -incluso necesario- de purificación, que sería en cierta medida merecido por los pecados de los judíos que se alejaron de las leyes de Moisés y por tanto de la alianza con Yahvé.

“Esta prueba divina habría de provocar la aparición de un «resto» capaz de volver a Yahvé y de beneficiarse también con sus promesas.”⁸

Parece ser, que la élite sacerdotal en el exilio se arrogó este papel; después de todo eran ellos desde antes del exilio la élite intelectual y política del Estado israelí. Además, dicha élite fue la que verdaderamente fue exiliada, pues al “pueblo” se le dejó en sus lugares originarios. El exilio, puede verse como una maniobra diplomática para descabezar a Israel, descentralizarlo y romper los vínculos entre su élite intelectual y el pueblo.

⁷ Entre el 587 y el 536 a.C. aproximadamente. El lector puede consultar un cronograma histórico en el Anexo 1 de este trabajo.

⁸ -PUECH, Henri Charles, *Las Religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo I*, Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 137.

Sorprendentemente, los líderes del culto exiliados, como Ezequiel y Jeremías, hicieron de los peores momentos, también un aliciente de reflexión, de rescate del pasado y de promesa de salvación futura.

“La profecía, una vez pasada la cólera divina, cobra un sentido consolador. Anuncia la venganza de Yahvé contra las naciones que aplastaron a Jerusalén o se aprovecharon de sus desgracia, y anuncia sobre todo la restauración definitiva de la independencia nacional por efecto de un milagro de Yahvé.”⁹

La necesidad de mantener una identidad nacional, hizo que los exiliados crearan o reformaran una serie de leyes orientadas a regir la vida cultural, religiosa y moral de los israelitas para mantener la cohesión entre ellos y distinguirse de otras naciones.

Así, al anhelado regreso del exilio, le antecede un periodo de preparación purificadora, que enaltece el nacionalismo de la mano de las leyes de Yahvé.

Estando la política controlada por Nabucodonosor, con el rey Joaquín y su familia en el descrédito total ante el pueblo y la élite sacerdotal, en el periodo del exilio se preparaba la hierocracia con la que renacería Israel.

Un periodo de gran resentimiento y dolor por las imposiciones extranjeras, se sublimó, convirtiendo el cautiverio en un designio divino. La teodicea de la época atribuyó la victoria de los extranjeros a la voluntad de Yahvé que castigaba a través de ellos a los judíos por darle la espalda a su Dios. Sin embargo, el anhelo de venganza sería canalizado también dentro de esta teodicea, ya que el castigo fue concebido como expiatorio y no destructivo, la alianza de Yahvé con Israel era considerada un hecho y se consumaría con la ayuda renovada de Yahvé para su pueblo y con la desgracia y opresión total de los impíos extranjeros.¹⁰

⁹ *Ibid.* p. 138.

¹⁰ “El «oráculo contra las naciones» es un género literario antiguo ya empleado por Amós, pero que parece haber sido especialmente cultivado en la época en la que el «resto» de Israel gemía bajo el yugo babilonio.”
Ibid. p. 144.

“Al vengarse de los opresores, Dios restaura a su pueblo, devuelve a Sión el «resto de Judá» y establece para siempre su reino sobre la tierra”¹¹

Estas visiones apocalípticas marcarán el pensamiento judío hondamente. Ante el cataclismo del cautiverio surge por un lado una reconstrucción del pasado, que se remonta a los tiempos de la tradición yahvista pre-monárquica, que tenía figuras mitológicas en parte cananeas para explicar el principio del cosmos; y por otro emana una promesa de salvación futura, de regocijo total para Israel y de pena eterna para los obstrutores y enemigos de Yahvé y su pueblo. Así, se comienza a configurar la escatología israelita en el periodo del exilio.¹²

La escatología evolucionó posteriormente en el periodo del dominio aqueménida cuando los judíos encontraron un periodo tranquilo y de renovada libertad de culto con la instauración de una hierocracia protegida en Jerusalén por el imperio persa.

2.5. La liberación del cautiverio y la protección persa

-Ciro el grande-

Ciro II (559-529 a.C.) fue el líder militar y gobernante persa que cambió la geopolítica en medio-oriente. Habiéndose rebelado en 522 a.C. contra su soberano medo Astiages, ocupó grandes zonas del reino medo, a tal grado que las potencias de Egipto y Babilonia tuvieron que aliarse para protegerse de su amenaza.

Como lo esperaban los judíos, Ciró II los libero del cautiverio en babilonia, les permitió regresar del exilio a sus tierras santas y reconstruir el templo de Jerusalén, restituyéndoles además los tesoros robados por Nabucodonosor del templo mismo.

¹¹ *Ibid.* p.145.

¹² Véase los libros apocalípticos de Ezequiel y Jeremías que narran la catástrofe del pueblo de Israel seguida de un periodo de purificación y finalmente de la salvación eterna, una nueva alianza entre Israel y Yahvé, y la destrucción total de las naciones enemigas.

Gracias a esta intervención, las profecías apocalípticas cobraron un significado tangible para el pueblo de Israel. Ciro II fue visto como un enviado de Yahvé que castigaba a los extranjeros por sus impiedades. Sobre este punto es interesante resaltar, que el mal sufrido durante las ocupaciones egipcias y neobabilónicas no fue considerado por Israel sólo como un castigo merecido por sus pecados, sino que se consideró también que era producto de una fuerza maligna que iba en contra de Yahvé, que le desafiaba tanto a él como a su pueblo.

“para que se cumpliera la palabra de Yahvé, dicha por boca de Jeremías, Yahvé movió el espíritu de Ciro, rey de Persia...” Esdras 1:1

Las profecías anunciadas por autores apocalípticos como Jeremías y Ezequiel parecieron cumplidas cuando un salvador hacía triunfar la palabra de Yahvé y se imponía a los enemigos del pueblo de Israel.

La magnanimidad de estos eventos considerados mesiánicos, provoca una renovación en la concepción del poder de Yahvé, que empieza a configurarse como un dios universal cuyos designios intervienen no sólo en la historia de Israel, sino en la del universo.

“Para destruir a Babilonia y poner fin a la prueba de Israel, Yahvé se sirve de un extranjero, y con ello manifiesta que es el soberano del universo, el que guía al mayor conquistador que haya conocido la Tierra.”¹³

-Esdras-Nehemías-

Zorobabel, un nieto de Joaquín, fue el primero en liderar el regreso de los cautivos en Babilonia a Jerusalén y a Judá respectivamente, mediante el mandato de Darío I¹⁴. Éste, funge como el mesías davídico esperado y como gobernador persa a la

¹³ *Ibid.* p. 151. Véase también el «Deutero-Isaías» sobre estas ideas mesiánicas y sobre la universalización de Yahvé.

¹⁴ Aunque la Biblia le atribuye el «edicto de restauración» a Ciro, parece ser que la repatriación de los primeros exiliados y por supuesto la restauración del templo de Jerusalén no inició en el 538 a.C. sino hasta el 520 a.C. Véase *Ibid.* p. 154.

vez, junto con el sumo sacerdote Josué conforman un equilibrio entre la vieja institución monárquica y la hierocracia naciente.¹⁵

Parece ser que en este tiempo tienen un papel eminente el profeta Esdras y Nehemías. Esdras se consideró portador de la ley de Moisés y ayudó a restituir el culto a Yahvé en Jerusalén, introduciendo la práctica de la lectura comunitaria de los textos sagrados. Es él quien relata cómo durante el reinado de Darío I fue cuando se terminan las obras del templo en Jerusalén.

Nehemías, pertenecía a la corte del rey Artajerjes en Susa, gracias al emperador obtiene el título de gobernador de Judea y regresa de Persia a reconstruir Jerusalén y sus murallas. Hacia el 430 a.C. éste realiza reformas religiosas como la regularización de los diezmos para el templo y la prohibición de casarse con mujeres extranjeras.

Esdras, otro profeta exiliado, probablemente en los primeros años del siglo IV a.C. continuó la tarea de Nehemías, ayudó no sólo a la reorganización de Jerusalén sino a poner bajo la jurisdicción del templo de Jerusalén a todos los fieles del «dios de los cielos» de Palestina y Babilonia, también institucionalizó la ley de Moisés, institucionalizó el día sábado como día de Yahvé, donde no se comerciaba ni se trabajaba. Impulsó, siguiendo a Nehemías, sobre todo la unión del pueblo israelita y su centralización, rompiendo los lazos adquiridos con otros pueblos como los amonitas y los moabitas durante el exilio.¹⁶

En este periodo de restauración de Jerusalén impera una política religiosa nacionalista que impone el matrimonio exclusivo entre judíos, que promueve como culto único el culto a Yahvé. Que rechaza todo lo extranjero, en parte por el miedo a nuevos castigos divinos.

En este periodo de la «paz persa», la comunidad judía pudo consolidar muchas de sus instituciones nacionales que proporcionaron al judaísmo algunos de sus

¹⁵ Véase el libro de «Zacarías»

¹⁶ Sobre los israelitas que se habían casado con mujeres extranjeras y las políticas impuestas por Esdras véase Esdras 9:1.

aspectos definitivos. Ya no es la época de los profetas, sino de los escribas, de los legisladores y de los sabios. Hay en este periodo una gran consolidación jurídica y una estricta vigilancia de la reconstruida/retomada «ley de Moisés» que ayuda a consolidar una burocracia sacerdotal que se encarga de detallar los deberes rituales de la comunidad y del sacerdocio, instaurando una ortopraxia más que una ortodoxia.

Sin embargo, algunos procesos de sincretismo cultural no tenían marcha atrás, los siglos del exilio no habían pasado en vano para las creencias religiosas de la comunidad israelí.¹⁷ Además, no obstante la liberación del yugo de Babilonia, los israelitas no fueron completamente libres, sino que eran de alguna manera un pueblo aliado y vasallo del imperio aqueménida. Podemos ver un ejemplo de esto en como los israelitas fueron utilizados estratégicamente por el imperio persa en Elefantina, para vigilar un punto crucial que servía al imperio para controlar Egipto.¹⁸

Aunque debido a esta condición los israelitas fueron influenciados por la cultura Iraní, es casi seguro que las influencias no se impusieron. El imperio persa tuvo una política algo parecida a la que tendría siglos después el imperio romano. No impuso su cultura a los pueblos sometidos, tributarios o protegidos, sino que les permitió continuar con el culto a sus dioses y practicar sus creencias. Se sirvieron en el caso específico del culto a Yahvé- del nacionalismo israelita para tener una representación de su imperio en la región de Palestina.

¹⁷ La clase sacerdotal en el exilio tuvo que oponerse a la resistencia de campesinos y otros sectores de la comunidad no exiliada, que no querían que el retorno de la clase sacerdotal implicara la renovación de sus privilegios en Jerusalén. El cisma de Samaria ilustra como la hierocracia protegida por el imperio aqueménida tuvo que lidiar con otros creyentes de Yahvé que no eran tan puristas ni nacionalistas.

¹⁸ Elefantina, isla egipcia que estaba bajo el dominio persa en **525 a.C.**

Su población de mercenarios judíos (comandados y protegidos de Persia) ayudaba a vigilar la entrada al alto Egipto en la primera catarata del Nilo ubicada en Elefantina y contigua a la ciudad de Asuán (Aswan).

2.6. El demonio

Una de las influencias más importantes y evidentes del mundo iranio es la introducción del concepto del diablo. “En la religión hebrea de antes del exilio. Yahvé había hecho todo lo que estaba en el cielo y la tierra, tanto lo bueno como lo malo. El diablo no existía.”¹⁹

Según expertos en estudios cristianos como Burton, la mayor parte de los libros del antiguo testamento fueron escritos en su forma actual durante y después del cautiverio en Babilonia (536-538 a.C.). En ellos se evidencia la influencia canaanita, babilónica, irania y helenística que tuvieron los judíos durante siglos.

Durante el periodo de escrituras apocalípticas se perfila la idea de fuerzas destructivas que no necesariamente provienen de Yahvé o que figuran como una cara oscura o inconsciente de la divinidad. Hasta antes de la liberación de babilonia las menciones a personificaciones malignas se restringen a personajes históricos como el rey de babilonia al que se le consideraba un satán, un obstructor de los designios de Yahvé.

Pero en los siglos que siguieron hay escritos que exploran más en profundidad el principio del mal no sólo en el mundo humano conocido sino en el cosmos. Muchos de estos textos apocalípticos, que podrían ser la clave que evidencia la influencia irania en los israelitas, fueron considerados apócrifos por el canon hebreo y más tarde por el cristiano. Tal es el caso del libro de Enoch²⁰, que relata que le fueron mostrados a éste los secretos del cosmos, como pudo hablar con Dios mismo y como los ángeles le explicaron la caída de los demonios (los *bene-ha-elohim*) que en el Génesis mismo se relata que cayeron tras tener trato carnal con las mujeres de los hombres. (Gen. 6:1-7).

La idea de una corte celestial buena y otra corte celestial de caídos/rebeldes malignos, es una historia antigua de tiempos indoiranios que se consolida y

¹⁹ BURTON, Jeffrey, El Diablo: Percepciones del mal desde la antigüedad hasta el cristianismo primitivo, Laertes, Barcelona, 1977, p.176.

²⁰ **Libro de Enoch** (entre el S.III a.C. y I d.C.) (Posible autoría: esenios)

adquiere nuevos significados gracias a la teología zoroastriana difundida por el imperio aqueménida.

El libro de Enoch es entonces pilar en esta investigación para sostener con fundamentos empíricos la influencia de la teología mazdeísta zoroastriana en la teología hebrea apocalíptica.

2.7. Los persas

Este pueblo cuyo origen puede ser indoeuropeo aparece mencionado por primera vez en las inscripciones asirias, donde se menciona que Salmanasar II dirigió una campaña en contra de la gente de Persia en los Zagros, en el siglo IX a.C.

En las referencias más antiguas que se encuentran, así como en las fuentes helénicas, resulta difícil distinguirlos de los medos de los cuales eran vasallos.

Parece ser que en su prehistoria los persas fueron nómadas y habitaron en tiendas al norte de Irán, al parecer desde sus orígenes tuvieron un auto-concepto nacional, que los separaba de los medos y de otros pueblos.

Este pueblo, tributario de los medos, estuvo sometido a su dominio hasta la llegada al poder de Ciro II. Tras la caída de los medos y la instauración de la dinastía aqueménida, los persas extienden sus dominios desde el norte de la meseta iraní hacia el sur, hasta el golfo ahora conocido como pérsico.

El imperio aqueménida albergó distintas naciones con gente de creencias y religiones distintas, con gran diplomacia los persas fueron siempre respetuosos de los cultos extranjeros, inclusive restauraron y promovieron varios cultos como el culto a Marduk en Babilonia y el culto a Yahvé en Israel.

Hasta el gobierno de Ciro II parece ser que la religión de los aqueménidas era muy plural, probablemente veneraban varias divinidades indoiranias, aunque es también probable que el culto a Mitra como divinidad superior fuera predominante.

Ya durante el reinado de Darío I la dinastía aqueménida se declara mazdeísta y se promueve como deidad superior a Ahura-Mazda.

Tal parece que mientras el culto a Mitra prevaleció hasta tiempos romanos en el occidente de Irán, el culto a Ahura-Mazda fue predominante en el este iraní. Inclusive cuando la dinastía promovió el mazdeísmo por todo el imperio, dentro de la teología zoroastriana, Mitra no fue removido como deidad sino que fue considerado como una divinidad menor bajo el poder de Ahura-Mazda.

-Tradición religiosa persa-

Los orígenes de la religión zoroastriana pueden rastrearse muy atrás, en tiempos indo-iranios, antes del 1000 a.C.. Parece ser que Mitra era compañero de Varuna la deidad India.

Además, la idea de dos cortes celestiales enfrentadas es una idea de tiempos védicos. En el caso indio, los *asuras* son condenados y los *devas* enaltecidos. Mientras que en la teología iraní los *ahuras* fueron los ganadores y los *daevas* los perdedores en el enfrentamiento celestial.

“Desde la época indo-irania, los *asura* formaban, entre los *deva*, dioses celestes, una categoría especial, dotada de un poder particular, de orden culto y moral.”²¹

-Zoroastrismo: su influencia teológica

Según parece, entre los medos había una casta sacerdotal o una tribu llamada los *magis* los cuales, cultivaban la religión de Mitra. Mientras que este culto prevaleció en la meseta iraní, al Este de ella, los atravanos, otra casta sacerdotal, pero persa, fueron los escritores del Avesta y los Gathas (textos sagrados zoroastrianos).²²

Al emanciparse de los medos, los persas institucionalizaron paulatinamente el culto a Ahura Mazda²³ (líder de los *ahuras*), subordinando a esta deidad otras como Mitra y oponiéndola a Angra Mainyu (líder de los *daevas*).

²¹ PUECH, Henri Charles, *Historia de las Religiones Antiguas II*, Siglo XXI, Madrid, 1977, p. 423.

²² Una parte de los Gathas se le ha querido atribuir a la autoría de Zoroastro mismo.

²³ Ésta deidad puede provenir también de tiempos indo-iranios pero cobra una nueva relevancia en los Gathas y en el Avesta.

Zoroastro (Zarathustra en avéstico) fue el teólogo que organizó el mazdeísmo de forma acentuadamente dualista, proscribiendo los cultos a Angra Mainyu, atribuyéndole a éste todo, mal, todo pecado y error. Mientras que, Ahura Mazda fue concebido como el creador, sabio de sabios y principio absoluto del bien.

Sin importar la época en la que realmente vivió Zoroastro²⁴, no fue sino hasta la época aqueménida y en específico el reinado de Darío I que se institucionaliza el culto a Ahura Mazda y la teología zoroastriana, empero, en muchas partes del imperio se siguió rindiendo culto a otras deidades. Específicamente en la parte occidental del imperio parece que se conservó en gran medida el culto a Mitra, razón por la cual Herodoto y otras fuentes occidentales conocieron más el Irán de los *magis* y del culto a Mitra, que el de los atravanos, el Avesta y la teología zoroastriana.

Lo esencial de la teología zoroastriana no está en la elevación de Ahura Mazda a deidad suprema, sino en la diferenciación de esta deidad junto con su panteón aliado, de las deidades consideradas malas. La teología de Zoroastro no sólo crea una organización coherente jerárquicamente, sino que acentúa y esclarece principios morales que dividen el cosmos en bueno y malo. La organización de las deidades (buenas o demoniacas) reconocidas en el zoroastrismo es dualista.

“Una revolución en la historia de los conceptos tuvo lugar en Irán poco antes del 600 a.C. Con las enseñanzas del profeta Zarathustra, que sentó la base para la primera religión completamente dualista.

La revelación de Zarathustra es que el mal no es en absoluto una manifestación de lo divino, sino que procede de un principio del todo distinto.”²⁵

Es fácil, aún para el ojo no experto, entrever las similitudes que semejante concepción del cosmos tiene con las conceptualizaciones del judaísmo posterior al

²⁴ Al igual que la vida de Jesús, la vida de Zoroastro ha sido difícil de documentar para los expertos. Este teólogo puede haber vivido desde tiempos indo-iranios o posteriormente, en tiempos pre-aqueménidas pero ya más cerca del siglo V antes de Jesús. Lo que se sabe con relativa certeza es que éste vivió en una región del Irán oriental nombrada *Airyanem Vaejo* «espacio ario», donde encontró protección del príncipe corasmio Vistapa, quien también fuera el primer creyente de las enseñanzas de Zoroastro.

²⁵ Burton, *Op. Cit.* p. 101.

exilio y por supuesto, con la forma definitivamente dualista a la que llegó el cristianismo.

Los conflictos teológicos que tuvo que enfrentar el cristianismo hasta la edad media tienen que ver precisamente con la dificultad de sostener una teología monoteísta cuando se le atribuye el mal a otro principio que no es el «dios del bien». Una de las soluciones posibles a esta disyuntiva fue que el mal no es sino la ausencia de bien, el “no ser”. El mal sería como los agujeros de un queso gruyer, no podemos concebir ese queso sin los agujeros, pero los agujeros no son propiamente parte del queso.²⁶

La revolución teológica de Zaratustra fue tan importante que expertos como Burton llegan a considerarlo “el primer teólogo, el primer individuo que creó un sistema religioso racional.”²⁷

Aún está por explicarse la relevancia que tuvo el zoroastrismo en las religiones del medio oriente y del occidente mediterráneo posteriores al siglo tercero a.C..

Hasta ahora la información historiográfica y arqueológica nos permite inferir varias relaciones entre Irán, el zoroastrismo por un lado y las culturas y religiones de otros pueblos más occidentales. Pero para que las inferencias se conviertan en ciencia, empírica y explicativa, es necesario construir un objeto de estudio, con el material empírico disponible, desde perspectivas teóricas pertinentes²⁸, para observar las relaciones dinámicas entre elementos estructurales, que de otra forma, serían sólo espacios en blanco entre una estructura y otra, entre una sociedad y otra, entre religiones, entre un conocimiento y otro.

²⁶ Sobre esta reflexión teológica puede consultarse Burton, *Op. Cit.* p.206.

²⁷ Burton, *Op.Cit.* p.106.

²⁸ Como son la Sociología de la religión, la Teoría de las Representaciones Sociales, la Epistemología Genética y la Teoría de sistemas.

III-Perspectivas teóricas e interdisciplina

En este capítulo se detallan los aspectos teóricos más relevantes de las tres perspectivas utilizadas para observar y explicar el fenómeno de la transformación de la representación social de dios israelita.

Al final de cada apartado se especifica la utilidad específica de cada perspectiva teórica para la explicación del fenómeno. Asimismo al final del capítulo se describe brevemente la lógica que articula a las tres perspectivas para explicar interdisciplinariamente.

a) Teoría de las Representaciones Sociales

La Teoría de las Representaciones Sociales (TRRSS) tiene sus orígenes en Durkheim con el concepto de *representaciones colectivas*²⁹ que opuso al de *representaciones individuales*. Al hablar de la exterioridad de los hechos sociales con respecto al individuo, Durkheim daba un paso hacia el entendimiento de la sociedad como un todo organizado que no debe estudiarse necesariamente desde sus partes sino en sus relaciones. Por su parte Moscovici³⁰ adapta la concepción durkheimniana de representaciones sociales para hacerla más dinámica, además haciendo frente a las corrientes tradicionales en psicología social –con su énfasis en lo individual- torna lo social y cultural en lo más relevante.

Sin embargo, el carácter de la TRRSS es transversal, ya que se considera que “existe una relación íntima entre lo subjetivo y lo objetivo”³¹ y que sólo culturalmente a través de la comunicación es que se llegan a conformar las mentalidades individuales de forma intersubjetiva. Así la TRRSS cae entre dos tipos de perspectivas empiristas, por un lado las perspectivas deterministas que implícita o explícitamente proponen que sólo hay sujetos (determinados por una

²⁹ Puede verse más sobre el tema en Beriain, Jostetxo, Representaciones Colectivas y Proyecto de Modernidad, Anthropos, Barcelona, 1990.

³⁰ (Moscovici, 1972) referido en Wagner, Wolfgang, N.Hayes, El discurso de lo cotidiano y el sentido común: La Teoría de las Representaciones Sociales, ANTHROPOS, CEIICH, UNAM, México, p.9.

³¹ Wagner, Wolfgang, N.Hayes, El discurso de lo cotidiano y el sentido común: La Teoría de las Representaciones Sociales, ANTHROPOS, CEIICH, UNAM, México, p. 67.

estructura) y que como tales no tienen libertad cognitiva, y por otro las teorías individualistas que creen en voluntades puramente individuales y que conciben la cognición como una relación entre individuos con un mundo objetivo, como si fuera una relación directa de «percepción».

La TRRSS rescata el enfoque dialéctico de la cognición, pues “reconoce el hecho de que el conocimiento es social en su origen, y no es el producto de la cognición individual. La relación epistémica de la persona con un objeto se define y es medida por los otros que son más relevantes para la persona. El grupo, a través de su sistema de representaciones elaborado en el discurso y en los actos de comunicación, es la base a partir de la cual el individuo comprende e interactúa con el mundo.”³²

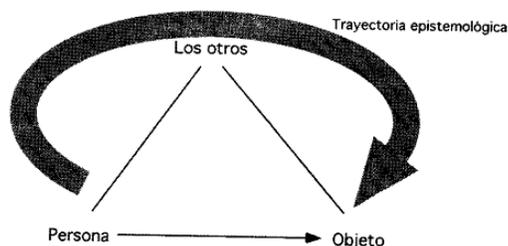


Fig.A: Trayectoria epistemológica sujeto-objeto³³

Las representaciones sociales (rrss) son imágenes metafóricas o icónicas de fenómenos socialmente relevantes, se estructuran en el discurso de lo cotidiano, por lo que son lingüísticamente accesibles. Tienen un carácter afectivo en cuanto se relacionan con eventos, estímulos o hechos afectivamente significativos; asimismo son evaluativas en tanto dichos fenómenos sociales afectan el bienestar de los individuos. Derivado de esta última propiedad las rrss son operativas al abarcar las acciones verbales y corporales, es decir limitan/regulan las posibles coordinaciones entre el sujeto y el mundo.³⁴

³² *Ibid.* p.68.

³³ *Ibid.* p.69.

³⁴ Véase *Id.* Puede notarse la similitud entre la concepción dialéctica de la TRRSS y la concepción dialéctica del conocimiento de la Epistemología Genética de Jean Piaget.

Las rrss son compartidas por los grupos sociales no de manera homogénea pero sí predominante, de modo que exista un consenso suficiente que las dote de su carácter colectivo. Podemos identificar éstas como una forma de “tipo ideal”³⁵ de representación colectiva, de las imágenes o ideas compartidas por un grupo social. Entendiendo que en el contexto presente “«representación» es un constructo teórico, el cual se emplea para describir un estado mental o un proceso social de cualquier naturaleza, a partir del cual se designan objetos físicos o ideales.”³⁶

Así, cuando refiero una representación social no hago alusión a un objeto del mundo perceptible, a algo físico, tangible en el sentido empirista, sino que es un objeto de estudio (construido) una aproximación teórica a un objeto empírico, al que sólo puedo acceder perceptualmente a través de ciertos documentos que observo y analizo gracias a la teoría. Recordemos que “todo observable está cargado de teoría.”³⁷

a1.-Estructura y Organización-

Las rrss como se ha dicho, adoptan una forma metafórica o icónica en la mente de quien las porta. Dichas metáforas se componen de tres partes o dimensiones³⁸: “un dominio experiencial (*source domain*), un dominio otro (*target domain*) y la relación de correspondencia entre el dominio experiencial y el dominio otro.”³⁹

El dominio experiencial tiene una base empírica y es más cercano al sujeto, es inmediatamente comprensible debido a la vinculación práctica con la vida cotidiana del sujeto. “El dominio experiencial proporciona la imagen mental a

³⁵ El concepto de *tipo ideal* weberiano refiere a tipos ideales acciones sociales, pero el presupuesto epistemológico es el mismo: una construcción teórica como un acercamiento asintótico un objeto nunca totalmente accesible.

³⁶ Wagner, *Op. Cit.* p.76.

³⁷ Hanson, 1977

³⁸ Véase la Figura B en la página 29 como apoyo y esquematización de lo expuesto.

³⁹ Wagner, *Op. Cit.* p.115.

través de la cual otro medio, teoría o fenómeno poco comprensible, se vuelve inteligible y se «explica».”⁴⁰

“El dominio otro siempre está más lejos de la experiencia, es más abstracto y menos icónico, y debido a esto menos comprensible.”⁴¹

Ambos dominios tienen una relación estructural entre ellos que se llama «correspondencia» (*mapping*). Lo abstracto del dominio otro se vuelve inteligible en la vinculación de éste con el dominio experiencial concreto. “La metáfora «transporta» o «proyecta» la estructura y el significado del dominio experiencial al dominio del otro.”⁴²

El dominio experiencial dota de una estructura interpretativa del mundo que vincula a los miembros de un grupo social entre sí proveyéndoles identidad y los separa de otros.

A través de su vida un sujeto observará al mundo gracias a las construcciones cognitivas previas. Se configuran metáforas socialmente compartidas que hacen concebir ciertas relaciones y estructuras como «naturales». “El carácter inmediato de las estructuras y las relaciones que se perciben como «naturales» aparecen como dominios experienciales originales para las metáforas sociomórficas del entendimiento.”⁴³ De tal forma, que los esquemas originarios del dominio experiencial sirven como límites de posibilidad del entendimiento del mundo.⁴⁴

⁴⁰ *Id.*

⁴¹ *Id.*

⁴² *Id.*

⁴³ Wagner, *Op. Cit.* p.120.

⁴⁴ Más adelante se podrán observar las grandes analogías que existen entre la Epistemología Genética y su noción –evolucionista- de un conocer orientado a la adaptación, con la TRRS y las funciones de adaptación social e identificación cultural de las rrss.

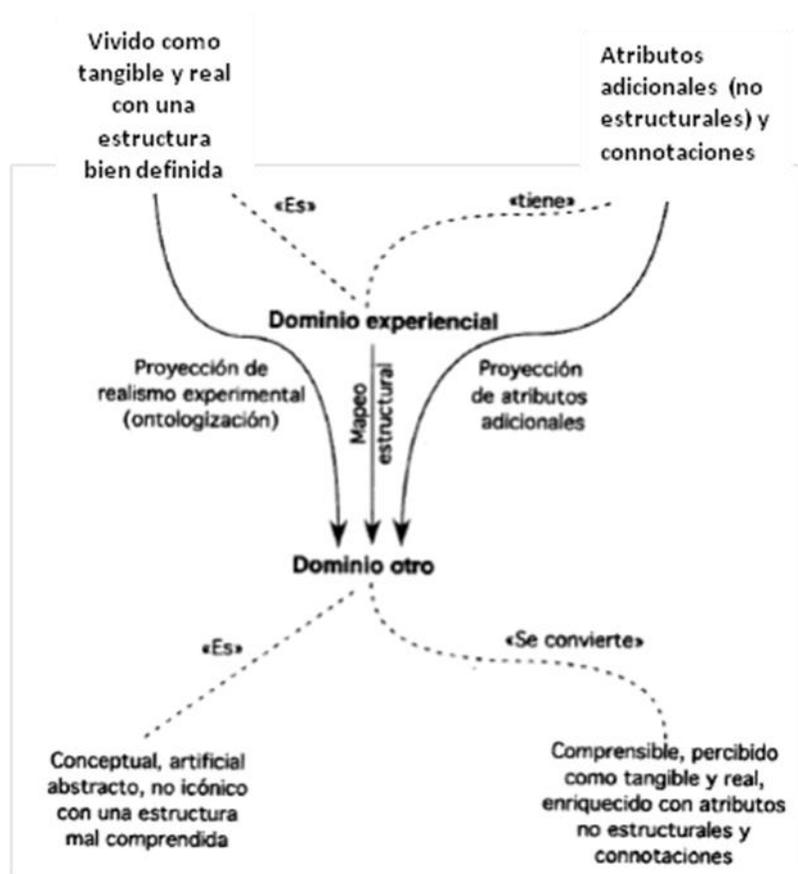


Fig.B: Esquema de una proyección estructural metafórica y sus implicaciones⁴⁵

a2.-Centro y Periferia de las rrs-

Mientras que el enfoque desde la teoría de la metáfora permite analizar la organización de las rrs en sus esquemas figurativos permitiendo la inclusión de los aspectos afectivos y evaluativos del núcleo central figurativo, tal como se muestra en el proceso de vinculación metafórica; un enfoque estructural de las rrs permite analizar sus esquemas figurativos en términos de sus funciones cognitivas.

Al enfocar las rrs como una estructura podemos diferenciar su estructura en una organización centro-periferia, siendo el núcleo central “el punto de partida de la estructura. Tiene una función organizativa y determina la naturaleza de las

⁴⁵ Wagner, *Op. Cit.* p.121.

relaciones entre los elementos jerarquizados”⁴⁶. El núcleo central es el lugar donde se generan ciertas reglas de funcionamiento de una representación social (un código), es el punto central con una función generativa que preserva la estructura total de la representación social y tiene un vínculo importante con la autoimagen de un grupo social. Los elementos y relaciones del núcleo central son necesarios para la conservación de la representación social. Los elementos al interior del núcleo tienen mayor interdependencia entre ellos que con los elementos de la periferia.

La periferia por su parte, es la organización estructural que protege al núcleo de las perturbaciones, de modo análogo a como el «cinturón protector» (en la filosofía de la ciencia de Lakatos) protege el «núcleo duro» de los programas de investigación.⁴⁷ La organización de la periferia brinda supuestos adicionales para justificar el núcleo «irrefutable», del cual, como se ha dicho, depende la autoimagen e identidad del grupo portador de la representación social y por tanto la preservación de la r.s. entera, que debiera estar de acuerdo con el contexto (cambiante) de un grupo social a la vez que mantiene una identidad social compartida.

a3.-Ubicación y utilidad de la TRRSS para el análisis presente-

Tenemos entonces que la TRRSS va más allá de teorías parciales sociológicas y de psicología social⁴⁸ al brindar una perspectiva teórica compleja e integradora,

⁴⁶ (Abric 1984:180) Referido *Id.*

⁴⁷ “El núcleo duro es un sistema de visiones establecidas, las cuales se preservan durante «el progreso científico normal» (Kuhn, 1970.) Este núcleo sostiene supuestos básicos generales del programa. Cada teoría cuando es aplicada se enfrenta con anomalías que no pueden ser explicadas por los supuestos centrales de la teoría... los programas de investigación deben hacer una serie de supuestos adicionales que tienen la función de explicar dichas anomalías, y así formar un cinturón protector alrededor del núcleo duro, evitando que éste pueda ser refutado.” Wagner, *Op Cit.* p. 139.

⁴⁸ Teorías sobre la acción social, los sistemas simbólicos, los vínculos afectivos, la identidad de un grupo.

donde se explica que sujetos parcialmente libres, interactúan en un ambiente cambiante al cual tienen que adaptar sus ideas y acciones (de modo individual y colectivo), para la preservación de un equilibrio social (intersubjetivo) y un equilibrio de la sociedad con el ambiente (no humano).

“En una representación los elementos que tengan mayor influencia sobre la estructura serán aquellos que sean más generales y tengan mayor relevancia para la acción de acuerdo con la situación (funcionalidad) en un contexto dado.”⁴⁹

Al servirse de teorías que enfrentan la complejidad, como la Teoría de Sistemas o la Epistemología Genética, entre otros influjos teóricos, la TRRSS contemporánea abarca problemas tanto de la cognición, como de la estructuración de sistemas simbólicos, del discurso social y de las posibilidades de acción social.

Partiendo de caminos andados, que explican la organización de las sociedades con modelos teóricos complejos, tenemos presupuestos fundamentales tales como:

"La institución del mundo común es necesariamente institución de lo que es y de lo que no es, de lo factible y de lo imposible, así como de lo <exterior> de una sociedad como de lo <interior> de ella [...]."⁵⁰

La TRRSS explica esta dinámica dialéctica, de relación intersubjetiva, constitutiva de una identidad -por un lado- y de relación con el dominio otro.

En esta dinámica de autoconservación (organización funcional interna) y adaptación (acoplamiento estructural con lo de fuera), es que se definen los límites de lo posible.⁵¹

⁴⁹ *Ibid* p.134.

⁵⁰ (L. Kohlberg, Vol. 1, 1981, 101-189) Referido en BERIAIN, Josetxo, Representaciones Colectivas y Proyecto de Modernidad, Anthropos, Barcelona, 1990, p.17.

Asimismo, sabemos hace tiempo que “es la sociedad, por el simple juego de «lo imaginario colectivo», la que crea los grandes patrones de significado [...] pero esto lo hace a través de «lo simbólico», de universos simbólicos, de representaciones colectivas, que conforman sistemas simbólicos de los cuales la religión es el simbolismo, par excellence.”⁵²

Y gracias -en parte- a la TRRSS podemos tener un modelo teórico operativo para analizar la evolución de parte de un sistema simbólico religioso: La representación social de Yahvé, cuya dinámica de transformación es mi objeto de estudio en el presente trabajo.

Al observar la representación social de Yahvé desde la perspectiva de la TRRSS contemporánea, articulo el material empírico a disposición, de modo que defino en primera instancia cuales fueron los elementos nucleares y periféricos de la estructura de la representación y cuales sus relaciones relevantes en un momento histórico. En segundo lugar, analizo cómo la periferia se reorganizó acorde con los cambios ambientales (documentados históricamente) -en un periodo de tiempo-, para proteger al núcleo central y mantener la identidad y la cohesión de la sociedad israelita.

Este enfoque del material empírico me permite también la articulación interdisciplinaria de la explicación del fenómeno, ya que la dinámica de transformación de una representación social es sistémica y los influjos de la Epistemología Genética que tiene la TRRSS me permiten encontrar analogías que nutran una explicación epistemológica del fenómeno.

⁵¹ Recordemos la función protectora de la periferia, que regula las perturbaciones del ambiente que pudieran refutar el núcleo central.

⁵² (Cl. Geertz, 1975, 878-126; C. Castoriadis, IIS, 1975, 162; A. Wellmer, «The symbolic constitution of social reality», en Rationality I, 1978, manuscrito) Referido en BERIAIN, Josetxo, Representaciones Colectivas y Proyecto de Modernidad, Anthropos, Barcelona, 1990, p.35.

b) Epistemología Genética

La Epistemología Genética (EG) de Jean Piaget explicó cómo evolucionan las etapas cognitivas de un sujeto, desde que nace hasta la edad adulta.

El presupuesto básico es que un sujeto nace con ciertos comportamientos básicos, heredados: la succión y la prensión. A partir de estos esquemas más simples el sujeto se relaciona con el mundo, estableciendo coordinaciones de acciones con el mundo muy simples, el sujeto logra determinar que es comible y prensable con sus manos, qué movimientos necesita hacer para relacionarse con el mundo a su conveniencia. Gracias a la repetición, a la prueba y error es que el sujeto llega a conservar ciertas coordinaciones de acciones y a generar los primeros «esquemas de acción», de modo que ya no necesita empujar un objeto para saber que se moverá si lo hace con determinada fuerza, surgen lo que se llaman «anticipaciones» y se da el paso de las «asimilaciones empíricas» -que tienen que ver directamente con los objetos o sujetos empíricos- a las «asimilaciones reflexivas» que es una forma de relacionarse con el ambiente a través de figuras imaginarias, previamente configuradas en la mente.

La mente para Piaget es algo entre las estructuras neurológicas del sujeto y los objetos y sujetos del mundo. Por lo tanto, mente no es igual a cerebro, la mente es más una relación entre el adentro y el afuera, entre una estructura biológica y el ambiente. Por esta visión de la mente, la EG enfatiza la mutua dependencia entre los sujetos como sistemas biológicos y el ambiente. La relación que existe entre uno y otro es siempre dialéctica, por lo tanto el conocimiento no es una adquisición de algo externo a los individuos sino que puede pensarse como una construcción continua que evoluciona en forma de espiral dialéctica. El ambiente limita las posibilidades de conocimiento pero a su vez el sujeto actuante modifica el mundo, modificando los límites del conocimiento («marcos epistémicos»).

Para Piaget el conocimiento es necesariamente social. Es un proceso constructivo que vincula la acción de un sujeto con el mundo y viceversa.⁵³ Por lo tanto, ante el problema analítico sociológico de, si son las estructuras anteriores al sujeto, las que determinan las ideas de los mismos o si por el contrario, son éstos, como sujetos reflexivos, los que modifican sus ideas y el mundo con relativa independencia de dichas estructuras, Piaget ofrece una explicación dialéctica que será enriquecida más adelante con la perspectiva sistémica de Rolando García.

Las aportaciones de Rolando García a la EG a través de su Teoría de Sistemas Complejos, nos ayudan a concebir la evolución del conocimiento como una evolución sistémica. Junto con Piaget, ofrecieron en *Psicogénesis e Historia de la Ciencia* una hipótesis teórica de cómo evoluciona el conocimiento, no sólo en un sujeto sino colectivamente, en específico cómo evoluciona el conocimiento científico de modo análogo a como se da la psicogénesis de los conocimientos en un sujeto.

Ellos argumentan que en la ciencia como en los sujetos “el desarrollo cognitivo resulta así de la iteración de un mismo mecanismo, constantemente renovado y ampliado por la alternancia de agregados de nuevos contenidos y elaboraciones de nuevas formas y estructuras.”⁵⁴

De modo que la Ciencia en sus distintas ramas, ha llegado a su estado actual gracias a un mismo mecanismo cognitivo reiterado en el tiempo. Es decir que la ciencia no es propiamente un descubrimiento moderno, que rompió con el pensamiento precientífico, sino que sólo es la continuación de éste en una nueva etapa de equilibrio:

⁵³ La semilla dialéctica está en el análisis social desde el marxismo en el que Lucien Goldmann reconoció una pauta analítica -que conscientemente o no- adoptó la Epistemología Genética: Hay mutua dependencia entre las estructuras extrasubjetivas y los sujetos mismos.

Sobre la relación del marxismo con la teoría de la información y con la epistemología véase Goldmann, Lucien, “La importancia del concepto de conciencia posible para la comunicación” en El concepto de información en la ciencia contemporánea, Siglo XXI, México, 1970.

⁵⁴ PIAGET, Jean, R. García, Psicogénesis e Historia de la Ciencia, S.XXI, México, 2004, p. 10.

“Nosotros creemos, [...] que hay una mayor continuidad entre el pensamiento precientífico y el científico, en tanto los mecanismos en juego en el proceso cognitivo son los mismos; [...] hay una ruptura, pero en el sentido de un cambio de marco epistémico.”⁵⁵

Así, de modo análogo a la TRRSS la EG ofrece una explicación epistemológica para las transformaciones de los sistemas simbólicos. Aunque las propuestas teóricas de García y Piaget son ejemplificadas en el contexto de la ciencia y en algunos casos de la filosofía, recordemos que “...la religión es la primera forma de comprensión del mundo (la primera *Weltanschauung*) que funciona como ciencia y filosofía.”⁵⁶ Por lo tanto, los principios teóricos presentados por Piaget y García pueden ser aplicados al sistema simbólico de la religión, por ser éste el antecedente cercano del pensamiento filosófico y lejano de la ciencia. Y sobre todo porque los mismos mecanismos en el proceso cognitivo operaban en los grupos sociales precientíficos.

En la obra referida, los autores, critican las nociones historicistas que atribuyen demasiada importancia al contexto histórico de una idea y que conciben una evolución cognitiva lineal de etapas que se rebasan unas a otras en el tiempo. “Las etapas del saber no se suceden simplemente en un orden lineal (lo cual hubiera permitido considerar que las etapas elementales no desempeñan ningún papel ulterior), sino que, por el contrario, cada estadio o periodo comienza por una reorganización de lo que heredó de los precedentes estadios o periodos.”⁵⁷

Sin negar el alcance epistemológico del estudio de los periodos históricos y sus vecciones, los autores apuntan a una perspectiva explicativa de los problemas generales comunes a todo desarrollo epistémico, es decir no considerar como problema central las continuidades o discontinuidades en el desarrollo cognitivo “sino la existencia de las etapas mismas y, sobre todo, el porqué de su sucesión. [...] reencontrar en todos los niveles instrumentos y mecanismos similares, no sólo

⁵⁵ *Ibid.* p.234.

⁵⁶ (E. Durkheim, FE, 1982d, «Conclusión») Referido en BERIAIN, Joxetxo, Representaciones Colectivas y Proyecto de Modernidad, Anthropos, Barcelona, 1990, p.34.

⁵⁷ Piaget, *Op. Cit.* p.15.

en las interacciones elementales entre sujetos y objetos, sino muy particularmente en la forma en que un nivel condiciona la formación del siguiente...”⁵⁸

El paso de una etapa de conocimiento a otro está limitada por la posibilidad de hacer nuevas preguntas que permitan formular los problemas de manera distinta.

Dicha posibilidad dependerá del «marco epistémico»⁵⁹ que tenga la sociedad en cuestión: “ “lo absurdo” y lo “evidente” es siempre relativo a un cierto marco epistémico y está en buena parte determinado por la ideología dominante.”⁶⁰

Esta perspectiva tiene un enfoque diferente a la teoría de Kuhn de las revoluciones científicas, en cuanto el concepto de «paradigma» kuhniano ofrece una explicación a la transformación de marcos conceptuales, es decir de ciertos límites impuestos externamente a los científicos (o por ellos) como grupo social, mas estos cambios no necesariamente implican un cambio epistémico, se trata de cambios de un tipo de «paradigma social». Cuando hablamos de transformación de marcos epistémicos estamos refiriendo un cambio de «paradigma epistémico», estos cambios se dan sin la necesidad de una imposición externa explícita, una vez instaurado un «paradigma epistémico» este “es una concepción que ha pasado a ser parte inherente del saber aceptado y que se transmite con él, tan naturalmente como se transmite el lenguaje hablado o escrito de una generación a la siguiente.”⁶¹

Un sujeto adulto tras la adquisición de las estructuras lógicas fundamentales que serán los instrumentos básicos de su desarrollo posterior, dispone también de una

⁵⁸ *Ibid.* P.p. 15-16.

⁵⁹ “Sistema de pensamiento, rara vez explicitado, que permea las concepciones de la época en una cultura dada y condiciona el tipo de teorizaciones que van surgiendo en diversos campos del conocimiento. Cambios muy significativos de marco epistémico marcan grandes épocas históricas.” GARCÍA, Rolando, El Conocimiento en Construcción: De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 157.

⁶⁰ PIAGET, *Op. Cit.* p. 233.

⁶¹ *Ibid.* p. 232.

«concepción del mundo» que condiciona la adquisición posterior de cualquier experiencia.⁶²

La sociología del conocimiento se ha ocupado generalmente de la «ideología», p.ej. de cómo una cierta “ideología dominante” limita explícitamente las posibilidades de conocimiento científico. Mientras que, como se dijo arriba, el problema abordado en *Psicogénesis e Historia de la Ciencia* es el de dilucidar por qué mecanismos se dan las transformaciones epistémicas, reconociendo que si bien la ideología dominante tiene un papel relevante, no necesariamente es determinante en los cambios y además está subordinada a su vez a un mismo marco epistémico compartido al nivel de la sociedad en su conjunto.

Un ejemplo, dado por Piaget y García, es que “La concepción aristotélica del mundo era completamente estática. El “estado natural” de los objetos del mundo físico era, para ellos (los helénicos), el reposo. [...] Para los chinos por el contrario, el mundo estaba en constante devenir [...] el flujo continuo, era el estado natural de todas las cosas que hay en el universo.”⁶³

Las diferencias entre un sistema explicativo y otro no eran de concepción de la ciencia ni metodológicas, sino que era una diferencia ideológica traducida por un marco epistémico diferente.⁶⁴

Así los límites para formular ciertos problemas físicos estaban más allá de los límites conceptuales. Tras el paso de generaciones que adoptaron un mismo paradigma epistémico, la ideología dominante fue portavoz (por así decirlo) de una manera “natural” de concebir el mundo.

Tan arraigada estaba esta noción de naturaleza estática en la física occidental, que no fue sino hasta Newton que comienza a superarse en favor de una física dinámica.

⁶² *Id.*

⁶³ Piaget, *Op. Cit.* p. 233.

⁶⁴ *Id.*

Gracias a la Epistemología genética puedo observar la transformación de la representación social de Yahvé como un subproducto de la modificación de los límites del marco epistémico israelita.

En el periodo en cuestión, los cambios drásticos sufridos por los israelitas derivaron primero en la modificación de los marcos conceptuales de menos de la clase sacerdotal, y posteriormente en la puesta en cuestión de todo el conocimiento religioso, por lo que para salvar la representación social de Yahvé se modificaron los límites del marco epistémico tras el periodo de exilio en Babilonia, durante la “paz persa”.

b1.-intra-objetual, inter-objetual y trans-objetual-

Para caracterizar los cambios de conocimiento sustantivos, Piaget y García han señalado un proceso general de evolución cognitiva en la ciencia “que conduce de un análisis intra-objetual, o análisis de los objetos, al análisis que se podría llamar inter-objetual, que estudia las relaciones o transformaciones entre los objetos, para llegar finalmente al análisis que los autores llaman trans-objetual, relativo a las construcciones de estructuras.”⁶⁵

La etapa intra-objetual se caracteriza por identificar en los objetos propiedades, cualidades que los definen, en el mejor de los casos es la observación de relaciones internas entre los elementos de un mismo objeto. En la etapa inter-objetual se observan relaciones entre el objeto y otros objetos, es la etapa donde se identifican las “razones” de las «transformaciones» del objeto como extrínsecas a él. Finalmente, una vez descubiertas las transformaciones, se establecen vínculos entre ellas, es decir se observan analogías entre ciertas estructuras y otras, relativizando el absoluto de cada cual, pasando a las construcciones trans-objetuales.⁶⁶

⁶⁵ Prefacio de Bärbel Inhelder en PIAGET, Jean, R. García, Psicogénesis e Historia de la Ciencia, S.XXI, México, 2004, p.6.

⁶⁶ Véase Piaget, *Op. Cit.*

En *Psicogénesis e historia de la Ciencia* los autores analizan el caso de la geometría, donde históricamente ubican los tres periodos de evolución cognitiva en esa rama científica. Primero, el periodo intra-figural se puede identificar con la geometría euclidiana, donde se estudian las relaciones internas de una figura, siendo ésta el espacio, con referencia a una sola línea externa. Posteriormente, gracias al plano cartesiano se construye un espacio, donde se ubican distintas figuras y se estudian las relaciones entre ellas por referencia al espacio compartido, es decir se da un análisis inter-figural. Finalmente, en el nivel trans-objetual, se reconocen estructuras supraespaciales comunes a figuras construidas en distintos espacios (geometrías no euclidianas).

En el caso investigado en la presente tesis, la ampliación de los límites del marco epistémico israelita permitió en distintos momentos una evolución cognitiva semejante a la que García y Piaget caracterizan en la historia de diversas ciencias.

Podemos concebir que se pasó de un nivel de conocimiento religioso centrado en la representación social de Yahvé misma, en sus características internas, sus atributos, de modo intra-objetual, a un nivel inter-objetual donde se reconocen las relaciones de Yahvé con un ambiente, con su pueblo, con otros pueblos y evidentemente con otras representaciones sociales de diversas ídoles (entre ellas la de Ahura Mazda). Por último, podríamos inferir que se comenzó el conocimiento de Yahvé en su nivel trans-objetual con el proceso de universalización de la deidad, cuando sus características internas y sus relaciones con el ambiente fueron encontradas semejantes a las que tenían otros dioses, cuando la teología y la teodicea israelita comenzaron a desarrollarse sistemáticamente, superando por generalización, en un esquema de nivel superior, los matices entre las creencias religiosas israelitas y las de otros pueblos.

Sin embargo es difícil encontrar claramente las características de un análisis trans-objetual, en un conocimiento religioso, pues a diferencia de la ciencia, la religión tiene objetos dogmáticos, que generalmente no son equiparados con otros fuera del sistema religioso en cuestión, porque existe un prejuicio de inconmensurabilidad.

Así, si es que el conocimiento de Yahvé llegó al nivel trans-objetual, no fue nunca un rebasamiento total del nivel inter. Pues la visión dogmática de la religión no permitiría que se encontraran isomorfismos entre Yahvé y otros dioses sin una valoración de jerarquía, que tienda a mantener las fronteras bien sólidas entre la religión de Israel y otras religiones consideradas equivocadas, inferiores, etc.

En dado caso, de modo análogo a como en la etapa trans-figural de la geometría, las distintas geometrías son subordinadas a un grupo único (un sistema global), del cual ellas devienen casos particulares. Con ciertas reservas, la teología de Yahvé puede haber sido caracterizada como un sistema global que contiene distintas posibilidades de teologías en otros contextos, siempre y cuando se cumpla la condición de conservar ciertas estructuras transversales inmanentes de la teología de Yahvé. Es decir la relativización que implica para un objeto o grupo de objetos su vinculación con distintos espacios, sería suprimida en la concepción de un Dios espacio, de un «sistema global divino» que contiene todas las posibilidades de sub-espacios.

Algo interesante es que este desarrollo analítico hacia la trans-objetualidad puede haber generado la necesidad de un planteamiento escatológico, una cosmogonía y una promesa de salvación final, que no dejara ningún contexto conocido o por conocer fuera del «sistema global divino ». De ese modo la topología de Yahvé lo volvería hacia sí mismo, de modo que “Dios es todo”, es omnipresente, principio y fin, existe en sí mismo.

Para dar este paso, de un nivel de análisis a otro, fue necesario que existiera una apertura al análisis trans-objetual para encontrar isomorfismos entre la teología zoroastriana y la yahvista, para que durante la “paz persa” se reorganizara la

representación social de Yahvé con base no sólo en lo intra-objetual⁶⁷, ni en la teología existente hasta entonces (que representaba el análisis inter), sino tomando elementos y relaciones exógenas aunque éstas fueran después asimiladas en un nuevo nivel de su teología universalista (trans-objetual).

Las condiciones históricas que permitieron el paso de un nivel de conocimiento de Yahvé al otro pueden ser encontradas en las diversas fuentes de material empírico. Así, con el material empírico disponible y con la teoría de la Epistemología Genética, me es posible construir una explicación epistemológica de las transformaciones en el conocimiento de Yahvé.

*En el siguiente apartado se verá como la perspectiva de sistemas complejos es inseparable de la perspectiva de la Epistemología Genética, debido a que la primera se fundamenta en la segunda y la enriquece con una exposición más clara de las dinámicas de conocimiento ya descritas por Piaget.

c) Teoría de sistemas complejos

La perspectiva sistémica que adoptaremos será la de Rolando García, es decir una perspectiva constructivista que considera que es posible estudiar un fenómeno complejo haciendo un recorte empírico de la realidad con forma de sistema complejo. Aquí, no se parte de la noción de que un sistema puede ser *percibido* en la realidad, sino construido, el único presupuesto es que la realidad es compleja y para explicar un fenómeno se debe intentar acercarse lo más posible a un entendimiento objetivo. Para esto, se requiere la convergencia de perspectivas teóricas que explican distintos aspectos de los fenómenos sociales, como la perspectiva económica, la política o la sociológica.

⁶⁷ El nivel intra-objetual del conocimiento de Yahvé probablemente es muy anterior al periodo estudiado, del periodo pre-monárquico de Israel, de los tiempos nómadas centrados en la guerra, donde Yahvé no era mucho más que un dios de la guerra entre otros. No había una teología desarrollada pues no habían existido condiciones propicias para desarrollarla ni había habido necesidad de enfrentar su concepción de ese dios, su dios, a un mundo tan amplio y complejo como el que después enfrentaron los israelitas del tiempo de los reyes.

“Se trata en primera instancia, de una metodología de trabajo interdisciplinario, pero es, al mismo tiempo, un marco conceptual que fundamenta, sobre bases epistemológicas, el trabajo interdisciplinario.”⁶⁸

Primeramente habría que señalar que para esta perspectiva no existe tal cosa como una “lectura directa” de la realidad. Citando al filósofo e historiador de la ciencia Russell Hanson (1958), García apunta que “Toda experiencia está cargada de teoría”. Esta afirmación coincide gratamente con las conclusiones de la epistemología genética de Jean Piaget, la cual afirma tras extensas investigaciones que “no hay observable puros”, “todo observable, aun aquellos que parecen provenir de la percepción directa de propiedades elementales de los objetos, suponen una previa *construcción* de relaciones por parte del sujeto.”⁶⁹

Así una teoría constructivista no trabaja con datos sino con *observables* que son datos de la experiencia pero ya interpretados o con cierto nivel de construcción por parte del sujeto. De modo que, los *hechos* son relaciones entre observables. Un investigador al realizar trabajo de campo no registra hechos percibidos puramente de la realidad, pues ni él puede ser neutro ni los objetos son abarcables como totalidad en el sentido ontológico que el positivismo lógico pretendió. Por el contrario sus registros corresponderán a esquemas interpretativos adquiridos previamente por el sujeto cognoscente.⁷⁰

Para no caer en la aparente tautología que significa que toda explicación esté predispuesta cognoscitivamente en la teoría, García propone junto con Jean Piaget la concepción de *niveles de conocimiento*. Éstos se van desarrollando a través de procesos constructivos -como señalamos en el apartado anterior de Epistemología Genética-. Lo que significa que sustituyendo la metáfora de circularidad por la de “espiral dialéctico”, los *niveles de conocimiento* se van superando unos a otros, pero sin rompimiento, nuevas experiencias se pueden

⁶⁸ GARCÍA, Rolando, *Sistemas Complejos*, Gedisa, Barcelona, 2006, p .39.

⁶⁹ *Ibid.* p. 42.

⁷⁰ Sobre esto *Ibid.* p.43.

asimilar a viejos esquemas mientras estos sean suficientes, pero de acuerdo a la necesidad de adecuación empírica de la teoría, las teorizaciones no rigurosas pasan a ser nueva teoría y tendremos entonces conocimientos científicos que no son sólo una lectura de nuevas experiencias con los mismos esquemas, ni una teoría del todo nueva, sino un nuevo estadio de equilibrio entre teoría y experiencia que se logra mediante un proceso dialéctico continuo de disequilibrios y equilibraciones.

c1.-Límites y flujos-

Al afirmar que los sistemas complejos se construyen surge el problema de los límites, la primera definición de un sistema parte de definir límites claros, procurando ser lo menos arbitrario posible. Dichos límites no deben ser pensados sólo como fronteras físicas, “el término “límite”, así como sus correlativos “adentro” y “afuera”, incluye también la problemática que se va a estudiar y el aparato conceptual que se maneja, así como el tipo de fenómenos con sus escalas espaciales y temporales.”⁷¹

Esta limitación del sistema deja afuera algunas estructuras que no necesariamente dejan de tomarse en consideración. Lo que quedó afuera puede interactuar con el interior del sistema como *condiciones de contorno o condiciones de los límites*. Dichas condiciones se especifican en forma de *flujos* (de materia, energía, información, etc.).

De acuerdo a la velocidad de cambio de los flujos, se considera que los cambios en las condiciones en los límites que son muy lentos, de acuerdo a la escala de tiempo analizada, pueden ser representados como constantes. Si por el contrario, las condiciones varían mucho, si los flujos son violentos pueden provocar disequilibrios en el sistema que requieran reorganizaciones más o menos profundas.⁷²

⁷¹ *Ibid.* p. 48.

⁷² Véase *Ibid.*

c2.-Elementos y estructura-

Los elementos de un sistema complejo son heterogéneos necesariamente, lo que tienen en común es que son interdefinibles, lo que quiere decir que tienen un alto grado de relación y que se determinan mutuamente. Los elementos que guardan las relaciones más significativas quedarán dentro del sistema y los demás fuera. Decimos que la estructura del sistema está determinada por las relaciones entre los elementos del mismo. De forma que es un tipo de organización lo que llamamos estructura y no a los elementos en sí mismos.

Los elementos a su vez pueden ser estudiados como sistemas en otro nivel de análisis, donde cada elemento será considerado un subsistema, con elementos y organización propia, las interrelaciones entre subsistemas serían las condiciones en los límites para cada subsistema.

A pesar de esta relativa totalidad que cada sistema o subsistema tiene, todo subsistema contribuye al *funcionamiento* del sistema.

Para la determinación de los subsistemas García apunta que es fundamental definir las escalas espaciales y temporales que se están estudiando.

En lo que refiere a espacio, el problema a abordar es el de las interacciones entre escalas de fenómenos, aunque que no hay reglas generales para abordarlo, sí es importante señalar que agregar datos de una escala en otra no hace más que introducir “ruido” (en el sentido de la teoría de la información). Y que las interacciones pueden entenderse, en algunos casos, de tal forma que escalas menores pueden perturbar a las escalas superiores mientras que las escalas superiores determinan condiciones que favorecen o inhiben escalas menores.

Sobre las escalas temporales, García nos dice que en un estudio de la dinámica de un sistema es necesario analizar su historia. No necesariamente se trata un análisis diacrónico lineal, ni de uno sincrónico. Se puede presentar el caso de que fenómenos de distintas escalas temporales interfieran entre sí. P.ej. la escala de tiempo en la que se presenta una perturbación y la escala de tiempo en que se

presenta la reacción correspondiente son diferentes. Al igual que en el estudio de de las interacciones entre escalas de fenómenos, para el análisis de escalas temporales no hay reglas generales, salvo el no confundir una escala con otra y limitar un periodo general de evolución sistémica a estudiar.

El énfasis en las propiedades estructurales de un sistema, para esta perspectiva, no significa caer en posiciones estructuralistas, ampliamente debatidas, ya que lo fundamental es el estudio de la *evolución* del sistema, el estudio de un proceso de desequilibraciones y equilibraciones. “Se trata, pues, de un estudio de la *dinámica* del sistema y no del estudio de un *estado* en un momento dado.”

La gran diferencia reside en dar el paso de la comprensión a la explicación. - <Mientras que los estudios estructuralistas no van más allá de la comparación de estados de distintos fenómenos análogos>, p.ej. las estructuras religiosa en distintas culturas, o la comparación de fenómenos que se infieren conexos, como podrían ser la desigualdad y la delincuencia- tomando como máxima científica la cuantificación, la recolección de un cierto número de evidencias empíricas de un tipo de casos que el investigador considera relevantes.

<Explicar la evolución de una estructura necesita en primera instancia reconocerla como no dada y estable>, sino dinámica, requiere pasar del estudio de estados al estudio de procesos mediante un aparato teórico que permita analizar estructuras con énfasis en el cambio.

“Este enfoque particular del estudio de estructuras de un sistema ha sido designado por diversos autores como “estructuralismo genético”. Las estructuras no son consideradas como “formas” rígidas en condiciones de equilibrio estático, sino como el conjunto de relaciones dentro de un sistema *organizado* que se mantiene en condiciones estacionarias, mediante procesos dinámicos de regulación”⁷³

⁷³ *Ibid.*, p. 52.

c3.-Sistema y Ciencias sociales-

Lucien Goldmann fue quien vio con más claridad el papel del concepto de estructura en las ciencias sociales, el que desde el marxismo se interesó por el estudio de las dinámicas de cambio en una estructura social. Goldmann amplía la conceptualización que hace Marx de la “totalidad” y de las relaciones entre las partes y el todo.⁷⁴ Pone énfasis en la articulación entre las partes y la totalidad y diferencia una articulación entre totalidades relativas diferentes, entre lo que podríamos llamar *niveles de explicación diferentes*. También establece, sin explicitarlo, que “cuando Marx habla de “una rica totalidad de múltiples determinaciones y relaciones”, se está refiriendo a una totalidad que, en el lenguaje post-Marx, llamaremos *totalidad estructurada*.”⁷⁵

Así, aunque Marx tuviera conocimiento de los procesos dialécticos de estructuración y desestructuración en un sistema social, no podía expresarlo con los conceptos más específicos que existen hoy en día, “en términos de *sistemas, elementos y estructuras*. No se trata sin embargo, de utilizar un lenguaje *à la mode*. Se trata, más bien, de disponer de instrumentos de análisis más poderosos que los utilizados en el siglo XIX.”⁷⁶

En este contexto el término *sistema* es utilizado como sinónimo de *totalidad organizada*. No tiene, por lo tanto, que ver con el “análisis de sistemas”. Al igual que el término *dialéctica*, *sistema* tiene distintos significados para contextos teóricos diferentes. Asimismo el concepto de *estructura* no significa dejar de lado el concepto que juega un papel tan relevante en la teoría marxista: la historicidad -como sucedía con Saussure y la lingüística-. “El estudio de la estructura de los

⁷⁴ Véase *Ibid.*, p. 54.

⁷⁵ *Id.*

El autor aclara que la expresión “post-Marx” se debe a que Marx nunca usó el término *estructura*, ya que dicho concepto no pertenecía al lenguaje de la época, todavía enclavado en la tradición aristotélica, donde no existía una lógica de relaciones. En dicha tradición lógica sólo se manejó la relación de inclusión y ninguna estructura compleja es expresable en términos de inclusiones-nos dice García-.

⁷⁶ García, *Op. Cit.*, p.54.

sistemas no sólo *no excluye* la historicidad, sino que –debemos decirlo con todo énfasis- *la explica*.”⁷⁷

El análisis estructural de un sistema abarca el análisis de estructuraciones y desestructuraciones, permitiendo analizar cuándo y cómo se transforma una estructura.

c4.-Estudio de procesos-

Para el análisis de dinámicas sistémicas es central el estudio de procesos de distinto nivel. Es decir de fenómenos dinámicos que por sus características cualitativas se clasifican de modo separado y que debido a que no tiene relaciones tan estrechas, se considera que uno actúa sobre otro sólo como condiciones de contorno.

Dichos procesos de diverso nivel, pueden jerarquizarse de acuerdo a criterios geográficos, p.ej. procesos que impactan en un territorio local, uno regional, y uno nacional o internacional.

Aunque, para la presente tesis, la ubicación geográfica sólo tendrá una importancia tangencial, debido al menos a dos razones, primero una de método: debido a la frecuente imprecisión del material empírico utilizado (documentos históricos arcaicos como la Biblia y análisis históricos sobre estos) muchas veces no nos es posible determinar dónde se desarrolló un fenómeno con total precisión. Asimismo, una segunda razón es teórica/metodológica: lo central en el análisis de evolución estructural de un conocimiento, entendido como sistema complejo, no es la dimensión física. En dado caso el ambiente físico sólo es uno de los factores que influyen el desarrollo de un conocimiento. Además, para el presente caso el recorte empírico realizado, no puede, por las razones antes mencionadas, dar una descripción detallada de los elementos físicos que pudieran considerarse como parte del sistema complejo. No podemos saber cuales eran las condiciones del suelo en una vasta región de siria-palestina hace más de dos mil años, ni el clima en el momento de los hechos históricos que nos son de interés.

⁷⁷ *Ibid.* p.55.

c5.-Estados estacionarios-

Un sistema complejo siendo un *sistema abierto*, carece de límites bien definidos y realiza intercambios con el medio externo. No se trata pues, de un sistema estático con una estructura rígida, “sin embargo, cuando las condiciones de contorno sufren sólo pequeñas variaciones con respecto a un valor medio, el sistema se mantiene *estacionario*, es decir, las relaciones entre sus elementos fluctúan, sin que se transforme su estructura.”⁷⁸

Deben distinguirse dos tipos de estados estacionarios: “aquellos que corresponden a estados de equilibrio (como, por ejemplo, el equilibrio termodinámico de un sistema aislado), y aquellos que, alejados del estado de equilibrio, se mantienen estacionarios porque la acción de los intercambios con el medio.”⁷⁹ Un ejemplo típico de estos últimos, es el organismo biológico, que se mantiene con intercambios con el exterior, de alimento, de oxígeno, etc. Si por alguna razón cesan los intercambios con el exterior se llega a un estado de equilibrio que es la muerte.

c6.-Desestructuración y Reestructuración-

“Todo sistema abierto (auto-organizado) está sometido a perturbaciones que pueden ser de muy diversas escalas. Dichas perturbaciones pueden ser de carácter *exógeno* (las cuales se traducen en modificaciones de las condiciones de contorno) o de carácter *endógeno* (modificaciones de algunos de los parámetros que determinan las relaciones dentro del sistema).”⁸⁰

Cuando una perturbación no puede ser absorbida por el sistema, dicho sistema se torna inestable y se desencadena un proceso de desestructuración, seguido por uno de reestructuración que conduce a un nuevo estado estacionario pero con una nueva estructura.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁸⁰ *Ibid.*, p.62.

Uno de los casos de evolución sistémica se desencadena cuando las condiciones de contorno se modifican, el sistema se reorganiza para adoptar una nueva estructura que puede mantenerse estacionaria siempre y cuando las condiciones de contorno no varíen. Sin embargo, debe subrayarse que esto no significa un determinismo causal desde las condiciones de contorno, sino una adecuación entre el sistema, las condiciones de contorno y las estructuras imbricadas (subsistemas o elementos) que componen el sistema mismo.

Las relaciones causales que derivan en cambios de estructura, en una “evolución sistémica”, no son lineales ni mono-causales. La imbricación entre estructuras de distinto nivel puede propiciar también, que las modificaciones en un nivel estructural inferior puedan significar perturbaciones para estructuras de un nivel superior. De manera que, “cuando las perturbaciones provenientes de un subsistema exceden un cierto umbral, ponen en acción mecanismos del siguiente nivel.”⁸¹

Es importante señalar, que el “efecto” obtenido en la estructura de segundo nivel, obedece a sus condiciones particulares de estabilidad, por lo tanto no existe una relación directa, “causal” con la perturbación proveniente del primer nivel que sólo desencadena el proceso.

Así, el estudio de la evolución de sistemas complejos debe ser abordado como un problema de imbricación de estructuras.⁸²

c7.-El conocimiento como sistema-

Rolando García, tras elaborar una crítica sagaz contra todo tipo de empirismo y de apriorismo, propone una solución al problema de “qué es el conocimiento” que permite la operatividad de la investigación científica. Apoyándose en las propuestas del sociólogo Lucien Goldmann propone tomar por objeto de análisis un recorte de datos, concerniente a los comportamientos, situaciones y

⁸¹ *Ibid.*, p.63.

⁸² Véase *Ibid.* p. 64.

actividades “que son *socialmente* consideradas como teniendo *carácter cognoscitivo*.”⁸³

El término *complejo cognoscitivo* sirve para caracterizar esa “totalidad relativa”, heterogénea, que se conforma, tentativamente, con el recorte de datos vinculados *socialmente* con el término conocimiento.⁸⁴

Así, con esta caracterización, “la sociedad entra desde el principio como parte inherente a lo que llamamos “conocimiento”⁸⁵

Si consideramos globalmente los “recortes” con los cuales se define el complejo cognoscitivo, éste contiene elementos que pueden agruparse en *subtotalidades* correspondientes a los dominios de lo *biológico, mental (o psicológico) y social*.⁸⁶

Este *complejo cognoscitivo*, puede responder a una de las labores que, a decir de García, debe enfrentar el epistemólogo: *cómo se construye el conocimiento*, tanto a nivel individual como social.⁸⁷

Para dar este paso en el estudio del conocimiento, dicho material empírico, el recorte de esa “totalidad relativa”, el llamado *complejo cognoscitivo*, debe de ser organizado reconociendo que los dominios de los distintos elementos son interdependientes y que por tanto no pueden ser estudiados aisladamente sino que se requiere considerarlos como parte de un sistema.

⁸³Véase GARCÍA, Rolando, El conocimiento en construcción: De las formulaciones de Jean Piaget a la Teoría de Sistemas Complejos, Gedisa, Barcelona, 2000, Cap. II.

⁸⁴ *Id.*

⁸⁵ García, *Op.Cit.*, p. 40.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 65.

c8.-Aplicación específica de la Teoría de sistemas complejos a la presente tesis: El sistema R.S. de Yahvé.-

Reconociendo que el conocimiento humano puede ser estudiado como sistema y aportando a la respuesta de *cómo se construye el conocimiento* (en este caso colectivo, social), en la presente tesis, tomo la representación social de Yahvé como sistema, con elementos que conforman primeramente un *complejo cognoscitivo*, que si bien no representa la completa heterogeneidad -de lo socialmente tenido como con carácter cognoscitivo- si abarcan al menos en parte, los dominios de fenómenos sociales, históricos y culturales que encontramos involucrados en la construcción del conocimiento. Para posteriormente organizar ese material como sistema, como “totalidad relativa dinámica” que comprende elementos o subsistemas (subtotalidades).

Dejando de lado la construcción biológica y puramente psicológica del problema, (por limitaciones teóricas y empíricas) construyo el sistema *representación social de Yahvé* con los elementos socioculturales que puedo fundamentar con observables empíricos.

Estos subsistemas serían el subsistema político, el moral y el sagrado. La imbricación de estos elementos hace necesario su estudio como imbricación de estructuras de distintos dominios y niveles.

Como la delimitación de cualquier sistema, construir el sistema significa siempre una selección de complejidad. En este caso, un acercamiento como sociólogo y estudioso de la epistemología genética, al entendimiento complejo de la representación social de Yahvé en el Israel antiguo, a su génesis relativa y a su evolución en los años del imperialismo persa.

c9.-Aportación de la Teoría de Sistemas complejos a la visión de conjunto y objetivo general de esta tesis-

Este primer acercamiento sistémico al objeto de estudio se inserta en la ambición última de esta tesis, que consiste en analizar multidimensionalmente la evolución de la representación social de Yahvé, como *representación social* (desde la Teoría de las representaciones sociales), como *conocimiento dentro de un marco epistémico* (desde la Epistemología genética) y como un *sistema de conocimiento social* (desde la Teoría de sistemas complejos).

d) Conjugación interdisciplinar

Visto en un conjunto articulado:

La construcción de la representación social de Yahvé como sistema complejo nos abre el panorama para ubicar una representación social como un tipo específico de conocimiento social, cuyo desarrollo depende, como el de todo conocimiento, de factores biológicos (por ser sujetos vivos los constructores de todo conocimiento), psicológicos (porque todo conocimiento emerge en la relación mental de un sujeto con un ambiente) y socio-culturales (pues todo sujeto biológico se desarrolla dentro de un contexto socio-cultural que condiciona el desarrollo del conocimiento dentro de los parámetros de lo adecuado, lo normal, lo relevante, etc.)

Así, reconozco y doy énfasis a la dinámica sistémica que tiene una representación social y al carácter epistémico con que podemos concebir la función de la misma (r.s.), siendo ésta un lugar común, un conocimiento colectivo, ubicable en cada sujeto específico, pero modificado siempre colectivamente de acuerdo a una dinámica dialéctica compleja que no sería del todo extraña para Jean Piaget ni para Marx, ni mucho menos para Lucien Goldmann quien vio el gran vínculo entre estos dos pensadores.

IV- Análisis teóricos del fenómeno

En este capítulo se realiza un primer análisis inferencial del fenómeno desde las tres perspectivas teóricas y finalmente desde una perspectiva interdisciplinar que las articula. Este primer análisis se formalizará en capítulos posteriores con la utilización de una herramienta de análisis de variables, sin embargo es de suma importancia esta primera reflexión para dimensionar cómo se fueron construyendo observables y las relaciones entre ellos.

a) La Representación Social (r.s.) de Yahvé:

a1. Organización de su estructura y operatividad sistémica

Empecemos por observar el objeto de estudio como una representación social, la representación social de Dios en la religión del pueblo de Israel tiene un muchas aristas, en un primer acercamiento podríamos decir que el núcleo de dicha representación social en tiempos anteriores del exilio, contenía conceptualizaciones como que este dios era el protector del pueblo israelí o que propiciaba las victorias de éste frente a otros debido a la alianza que se había establecido entre dicho pueblo y Él.

Asimismo, eran elementos nucleares de dicha representación social, el que esta deidad era creadora, todopoderosa y que tenía un pueblo elegido para sus fines, de éste pueblo esperaba más que de cualquiera en la Tierra por la alianza hecha desde Noé, pero también tenía una actitud distinta de apoyo y protección hacia su pueblo.⁸⁸

Por otra parte se puede determinar como elementos periféricos de la representación, que Yahvé tenía una lógica despiadada y hasta cruel, hacía a otros pueblos guerrear contra Israel a sabiendas de que este último triunfaría, porque esa era la voluntad del mismo Yahvé. Era concebido como una deidad

⁸⁸ Esta relación entre Yahvé y su pueblo puede verse en los libros bíblicos del Génesis y el Exódo.

cruel que gustaba de la sangre derramada en la guerra y de constante alabanza ritual.

“La Naturaleza salvaje de Yahvé en la religión hebrea pre-profética refleja las costumbres salvajes de los israelitas errantes y conquistadores.”⁸⁹

Su actitud hacia otros pueblos de la tierra a era de desprecio y los castigaba de forma reiterada.

“Se apoderaron de Jericó. Y espada en mano mataron a todos los hombres y mujeres, jóvenes y viejos, incluso a los bueyes, ovejas y burros, y los entregaron en anatema, o sea los sacrificaron a Dios.” (Josué 6:21)

Estos últimos elementos «periféricos» se modificaron paulatinamente a través de los siglos hasta que Yahvé fue representado como una deidad benevolente, no bélica, ni sanguinaria. Conforme el pueblo israelita se hizo nómada y se asentó culturalmente, se enriqueció su teología destacando más los aspectos espirituales de Yahvé, sus misterios, sus poderes cósmicos creadores y de salvación ultraterrena, más que sus atributos pragmáticos que tenían que ver con la cotidianidad colectiva.

Recapitulando, (antes del exilio) eran **elementos nucleares** de la representación social de Yahvé:

- -Creador
- -Todopoderoso
- -Aliado de Israel
- -Omnisciente

Eran **elementos de su periferia**:

- -Bélico
- -Sanguinario

⁸⁹ BURTON, *Op. Cit.*, p. 183.

- -Cruel
- -Represor
- -Vanidoso

Y posteriormente fueron elementos periféricos (después del exilio):

- -Salvador ultraterreno
- -Creador cósmico
- -Benevolente
- -Universal
- -Regente de todo lo bueno
- -Líder de un panteón o corte celestial
- -Opositor de Satán como entidad.

Observemos que “las representaciones son un medio de adaptarse estratégicamente a la realidad. Esto es posible al significar la realidad, de tal forma que concuerde con el universo ideológico y cognitivo del individuo”⁹⁰

Esto es igualmente aplicable a las colectividades, ya que ningún universo ideológico o cognitivo es suprasocial. Las mentalidades individuales se configuran en un entorno social. Para el caso estudiado, la representación social de Dios, se fue modificando estratégicamente de acuerdo a las circunstancias a las que tuvo que adaptarse el pueblo israelí; pasó de ser un pueblo errante y nómada (tiempos del éxodo⁹¹), a una nación poderosa que dominaba amplio territorio (tiempo de los reyes -véase p.4), para de nuevo ser un pueblo sometido y dividido (tiempo del cautiverio -véase P.p. 7-10) y luego una nación hierocrática con parcial libertad (periodo de la paz persa -véase P.p. 10-12).

⁹⁰ WAGNER, Wolfgang, N. Hayes, El discurso de lo cotidiano y el sentido común: La Teoría de las Representaciones Sociales, CEIICH, UNAM, México, p. 133.

⁹¹ La relatoría de este periodo anterior al siglo X a.C. la podemos encontrar en los testamentos del Éxodo, Números, Jueces y Josué.

Los atributos periféricos de la representación de Yahvé variaron según la circunstancia para preservar la parte nuclear de la misma. Esta parte era necesaria para la conservación de una identidad social. Así pasó de ser concebido como un dios bélico, a concebirse como benevolente cuando la actividad principal de Israel ya no fue la guerra sino el sacerdocio y la diplomacia. Del mismo modo comenzó a concebirse como el regente de todo lo bueno en cuanto las circunstancias hicieron dudar de que el mal proviniera de él:

“Los judíos del periodo apocalíptico no entendían por qué Yahvé había abandonado a Israel. El mal gobernaba el mundo [...] el mesías [...] llegaría pronto [...] El mal en el mundo ya no podía atribuirse a Yahvé, que ahora decía: «Llamo al cielo y a la tierra como testigos; los llamo como testigos, porque he apartado el mal y creado el bien, porque vivo, dice el Señor» (4 Ezra 2:14)”⁹²

Así el dualismo teológico fue necesario para proteger la estructura nuclear de la representación:

“Atribuid a Azazel, no a Yahvé, todavía no a la humanidad, todo pecado. He ahí la expresión más enérgica de dualismo que se encuentra hasta entonces en la religión hebrea.”⁹³

Y ante la influencia del dualismo zoroastriano y mazdeísta en general la teología israelita encontró un modelo a seguir. Los *bene ha elohim*, la corte celestial de Yahvé, podía tener algunos miembros caídos, rebeldes, que en vez de contribuir al plan de salvación lo obstaculizaran, es decir que fueran satanes, obstrutores y acusadores.⁹⁴ La organización teológica mazdeísta, que concebía una corte celestial de *daevas* malos y una corte de *ahuras* buenos sirvió como ejemplo de solución dualista a los problemas que enfrenta un monoteísmo ante la maldad del mundo. Así, el pueblo israelí al experimentar ciertas vicisitudes que amenazaban los elementos nucleares de la representación de Yahvé, adapta en la periferia de

⁹² Burton, *Op. Cit.*, p.187.

⁹³ Reflexión sobre el Enoch *Etíope* 9:6; 10:8 en Burton, *Op. Cit.*, p.208.

⁹⁴ “La palabra hebrea *satan* deriva de una raíz que significa «oponer», «obstruir» o «acusar». [...]En este simple sentido, la palabra *satan* figura como un sustantivo varias veces en el Viejo Testamento aludiendo a un antagonista humano...” Burton, *Op. Cit.* p. 191.

su representación algunos elementos tomados de la representación mazdeísta de dios.

Tomando en cuenta que las representaciones sociales no son unitarias ni homogéneas, sino que se circunscriben a un conjunto de creencias y actitudes que “forman una estructura jerárquica de dependencia mutua”⁹⁵, podemos observar que, siendo el núcleo central el punto de partida generativo del resto de la representación social, concebida como sistema; ciertos atributos (nucleares) de Yahvé como el ser creador, todopoderoso o omnisciente, permitían inferir que si había mal en el mundo, él lo conocía y lo permitía, incluso había creado las posibilidades materiales y espirituales para que este se diera. Pero por otro lado, la periferia podía *anclar* un dominio otro al dominio experiencial anterior de Israel, es decir, podía hacer que Yahvé ya no fuera una deidad solitaria, sino que fuera el líder de un panteón, que fuera sí el creador de todas las posibilidades morales, del libre albedrío, más no propiamente el creador del mal (que sería representado como una desviación del buen camino).

De esta manera se respetaba la jerarquía de Yahvé como único dios (los *bene ha elohim* fueron degradados a ángeles), pero se daba una explicación al mal, como obstrucción del ser absoluto del bien que representaba Yahvé. Además la creación de una escatología israelita permitía trasladar la salvación y la culminación del plan divino a un tiempo ultraterreno, de modo que incluso si el mal prevalecía en la Tierra y los justos eran maltratados, habría justicia para éstos en el fin de los tiempos y no querría decir que la guerra de Yahvé contra el mal se perdiera, o que fracasara su plan. El núcleo de la representación se mantuvo intacto, así como la identidad del pueblo israelí.

Como ha sido descrito arriba, las r.r.s.s. median entre el individuo y el mundo social, dotando de un significado colectivo unificado a los objetos y hechos

⁹⁵ Véase Wagner, *Op. Cit.*, p. 128.

concretos. “Así, convierten hechos brutos en objetos simbólicos que pueblan el espacio de vida de los grupos.”⁹⁶

Con esto queremos decir que las representaciones sociales tienen una función adaptativa. Para que el sistema individual se adapte a un sistema social, existen las r.r.s.s. que permiten unificar creencias y objetos en lo que Durkheim llamó «hechos sociales». Las r.r.s.s. como un tipo específico de sistema complejo de conocimiento, nos permiten explicar cómo un individuo se adapta a un entorno social específico y cómo éste entorno, concebido ahora como sistema, puede adaptar cualquier experiencia nueva vivida por los individuos de una sociedad al dominio de la experiencia compartida por la sociedad en su conjunto, experiencia que constituye el núcleo de las representaciones sociales y que ayuda al individuo y a la sociedad a que se preserven mutuamente.

Gracias a este operar sistémico de las representaciones sociales, la sociedad israelí, pese a su heterogeneidad y a las circunstancias conflictivas que enfrentaron⁹⁷, pudieron ante nuevas experiencias, mantener cierta coherencia cultural, que siguiera definiendo su identidad social nacional a pesar de las fuertes perturbaciones ambientales.

Ahora, la dinámica por la que se transformó la r.s. de Yahvé, fue diferente a la descrita en múltiples investigaciones de representaciones sociales, ya que para empezar fue una transformación cultural, es decir en el nivel colectivo y no en el individual, aunque tal vez en un principio las adaptaciones de la periferia de la representación se generaran en la representación de un grupo, de los exiliados en Babilonia⁹⁸, es patente que posteriormente la representación social se renegó, los individuos acudieron a los sujetos de referencia de la sociedad y se transformó la representación al nivel colectivo de la sociedad israelí en su conjunto.

⁹⁶ *Ibid.* p. 70.

⁹⁷ Recordemos que después del tiempo de los reyes, Israel se divide en dos reinos que estuvieron en guerra y que es, en parte, gracias a esta división que el imperio neobabilónico les infringe tanto daño en el tiempo del «cautiverio en Babilonia».

⁹⁸ A saber, la clase sacerdotal, intelectual.

En este caso, considero que no hubo división del núcleo, sino que la periferia de la r.s. de Yahvé pudo adaptarse a las nuevas experiencias gracias a una situación muy particular, pues el encuentro con la r.s. de Dios del mazdeísmo zoroastriano, proveyó de elementos anclables en la representación social de Yahvé, como la imagen de dios como el líder de una corte celestial.

Derivado de estas transformaciones en la representación social de Yahvé, emerge cuasi de forma necesaria, de las cenizas de los elementos expulsados de la r.s. originaria de Yahvé, la representación social del demonio⁹⁹, de Satán como personificación del mal, como su principio y rector.

Gracias a los elementos anclados del dominio zoroastriano en la r.s. de Yahvé y a la generación de una nueva representación social, del Demonio, es que la r.s. de Yahvé se conserva con transformaciones pero sin rompimiento.

b) Una explicación desde la Epistemología genética

A la explicación anterior podemos sumar la derivada de la “Epistemología Genética” y la explicación de evolución cognitiva en la ciencia que trabajaron Piaget y García: Podemos decir que con el paso de las generaciones durante la “paz persa” de Israel; tras el derrumbe y reconstrucción de muchas de sus instituciones y tras la reorganización social que sufrieron al constituirse como una nación hierocrática, los israelitas pusieron en duda todo su saber.

Surgieron de entre los exiliados nuevas hegemonías¹⁰⁰ que contribuyeron a delinear una ideología nueva, que traducía un nuevo marco epistémico adecuado a las experiencias novedosas que no podían ser asimilables en su viejo marco epistémico.

⁹⁹ En este caso, los elementos expulsados de la r.s. de Yahvé, como el ser destructor, cruel o acusador, se transfirieron a la nueva representación social del Demonio Judío, que se configuró también con elementos de la r.s. del Demonio zoroastriano (Angra Mayniu) preexistente.

¹⁰⁰ Véase Apartado “Esdras-Nehemías” p.16. de este trabajo.

Evidentemente este proceso no se dio de un día para el otro, tuvieron que pasar probablemente siglos¹⁰¹ para que los límites del marco epistémico israelita se modificaran. Los desastres sociales y culturales sufridos antes de la “paz persa”, fueron detonantes para las reestructuraciones cognitivas. Ante desastres, como la división de los reinos y la guerra entre ellos, las invasiones extranjeras y finalmente “el exilio en Babilonia”, la sociedad israelí probablemente sufrió muchos cambios en sus marcos conceptuales, surgieron nuevos objetos, nuevos sujetos y nuevas relaciones que hubo que reorganizar. Sabemos que estas reorganizaciones no fueron siempre fáciles y que hubo divisiones, de moderadas a fuertes, entre el pueblo de Yahvé.

Sin embargo, la transformación cognitiva realmente se concreta colectivamente en la “paz persa”, al nivel de marco epistémico. Los límites del marco epistémico israelita se modificaron, lo que en un momento puede haber surgido como sólo un cambio conceptual de una clase intelectual, exiliada en otras regiones, pudo después ser, al convertirse esa clase intelectual/sacerdotal en hegemonía, un cambio del sentido común, del marco epistémico. En el paso de un par de siglos, los cambios abstractos (reflexivos) que se habían dado en las mentes de la clase sacerdotal, impactaron en la cotidianidad de las prácticas. La ortopraxia del “periodo de restauración”¹⁰² impuso en la cotidianidad los cambios cognitivos que se habían realizado en la teología israelita.

Finalmente (de modo análogo a como sucede al nivel de sujetos) ante nuevas experiencias colectivas las categorías tuvieron que adaptarse para conservar su estructura en un nivel superior de organización. Las abstracciones reflexivas permitieron en un primer momento, hacer nuevas diferenciaciones en la teología israelita: principio del mal/principio del bien, Dios/ángeles, Dios/Demonio, ángeles/demonios. Aunque probablemente esta reflexión no fue llevada a cabo más que por una cierta clase intelectual, posteriormente y mediante la introducción

¹⁰¹ La “paz persa” de Israel puede ubicarse entre 559 y 338 a.C.

¹⁰² Se refiere con este nombre al periodo de restauración de de Jerusalén relatado en los libros de Esdras y Nehemías.

de prácticas acordes a los nuevos conocimientos construidos, la población israelita adoptó colectivamente este nuevo marco epistémico.

Con el paso de los años, este marco epistémico “pasa a actuar como una ideología que condiciona el desarrollo ulterior”¹⁰³ del conocimiento y que en futuras generaciones actuará como obstáculo epistemológico que no permitirá desarrollo cognitivo fuera de los marcos conceptuales aceptados.¹⁰⁴ El marco epistémico de la sociedad israelita se transformó tras una ruptura cultural a mediados del siglo III a.C.

b1.-Dinámica de las transformaciones cognitivas (intra, inter y trans objetual)-

A partir de la época monárquica de Israel, el pueblo israelí confronta un mundo más complejo al cual es necesario que se adapten. Asimismo la representación social de Yahvé, como objeto central de su culto religioso, tuvo que analizarse desde diferentes ángulos, la política exterior intensa, sostenida desde David¹⁰⁵, vino aparejada de una apertura cultural necesaria:

“David [...] no dejó de respetar el culto de los jebuseos, antiguos amos de Jerusalén a los que en su mayoría había permitido quedarse allí y entrar a su servicio. Hizo lo posible por respetar sus tradiciones y costumbres culturales y religiosas y en fundir con ellas en lo posible la nueva religión de Yahvé llegada a Jerusalén.”¹⁰⁶

¹⁰³ Véase Piaget, *Op. Cit.*, p. 234.

Aunque los autores se refieren en específico a las transformaciones científicas donde yo utilizo la palabra “conocimiento”, me sirvo de su propuesta teórica porque los “mecanismos en juego en el proceso cognoscitivo son los mismos” en la etapa científica o en la precientífica, como ellos mismos indican (*Ibid.*).

¹⁰⁴ Esto es claro con la promulgación de la “ley de Moisés” a cargo de Esdras. La hierocracia israelita se preocupó bastante en el periodo de «restauración» y de la «paz persa» por controlar las creencias y el culto a Yahvé, más inclusive que en periodo anteriores de mayor apertura cultural.

¹⁰⁵ David, sucesor de Saúl, gobierna primero sobre Judá entre el 1010 y el 1003 a. C. y posteriormente sobre todo Israel entre el 1003 y el 970 a. C.

¹⁰⁶ CASSIN, Elena, J.Bottéro, J.Vercoutter, Los imperios del antiguo oriente: La primera mitad del primer milenio, S.XXI, Madrid, 1976.

El Elyon «dios altísimo», venerado en el Jerusalén anterior a David, termina por integrarse a Yahvé como un atributo del mismo.

Sin duda el culto a Yahvé fue flexible durante un largo periodo, priorizando en ocasiones las relaciones militares y económicas sobre la religión.

Salomón¹⁰⁷ por su parte, siguió ampliando el dominio de Israel en la región de Siria –Palestina. Mediante un intenso trabajo diplomático y la sofisticación de los ejércitos, logró reorganizar el territorio dominado en doce distritos y la institución de monopolios comerciales. Adoptó en su corte costumbres de los países vecinos, por lo que propició aún más apertura cultural que su padre, David.

Los profetas contemporáneos de Salomón atribuyeron la división del reino, y la fatalidad caída sobre Salomón a su apertura a otros dioses. Se empieza a cuestionar cuál es la voluntad de Yahvé, si le es lícito a su pueblo hacer cualquier cosa para expandirse en el territorio.

El relato legendario de la conspiración que fraguaron Jeroboam y el profeta Ajías en contra del reino de Israel y de la dinastía de David¹⁰⁸ aunque pueda ser interpretado como una crónica de una cuestión política, que refería la inconformidad de Judá por los tributos excesivos impuestos desde Jerusalén. También puede ser tomada como la reflexión de una teodicea, a saber, si Yahvé permitiría que su pueblo se relacionara con otros dioses, si bendecía o maldecía a la dinastía Davídica. ¿Los tropiezos de la dinastía eran un castigo por los pecados de gobernantes insolentes o eran una consecuencia de voluntades ajenas a Yahvé? ¿Era esto último posible?

Desde tiempos monárquicos se preparaba el escenario para un análisis *inter-objetual* de Yahvé: las relaciones que su pueblo, portador de la representación social de éste, sostuvo con otros pueblos, hicieron necesario el enriquecimiento dicha representación social. Ya no bastaba el atribuirle propiedades,

¹⁰⁷ Salomón, hijo de David, construyó en Jerusalén el palacio del que el templo es una parte. Extendió el comercio. Fue probablemente por su política tributaria con Judá que se dividió el reino de Israel. Reinó entre 970 y 930 a. C.

¹⁰⁸ I Reyes 11: 29-39.

características y atributos internos. Las relaciones internas de Yahvé, por lo demás no del todo claras, tenían que ser congruentes con un ambiente que amenazaba lo que creían saber. Se avanzó de un análisis *intra-objetual*, propio del periodo nómada, con una teología incipiente, al comienzo de uno *inter-objetual*, donde la representación social de Yahvé tiene relaciones externas con otras representaciones sociales de su pueblo (enriquecido culturalmente) y de otros pueblos.

“El principio de la unidad divina se nos aparece como la traducción ideológica de un sentimiento muy fuerte de unidad y unicidad de la nación. Se trata en realidad de un monoteísmo puramente práctico, de un «henoteísmo» [...], puesto que **no se ponía en cuestión la existencia de otros dioses, como tampoco se ponía en duda la existencia de otros pueblos**, sino que el honor nacional exigía que YHWH¹⁰⁹ fuera concebido como el más poderoso de los dioses.”¹¹⁰

Aunque la acentuación del aspecto ético de Yahvé es atribuida a los profetas del siglo VIII a.C.. No se puede dejar de resaltar el papel que tuvieron los llamados «sabios» en la reflexión sobre la condición humana y los comportamientos adecuados a cada circunstancia. Con la constitución del Estado de Israel y la creación de un cuerpo de escribas en Jerusalén, la tendencia hacia el análisis ético de Yahvé pudo experimentar un auge comparable al de la antigüedad Egipcia o Mesopotámica.¹¹¹

Así la teología de Yahvé se veía favorecida por circunstancias e intereses muy prácticos, el asentamiento de Israel y su poderío en la época de oro de su cuasi-imperio, dieron las posibilidades de nuevas reflexiones de Yahvé a la luz de nuevas experiencias. El “relativo cosmopolitismo de la época debió sin duda de

¹⁰⁹ «YHWH» es el tetragrama que representa a la divinidad aliada con Israel. Este nombre probablemente es anterior al tiempo en que fue ubicado el relato de aparición de la divinidad de Israel ante Moisés (Ex., 3), pues los expertos han encontrado el término *YAHWO*, “Beduinos de Yahwo” en una lista de pueblos enemigos, encontrada en el templo de Amenofis III, que puede datar del siglo XIV a.C..

El término se pronuncia Yahweh según se atestigua hasta después del siglo III d. C.. El término castellanizado es Yahvé.

¹¹⁰ PUECH, Henri-Charles, *Las religiones Antiguas II*, S.XXI, México, 1977, p.108. La negrita es un agregado propio.

¹¹¹ *Ibid.*, P.p. 158-159.

enriquecer la producción teórica de Israel con la aportación de «sabidurías extranjeras»¹¹²

A diferencia de lo que sucede en la ciencia, los cambios en el conocimiento religioso no se dan por un interés digamos de ampliación del conocimiento *per se*, sino que obedecen a necesidades muy pragmáticas de ciertos grupos o de una sociedad en su conjunto. Tal resulta ser el caso del rescate de lugares de culto como Dan o en Béthel, por parte de Jeroboam¹¹³, para evitar que sus súbditos siguieran recurriendo a Jerusalén como un lugar de culto¹¹⁴. Asimismo, “Jeroboam elige estos dos centros religiosos dotándolos de un símbolo de culto, el toro, que había desempeñado igual que el Arca un importante papel en el periodo precanaanico de Israel, aunque fuera naturalmente tachado de idólatra en la tradición (Ex.32)”¹¹⁵

La división del reino, como hemos mencionado, fue especialmente dañina para Israel en un principio y para Judá posteriormente. Al asedio de los extranjeros de Damasco, los filisteos y los edomitas, se suma a la infiltración en el territorio de la potencia Asiria. Sargón II toma la capital del reino del norte, Samaria en 722 a.C. Posteriormente habría ataques e invasiones egipcias en el territorio de los dos reinos, que primero desaparecerían del mapa el reino del norte y finalmente a partir del 605 a.C., con el reinado de Nabucodonosor, Judá pierde definitivamente su independencia frente al imperio neobabilónico, que exilia la clase intelectual de Israel y toma el principal centro de culto, Jerusalén.

Dadas estas circunstancias Israel no sólo pierde la centralidad en la historia de la región que otrora tuvo, sino que la magnitud de la catástrofe le hace dudar a su clase intelectual y evidentemente al pueblo en general las condiciones de la alianza con Yahvé. Hay un cuestionamiento profundo sobre las causas de la catástrofe, no se sabía si era el pecado de la clase dominante el motivo de la

¹¹² *Ibid.*, p. 160.

¹¹³ Recordemos lo mencionado en el Ap. “Las invasiones extranjeras” p.10 de este trabajo.

¹¹⁴ Todo esto en tiempos de la división de los reinos.

¹¹⁵ CASSIN, Elena, J.Bottéro, J.Vercoutter, Los imperios del antiguo oriente: La primera mitad del primer milenio, S.XXI, Madrid, 1976.p. 146.

ruina, o eran sólo que Yahvé había permitido a los pecadores extranjeros avanzar sobre Israel, todo como parte del plan divino. Sea como fuere el análisis de Yahvé tuvo que considerar un espacio donde además de las rrrs israelitas había otras de otros pueblos, con las cuales las rrrs del pueblo aliado de Yahvé tenían que congeniar, tenían que hacer sentido como un todo.

Es en este contexto en el cual surge la literatura apocalíptica¹¹⁶ y se retoma la figura elohista de Yahvé, como una deidad solitaria. Probablemente el paganismo permitido en el reino del norte durante la época que siguió a la división del reino y el anhelo de un mesías davídico en Judá, hicieron a los profetas de la cautividad en Babilonia plantearse otras posibilidades de explicación de lo que estaba pasando. Se crea una promesa de salvación al final de los tiempos para los justos y la figura de Yahvé es replanteada en términos relacionales (*inter*).

En esta lógica, la concepción de un *sod*, de una corte celestial que acompañara a Yahvé, permitía la creación (adopción) del mito de los ángeles caídos, es decir de un grupo de seres celestiales, los *bene-ha-elohim*, que cayeron/bajaron al mundo, desobedeciendo de alguna manera a Yahvé, y que desde entonces fueron maldecidos por éste. Este mito resultó muy útil para no atribuir a Yahvé todo el mal del mundo, en específico el mal padecido por el pueblo de Israel. Los *bene-ha-elohim* rebeldes, los “hijos de dios” caídos son los responsables de mucha destrucción y sangre en el mundo, sea directamente, p.ej. por medio de los gigantes destructores, productos de la unión de los hijos de dios con las mujeres del hombre, o de modo indirecto, por medio de los artificios y cosas negativas que les enseñaron a los hombres, pervirtiéndolos.

¹¹⁶ Son ejemplos de literatura apocalíptica los testamentos de Ezequiel, Daniel, Isaías, Jeremías. Esta literatura se caracteriza por profetizar un gran juicio tras el cual los pecadores serían castigados y los israelitas rectos gozarían eternamente. Esta literatura probablemente data en su mayoría del siglo XVII al IV a.C. Es decir desde la crisis de los reinos, pasando por el exilio, el cautiverio y la restauración. Las constantes estructurales de los testamentos apocalípticos hacen pensar que el libro de Enoch aunque posterior a estos eventos (siglo III) es también un libro apocalíptico, donde además de hablarse de un juicio, se explican el bien y el mal en términos teológicos, llenando los huecos de las profecías de siglos anteriores y encaminando la literatura profética a la clara dualidad cristiana.

“Asa'el enseñó a los hombres a fabricar espadas de hierro y corazas de cobre y les mostró cómo se extrae y se trabaja el oro hasta dejarlo listo y en lo que respecta a la plata a repujarla para brazaletes y otros adornos. A las mujeres les enseñó sobre el antimonio, el maquillaje de los ojos, las piedras preciosas y las tinturas. [...] entonces creció la mucho la impiedad y ellos tomaron los caminos equivocados y llegaron a corromperse en todas las formas.”¹¹⁷

Así, ante el necesario reconocimiento de un mundo complejo, de muchas voluntades entreteljadas, los profetas encuentran un nuevo marco explicativo que permite reconocer a Yahvé como deidad suprema sin aislarlo del mundo material, de los acontecimientos históricos trágicos para Israel, ni de las otras deidades que se conocieron en aquel mundo tan simbólicamente diverso.

La religión zoroastriana de Darío I primero fue sin duda un impulso para semejantes ideas, pues su teología había hecho, por otros motivos, un esfuerzo por reconocer a otras deidades, integrándolas a su sistema divino, sin poner en cuestión la supremacía de Ahura Mazda sobre todas las deidades. El mito iranio de los *daevas* y los *ahuras* encuentra impresionantes paralelismos con la posterior concepción de los *bene ha elohim* judíos, relegados a ángeles por la teología formal y divididos en ángeles y demonios.

La concepción zoroastriana es prácticamente idéntica, los *daevas* eligieron el mal, el error, contraponiéndose con esto al sabio de sabios, a Ahura Mazda. Desde el principio de los tiempos esta división entre Ahura Mazda, líder de los *ahuras* y por otro lado Angra Mainyu, líder de los *daevas*, ha significado una guerra cósmica entre el bien y el mal. En esta guerra, el hombre, igual que lo hicieron los *daevas*, debe de elegir entre el bien o el mal, entre la verdad o el error.

Resulta evidente la similitud que semejantes planteamientos tienen con el libre albedrío humano y las reflexiones sobre el pecado, el bien y el mal en tiempos de las escrituras apocalípticas. La ruina de Israel fue evaluada por los profetas

¹¹⁷ Libro de Enoch 8: 1-2.

contemporáneos de las catástrofes y por los posteriores como producto de los errores cometidos, por darle la espalda a Yahvé.

“Gente de Israel, Yahvé les habla: Estoy trayendo de muy lejos una nación contra ustedes. Es una nación invencible y muy antigua, cuyo idioma desconoces. Son arqueros certeros, todos ellos valientes. Ellos comerán tu cosecha y tu pan, devorarán a tus hijos y a tus hijas, se comerán tus carneros y a tus vacas, tus viñas y tus higos, destruirán tus plazas fuertes en las que tanto confías. [...] cuando pregunten: «Por qué Yahvé, nuestro Dios, ha hecho todo esto con nosotros?» , les dirás: «Así como me dejaron para adorar, en el país de ustedes a dioses extraños, de la misma manera tendrán que servir a extranjeros en una tierra que no es la de ustedes.»”¹¹⁸

Sin embargo en el espacio donde se daban las relaciones inter-objetuales, entre la representación social de Yahvé y la de otros dioses, entre el pueblo de Israel y otros pueblos del mundo, otras naciones también eran juzgadas por Yahvé. No por ser los instrumentos de su ira dejarían de ser castigadas por sus daños.

“Así habla Yahvé: Voy a levantar contra los habitantes de Babilonia un viento impetuoso. [...] la van a atacar por todas partes el día de su desgracia.

Que ninguno de sus arqueros pueda estirar su arco y que nadie se puede enderezar en su coraza.

[...] Los caldeos caerán heridos en su tierra y acuchillados en las calles de Babilonia; porque Israel no es viuda de su Dios, Yahvé de los Ejércitos, aunque su país estaba lleno de pecados contra el Santo de Israel.”¹¹⁹

Ahora, junto con la ampliación de las relaciones de Yahvé -ya sean las que tiene con otros seres celestes, con los ángeles y los demonios, o las relaciones mundanas que tiene con otros pueblos del mundo además de la sostenida desde hace tiempo con Israel- el Dios de Israel cobra nuevas dimensiones al plantearse

¹¹⁸ Jer.. 5: 15-18.

¹¹⁹ Jer. 51: 1-5.

que este puede reinar también en el final de los tiempos, premiando a los justos y castigando a los pecadores.

El pecado no atraería ya necesariamente la ruina en este mundo, sino que podrá ser castigado al final de los tiempos, así aunque el impío no pague por sus pecados en vida, lo hará eternamente.

“¡Desgraciados vosotros que habéis muerto, pecadores! Si morís en la riqueza de vuestros pecados, los que son como vosotros dicen: Dichosos estos pecadores que han visto todos sus días, y ahora han muerto en el placer y en las riquezas y no han visto en su vida la tribulación ni el asesinato, han muerto en la gloria y no se ha proferido juicio contra ellos en vida. Sabed que hará descender vuestras almas al seol, serán allí desgraciadas y su sufrimiento será grande. En las tinieblas, las cadenas y el fuego ardiente, allí en donde se ejecutará el gran castigo.”¹²⁰

Esta transformación en el conocimiento de Yahvé comienza ya con la transobjetualidad, pues los profetas israelitas al encontrar isomorfismos en otros cultos religiosos, muy especialmente en el zoroastrismo persa, se concibe que Yahvé , su pueblo y su corte celestial, tienen relación con otros pueblos del mundo, que reconocen otros dioses, otras creencias religiosas. Algunos de esos pueblos incluso, con sus creencias, pueden ser vehículo de los designios de Yahvé. Así fue como Ciro II, el emperador persa es concebido como un enviado de Yahvé, como antes los neo babilónicos, los arameos u otros pueblos fueron vehículos de la voluntad de Yahvé.

La transobjetualidad en el análisis de Yahvé se da de manera distinta a como se da en la ciencia, pues no se reconocen estructuras supra-espaciales comunes a él, a su teología y a otras teologías, sin reafirmar paradójicamente que estas similitudes, estas estructuras que van más allá de cada espacio, están contenidas dentro del sistema divino de Yahvé. Es decir que a fin de cuentas la aparente concordancia entre estructuras de diversos grupos de objetos en diversos

¹²⁰ Libro de Enoch 103: 5-8.

espacios obedece a fin de cuentas a un sistema divino universal. Al cosmos que creó y que rige Yahvé, desde el principio y hasta el final de los tiempos.

Si la religión cumple con la función, entre otras, de dar certidumbre sobre acontecimientos cotidianos que se padecen o que conducen por caminos inciertos. Al volverse difícil de explicar lo que le sucedió a Israel de los tiempos de la división de los reinos hasta el exilio y la cautividad de Babilonia, tuvo que replantearse lo que se creía saber de las relaciones de Yahvé, como objeto de análisis con otros objetos, en el espacio conocido.

La sobrevivencia del culto a Yahvé dependía de la congruencia que pudiera mantener frente a los cambios, de la efectividad de una teología y de una teodicea en concreto, para explicar lo que le sucedía o lo que le había sucedido al pueblo israelita.

<Una hipótesis a desarrollar>

Aunque sea a manera de hipótesis de trabajo¹²¹, me parece relevante señalar que,- considerando que los mecanismos de evolución cognitiva han sido los mismos desde tiempos precientíficos, y que no hay como tal ruptura entre pensamiento precientífico y científico, sino en dado caso rebasamiento de una etapa sobre otra:

Es muy plausible que la construcción cognitiva dual y polarizada de Dios/Demonio, sea la génesis antigua de las construcciones cognitivas dualista a nivel científico, especialmente en las ciencias sociales y humanas occidentales. En éstas encontramos -sin aparente necesidad científica- divisiones analíticas duales y polares, como las divisiones entre clases sociales o las divisiones de salud mental. Siempre encontrándonos con que implícitamente representan una diferenciación profundamente arraigada entre bueno/malo,

¹²¹ Que podría ser desarrollada ulteriormente con las unidades de análisis que ofrecen Piaget y García en su libro Psicogénesis e Historia de la Ciencia.

deseable/no deseable, justo/injusto, etc. Categorías, estas últimas, desarrolladas desde sociedades precientíficas.

Cotidianamente pensamos que dichas categorías morales, definidas desde la antigüedad, no tienen gran impacto en la ciencia, pero esto sólo es porque suponemos que la historia del pensamiento evoluciona por “rupturas” en el sentido que le da Kuhn al término. Generalmente asumimos a la manera de Kuhn “la historia como «memoria de la ciencia» y no como «laboratorio epistemológico»”¹²². Sin embargo, parece más plausible suponer que tras largos procesos cognitivos de homeostasis -que mantienen cierta estructura epistémica estable, con conservaciones importantes- algunos eventos desencadenan en un momento de la historia la necesidad de que esa estructura genere nuevos esquemas y se reestructure en un nuevo equilibrio para continuar con la interacción de la colectividad con su ambiente sin perder su identidad fundamental. *Se trata siempre de un proceso dialéctico entre la necesidad de conservación estructural frente a la necesidad de adaptación frente a un ambiente.*

c) Explicación sistémica

Aunado a las explicaciones anteriores y probablemente como eje rector entre las dos, los fenómenos analizados pueden ser explicados mediante la teoría de sistemas complejos.

Para esta perspectiva, en un sistema complejo no sólo hay comunicación organizada como en los sistemas sociales luhmanianos, se trata de una *construcción*, de un recorte empírico, como ya se mencionó arriba. En este caso específico, se trata de una manera de observar la evolución de elementos simbólicos generados en el discurso de lo cotidiano que dependen en última instancia de los sistemas biológicos (seres humanos), por lo tanto su autoproducción está limitada por los sujetos de conocimiento. Son sistemas abiertos, semidescomponibles, que no sólo se relacionan con el entorno por

¹²² Piaget, *Op. Cit.* p. 237.

«acoplamiento estructural», mediante perturbaciones, sino que las relaciones entre sus elementos se modifican de acuerdo a la relación de este sistema con el ambiente, con otros sistemas complejos incluso, que entran en el área de su entorno.

La visión epistemológicamente limitada de Luhmann, le hace pensar en la ciencia como un sistema autónomo, que desde la definición de su código funciona independientemente del mundo, de lo social. Por otro lado, la evidencia empírica hace más plausibles explicaciones como las de García, que entiende todas las etapas cognitivas históricas, aún la ciencia, como un producto social más, por lo tanto dependiente de lo que sucede incluso en el nivel del discurso cotidiano y el sentido común.

A pesar de estas limitaciones, el aparato conceptual que utiliza Luhmann es poderoso y nos puede servir como referencia en ocasiones, aunque matice necesariamente las diferencias de su teoría sistémica con la de Rolando García, la cual considero más potente para explicar el fenómeno de la transformación de un sistema, del sistema que llamo representación social de Yahvé.

c1.-Visión específica del proceso desde la Teoría de sistemas complejos-

En el caso estudiado, el sistema complejo de la representación social de Yahvé entró en contacto con un nuevo entorno cultural y en específico con la r.s. de Ahura Mazda. Tras el encuentro con nuevas «condiciones de contorno» hubo un periodo de desequilibrio, donde, como consecuencia de las informaciones de entrada recibidas por la r.s. de Yahvé,¹²³ esta sufrió una alteración de sus relaciones, se rebasó su capacidad de «resiliencia»¹²⁴. Tras el contacto de estos

¹²³ Recordemos para empezar que hubo cambios físicos en el entorno de la representación, los exiliados tuvieron que dejar su tierra, donde se había configurado primeramente la r.s. de Yahvé, además como consecuencia de la «cautividad en Babilonia» incluso los no exiliados habían tenido que entrar en contacto con otros pueblos, otras culturas, esto es con otras informaciones, con otras políticas y otras prácticas religiosas.

¹²⁴ Entre las propiedades sistémicas la resiliencia corresponde a la capacidad que tiene el sistema de adaptarse (“absorber”) a las perturbaciones de una cierta magnitud que no exceden el umbral característico

sistemas, *el sistema r.s. de Yahvé se reorganizó en nuevo equilibrio, donde algo se conservó, algo se transformó y algo nuevo emergió.*¹²⁵

Como señala García, los desequilibrios más violentos en un sistema complejo se dan por perturbaciones fuertes desde el entorno. A diferencia de la Teoría de las Representaciones Sociales no existe solamente una división modular entre núcleo y periferia sino que “El conjunto de las relaciones constituye la estructura del sistema”¹²⁶. ¿Qué quiere decir esto? Que las unidades de análisis no son en este caso las propiedades de la r.s. de Yahvé divididas en nucleares y periféricas, sino el modo en que se relacionan como organismo.¹²⁷ Asimismo el énfasis para el análisis de su cambio no estará sólo en qué características periféricas se modificaron para proteger al núcleo, en este caso lo que antes llamamos nuclear no será sino una cierta estructura constante, que no se ha modificado dentro del proceso de desequilibraciones y reequilibraciones sucesivas mediante el cual evoluciona un sistema complejo.

c2.-Limitación del sistema r.s. de Yahvé-

Delimitamos el sistema complejo de modo que haya **elementos políticos, morales y sagrados** (fig.1) que constituyen el sistema r.s. de Yahvé. La convergencia entre estos elementos, es decir las relaciones de dependencia constante son lo *estructural*, es lo que Luhmann denominaría la *clausura operacional* (las constantes). Vinculando en parte el análisis hecho desde la TRRSS, recordemos que la conservación de la r.s. de Yahvé era de fundamental importancia para mantener una identidad cultural entre los distintos actores del pueblo israelí. Por esta función cohesionadora de las representaciones sociales, las mismas se adaptan a las transformaciones ambientales; y en términos

del sistema en cada momento. Cuando ese umbral es excedido, el sistema se desestabiliza. GARCÍA, Rolando, *Sistemas Complejos*, Cap.: *El universo no-lineal*, Gedisa, Barcelona, 2006, p.83.

¹²⁵ Esta dinámica evolutiva es típica de sistemas complejos.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 140.

¹²⁷ “La *organización* del sistema es el conjunto de las relaciones entre los elementos, incluyendo las relaciones entre relaciones.” *Ibid.*, p. 181.

sistémicos diremos que, para no desestructurarse por completo el sistema r.s.de Yahvé tenía que mantener cierta identidad con sí mismo, cierta congruencia estructural.

Esto sólo fue posible mediante una reestructuración inteligente de su estructura, que permitiera la reiteración de mecanismos homeostáticos que conservaran el sistema en equilibrio.

“Las estructuras [...] deben posibilitar la capacidad de anexión de la reproducción autopoietica, si no quieren abandonar su propia base de existencia [...]”¹²⁸.

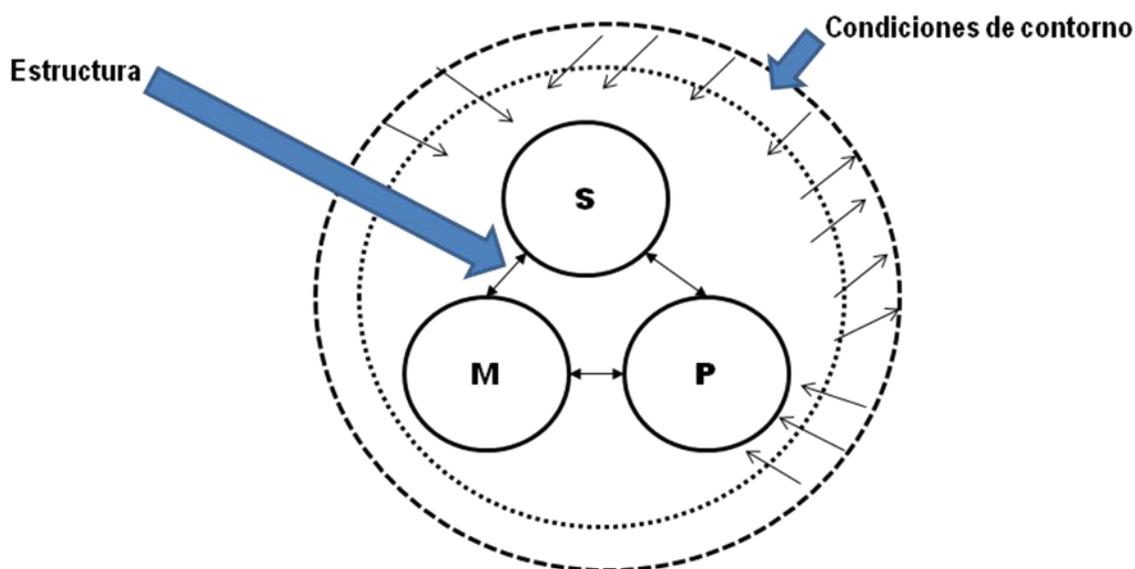


Fig.1: R.S. de Yahvé como sistema complejo (Lo estructural son las relaciones de interdependencia entre los elementos, mientras que los flujos relacionan distintas partes del sistema con el exterior, especificando unas condiciones de contorno)

¹²⁸ LUHMANN, Niklas, Coord.Torres, Nafarrate Javier, Sistemas Sociales:Lineamientos para una Teoría General, Ed:Anthropos, Barcelona, Universidad Iberoamericana, México, D.F, CEJA Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, 1998, p.58.

c3.-La estructura del sistema-

Estos elementos (sagrado, moral y político) mantenían estrecha relación de interdependencia; Yahvé era un ícono del poder político patriarcal, pero este poder político no era adquirido por la fuerza como el de cualquier líder militar, sino que le pertenecía por derecho divino, Yahvé era el creador de todo cuanto hay y por lo tanto le pertenecía toda creación. Así, como creador de todo debía estar por encima de la moral de los humanos pues era omnisciente, no podía haberle duda sobre lo que era correcto pues él era el origen de lo correcto. Su actuar político estaba intrínsecamente relacionado con esta superioridad moral absoluta, pues toda demostración de su poder estaba basada en su conocimiento del todo y en su moral perfecta. Por su parte su sacralidad era básicamente resultado de la división entre el mundo de lo sagrado y el profano¹²⁹; aunque tuviera semejanza con los patriarcas humanos Yahvé era tenido como de una naturaleza distinta.

Esta división presente en todas las religiones dota a la representación social de un dios de un carácter especial, además de tener otros elementos diversos, necesariamente tendrá la cualidad de ser sagrado. Científicamente no podemos tener a lo sagrado más que como una abstracción de experiencias concretas, aunque en teologías elaboradas haya relaciones de abstracciones entre abstracciones y ya no con lo empírico, todo conocimiento individual y social mantiene alguna relación con la experiencia, pues esto constituye la función adaptativa del conocimiento para la especie humana.

Una representación social se configura a partir de experiencias sociales concretas, en específico todas las religiones “responden, aunque de maneras diferentes, a

¹²⁹ “Lo característico del fenómeno religioso es que siempre supone la división bipartita del universo conocido y cognoscible en dos géneros que comprenden todo lo que existe pero que se excluyen radicalmente. Las cosas sagradas son aquellas que las interdicciones protegen y aíslan; las cosas profanas, aquéllas a las cuales se aplican esas interdicciones y que deben mantenerse a distancia de las primeras. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que ellas mantienen ya sea unas con otras, ya sea con las cosas profanas.” DURKHEIM, Émile, Las Formas Elementales de la vida religiosa, Cap. III, Colofón, México.

condiciones dadas de la existencia humana”.¹³⁰ Esto se ve claramente en la relación de lo sagrado con lo profano que se da en los ritos.¹³¹

Así pues, los elementos político y moral tenían una relación de dependencia con el elemento sagrado. Teniendo un correlato profano, la representación de lo político y lo moral servían de clave de interpretación de la lógica sagrada de Yahvé. Si bien su sacralidad era incuestionable y de alguna manera permeaba todas sus características, siendo lo «sagrado» (dogmáticamente concebido) algo de una naturaleza distinta a todo lo conocido, paradójicamente no podía entenderse en absoluto sin una semejanza al menos metafórica con la lógica del poder y la moral humanas. Así la sacralidad de Yahvé -dogmáticamente concebida como independiente de los atributos políticos y morales del mismo, tenida como de facto-, científicamente, podríamos decir que no se sostenía por sí misma, sino gracias a los elementos políticos y morales de orden superior que podían imaginar los israelitas. Lo mismo sucedía en sentido inverso, Yahvé era políticamente todo poderoso en cuanto era sagrado, su poder no dependía de un contexto, de lo terrenal, se debía a la sacralidad. De modo similar, su superioridad moral era precisamente por ser sagrado, por ser omnisciente, cualidad no encontrada nunca en una entidad del mundo profano (aunque imaginada por comparación con lo conocido).

¹³⁰ DURKHEIM, Émile, Las Formas Elementales de la vida religiosa, *Introducción: Sociología religiosa y Teoría del conocimiento*, Colofón, México.

¹³¹ “toda religión está compuesta de representaciones y de prácticas rituales” *Ibid.*, Libro II, Cap. I: Las creencias propiamente totémicas, *El tótem como nombre y como emblema*.

Los rituales son la experiencia empírica que vincula una práctica con lo sagrado, es decir con lo abstracto, la reiteración de los ritos con cierta periodicidad constituye un culto. Con el paso del tiempo las prácticas rituales muchas veces se vuelven (o son ya) independientes de los mitos o de las teologías y estos sirven de referente empírico para la renovación o transformación de los mitos: “el mito se modela frecuentemente sobre el rito para explicarlo, sobre todo cuando no es o ya no es aparente.” *Ibid.*

c4.-Transformaciones sistémicas de la r.s. de Yahvé: Modificaciones en las condiciones de contorno y respuesta del sistema (desestructuraciones y reestructuraciones)-

Las r.s. con su carácter simbólico “convierten hechos brutos en objetos sociales que pueblan el espacio de vida de los individuos.”¹³²

Así, el que el pueblo israelí fuera nómada y bélico en un momento de su historia, fue representado en la r.s. de Yahvé, asimismo, ideas sobre lo que era bueno o deseable, las aspiraciones de grandeza, de poder o de riquezas de los israelitas fueron representadas en Yahvé. De modo más directo, si se quiere, los rituales religiosos que se llevaban a cabo desde los orígenes de su religión, así como los rituales copiados en parte o en su totalidad de otras religiones, nutrían la r.s. de su dios.¹³³

La representación social de Yahvé fue la imagen simbólica colectiva del ideal socio-cultural de los israelitas, de un ideal político-recordemos que era antes que nada “Yahvé de los ejércitos”, un ideal moral -pues él dictó a Moisés las leyes que debían regir la vida de su pueblo. Él siendo omnisciente tenía plena conciencia del bien y del mal, su palabra era por lo tanto siempre justa. Asimismo, representaba un ideal sagrado, pues dentro de lo que podía concebirse como sagrado en el mundo y por supuesto fuera del él, Yahvé era la fuente de todo lo sagrado, no había precedente para su sacralidad pues él era el origen de Todo (sagrado y profano).

Ahora, para el análisis empírico del fenómeno en cuestión, consideremos eventos concretos como condiciones de contorno que intercambian flujos con el sistema, recordemos que la representación social, aquí construida como sistema, entro en contacto con otras representaciones sociales y con el ambiente en general,

¹³² Wagner, *Op. Cit.*, p. 70.

¹³³ El entendimiento del mecanismo dialéctico de la cognición, nos ayuda a comprender como las experiencias concretas se abstraen para formar conceptos, que a su vez sirven posteriormente para limitar el conocimiento de lo empírico. Es siempre un ir y venir entre abstracto y concreto.

necesariamente con la mediación de actores sociales, de los sujetos cognoscentes:

A partir del periodo del exilio, las condiciones de contorno envían flujos inesperados para el sistema r.s. de Yahvé. Los acontecimientos destructivos que antes eran fácilmente atribuibles al dios israelita, fueron inasimilables por la estructura del sistema. P.ej. la violencia con que los jefes israelitas fueron despojados de sus tesoros nacionales y expatriados, era un castigo inconcebible por muchos, no podían atribuírselo completamente a Yahvé. Si bien muchos profetas apocalípticos eran conscientes de que habían existido desuniones entre el pueblo de Israel y se habían cometido actos atroces en contra de las creencias ortodoxas, no fueron todos los miembros del pueblo de Yahvé los que rompieron la alianza con su dios.

A los profetas les parecía que otros pueblos, adoradores de otros dioses habían adquirido una enorme fuerza y se negaban a creer que Yahvé se las había otorgado, en dado caso habría permitido la destrucción -como en el libro de Job permite que un ángel malvado dañe a este- pero de ningún modo podían concebir que Yahvé los estuviera abandonando en favor de otros pueblos y mucho menos que éste guiara la mano de sus esclavizadores.

Entonces, debía de haber otra fuerza si no de la misma magnitud, al menos digna de batalla, debía de existir el mal que no provenía de Yahvé, el mal tolerado por su dios, el mal rebelde contra Yahvé y su pueblo.

El sistema r.s. de Yahvé no estaba organizado para todos estos cuestionamientos, recibidos de las condiciones de contorno. Antes del exilio el sistema r.s. de Yahvé estaba organizado de modo que:

-La r.s. de Yahvé simbolizaba en lo moral, la perfección, la total justicia eterna y acontextual (quizá por esto misteriosa e incomprensible muchas veces).

-En lo político representaba una gran fortaleza militar, una gran coherencia política con enemigos claramente identificables y una autoridad legítima, con la legitimidad que otorga la superioridad moral.

-En lo sagrado, el origen, la creación, la protección y la alianza inquebrantable entre el mundo sagrado y el profano (entre Yahvé y su pueblo elegido).

Se desprende del análisis empírico del fenómeno, que el Yahvé anterior al exilio ambicionaba para su pueblo un control político y económico sobre los demás, **su pueblo era un aliado militar**, un instrumento para imponer sus designios en el mundo.

A los israelitas les habían sido otorgadas reglas sagradas: «Los diez mandamientos» por mano de Yahvé. Gracias a esto **tenían en su poder el conocimiento de una moral perfecta**, que si la procuraban los distinguía del resto de los pueblos del mundo, los legitimaba como superiores e incluso les otorgaba la facultad de reprochar el comportamiento impío de otros pueblos.

Por ser ellos los elegidos de Yahvé **se consideraban fundamentales en la alianza con lo sagrado**, de su correcta ortodoxia -a través del respeto pleno de los «diez mandamientos»- y de su ortopraxia -con la debida observación de los rituales requeridos por Yahvé- mantenían a Yahvé feliz y con ello la armonía entre el mundo sagrado y el profano.

Después del exilio -como se dijo anteriormente- los flujos fueron tan violentos, que los israelitas empezaron a cuestionarse si Yahvé realmente los protegía en todo momento, si era él la mano de toda destrucción acontecida inexplicablemente, si los principios morales que les había otorgado habían sido especialmente observados por los jefes, porque precisamente ellos, los más ortodoxos, los protectores del templo de Yahvé habían sido los expatriados.

“Para los hebreos ya no era fácil adscribir la rapiña y la destrucción a la voluntad de su Dios, y buscaron nuevas teodiceas. Una era que el mal era el resultado del

pecado de la humanidad. [...] El reiterado abandono de la Alianza por parte de los reyes y el pueblo hebreos causaron al Señor nuevas pesadumbres y lo inclinaron a castigar repetidamente a su pueblo. Pero tanto los pecados como los castigos eran tantos y tan graves que parecían desproporcionados al poder de la deidad de castigar al hombre por degradarla. Y siempre, en el fondo de la mente, los hebreos se preguntaban por qué Dios, siendo todo poderoso y omnisciente, permitía que la humanidad pecase. La voluntad corrompida de los seres humanos parecía insuficiente para explicar la vasta y aterradora cantidad de mal en el mundo”¹³⁴

Afortunadamente para la religión de Israel, la liberación del cautiverio y la restauración de Jerusalén como centro de culto durante la «paz persa» trajeron consigo un flujo de información muy útil para la reorganización del sistema r.s. de Yahvé: la demonología. La demonología zoroastriana fue un subproducto necesario de la religión semi-dualista de Zoroastro, pues el estudio de Ahura Mazda (la teología zoroastriana) necesitaba también del entendimiento de su contraparte, de Angra Mainyu.

La noción de un demonio, líder de huestes demoniacas, era una idea arcaica que si bien, pudo haber sido adoptada por otras tantas religiones y conocida por muchas culturas de la antigüedad, cobró especial relevancia en la religión zoroastriana, pues enmarcaba al mundo social como correlato de una guerra divina, ubicaba al Hombre con libre albedrío como un agente de un plan de salvación. El Hombre podía elegir entre el bien y el mal, entre la verdad y el error, entre Ahura Mazda y Angra Mainyu (Evidentemente Zoroastro pugnaba porque la primera era la opción correcta).

Para los jerarcas israelitas «el demonio», el mal condensado en una entidad fue la respuesta frente a las peripecias que padecieron durante los años del exilio. Ahora lo sucedido cobraba un nuevo sentido: sí, habían experimentado la destrucción de su mundo y probablemente esto siguiera por algún tiempo, pero esto era sólo un preámbulo para el juicio final, para la salvación de todos los justos y la

¹³⁴ Burton, *Op. Cit.*, p.184.

instauración de un mundo de justicia absoluta, para el triunfo definitivo del bien sobre el mal.

La desestructuración que sufrió el sistema r.s. de Yahvé pudo ser superada en el transcurso de unos años gracias a estos flujos de información recibidos directamente de la religión zoroastriana, en específico me refiero a la representación social de Dios persa, de Ahura Mazda, cuya representación tenía varias semejanzas con la de Yahvé pero también importantes divergencias.

Aunque no hay material empírico que admita explícitamente esto, induzco¹³⁵ que los israelitas restauradores, notaron que habían elementos y relaciones coincidentes en su teología; Ahura Mazda, al igual que Yahvé, era omnisciente, omnipotente, era el ser celestial a quién le eran atribuidas todas las creaciones, todas las victorias de sus devotos y todo lo bueno del mundo. Asimismo el que fuera todo poderoso se relacionaba a su vez con el poder que alcanzaban sus creyentes, y la omnisciencia del mismo hacía suponer que todo lo que sucedía en el mundo era conocido y permitido (al menos) por éste. Del mismo modo, su virtud creadora le hacía dueño legítimo de sus creaciones.

No obstante, también había elementos distintos o relaciones divergentes entre ellos (entre sus r.r.s.s.), p. ej. Ahura Mazda no imponía directamente su voluntad sobre los hombres, sino que les permitía la elección entre el bien y el mal, entre la verdad y el error.¹³⁶ Mientras que el Yahvé previo a la «paz persa» (aunque se suponía el libre albedrío del hombre) controlaba virtualmente todo lo que sucedía, le tendía trampas a los hombres, era cruel, les hacía cometer ciertos actos para

¹³⁵ Inducción por lo demás nada arbitraria, sino fundamentada en un contexto que ya he detallado y abundante evidencia empírica, parcialmente expuesta arriba, sobre los desarrollos de la escatología, la demonología y la angeología israelitas, posteriores a la «paz persa».

¹³⁶ Recordemos que incluso *Ahura Mazda ha elegido el bien en completa libertad de voluntad, y Angra Mainyu ha elegido el mal de modo completamente libre. «Al comienzo los espíritus gemelos han declarado su naturaleza, la óptima y la malvada. En pensamiento palabra y hecho (...). De esos dos espíritus, el malo eligió hacer las peores cosas; pero el sacratísimo Espíritu, arrojado en los más firmes cielos, se unió a la Rectitud»* (citado de *Gatha-Yasna 30, en Duchesbe-Guillemin, p. 105.*) (Burton, 1977: p. 108.)

después castigarlos por ellos, permitía triunfos militares de otros pueblos sobre Israel, sólo para después destruirlos, utilizando como instrumento para su violencia a su pueblo.

Ahura Mazda era absolutamente bueno y pacífico, no propiciaba actos violentos ni crueles, ni destructivos (aunque los permitiera). Era Angra Mainyu el que envilecía al mundo y le hacía caer en el error. Tampoco los actos malos que realizaban los hombres eran castigados directamente por Ahura Mazda en vida, sino que tras la guerra cósmica entre Ahura Mazda y Angra Mainyu, los que hubieran colaborado con el último serían destruidos junto con éste.¹³⁷

La visión escatológica del plan divino fue también otra diferencia entre la representación social de Yahvé más antigua y la de Ahura Mazda aqueménida. Mientras que el primero premiaba y/o protegía a su pueblo en vida, el segundo salvaría a los “buenos” en el final de los tiempos.

Antes del encuentro entre los sistemas r.s. de Yahvé y r.s. de Ahura Mazda, no había infierno en la religión hebrea, sólo un lugar denominado Seol a donde iban todos los buenos y malos, éste lugar poco a poco se fusionó con un lugar geográfico, Gehena, donde se decía ardían en fuego los apóstatas¹³⁸.

Con lo anterior, quiero llegar a un punto: que las organizaciones estructurales asimilables de la r.s. de Ahura Mazda dentro de la estructura de la r.s. de Yahvé pasaron un filtro¹³⁹, no eran del todo ajenas y no cuestionaban la función global del sistema. P.ej. La idea de una corte celestial de la cual el dios supremo fuera el líder no era nueva para los israelitas del «exilio» y de la «paz persa», pues en las fuentes elohistas del Hexateuco¹⁴⁰ se utiliza el plural *Elohim* (Señores) para referirse a Dios. Por lo tanto, estos isomorfismos entre las dos estructuras de las

¹³⁷ Estas características mazdeístas están bien detalladas en DHALLA, Maneckji Nusservanji, PH.D., LITT.D., *History of Zoroastrianism*, OXFORD UNIVERSITY PRESS, New York, 1938.

¹³⁸ El Seol figura por primera vez en Números (16:30) y luego en Job (3:23). Gehena es mencionado por Jeremías (7:31-32; 19:2,6; 32-35), e Isaías (66-24)

¹³⁹ Luhmann diría explícitamente que toda perturbación es operada dentro de un código específico del sistema.

¹⁴⁰ El Hexateuco son los primeros seis libros del antiguo testamento que se nutrieron de distintas fuentes. La elohista se puede fechar en el siglo XVIII a.C.

r.r.s.s. permitieron a la r.s. de Yahvé reequilibrarse con una organización análoga a la estructura de la r.s. de Ahura Mazda.

El sistema r.s. de Yahvé fue paulatinamente reestructurándose, específicamente el subsistema político se reorganizó de modo que no hubiera relaciones jerárquicas tan marcadas, es decir Yahvé, aunque fuera considerado Dios único, estaba relacionado con otros seres cuasi divinos que lo ayudaban (ángeles):

“Rafael, Miguel, Sariel y Gabriel dijeron al Señor del mundo: Tú eres nuestro gran Señor, el Señor del mundo, el Dios de dioses, el Señor de señores y el Rey de reyes; los cielos son el trono de tu gloria por todas las generaciones que existen desde siempre; toda la tierra es el escabel ante ti para siempre, y tu nombre es grande, santo y bendito por toda la eternidad.”¹⁴¹

A su vez, estos seres y Yahvé mismo tenían que enfrentar a los obstrutores y rebeldes, a los demonios, de quién Shemihaza (el demonio/ángel rebelde) se había vuelto su líder:

“A Miguel le dijo el Señor: Ve y anuncia a Shemihaza y a todos sus cómplices que se unieron con mujeres y se contaminaron con ellas en su impureza, ¡que sus hijos perecerán y ellos verán la destrucción de sus queridos! Encadénalos durante setenta generaciones en los valles de la tierra hasta el gran día de su juicio.”¹⁴²

De modo incongruente la teología israelita y por supuesto su teodicea, intentan sostener que Yahvé y su *sod* (corte celestial) libraban batalla contra Shemihaza y su hueste maligna, considerados por supuesto inferiores, sin que esto parezca una equivalencia o una relación horizontal (que pusiera en cuestión la jerarquía suprema de Yahvé).

Por su parte, en el mazdeísmo aqueménida se respetaba mucho el culto a otros dioses y algunas deidades pre-zoroastrianas como Mitra eran cuasi veneradas a la par que Ahura Mazda.

¹⁴¹ Libro de Enoch 9:4.

¹⁴² *Ibid.*, 10: 11-12.

“En la teología de Zaratustra, los dioses ya nos son manifestaciones del Único. [...] los demás dioses divorciados del Único y habiendo perdido con ello su divinidad, no dejaron de existir, sino que se convirtieron en espíritus inferiores a Dios. Si su naturaleza se identifica como primordialmente buena, se convierten en lo que llamamos ángeles; si es mala, se convierten en demonios. **Los ángeles y los demonios ocupan, pues, un terreno intermedio entre el monismo politeísta y un monoteísmo extremo que niegue la existencia de más de un dios.**”¹⁴³

De modo análogo la teología israelita de la «paz persa» quería imponer un monoteísmo, pero sus mismas fuentes, anteriores al periodo monárquico, habían marcado cierta tolerancia hacia otras deidades y/o a la polifacia de Yahvé.

Esta polifacia se expresa claramente en el *sod* celestial y en el «ángel maligno de Yahvé»:

“Dios se dividió [...] en dos fallas geológicas. La primera falla la dan los *bene ha-elohim*; la segunda es la que presenta el ***mal’ak Yahweh***.”¹⁴⁴

Este *mal’ak Yahweh* era el espíritu destructor de Yahvé, el que en el «Éxodo» intenta matar a Moisés. Este espíritu constituyó un primer desdoblamiento de Yahvé, que en términos sistémicos podría ser entendido como una diferenciación interna, como dos caras de una misma moneda, dos formas de operar para el bien (creación, bondad, etc.) o para el mal (destrucción, violencia, etc.)¹⁴⁵, mientras que posteriormente la diferenciación se vuelve más polarizada y queda fuera del sistema (como totalidad relativa). La función maligna de Yahvé fue entonces función de Shemihaza, del Demonio y de su huete.

¹⁴³ Burton, *Op. Cit.*, p.108. (Las negritas son mías.)

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 185.

¹⁴⁵ Aunque en última instancia su función fuera el «bien supremo»

Podríamos decir que la *función global* del sistema r.s. de Yahvé es representar el bien, que enmarca lo justo, lo verdadero, lo más poderosos, lo bello, etc.¹⁴⁶ Ciertas organizaciones estructurales (elementos nucleares para la T.R.R.S.S.), señaladas arriba¹⁴⁷, como el ser todopoderoso permiten esta función central a diversos niveles. Conforme varió la noción de bien en el discurso de lo cotidiano del pueblo israelí la organización de la r.s. de Yahvé también se modificó, pero eso no cambia el hecho de que funcionaba para ello: el bien, sea lo que esto signifique.

Podemos observar cómo actúa el mecanismo de reestructuración del sistema en cómo respondió a las perturbaciones con una organización más compleja de la omnipotencia de Yahvé -con relaciones más horizontales y menos jerárquicas (de modo análogo a la r.s. de Ahura Mazda)-, hizo que esta *función política* pudiera contribuir a la operatividad del sistema y a no destruirse con las desequilibraciones que amenazaban las relaciones estructurales entre los subsistemas y por lo tanto la supervivencia del sistema entero.

Cada reorganización del sistema tiene que ver con unas condiciones de contorno específicas, con los flujos que el sistema r.s. de Yahvé intercambia con éstas.

De modo semejante, la universalización de Yahvé en la concepción israelita, tiene que ver con un proceso de identidad étnica que empieza a configurar a Israel como una nación y a separar a su gente (sistema de creencias) del resto de los pueblos (entorno contingente) con creencias falsas y divinidades que les parecían demoniacas.

Mientras que en periodos de mayor aislamiento político y económico¹⁴⁸, los israelitas adoptaron las creencias y rituales de otros pueblos¹⁴⁹, cuando se

¹⁴⁶ Esto lo afirmo -aunque en un momento del desarrollo de la r.s. de Yahvé éste haya sido destructor, cruel, acusador, etc.- Ya que todas esas propiedades atribuidas a Yahvé, paradójicamente, pese a parecer malignas, contribuían a su función última que era representar el «bien supremo».

¹⁴⁷ En la explicación desde la Teoría de las Representaciones Sociales.

¹⁴⁸ En la etapa nómada del pueblo israelí.

constituyen como nación¹⁵⁰ delimitan mas la representación de su dios, y al seleccionar las características de la complejidad del mundo/entorno, los límites de este sistema quedan definidos y el entorno que no es sujeto de relación con él puede siempre representar un riesgo. Es una diferenciación típica dentro-fuera, donde aparejado al nacimiento de una nación poderosa que define los límites de su identidad, se rechaza todo lo que se considera fuera de ésta como un peligro.¹⁵¹ Las reformas xenofóbicas de Esdras y las consecuentes medidas políticas, como el exilio de las mujeres extranjeras desposadas con israelitas, son evidencia de cómo esta identidad nacional fue defendida incluso después del «exilio en Babilonia».

Pero, volvamos específicamente a las transformaciones del sistema r.s. de Yahvé:

En el periodo descrito, la política de los jefes israelitas dio un giro, de ser una nación poderosa, fueron esclavizados y reducidos política y económicamente, se hicieron tributarios. Con la llegada del imperio aqueménida recuperaron algo del poderío perdido, al menos en Jerusalén:

“por mí, Artajerjes rey, es dada orden a todos los tesoreros que están al otro lado del río, que todo lo que os pida el sacerdote Esdras, escriba de la ley del Dios del cielo, se le conceda prontamente, hasta cien talentos de plata, cien coros de trigo, cien batos de vino, y cien batos de aceite; y sal sin medida. [...]Y a vosotros os hacemos saber que a todos los sacerdotes y levitas, cantores, porteros, sirvientes del templo y ministros de la casa de Dios, ninguno podrá imponerles tributo, contribución ni renta. Y tú, Esdras, conforme a la sabiduría que tienes de tu Dios, pon jueces y gobernadores que gobiernen a todo el pueblo que está al otro lado del río, a todos los que conocen las leyes de tu Dios; y al que no las conoce, le enseñarás. Y cualquiera que no cumpliera la ley de tu Dios, y la ley del rey, sea juzgado prontamente, sea a muerte, a destierro, a pena de multa, o prisión.”

¹⁴⁹ “La cultura distintiva de los canaanitas tuvo gran influencia entre los hebreos. El Dios supremo de Canaán era El, cuyo nombre fue adoptado por Yahvé (*el shaddai, Elohim*), dios del cielo y del sol representado amenudo como un toro.” (BURTON, *Op. Cit.*, p.94)

¹⁵⁰ En el periodo de los grandes monarcas.

¹⁵¹ Luhmann es quien habla del «entorno contingente»

Ahora los jefes sacerdotales israelitas podían volver a ejercer un dominio en la región, aunque este dominio estuviera sustentado en el poder del imperio persa, el cual se servía de ellos.

La apertura cultural israelita frente al zoroastrismo obedecía a la buena relación política que hubo entre el imperio persa y la hegemonía hierocrática de Israel¹⁵². De nuevo observamos que las relaciones concretas, incluso materiales, entre ambos pueblos, delimitan las posibilidades de representación social de Yahvé. Esto en términos sistémicos no quiere decir otra cosa sino que las transformaciones en las condiciones de contorno tienen repercusiones en el sistema, el contorno siempre marca un límite de flujos operables dentro del sistema. Los cambios en las condiciones de contorno: en específico la hegemonía neo-babilónica, que significó la desmembración de la nación israelita, y la posterior restauración nacional de Israel gracias al imperio aqueménida, provocaron que la estructura del sistema r.s. de Yahvé sufriera desestructuraciones y reestructuraciones de distintos niveles Finalmente, el sistema r.s. de Yahvé se reorganizó para mantener el equilibrio estructural entre los elementos del sistema y las condiciones de contorno.

En lo político ya mencionamos en qué consistió la reestructuración específica: en la complejización de la organización del sub-sistema político, de modo que existieran relaciones más horizontales y menos jerárquicas.

Ahora, el sub-sistema moral, se reestructuró de manera que Yahvé ya no era un juez terreno, ni era juez y parte activa. Es decir, Yahvé había entregado a su pueblo elegido unos mandamientos, pero estos podían decidir si acatarlos o ser infieles. El castigo que conllevaba la desobediencia de estos preceptos de moral perfecta era la desgracia tras el juicio final, pero no en la tierra, no en el tiempo terreno de la humanidad.¹⁵³

¹⁵² Ciro fue considerado un mensajero de Yahvé como mencionamos arriba.

¹⁵³ En el periodo intertestamentario –representado precisamente en los testamentos apócrifos utilizados como material empírico en la presente tesis- se asientan las bases de una religión de salvación (el cristianismo), de una religión cuyo fin era la salvación final y no la terrena.

Asimismo, con la restauración de la nación de Israel como una nación hierocrática, la parte moral de Yahvé fue mucho más explorada, no sólo se enriqueció la teología en general (con la introducción de la demonología y la angeología), sino que la teodicea en específico fue especialmente profundizada. Yahvé ya no podía continuar siendo un dios bélico, misterioso en sus designios, pero pragmático en su voluntad. Yahvé se volvió entonces un dios más espiritual y menos pragmático, la perfección moral expresada a través de Israel a la humanidad no debería de ser impuesta por la fuerza a los gentiles, ni Israel debía de castigar a los infieles. El castigo llegaría tarde o temprano en el juicio final, los rectos triunfarían pero sin necesidad de una batalla mundana.

La estructura moral de Yahvé no requería de la fuerza física de su pueblo, sino más de la espiritual, (*ad hoc* con las condiciones históricas del pueblo israelí). Yahvé era complacido con una ortodoxia, claramente manifiesta en la prédica/recordatorio de la «ley de Moisés» rescatada por los restauradores de Jerusalén, y con una acentuada ortopraxia (exagerada observación sistemática de los rituales en torno a Yahvé) para que hubiera salvación de menos de una parte de la humanidad.

El sub-sistema de lo sagrado de Yahvé no se reestructuró específicamente, pero sí se reorganizó de distinta manera con respecto a los otros dos subsistemas. Como ya esboqué, Yahvé se volvió más espiritual, al ser más espiritual redujo la dependencia que tenía con el sub-sistema político especialmente. El subsistema político mantenía flujos muy nutridos con un entorno pragmático, donde Yahvé guiaba su pueblo en la guerra. Durante la «paz persa» el pueblo de Israel era un pueblo tributario, un pueblo con parcial libertad, bajo un imperio aqueménida, pero esto en nada afectaba la sacralidad de Yahvé. Ya no era más Yahvé de los ejércitos (no se le asociaba a un patriarca/rey terrenal), se podría decir que el ideal propio de los israelitas en sí mismo se modificó junto con la r.s. de Yahvé. Ahora eran una nación sacerdotal no una sociedad bélica con ambiciones de imperio, su imperio estaba en otra parte, en el final de los tiempos, tras el juicio final. El elemento sagrado del sistema r.s. de Yahvé dependía menos que nunca

de flujos concretos, del mundo político de la región de Siria-Palestina experimentado por los israelitas, especialmente los hierócratas. Su sacralidad ya no era representada a través de diluvios, truenos, fuego, mares que se separan, etc. El concepto de Yahvé tuvo una lógica más profunda, que sólo a través de una clase sacerdotal muy instruida y poderosa podía parcialmente expresarse al pueblo y en ese sentido, seguirlo vinculando con su dios.

Este proceso de sacralización más allá de toda experiencia concreta, es en parte el resultado de la génesis de la escatología judía y el principio del necesario proceso de universalización de Yahvé, que tuvo que reestructurarse, haciéndose más místico que nunca, convirtiéndose en el dios que espera para premiar o castigar al final de los tiempos, más no el que hace que pasen las cosas en la Tierra. Podía/debía ser ahora un lugar común sin referente concreto sobre el cual ponerse de acuerdo, un dios universal, porque su relación con lo profano era primordialmente escatológica, era el creador y era el juez final, el alfa y el omega que después se expresaría en el cristianismo más claramente.

V-Sistema adaptativo

Hasta el capítulo anterior lo que hemos hecho es un análisis inferencial desde distintas perspectivas teóricas de un material empírico disponible. Por lo tanto las explicaciones antes expuestas, derivan de un análisis si bien formal, no sistematizado del material empírico. Este primer acercamiento me permitió explicar al objeto de estudio desde las categorías propias de la Teoría de las Representaciones sociales (p.53), desde la Epistemología Genética (p.59) y desde la Teoría de sistemas complejos de Rolando García (p.70). Ahora, gracias a las reflexiones antes explicitadas pude inferir analogías entre las perspectivas teóricas mencionadas, estas inferencias me posibilitaron la construcción de una unidad de análisis que conjuga dichas perspectivas. A esta “unidad de análisis” le llamaremos esquema categórico, ya que está representada gráficamente en un esquema que diferencia las categorías cruciales para ésta investigación de modo jerárquico, desde el nivel de mayor abstracción (una metacategoría) hasta el nivel más concreto y enraizado en lo empírico (26 variables).

Este esquema categórico fue el primer paso para un análisis formal y sistémico del material empírico del que disponemos. Lo siguiente en este emprésito fue generar un Espacio de Percepción Interpretación y Respuesta (EPIR) para cada perspectiva teórica utilizada. Esto lo detallaremos en el siguiente apartado, pero baste decir que dicho espacio es físicamente un documento de Excel programado con macros donde hacemos explícito no sólo un esquema categórico sino también los matices de observación que le damos a cada una de las variables, estos matices son expresados en enunciados (Fig.C:p.109) estructurados con un prefijo1 (sujeto), un prefijo2 (verbo y objeto directo), un adjetivo variable (matiz) y un post. En total tenemos 9 enunciados o matices para cada variable. Esta diferenciación en matices permite la ponderación de dichos matices mediante “factores de valoración” y dichos valores fueron la expresión cuantitativa que pudimos analizar mediante un “sistema adaptativo”, para obtener resultados gráficos que representan de distintas maneras el material empírico analizado,

permitiéndonos así construir las explicaciones finales del fenómeno abordado en este trabajo.

a) -¿Qué es el sistema adaptativo?-

La herramienta fundamental utilizada para formalizar el análisis en esta tesis, parte de un modelo adaptativo para el análisis multidimensional de problemas sociales, abordados de modo complejo. Dicho modelo tiene como referencia las formas de adaptabilidad de los sistemas biológicos, y ha sido influenciado por las perspectivas teóricas de Walter Buckley, Heinz von Foerster y Jean Piaget.

Esta potente herramienta: “SiAs” es la cristalización de un trabajo de años como investigador y como programador del Dr. José Antonio Amozurrutia, con quien tengo el privilegio de contar como profesor, asesor de tesis y mentor, en la aventura de enfrentar lo complejo.

Para esta herramienta, la *adaptabilidad* “se traduce en grados de auto-organización y de inteligencia-como capacidad de selección e inferencia-entre los componentes sistémicos del agente y en los procesos de reflexión de los actores que participan en la solución del problema.”¹⁵⁴

Dicho de un modo más llano, esta herramienta analítica permite que distintos investigadores participen constructivamente en una investigación interdisciplinaria, desde la elección de categorías hasta la ponderación de los matices de las variables. Así se conjugan reflexividades y se hacen explícitas las valoraciones subjetivas en un ejercicio poco común. A diferencia de cómo se llevan a cabo múltiples investigaciones sociales, -donde la subjetividad queda enterrada bajo un halo de objetividad, escondiéndola a veces detrás de la cuantificación estadística (como si el utilizar cifras en lugar de palabras, mágicamente convirtiera una valoración del investigador -derivada del análisis cualitativo- en objetiva)- el SiAs permite la explicitación de los pasos constructivos de una investigación, como un

¹⁵⁴ AMOZURRUTIA, José A., Complejidad y Ciencias Sociales: Un modelo adaptativo para la investigación interdisciplinaria, México: CEIICH-UNAM, 2011, P.p.27-28.

ejercicio de profesionalismo crítico que invita a la actualización del problema, al estar los componentes del mismo “sujetos a una permanente actualización, tanto en sus códigos de operación y valoración, como en sus estructuras y procesos.”¹⁵⁵

b) -Distintos Modelos para entender el SiAs -

Amozurrutia (2011) describe al sistema principalmente a partir de los siguientes modelos y representaciones:

- 1) **El modelo físico del SiAs**, está conformado por observables y por un cuerpo teórico organizado en un esquema categórico¹⁵⁶ que es la estructura conceptual desde donde se observa al problema. La siguiente figura (figura 2) refiere a esta concepción del sistema:

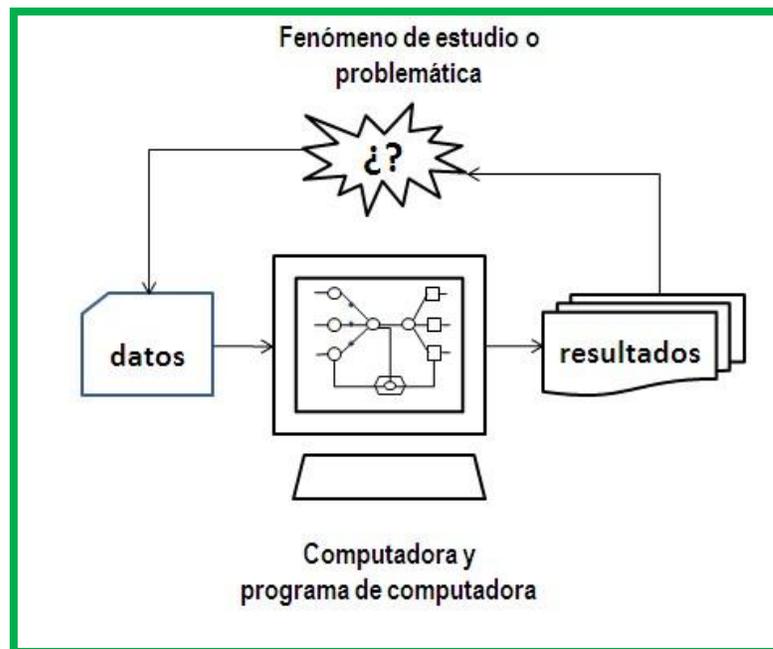


Figura 2: Modelo físico del módulo adaptativo como objeto tecnológico dentro de la totalidad relativa (Amozurrutia, 2011: 242)

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.28.

¹⁵⁶ Típicamente integrado por 27 variables, tres subcategorías, tres categorías y una macro-categoría

Esta figura 2, representa al sistema adaptativo en términos de un objeto tecnológico (una computadora) que permite registrar datos, procesarlos de acuerdo a una estrategia y criterios preestablecidos (al integrar el cuerpo teórico y los observables del problema) y mostrarlos como respuestas para la toma de decisiones.

El modelo físico está integrado por un programa de computadora y sus relaciones con una serie de componentes asociados al problema. Los principales componentes del modelo físico son: El modelo del módulo adaptativo, integrado por un esquema categórico y procedimientos para el tratamiento de los observables a través de dicho esquema. Éste cobra vida por estar en íntimo contacto con los observables y con un cuerpo teórico.

Asimismo el modelo físico incluye también al equipo de investigación y a los actores del problema. (Amozurrutia, 2011: 243)

- 2) **El modelo lógico del SiAs**, está integrado por funciones y arreglos matriciales que llevan a cabo operaciones de integración y diferenciación de los contenidos de las variables¹⁵⁷ y de las categorías- a partir de las cuales permite explicar el fundamento de las respuestas que arroja el sistema. Por otra parte también se puede considerar como modelo lógico a la visión de conjunto del sistema adaptativo que es el esquema categórico integrado hasta por 27 variables, tres sub-categorías, tres categorías y una macro-categoría.

¹⁵⁷ Son información de los observables que pueden ser datos provenientes de documentos, encuestas, transcripciones de entrevistas, etc.

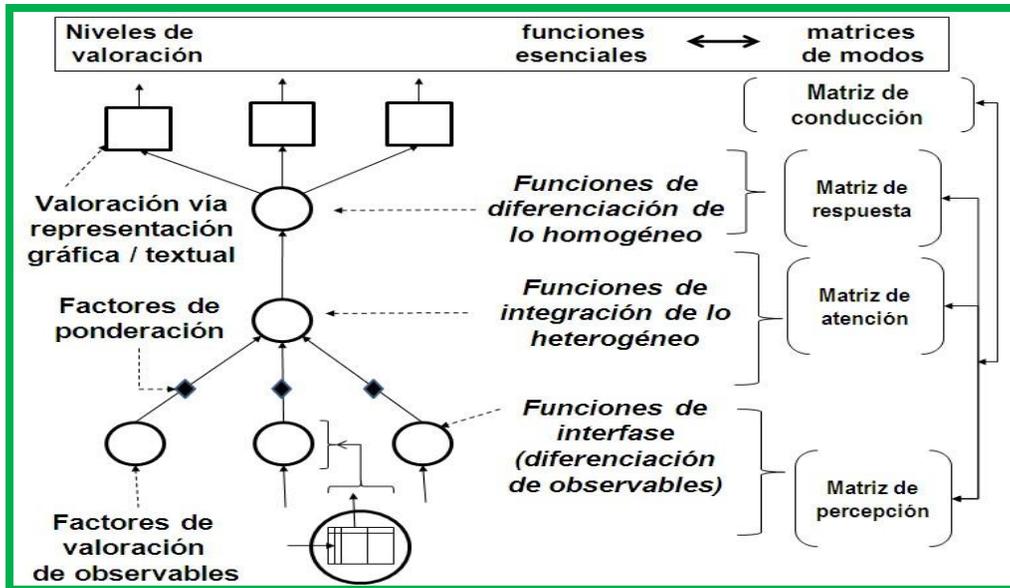


Figura 3: Elementos y relaciones del modelo lógico del módulo adaptativo. (Amozurrutia, 2011: 245)

La figura 3 representa el modelo lógico del modulo adaptativo que está integrado por tres funciones y arreglos matriciales a partir de los cuales asumen valores los coeficientes de las funciones.

El modelo también está constituido por tres nodos en el primer nivel, uno en el segundo y cuatro en el tercero (como se muestra en la figura 3). Cada uno de los nodos del primer nivel está asociado al registro de un observable de naturaleza semejante o diferente entre ellos. El nodo del segundo nivel lleva a cabo la integración de las tres naturalezas de las variables del primero, mediante una expresión previamente definida en función de factores de ponderación. El primer nodo del tercer nivel hace la diferenciación de lo homogéneo y transmite la información a una de las tres formas de representarla: sincrónica (gráfica de barras), diacrónica (grafica de puntos como trayectorias) y en forma de texto (párrafo con enunciados) (Amozurrutia, 2011: 246)

- 3) **El modelo cibernético o sistémico del SiAs**, parte del lenguaje de las hojas electrónicas, cuyo propósito es lograr los mayores grados de autodeterminación en el diseño, programación y uso de sistemas para el

análisis social, evitando de esta manera la dependencia de programadores expertos para seguir con el desarrollo permanente del sistema.

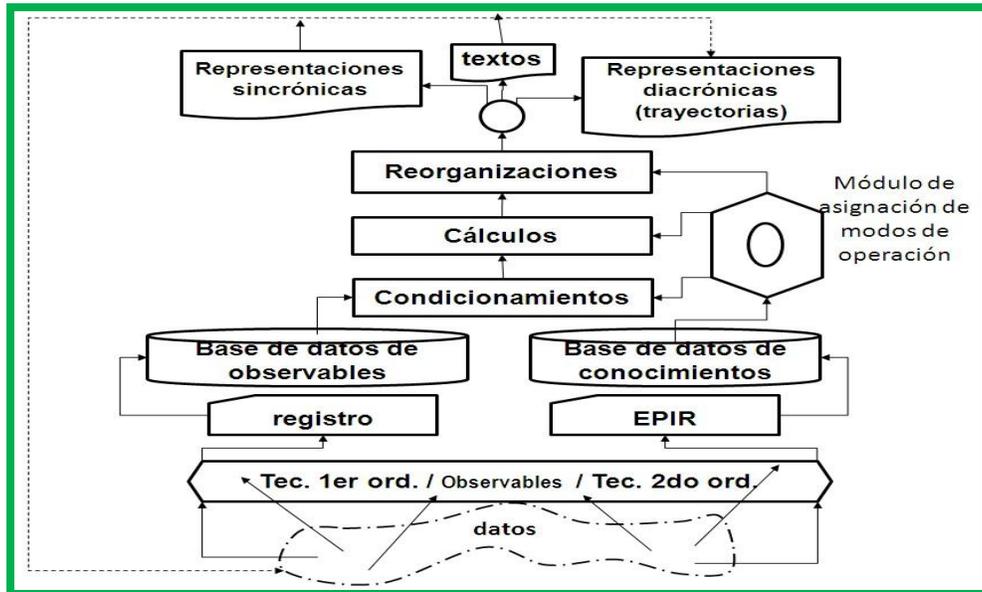


Figura 4: Modelo Sistémico del sistema adaptativo (Amozurrutia, 2011: 257)

La figura 4 muestra el modelo sistémico donde se lee desde la parte inferior y de ahí hasta la parte superior. Parte del flujo de información del universo de datos hacia las técnicas de investigación, que ya determinan por su nivel de observación una forma en ellos, referida como observables.

El registro de los observables queda en una o más tablas de datos y constituye la base de datos del sistema. De manera paralela se generan la base de datos de conocimiento, integrada por las tablas de funciones de interfase, las tablas de las categorías del sistema, y los grupos de factores de ponderación de variables y categorías.

Esta información se complementa con el módulo de asignación de modos de operación, que integra los índices en las matrices de percepción, atención y respuesta del sistema. Con estos elementos es posible llevar a cabo los cálculos (básicamente las sumas normalizadas de factores de valoración y su ponderación dentro de categorías) que toman en cuenta los condicionamientos que se hayan

hecho en cuanto a las operaciones de las variables dependientes, y la reorganización de la información para ser representadas en las tres modalidades de respuesta (las tres tipo de gráficas).

El modelo sistémico deriva de las potencialidades de una hoja electrónica para construir sistemas de información y/o sistemas inteligentes. (Amozurrutia, 2011: 258)

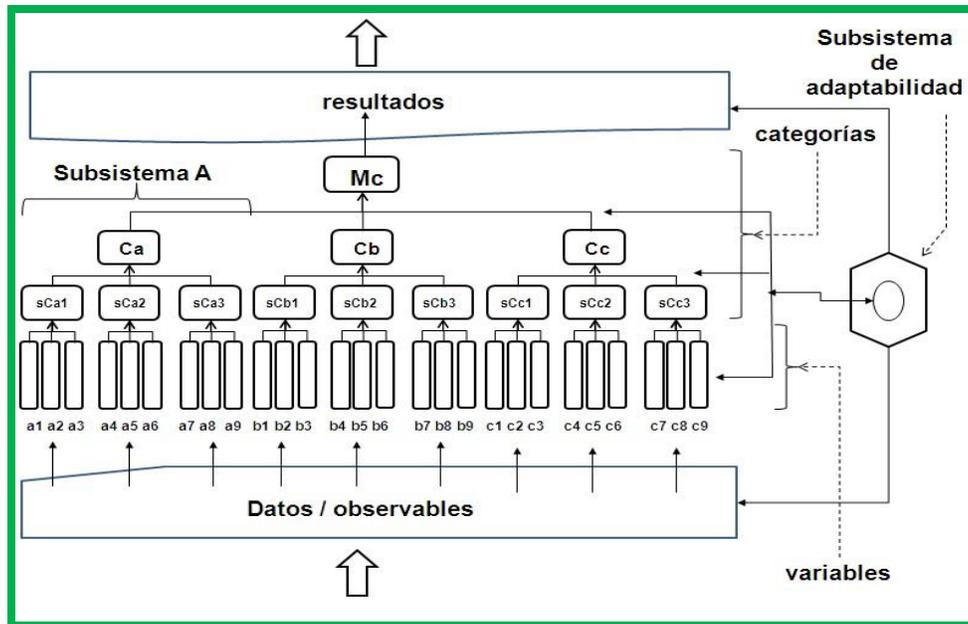


Figura 5: Visión de conjunto del modelo lógico del sistema adaptativo (Amozurrutia, 2011: 248)

Es importante recordar que el SiAs¹⁵⁸ está diseñado en un software de Hojas electrónicas (Excel) que es la forma idónea de modelar procesos de interacción en múltiples dimensiones. Este software es de código abierto –se pueden ver y modificar las fórmulas, y aprender con ello-, por lo que hace posible lograr diferentes estructuras para la unidad de análisis, actualizar los factores de valoración y ponderación, así como generar diversas representaciones gráficas. Esto incrementa los grados de autodeterminación, permite que diversos

¹⁵⁸ Sistema adaptativo para ser aplicado a un problema de análisis social

investigadores puedan modificar y actualizar aspectos sustanciales del sistema cuantas veces sea necesario y lograr un mejor análisis del problema en cuestión.

La versión del Sistema Adaptativo utilizada en este trabajo está conformada por cuatro archivos de hojas electrónicas, de las cuales, tres de ellas permiten dar forma inicial al espacio de percepción de observables y su integración en categorías, a partir de las cuales se dan respuestas al investigador. Estos tres archivos -ya mencionados al principio del capítulo- identificados por las siglas “EPIR”¹⁵⁹ contienen las tablas para cada variable y categoría de la unidad de análisis, con los índices y factores de valoración, así como los enunciados y las recomendaciones de valoración.

Por otro lado, está el archivo identificado como SIAS¹⁶⁰ que es la hoja de cálculo donde se encuentra el registros de los observables, las tablas de valoración, los cálculos implicados y los resultados y representaciones en forma sincrónica – diagramas de barras-, diacrónica –diagramas de trayectorias en el tiempo- y como texto –derivados del EPIR- que genera el sistema con base en cálculos matriciales –operaciones entre tablas del EPIR y tablas del SIAS- y cálculos matemáticos – que son muchas operaciones aritméticas complicadas, asociadas a los sistemas expertos.

La manera de poner en práctica la interacción de los sistemas EPIR y SIAS no es lineal y requiere de una metodología o estrategia de tipo heurístico. Una metodología de esta naturaleza permite una permanente rectificación de los diversos criterios para analizar, valorar y tomar decisiones en un proceso de investigación.

¹⁵⁹ Espacio de Percepción, Integración y Respuesta

¹⁶⁰ Sistema Adaptativo para en Análisis Social.

VI-Construcción de unidad de análisis

Antes he mencionado que el primer paso para realizar el análisis sistematizado de mi material empírico fue el generar un esquema categórico, pues es éste como conjunto articulado el que servirá como unidad analítica para el procesamiento de informaciones (datos/observables provenientes de mi material empírico)

El primer paso que implicó esta tarea fue –como mencioné arriba- el reflexionar cuales son las posibles intersecciones entre los 3 cuerpos teóricos utilizados en este trabajo. De esa primera reflexión se desprenden las primeras explicaciones disciplinares y la primera articulación de explicación interdisciplinar del fenómeno.

Teniendo estos resultados como antecedente generé un esquema categórico¹⁶¹ codificado–de arriba hacia abajo- por una meta-categoría que se diferencia en tres categorías, que a su vez se diferencian en tres sub-categorías (cada una) y que finalmente son diferenciadas en 3 o 2 variables (con 9 matices cada una, que van de lo más-significativo a lo menos-significativo)

a) Significación del esquema categórico¹⁶²

Metacategoría:

Antecedente Teórico: **<Sociogénesis>**

Jean Piaget y Rolando García proponen que hay una *sociogénesis* del conocimiento, es decir el conocimiento aunque es biológicamente posibilitado en los sujetos, es social en cuanto es un proceso constructivo de coordinaciones dialécticas entre sujetos y objetos, pero también intersubjetivas. (Piaget)

Reconociendo esto, la sociogénesis del conocimiento se presenta como una categoría integradora de procesos psicogenéticos y sociales, que va más allá de la

¹⁶¹ Ver Anexo 2:Esquema Categórico

¹⁶² Se puede consultar el citado “Anexo 2” para apreciar mejor la sistematización de variables, subcategorías y categorías.

concepción de paradigmas científicos en Kuhn. Pues “[...] el problema relativo a los *mecanismos* de acción de [...] concepciones o creencias de un cierto grupo social sobre el desarrollo cognitivo de un *individuo*, no aparece en Kuhn, ni en ninguno de los autores que se han ocupado de la ideología de la ciencia [...] es el punto preciso de pasaje de la sociología del conocimiento a la sociogénesis del conocimiento.”¹⁶³

Esta categoría reconoce el conocimiento en sentido amplio, ya no como problema circunscrito al ámbito de especialistas científicos que definen una ciencia normal, sino que admite que ellos mismos son parte de una sociedad con limitaciones epistémicas que pueden ir más allá de las limitaciones ideológicas y conceptuales.

-Integración interdisciplinar de la metacategoría-

<sociogénesis del conocimiento de la r.s. de Yahvé>

Derivado de esta primera definición de la metacategoría de “Sociogénesis” extraída principalmente de “Psicogénesis e historia de la ciencia”, llegué a la conclusión—tras la reflexión de todo mi material teórico y las inferencias analíticas de mi material empírico— de que el fenómeno de la **“sociogénesis del conocimiento de la r.s. de Yahvé”** podía entenderse como integrado por tres factores: por un lado, la necesidad de la r.s. en sí misma de adaptarse frente a las amenazas ambientales que ponían en riesgo su existencia. Por otro, como un subproducto de la evolución cognitiva de la sociedad israelita, que tuvo que modificar los límites de sus marcos epistémicos tras grandes y disruptores acontecimientos. Y finalmente como la consecuencia de una reestructuración sistémica, donde la r.s. conservó su identidad fundamental, pero donde también emergieron nuevas cualidades que caracterizaron a la misma a partir de entonces. Asimismo hubo características del sistema representación social de Yahvé que se perdieron y fueron a parar en nuevas representaciones como la del demonio.

¹⁶³ Piaget, Jean, R.García, Psicogénesis e Historia de la Ciencia, S.XXI, México, 2004, p. 231.

Así, cada una de las perspectivas disciplinares permite observar una particular arista y da lugar a una explicación, que conjugada con las otras dos nos permite una explicación más abarcante del fenómeno, que ambiciona ser una explicación interdisciplinar.

-Integración lógica de la metacategoría-

La <sociogénesis del conocimiento de la r.s. de Yahvé> a la que aludo, es una categoría ya no perteneciente exclusivamente al dominio de la Epistemología genética y a las teorizaciones psicogenéticas de Piaget y García con respecto a la historia de la ciencia. En esta metacategoría confluyen tres lógicas distintas para enriquecer la misma, por un lado la vertiente original de la categoría <sociogénesis>, es decir la Epistemología genética aplicada a la investigación de la historia de las ciencias; aunada a ésta vertiente, la Teoría de las Representaciones sociales, quien aporta un importante influjo para dimensionar la utilidad social de conocer del modo en que conocemos en las sociedades. Finalmente la perspectiva sistémica de Rolando García aporta una un poderoso arsenal conceptual para explicar mejor un proceso de transformación complejo.

En “Psicogénesis e historia de la ciencia”, Piaget Y García, nos ayudan a contextualizar los cambios cognitivos de sujetos (los científicos) como subproducto, como producto no intencional o planificado de grandes cambios cognitivos al nivel de marcos epistémicos.

La T.R.R.S.S nos permite rescatar una dimensión cognitiva de las mismas que conjugándose con sus otras dimensiones, nos ayuda a explicar como la dinámica de las r.r.s.s. ayuda a conocer colectivamente para configurar y mantener identidad, valores, etc. Entre un grupo o sociedad.

La Teoría de Sistemas complejos nos permite detallar mejor la explicación de la sociogénesis, ampliando la perspectiva sistémica que ya se incluye en la

T.R.R.S.S y rescatando las analogías sistémicas que existen entre la Epistemología genética y la Teoría de Sistemas complejos.

-Lógica interdisciplinaria de la explicación-

Los marcos epistémico como hemos vistos son límites de posibilidad de conocimiento de un nivel superior, más general, que los límites cognitivos que implican paradigmas y por supuesto marcos conceptuales e ideologías. Yo concibo que dentro de estos marcos epistémicos existen representaciones sociales muy relevantes que pueden o no sistematizarse en marcos conceptuales, ideologías y en paradigmas. Los marcos epistémicos son pues el ambiente –más extensamente concebido- de las representaciones sociales. Al ampliarse dichos marcos, el horizonte de posibilidad cambia, las relaciones posibles entre una r.s. (en este caso la de Yahvé) y otros objetos, sujetos y representaciones sociales son otras. Así, cuando efectivamente aparecen nuevas relaciones de dicha representación social con el ambiente, es posible concebir que dicha representación necesite adecuarse a estos cambios.

Esta adecuación puede ser caracterizada sistémicamente, al interior de dicha representación social se modifica la estructura relacional, y mientras que esta transformación implica conservaciones que permiten mantener la identidad del sistema, también implica emergencia de nuevas cualidades.¹⁶⁴ Es precisamente a esta <emergencia sistémica> (derivada de una reestructuración de un

¹⁶⁴ Sobre este punto existe un gran paralelo entre las tres perspectivas, las r.r.s.s. se adaptan a las nuevas experiencias para seguir existiendo, no por el sólo hecho de hacerlo, sino porque seguir existiendo significa que los que las poseen pueden tener identidad entre sí, pueden ser sociedad. Este modo de adaptarse de un conocimiento fue caracterizado ya por la epistemología genética y justificado en el mismo sentido, el conocimiento tiene una razón adaptativa, en última instancia para sobrevivir como sujetos y como especie. La teoría de sistemas complejos abstrae esta lógica de transformación relacional, tipificando muchos procesos de este modo, proponiendo un arsenal conceptual que abarca teóricamente muchos procesos análogos de transformación.

conocimiento social) a la que llamamos <sociogénesis del conocimiento de la r.s. de Yahvé.>

Es decir, una forma de conceptualizar a Yahvé que no existía, emergió tras un proceso socio-psicológico que podemos explicar sistémicamente. Esto quiere decir que no podríamos rastrear causalmente “una” causa, un factor, entidad o acción específica que hayan determinado esta nueva forma de conocer, sino que ella se deriva de una red de causalidades. Describir este proceso relacional de causalidades constituye en el siglo XXI un modo explicar mejor fenómenos complejos.

-Categorías y las subcategorías que las integran-

Adaptación de la representación social de Yahvé

[Integrada por las subcats. **fenómenos políticos «fp»**, **fenómenos económicos «fe»**, **anclaje del dominio otro «ao»**]

Una R.S. se caracteriza cómo una imagen estructurada, cognitiva, afectiva, evaluativa, metafórica o icónica, de los fenómenos socialmente relevantes, que pueden ser eventos, estímulos, o hechos de los que los individuos son potencialmente conscientes y que son compartidos por otros miembros del grupo social. Esta puesta en común representa un elemento fundamental de la identidad social de los individuos.

Para el caso, los *fenómenos políticos* y *económicos* que acontecieron en la relación hebreo-persa en el periodo comprendido fueron de alguna manera los hechos, eventos o estímulos en el entorno de la representación social de dios hebrea, que propiciaron/permitieron su modificación para *anclar* (asimilar) el *dominio otro* (persa) dentro de los esquemas que existían. Más claro, ciertas condiciones políticas y económicas favorecieron el que los israelitas asimilaran

nuevos conocimientos en la representación social de Yahvé favoreciendo su adaptación a nuevas condiciones.¹⁶⁵

Evolución cognitiva del concepto de Yahvé

[Integrada por las subcats. **transformación del marco epistémico 1 «tm»**, **aparición de relaciones interobjetuales «ai»**, **traducción del marco epistémico 2 en ideología «ti»**]

La evolución cognitiva del concepto de Yahvé (tratado como objeto) fue posibilitada por la transformación del *marco epistémico (M.E.)* israelita que permitió observar a Yahvé como un objeto relacionado con un contexto más amplio en el que había otros objetos y sujetos concretos (materiales) y simbólicos (ideológicos, religiosos, etc.) Apareciendo así las *relaciones interobjetuales* vinculadas al conocimiento de Yahvé. Finalmente este nuevo M.E. con relaciones interobjetuales se tradujo en ideología.¹⁶⁶

Reestructuración del sistema r.s. de Yahvé

[Integrada por las subcats. **factores de desequilibrio «fd»**, **reestructuración global «rg»**, **reestructuración a nivel subsistemas «rs»**]

La reestructuración del sistema se desencadena debido a perturbaciones que desequilibraron al mismo (*factores de desequilibrio*) y se puede analizar como una transformación estructural (*reestructuración*) en dos niveles de observación, al nivel del sistema global o al nivel de los subsistemas.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Puede consultarse el apartado “a) Teoría de Representaciones Sociales” del capítulo III de este texto para entender mejor el porqué se habla de “adaptación” de una representación social cuando ésta está expuesta a amenazas ambientales. Principalmente se reconoce en el *anclaje* de un *domino otro* el mecanismo mediante el cual la *periferia* protege al *núcleo* de la representación social. Este mecanismo entra en acción cuando una anomalía no puede ser integrada con éxito en la periferia: las categorías se enriquecen con nuevos elementos, mientras que al mismo tiempo un proceso de asimilación acomoda lo nuevo según las características viejas. Puede encontrarse más sobre el anclaje en WAGNER, Wolfgang, N.Hayes, El discurso de lo cotidiano y el sentido común: La Teoría de las Representaciones Sociales, ANTHROPOS, CEIICH, UNAM, México, P.p. 148-158.

¹⁶⁶ La explicitación de estos conceptos propios de la Epistemología genética puede recordarse en el apartado “b) Epistemología Genética” del Cap. III de este trabajo. En específico el sub-apartado “b1” explicita que se entiende por relaciones *interobjetuales*.

-Subcategorías y variables que las integran-

Fenómenos políticos (fp):

-Legitimación de gobernantes <lg>: Los datos que indican que los israelitas o los persas legitiman a los gobernantes de los otros.

-Apoyo/influencia militar <am>: Los datos que indiquen que la sociedad israelita o la persa se apoyan/influencian militarmente.

-Organización coordinada <oc>: Los datos que indiquen que existió una organización política (institucional, militar) coordinada entre estas dos sociedades.

Fenómenos económico (fe):

-Relación tributaria <rt>: Los datos que indiquen que existió una relación económica, donde se pagara tributo o algún beneficio al imperio persa por parte de la sociedad israelita o que el imperio persa influyera en la administración tributaria de los israelitas.

-Intercambio comercial <ic>: Los datos que indiquen que existió comercio entre la sociedad israelita y la persa.

Anclaje del dominio otro (ao):

-Correspondencia en imaginarios <ci>: Los datos que indiquen que existieron similitudes entre los imaginarios de la sociedad israelita y la persa. En este contexto entiendo un imaginario como todas las imágenes relevantes (como las r.s.) y no relevantes que pueda pensar una sociedad en una época. Existe evidencia de estas imágenes en discursos.

¹⁶⁷ La conceptualización de sistemas complejos que orienta la construcción de estas categorías puede consultarse en el apartado “c)Teoría de Sistemas Complejos” del capítulo III de esta tesis y en específico se expuso el proceso de desestructuración y reestructuración en el sub-apartado “c6” correspondiente.

-Correspondencia funcional entre las r.r.s.s. de dios <cf>: Los datos que indiquen que existieron similitudes entre las funciones que cumplían la r.s. de dios israelita y la persa (zoroastriana).

-Correspondencia organizacional entre las r.r.s.s. de dios <co>: Los datos que indiquen que existieron similitudes entre las estructuras de las r.s. de dios israelita y persa. Que su organización centro-periferia era similar, que el núcleo operaba de manera análoga, etc.

Transformación del marco epistémico 1 (tm):

-Modificación ideológica <mi>: Los datos que indiquen que se dio una modificación en la ideología hegemónica israelitas.

-Ruptura de la tradición <rp>: Los datos que indiquen que se suscitó un rompimiento en las creencias y/o prácticas más antiguas de la sociedad israelita.

-Modificación de marcos conceptuales <mc>: Los datos que indiquen que se dieron cambios notables en los conceptos utilizados por los israelitas, principalmente los datos que evidencien cambios en las conceptualizaciones de su religión.

Aparición de relaciones interobjetuales (ai):

-Relaciones interobjetuales con objetos concretos <cc>: Los datos que indiquen que aparecieron relaciones tipificables (de acuerdo con la epistemología genética) como *inter*, entre la concepción de Yahvé -como objeto de conocimiento- con objetos concretos (materiales).

-Relaciones interobjetuales con r.r.s.s. profanas <ip>: Los datos que indiquen que aparecieron relaciones tipificables (de acuerdo con la epistemología genética) como *inter*, *entre la* concepción de Yahvé -como objeto de conocimiento- con objetos simbólicos (intangibles) como las r.s.

de objetos profanos. En este contexto entiendo r.s. profana como la representación colectiva de todo aquello que no tiene una relación con las creencias religiosas, que no se le atribuye un significado ligado a lo divino.

-Relaciones interobjetuales con r.r.s.s. sagradas <is>: Los datos que indiquen que aparecieron relaciones tipificables (de acuerdo con la epistemología genética) como *inter, entre* la concepción de Yahvé -como objeto de conocimiento- con objetos simbólicos (intangibles) como las r.r.s.s. de objetos sagrados. En este contexto entiendo r.s. sagrada como la representación colectiva de todo aquello que tiene una relación con las creencias religiosas, que se le atribuye un significado ligado a lo divino.

Traducción del marco epistémico 2 en ideología (ti):

-Construcción de marcos conceptuales israelitas <cm>: Los datos que indiquen que los israelitas construyeron nuevos marcos conceptuales tras el contacto entre su sociedad y la persa.

-Institucionalización de creencias israelitas <ic>: Los datos que indiquen que las nuevas creencias -tras la estrecha relación israelita-persa- fueron no sólo puestas en práctica, sino institucionalizadas por las hegemonías del nuevo Estado-hierocrático israelita.

-Control de prácticas israelitas <cp>: Los datos que indiquen que se controlaron los hábitos cotidianos y no cotidianos de los israelitas como medio de control ideológico por parte de la hegemonía.

Factores de desequilibrio (fd):

-Modificación de flujos políticos <fp>: Los datos que indiquen que se presentaron distintos flujos políticos entre el sistema r.s. de Yahvé y su ambiente afectando las condiciones de contorno del sistema y propiciando desequilibrio. En este contexto, un “flujo” es cualquier información religiosa

que entra o sale del sistema. En específico me interesa fuerza/velocidad de los flujos y relevancia cualitativa (qué tan distintos eran a lo que el sistema operaba anteriormente, qué tan importantes o no eran)

-Modificación de flujos religiosos <fr>: Los datos que indiquen que se presentaron distintos flujos religiosos entre el sistema r.s. de Yahvé y su ambiente afectando las condiciones de contorno del sistema y propiciando desequilibrio. En este contexto, un “flujo” es cualquier información religiosa que entra o sale del sistema. En específico me interesa fuerza/velocidad de los flujos y relevancia cualitativa (qué tan distintos eran a lo que el sistema operaba anteriormente, qué tan importantes o no eran)

-Resiliencia del sistema <rs>: Los datos que indiquen que la resiliencia del sistema r.s. de Yahvé se modificó haciendo variar la vulnerabilidad del mismo. Recordemos que “la resiliencia corresponde a la capacidad que tiene el sistema de adaptarse (“absorber”) a las perturbaciones de una cierta magnitud que no exceden el umbral característico del sistema en cada momento. Cuando ese umbral es excedido, el sistema se desestabiliza.” Me enfoco en afirmaciones de la estabilidad o no estabilidad de la concepción de Yahvé, en la medida en que la conceptualización no es congruente o no parece mantenerse sólida frente a cuestionamientos, considero que la resiliencia es menor.

Reestructuración global (rg):

-Modificación de dependencia entre elementos <md>: Los datos que indiquen que se modificó una relación de dependencia entre elementos del sistema (subsistemas político, sagrado y moral). La “modificación de dependencia entre los elementos” implicaría que en el proceso de transformación del sistema, a pesar de conservarse la interdependencia, unos elementos dependen más de la función de otro que viceversa. En el contexto de la investigación, observo los datos que indiquen una mayor

relevancia de una dimensión de la r.s. de Yahvé en un momento dado o que sean indicativos de la influencia de una dimensión en otra.

-Reorganización <ro>: Los datos que indiquen que se dio un reacomodo de las relaciones dentro del sistema para resistir los flujos violentos, manteniendo la congruencia interna del sistema y entre sistema-condiciones de contorno. Mientras que la variable “resiliencia” –especificada arriba- indica una capacidad, la “reorganización” refiere a la actualización de esa capacidad. En este contexto observo como evidencia empírica de reorganización, los datos que indican ligeras modificaciones en la concepción de Yahvé, frente a situaciones, eventos disruptores.

-Modificación de relación funcional entre elementos <mf>: Los datos que indiquen que se dio un cambio en como la función de un elemento del sistema interactúa con la función de otro para contribuir a la función global del sistema. Así, observo un fundamento empírico de esta variable en los datos que explícita o implícitamente indiquen que los elementos del sistema r.s. de Yahvé (el político, moral o sagrado) se comportan de manera diferente (con respecto a momentos anteriores) en su interacción funcional con los otros elementos y sus funciones.

Un ejemplo típico¹⁶⁸:

La función del elemento político (permitir la acción efectiva de Yahvé sobre otros actores) se relaciona con la función del elemento sagrado (diferenciar a Yahvé de otras representaciones soc. profanas, sacarlo del mundo cotidiano y sus variaciones, justificar su jerarquía frente a lo humano) de manera diferente en diferentes momentos, v.gr. que la capacidad de Yahvé de afectar a otros actores se relacione en el periodo post-exilio con su sacralidad para afectar actores en un tiempo-espacio fuera del profano (es decir propio de los sagrado o metafísico), para poder representar el bien

¹⁶⁸ No necesariamente “real”. Sólo un caso –no del todo arbitrario- que nos aproxima a la objetividad.

supremo (*funcionamiento* del sistema r.s. Yahvé) y conservar el sistema frente a las perturbaciones desequilibrantes.

Reestructuración a nivel subsistemas (rs):

-Reestructuración del subsistema político <sp>:>: Los datos que indiquen que las relaciones internas del subsistema político se modificaron. Observo como fundamento empírico de “reestructuración del subsistema político” los datos que indican que la dimensión política de la r.s. Yahvé se transformó, ya sea suprimiendo relaciones (como es el caso de la transformación del Yahvé destructor al Yahvé pacífico, que hizo que las relaciones destructivas no se encontraran más al interior de dicha r.s.) O a la aparición de relaciones horizontales, como es el caso de la relación de Yahvé con los bene-ha-elohim (ángeles) que indican que el poder de Yahvé ya no se estructuraba tan jerárquicamente.

-Reestructuración del subsistema moral <sm>: Los datos que indiquen que las relaciones internas del subsistema moral se modificaron. En específico observo registros en los que se aprecia que antes Yahvé era concebido como violento, destructor, etc. y que paulatinamente su estructura moral se fue modificando, expulsando dichos atributos.

-Reestructuración del subsistema sagrado <ss>: Los datos que indiquen que las relaciones internas del subsistema sagrado se modificaron. En el contexto de la investigación, observo cualquier indicio de que las relaciones internas de la dimensión sagrada de la r.s. de Yahvé se modificaron.

b) De la clasificación de registros a la obtención de resultados con el SiAs

- Criterios de observación definidos en los EPIRs-

Teniendo definido el esquema categórico, la definición de los matices de variables se hizo en los tres documentos llamados EPIR. Ahí se definió una escala general para ponderar cada matiz.

escala	
1	1
2	0.9
3	0.8
4	0.7
5	0.6
6	0.5
7	0.4
8	0.3
9	0.2

Escala de ponderación (como se ve en Excel)

A cada matiz (del 1 al 9) le corresponde un factor de ponderación entre 0.2 y 1 siendo 1 lo más significativo.

Asimismo, en los EPIRs se definen enunciados correspondientes con cada matiz, v.g.

Las hegemonías israelitas construyen muchos y muy significativos marcos conceptuales.

El sujeto es el prefijo 1, el prefijo 2 es generalmente el verbo y el adjetivo (que varía con cada matiz) es en este caso “muchos y muy significativos” (matiz 1); finalmente “marcos conceptuales” es el post.

Así se ve la clasificación por variable en las tablas de los EPIRs:

3		cm			Construcción de marcos conceptuales	
pre1	pre2	adj	post	com		
Las hegemonías israelitas construyen muchos y muy significativos marcos conceptuales.						
1	Las h	constr	muchos	marcos conceptuales.		
2	Las h	constr	muchos	marcos conceptuales.		
3	Las h	constr	muchos	marcos conceptuales.		
4	Las h	constr	algunos	marcos conceptuales.		
5	Las h	constr	algunos	marcos conceptuales.		
6	Las h	constr	algunos	marcos conceptuales.		
7	Las h	constr	pocos, n	marcos conceptuales.		
8	Las h	constr	pocos, a	marcos conceptuales.		
9	Las h	constr	pocos, p	marcos conceptuales.		

Fig. C: Clasificación EPIR

Del lado derecho se enlistan los matices del 1 al nueve y se definen para cada uno un enunciado donde *sólo* varía el adjetivo. Con este criterio observé cada registro de mi material empírico, no sólo identificando qué fragmentos de registro se correspondían con alguna variable, sino valorando también con qué matiz de la variable se corresponde utilizando este criterio. El enunciado que mejor describiera el fragmento de registro empírico fue el elegido al clasificar mi material empírico.

Este modo de clasificar registros en observables se debe a que no se suele valorar datos cualitativos de forma cuantitativa, sino que generalmente se dice (o se piensa) de un dato que es “muy significativo”, “algo claro”, “que presenta una tendencia bastante marcada...”, etc. Así, lo que hice fue hacer explícita la diferenciación cuantitativa que implican estas expresiones cualitativas al traducirlas a factores de ponderación que llevan a un análisis cuantitativo.

-Clasificación en el SiAs-

. Cada uno de los registros empíricos que tengo¹⁶⁹ fue ordenado y sistematizado en prototexto en una hoja de Excel donde consideré cuáles de ellos podía ser observados a través de las 26 variables que enlisto arriba. Los que pudieron ser

¹⁶⁹ Dichos registros son fichas, extractos de fuentes de primarias y secundarias.

observados a través de una(s) de las variables fueron además clasificados con una indicación de en qué matiz de cada variable (9 matices) podía ubicarse cada registro o fragmento de registro. Estas clasificaciones son el modo mediante el cual el SiAs traduce este material cualitativo en factores de ponderación cuantitativos, con los cuales opera para dar resultados como gráficos sincrónicos, diacrónicos y texto.

A continuación un ejemplo de la clasificación:

#fp2 Para los hebreos ya no era fácil adscribir la rapiña y la destrucción a la voluntad de su Dios, y buscaron nuevas teodiceas. Una era que el mal era el resultado del pecado de la humanidad. [...] **%rp1**El reiterado abandono de la Alianza por parte de los reyes y el pueblo hebreos causaron al Señor nuevas pesadumbres y lo inclinaron a castigar repetidamente a su pueblo. **\$rs5** Pero tanto los pecados como los castigos eran tantos y tan graves que parecían desproporcionados al poder de la deidad de castigar al hombre por degradarla. Y siempre, en el fondo de la mente, los hebreos se preguntaban por qué Dios, siendo todo poderoso y omnisciente, permitía que la humanidad pecase. La voluntad corrompida de los seres humanos parecía insuficiente para explicar la vasta y aterradora cantidad de mal en el mundo.

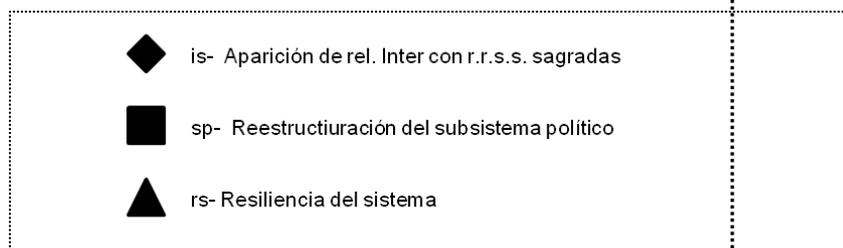
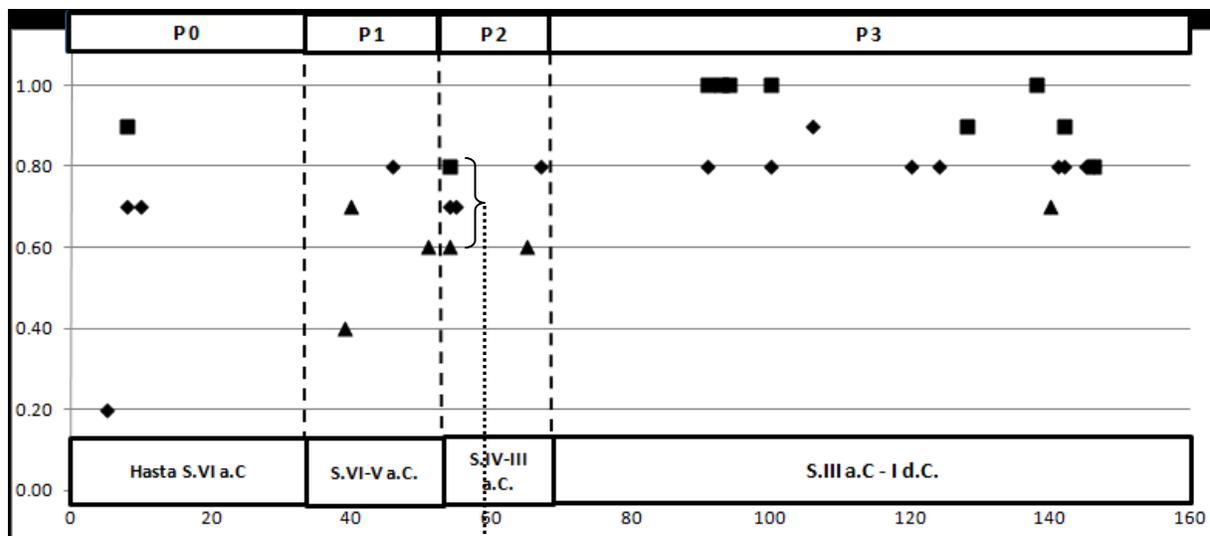
Podemos observar cómo al principio de varios fragmentos del registro se indica antecedido por un signo (#, \$, %) la abreviatura de la variable a través de la cual se observa el fragmento y en qué matiz de la misma. Véase en la Fig.6 un ejemplo de cómo se ve esto clasificado en hoja de Excel.

au	cv/p	prototex
Bu	176	#fp2 En al r
Bu	180	#rp3 En las
Bu	180	#mi2 El Le
Bu	180	#mi3 Yavé
Bu	181	#is9 Dado
Bu	182	#cc2 En De
Bu	187	#ci2 El Sec
1-Sam	16: 14	el espíritu d
Is	14: 15	más ¡ay!, h
Deut	32: 17	Sacrificaro
Dh	5: 31	#ci2 Ahura
Dh	21: 167-168	#ci2 Righte
Dh	21: 168	#ci2 The w
Dh	21: 69	#ci2 Bodily
Dh	21: 35	#ci2 The ar

Fig.6: En esta tabla vemos tres columnas, la primera indica el autor de los registros, la segunda, la página de los mismos o el capítulo y versículo, según sea el caso. En la tercera, tenemos los registros con la clasificación de variables y matices.

-Resultados con el SiAs-

Como he mencionado, uno de los resultados más relevantes que permite generar el SiAs es un gráfico diacrónico. En éste se pueden representar tres variables a la vez, en un tiempo de tres periodos que comprende la dimensión temporal del objeto de estudio. Cada uno de los puntos representados, corresponde a una clasificación de un registro, tomando en cuenta su **periodo temporal (eje x)** y el nivel de **significatividad** de la variable (**eje y**). Véase la Fig.7 para más detalle.

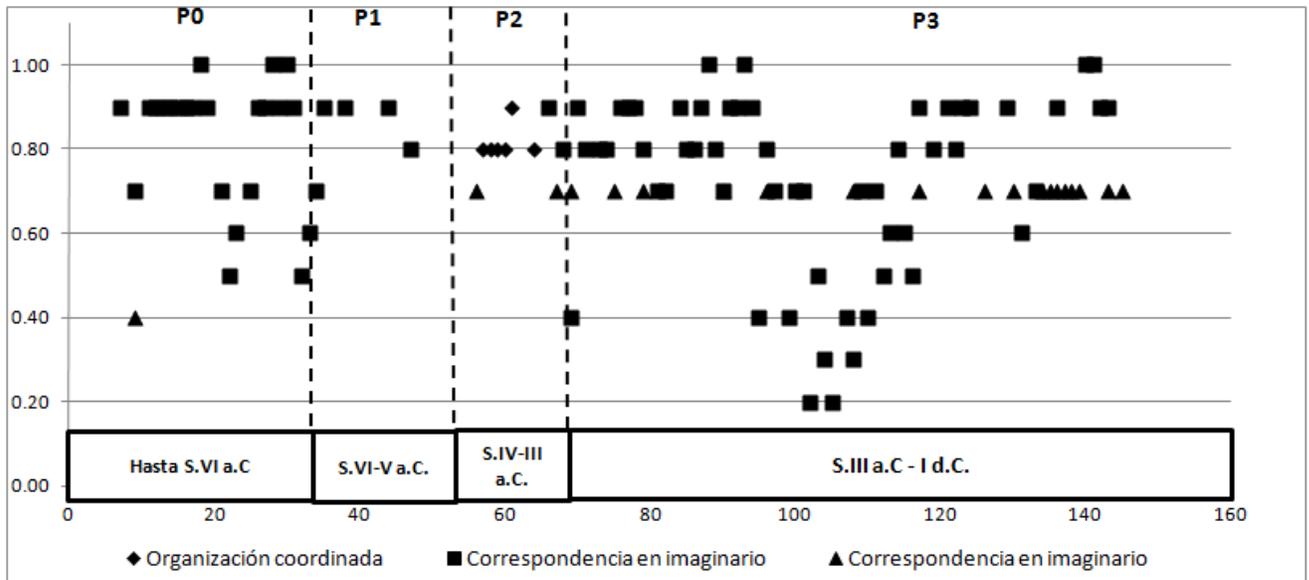


Reg. 54
 análisis del texto:
 #is4 En Job "Más que actuar como instrumento de la voluntad del Señor, §sp3 Satán ha de convencer a Dios para dañar a su fiel sirviente Job. Dios accede sólo de mala gana y con restricciones, y después reprocha a Satán el haberle tentado Satán es la sombra, %rs5 el lado oscuro de Dios, el poder destructivo que Dios blande sólo con reluctancia

Fig.7:En este cuadro podemos observar la representación –en gráfico de dispersión- de tres variables, representadas por figuras diferentes. Cada uno de los puntos (figuras) representa para cada registro -ordenado cronológicamente- (eje x) un nivel de significatividad de la variable en cuestión (eje y). Así, si observamos el valor 54 sobre el eje de las x veremos que hay tres figuras a esa altura, que representan cada cual a una de las variables en el periodo 2 con un nivel de significatividad (eje y). En el recuadro de abajo, está el registro clasificado para que de él derivaran tres puntos del gráfico. Es decir, cada uno de los tres puntos (figuras señaladas por la llave) se deriva de la clasificación de un registro. P.ej. Como en el registro 54 se clasificó un fragmento como <#is4>, entonces en el gráfico observamos un rombo (variable “is”) que está en las coordenadas (54, .70), siendo <54> el número de registro ordenado cronológicamente y <.70> el valor cuantitativo o “factor de ponderación” del matiz 4 de una variable.

VII-Análisis de variables

En este capítulo se analizan representaciones diacrónicas del fenómeno obtenidas en el SiAs. En cada gráfico están representadas 3 variables que fueron seleccionadas de un universo de 26 variables por la pertinencia de estudiar sus interrelaciones para una explicación interdisciplinar.



Construcción de marcos conceptuales

Fig.8: Representación de “Organización coordinada”, “Correspondencia en imaginario” y “Construcción de marcos conceptuales.”

La figura 8 es un gráfico diacrónico donde encontramos grandes correspondencias entre el imaginario de la sociedad israelita y la persa en el P0 (periodo 0: hasta S.VI a.C.). Estas correspondencias parecen desdibujarse entre P1 y P2 (periodos 1 y 2: siglos VI a III a. C.) coincidiendo con el periodo de crisis cultural en el que se gesta la primera literatura apocalíptica. Finalmente se reafirma y con creces dicha correspondencia en el imaginario en P3 (periodo 3: S. III a.C. y el I d.C.)

Curiosamente, la densidad muy significativa de la variable "correspondencia en el imaginario" que se desdibuja en el periodo mencionado (2), parece sustituirse -al menos temporalmente- por una densidad favorable de la variable "organización coordinada", que se ubica en los mismos niveles de significatividad.

Esta "organización coordinada" de las dos culturas puede ser parte de las piezas faltantes que explican cómo las "correspondencias en imaginarios" -quizás casuales- que encontramos entre la sociedad israelita y la persa antes del siglo VI a.C., Tras la experiencia de colaboración, que implicó tener una nutrida "organización coordinada" de su política, se vieron ratificadas y fortalecidas. Al grado de que a partir del siglo III a.C. podemos encontrar evidencia implícita (mayor "correspondencia en imaginario") no sólo de que hay nuevas imágenes y reflexiones, sino que además, tomándolas como basamento, comienza la traducción de una ideología en ciernes en nuevos marcos conceptuales¹⁷⁰ para la sociedad israelita. (véase la consistencia entre la acumulación de de la variable "correspondencia en imaginario" por encima del 0.80 y la acumulación de la variable "construcción de marcos conceptuales" alrededor del 0.70. Sin ser simétrica la relación, sí podemos afirmar que cuando existió una sobresaliente acumulación de cambios en el imaginario israelita, existió una correspondiente acumulación muy significativa de nuevos marcos conceptuales.

¹⁷⁰ Para Rolando García y Piaget, las ideologías hegemónicas tarde o temprano se traducen en marcos conceptuales que normalizan lo que puede conocer la sociedades en su conjunto, es una manera de paso del nivel de paradigmas epistémicos al nivel de paradigmas sociales. Es pasar del conocimientos que condiciona a todos los sujetos de una sociedad, sin que alguien sea el que controla dicho conocimiento (cómo el lenguaje) nivel social donde las hegemonías imponen mediante voluntad normas, prácticas y creencias.

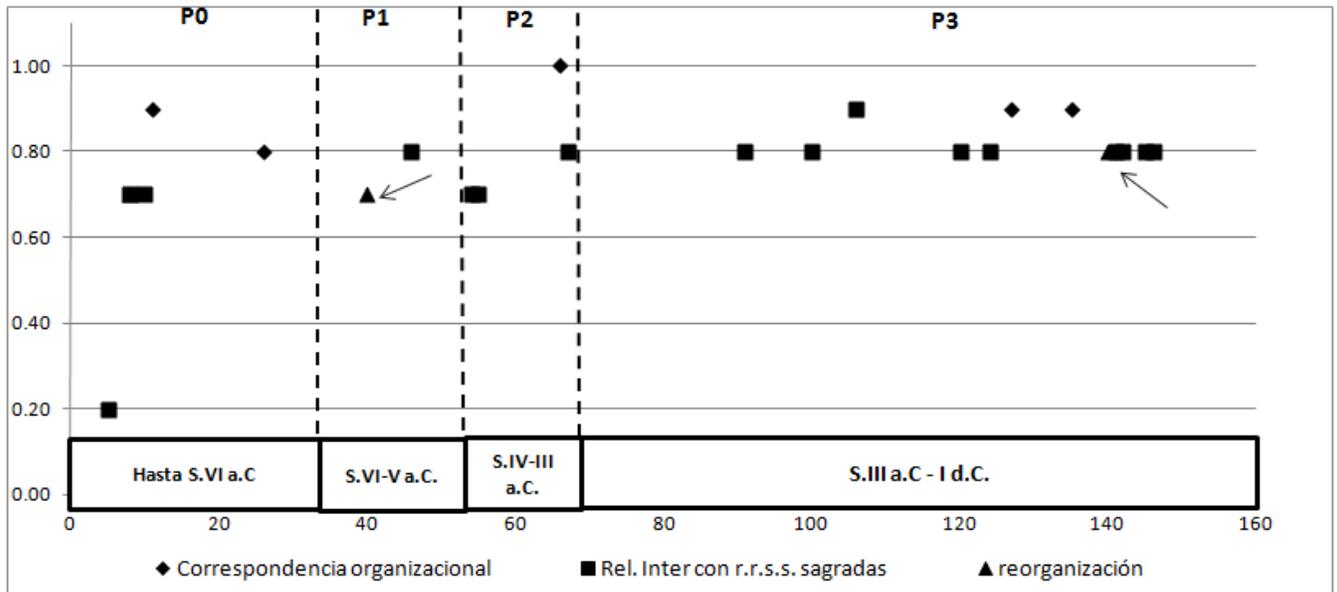


Fig.9: Representación de “Correspondencia organizacional”, “Relaciones interobjetuales con r.r.s.s sagradas” y “reorganización”

Podemos observar en la figura 9 cómo en el gráfico existe gran densidad de la variable "correspondencia organizacional" (rombos) en el periodo 0 que oscila entre el 0.8 y 0.9. En el periodo 1 no hay registro que evidencie esta variable y en el periodo 2 se ve fortalecida la significatividad de la misma con un registro con significatividad de 1.0. Estos niveles de significatividad se mantienen en el periodo 3 donde existe material empírico valorado en 0.9. Así, podemos aprender del gráfico que la "correspondencia organizacional" entre la representación de dios israelita y la persa siempre ha sido bastante significativa, después de todo son características nucleares de los dos dioses ser sabios, omnipotentes, etc. Como sucede con otras variables, quizás en el periodo 1 no existe mucho material empírico observable a través de esta variable debido a la crisis cultural que comienza en el final del siglo VI a.C. cuando Nabucodonosor consolida su imperio (605 a.C.) y la clase intelectual de Judá es exiliada a Babilonia. En este periodo no quedan claras muchas de las ideas y creencias de los israelitas.

Por otra parte en el gráfico podemos observar a la variable "relaciones inter con objeto sagrados" (cuadrados) en general con niveles altos de significatividad, la mayoría de los registros empíricos fueron valorados entre 0.7 y 0.9. Esto se corresponde con mis primeras inferencias en el sentido de que desde el periodo de los grandes reyes de Israel existe una teología un tanto más clara, los profetas conciben que quizás existan otros dioses, pero Yahvé es el que eligió a Israel como su pueblo, por lo tanto aunque no concebían la adoración de otros dioses ni el reconocimiento de su poder, su monoteísmo implícitamente admitía un politeísmo en el mundo. Sin embargo la mayor densidad de la variable la podemos observar en los periodos 2 y 3 que se corresponden con el periodo de la "paz persa" (538- 332 a.C. aprox.) cuando la clase intelectual está viviendo fuera del territorio israelita y se replantea la teología.

Finalmente, -aunque no haya muchos registros empíricos- observamos la variable sistémica "reorganización" (triángulos) en niveles de significatividad del 0.7 al 0.8. En el periodo 1 y en el 3 encontramos los niveles más altos de significatividad, en el primero probablemente por ser un periodo de violentos flujos que obligó al sistema a reorganizarse para mantener su congruencia y en el tercero porque se hacen más claros y evidentes las modificaciones estructurales provocadas en el sistema en periodos anteriores.

Esto último lo podemos entender como fundamentado empíricamente en el registro 40 que corresponde al periodo 1 y en el 140 que corresponde al periodo 3:

<Ambos señalados con flechas el gráfico>

-Reg. 40: #ip3 Mas dejaré un resto, de modo que tengáis entre las naciones algunos que escapen de la espada, cuando seáis esparcidos por las tierras. 6:9 Y los que de vosotros escaparen se acordarán de mí entre las naciones en las cuales serán cautivos; %rs4 porque **\$ro4 yo me quebranté a causa de su corazón fornicario que se apartó de mí, y a causa de sus ojos que fornicaron tras sus ídolos; y se avergonzarán de sí mismos, a causa de los males que hicieron en todas sus abominaciones**

-Reg. 140: #rs4 Dios se dividió[...] en dos fallas geológicas. **ro3 La primera falla la dan %ci1 los bene ha-elohim; la segunda es la que presenta el mal'ak Yahweh.**

En el periodo 1 queda claro que frente a los flujos violentos el sistema r.s.de Yahvé se ponía a prueba y necesitaba reorganizarse, en el periodo 3 se habla de “dos fallas geológicas” del sistema r.s. de Yahvé, lo cual considero -sistémicamente hablando- una “*amplia* reorganización de su estructura”, lo cual traducido cuantitativamente equivale al matiz 3 (ro3) con un peso de 0.8¹⁷¹ .

Así, mientras que el registro 40 fundamenta un peso de 0.7 (matiz 4), el registro 140 ya muestra una significatividad de 0.8 (matiz 3) y puedo entonces afirmar con congruencia teórica y empírica que, el sistema r.s. de Yahvé se reorganizó primero ante los flujos violentos de un periodo de crisis cultural y posteriormente se reorganizó más significativamente -con emergencia de nuevas- relaciones tras el periodo de la “paz persa” (periodo 2: IV-III a.C.)

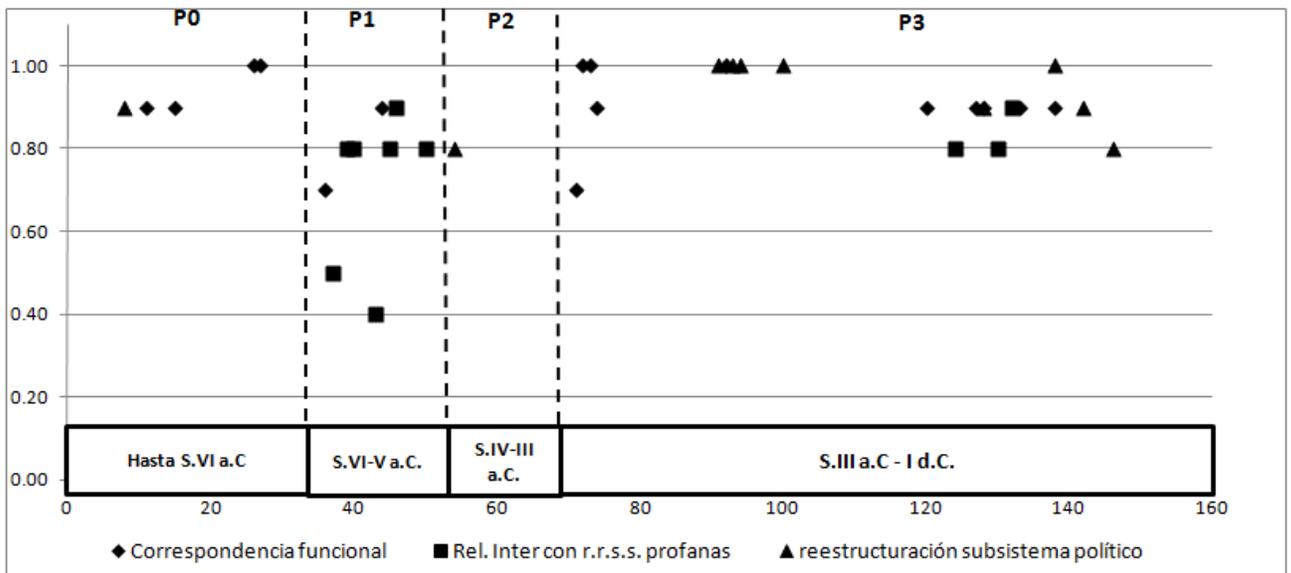


Fig. 10: Representación de “Correspondencia funcional entre las r.r.s.s. de dios”, “Relaciones interobjetuales con r.r.s.s. profanas” y “Reestructuración del subsistema político del sistema r.s. de Yahvé”

¹⁷¹ Esta equivalencia, como señalé al principio del capítulo anterior, está asentada en los archivos EPIR (Espacio de Percepción, Integración y Respuesta) Donde se definió qué adjetivo se corresponde con cada matiz y con cada factor de ponderación de una variable. Esto es un parámetro para que mi valoración cualitativa de un registro pueda traducirse cuantitativamente y operarse dentro del SiAs.

En la figura 10 podemos observar un gráfico donde se muestran observables de la variable “correspondencia funcional” (rombos) con alto nivel de significatividad en el periodo 0, 1 y 3; Esto es una clara muestra de que siempre existieron altos niveles de correspondencia funcional entre los dioses Yahvé y Ahura Mazda, es decir, tanto uno como otro funcionaban como representación social para lo mismo, para proteger, aconsejar, ser ejemplo de moralidad y sabiduría, etc.

Así, también en el gráfico podemos notar que la variable “relaciones inter. con r.r.s.s. profanas” (cuadros) tiene una densidad general muy significativa en el periodo 1 y se observa esta densidad de nuevo en el periodo 3. Esto significa que en el periodo 1 aparecen muchas relaciones nuevas de la r.s. de Yahvé con otras representaciones sociales dentro del cambiado espacio cognitivo (marco epistémico), así como la relación de Yahvé con otros ciudadanos del mundo, se concibe que Yahvé actúa, castiga, incita a otras naciones a partir de este periodo, se dimensiona a Yahvé en un contexto más internacional y menos local.

Por otro lado, la variable “reestructuración del subsistema político” (triángulos) presenta altos niveles de significatividad sólo en el periodo 2 y 3, esto es debido a que se da una reestructuración de este subsistema gracias al contacto con la religión zoroastriana de los persas (entre el periodo 1 y 2). Se rescataron en parte las nociones politeístas de los judíos errantes y se conciben diferenciaciones de dios como líder de los *bene ha elohim* “ángeles”, como líder de un *sod* celestial, de modo análogo a como Ahura Mazda era el líder de los *ahuras*

Finalmente, la coincidencia de densidad de las tres variables en altos niveles de significatividad en el periodo 3 (casi todos los observables entre 0.8 y 1) resulta indicativo de un nuevo equilibrio del subsistema político, de la estabilización y clarificación de las relaciones interobjetuales con r.s. profanas y de la -aún más evidente- correspondencia funcional entre los dioses israelita y persa.

Hasta aquí se puede notar una tendencia clara en el proceso descrito en esta tesis y representado en gráficos: en el periodo 0 se ve un potencial para que los israelitas y su representación de dios se relacionen con los persas, en el periodo 1

y 2 se manifiestan evidencias de desequilibrio, de amenaza hacia la cultura israelita y hacia su representación social de dios, empero estas amenazas vienen acompañadas de oportunidades para el reequilibrio. El reequilibrio cultural y de la representación social se ve más claro entre el periodo 2 y 3, cuando los líderes israelitas regresan a Jerusalén y comienza una nueva etapa de para sus creencias en general y para su cultura religiosa en particular.

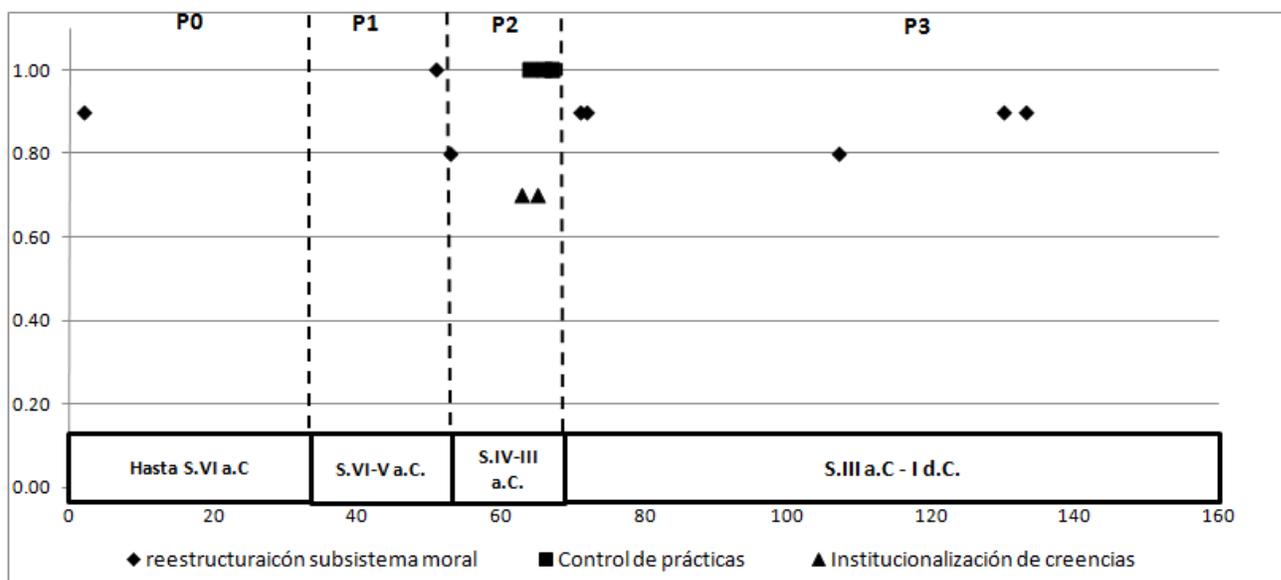


Fig. 11: Representa las variables “reestructuración de subsistema moral”, “control de prácticas” e “institucionalización de creencias”

En la figura 11 podemos observar en el gráfico de dispersión que la variable “reestructuración del subsistema moral” (rombos) tiene observables significativos particularmente desde el periodo 1, coincidiendo con el periodo de flujos violentos que desequilibraron al sistema r.s. de Yahvé; en el periodo 2 hay una densidad menos importante de la variable probablemente por la falta de claridad del pensamiento israelita en esos momentos de reestructuración; Finalmente en el periodo 3 existe una densidad más importante de la variable en niveles de significatividad altos (entre 0.8 y 0.9), esto es debido a la estabilización del sistema r.s. de Yahvé en este periodo, cuando la nación de Israel se regenera gracias la protección persa, de la mano de Esdras y Nehemías. Se corrobora pues lo dicho anteriormente en esta tesis:

“[...]con la restauración de la nación de Israel como una nación hierocrática, la parte moral de Yahvé fue mucho más explorada, no sólo se enriqueció la teología en general (con la introducción de la demonología y la angeología), sino que la teodicea en específico fue especialmente profundizada. Yahvé ya no podía continuar siendo un dios bélico, misterioso en sus designios, pero pragmático en su voluntad. Yahvé se volvió entonces un dios más espiritual y menos pragmático, la perfección moral expresada a través de Israel a la humanidad no debería de ser impuesta por la fuerza a los gentiles, ni Israel debía de castigar a los infieles. El castigo llegaría tarde o temprano en el juicio final, los rectos triunfarían pero sin necesidad de una batalla mundana.”

También podemos aprehender del gráfico que la variable “control de prácticas” (cuadros) presenta niveles importantes de significatividad en el periodo 2 (significatividad 1), esto nos muestra otra faceta de la regeneración del Estado israelita, con Esdras y Nehemías las prácticas sociales -desestructuradas desde la división de los reinos, particularmente desarraigadas de la tradición desde el exilio de la clase intelectual- fueron restablecidas y controladas por la nueva hegemonía sacerdotal. Esto impactó muchos dominios de la vida cotidiana, como el comercio y la vida amorosa, v.g. se obligó a los israelitas a renunciar a matrimonios con extranjeras y a desconocer a los hijos de estos matrimonios.

En el mismo sentido muchas de las creencias perdidas fueron rescatadas (no sin ciertas modificaciones) por la clase sacerdotal, fueron impuestas por ley y aceptadas en pactos sociales explícitos, es decir institucionalizadas. Es por esto que vemos en el periodo 2 presencia significativa de observables de la variable “institucionalización de creencias” (triángulos) en niveles de significatividad entre 0.7 y 1.

De estas representaciones podemos entender que la representación social de Yahvé se reestructuró en las mentes de la clase intelectual de Israel primero, posteriormente esta clase intelectual al ser de nuevo hegemonía de Israel, tradujo su nueva ideología en marcos conceptuales y estos fueron explicitados en leyes e instituciones. Asimismo la hegemonía tuvo que proteger la nueva ideología

hegemónica controlando las prácticas de la población. Y es que, como ilustro en las páginas anteriores, no se puede desvincular una ortopraxia de una ortodoxia pues todo conocimiento está vinculado a la acción y a la experiencia.

VIII-Análisis de subcategorías

Utilizando la misma mecánica de ponderación de variables que se utiliza en el SiAs me fue posible estimar un valor aproximado de una subcategoría en cada periodo considerando la integración de los pesos de las tres variables que la integran.

Así pude generar fuera del SiAs –aunque emulando su lógica- tres gráficos de trayectoria que representan tres subcategorías (cada una proveniente de una de las tres perspectivas teóricas) para comparar los comportamientos de las mismas en el tiempo.

Esas tres trayectorias representadas en un mismo gráfico se muestran en la figura 29.

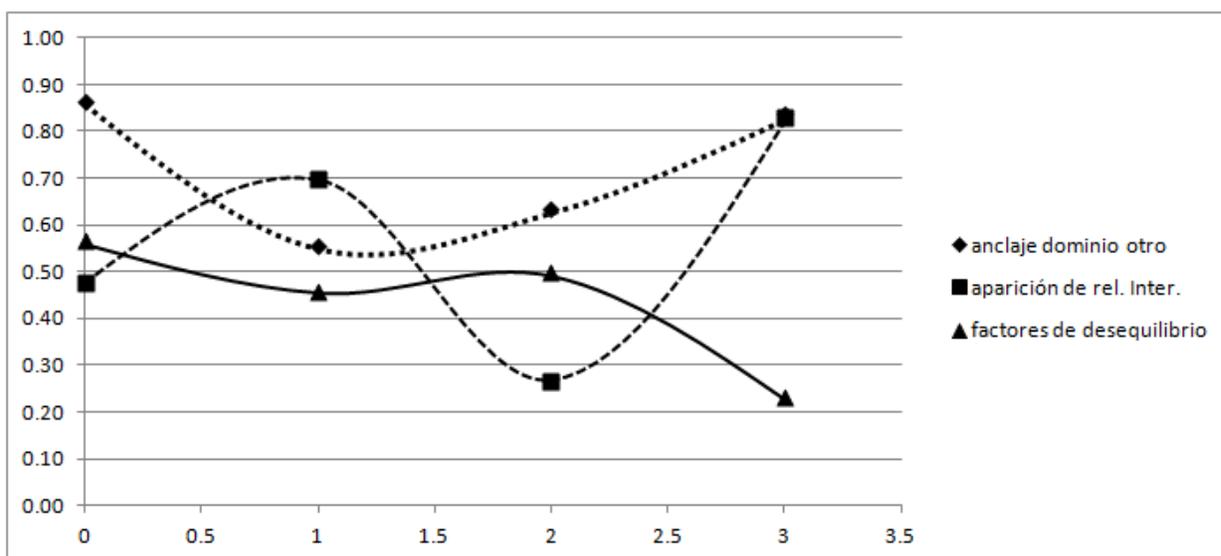


Fig. 12: Gráfico de trayectorias donde el eje (y) es nivel de significatividad y eje (x) es el tiempo en cuatro periodos (entre el 0 y el 3)

Observamos en el gráfico que la subcategoría "anclaje del dominio del otro" se ubica en altos niveles de significatividad en el periodo 0, reflejando principalmente la aportación de la variable "correspondencia en imaginario". En este periodo, puesto que es anterior al encuentro de la sociedad israelita y la persa, es más pertinente hablar de "capacidad de anclaje" de la r.s. de Yahvé para anclar (asimilar, adaptar) sus nuevas experiencias en los esquemas preexistentes.

Para el periodo 1 observamos un decrecimiento de la trayectoria de dicha subcategoría atribuible a la no claridad del imaginario israelita en el periodo de crisis en cuestión. En el 2do periodo la subcategoría recupera significatividad (.70), coincidiendo con el momento de encuentro de las dos sociedades y sus respectivas r.s. de dios. Finalmente en el periodo 3 se observa que la trayectoria de la subcategoría tuvo un crecimiento muy significativo, atribuible al aumento de "correspondencia en el imaginario" tras el encuentro entre las dos sociedades y a las ya consolidadas correspondencias funcionales y organizacionales de sus respectivas r.s. de dios.

Por su parte, la subcategoría "aparición del relaciones interobjetuales" tiene una media significatividad (.48) en el periodo 0, esto es explicable dado que la concepción de Yahvé es todavía muy aislada, no da pie a una teología antes del siglo VI, ni a un análisis relacional de la deidad, es una deidad cosmos. La significatividad de ésta subcategoría aumenta muchísimo en el periodo 1, coincidiendo con la crisis cultural del pueblo israelita sufrida a partir del cisma del norte y de sur. La concepción de Yahvé es complejizada al situarla en un espacio más relacional. La trayectoria de la categoría decae en el periodo 2 debido principalmente a la falta de registros observables dentro de las variables que integran la subcategoría. Es decir, no hay suficiente evidencia empírica que fundamente que la subcategoría sea más significativa en dicho periodo. Sin embargo, tras el importante encuentro social entre israelitas y persas, en el periodo 3, la subcategoría gana una altísima significatividad (.83) que me parece indicativa de la afrenta de la concepción de Yahvé y otras concepciones de

diversas culturas , además indica implícitamente un importante crecimiento de la variable "relaciones inter con objetos sagrados", pues después del encuentro israelita-persa, se desarrolló una teología más clara, una angeología y una demonología; la concepción de Yahvé se contextualizó en un espacio relacional, donde ya no era el único objeto sagrado cognoscible.

Asimismo, en el gráfico observamos que la subcategoría "factores de desequilibrio" se ubica en un nivel intermedio de significatividad en el periodo 0 (.57), decayendo un poco (.46) en el periodo 1. Para el periodo 2 crecen nuevamente los "factores de desequilibrio" (.50). Esta trayectoria, si bien oscila en niveles bajos de significatividad (debido a la falta de registros que puedan ser observados a través de las variables que integran la subcategoría) Nos demuestra que existen picos de significatividad que coinciden con periodos conflictivos para los israelitas, de crisis o encuentro cultural (periodos 0 y 2). Por otro lado, en el periodo 3 la subcategoría decae hasta niveles muy bajos (.23) indicando implícitamente la carencia de flujos violentos y la paulatina reequilibración del sistema r.s. de Yahvé tras los desequilibrios de siglos anteriores.

8.1. Construcción interdisciplinaria de la explicación (a nivel de subcategorías) :

Tanto la subcategoría "anclaje del dominio otro" como la subcategoría "Factores de desequilibrio" son consistentes en su trayectoria del periodo 0 al 2 (aunque la segunda oscile en niveles menores de significatividad). Podemos observar que el periodo 0 tiene un mayor nivel de significatividad para las dos subcategorías, lo cual refleja un momento de tensiones culturales para los israelitas donde, existen factores de desequilibrio (flujos políticos principalmente) para el sistema r.s. de Yahvé (aunque permanezca sin necesidad de reestructuración) y también es notable una gran capacidad de anclaje del dominio otro. Es decir que la r.s. de Yahvé tenía suficiente similitud estructural (organización y funciones) con la r.s. de dios persa y además la gran "correspondencia en imaginario" que existía entre las

dos sociedades hicieron muy factible el que la r.s. social de Yahvé anclara satisfactoriamente las experiencias que involucran el dominio persa (dominio otro) entre el siglo V y el III a.C. (periodos 1 al 3).

En el periodo 1 se observa una relativa disminución de los factores de desequilibrio, lo que no significa paz sino caos cultural tras los importantes y desequilibrantes flujos políticos que impactaron el sistema r.s. de Yahvé (durante el tiempo en que los reinos se escindieron y fueron después destruidos por el imperio neobabilónico). Consistente con ello, podemos observar una disminución de "anclaje del dominio otro", como ya hemos dicho atribuible a la falta de claridad del imaginario israelita en el periodo de crisis.

Posteriormente, en el periodo 2, (cuando se da la convergencia colaborativa de las dos sociedades) podemos observar un crecimiento de los "factores de desequilibrio" para el sistema r.s. de Yahvé, esto gracias a los flujos religiosos que aportó la religión zoroastriana (persa). Asimismo comienza la creciente acción de un mecanismo de "anclaje del dominio otro" que se evidencia fuertemente entre el periodo 2 y el 3. Esto último, es muy claro: al exponerse la r.s. de Yahvé cada vez más al dominio de la sociedad persa (dominio otro) las r.s. de Yahvé se ve en la necesidad de anclar las nuevas experiencias. Lo que en términos sistémicos significa que los factores de desequilibrio (flujos perturbantes) obligan al sistema a reequilibrarse conservando sólo la organización necesaria para su existencia.

Finalmente en el periodo 3 las dos subcategorías siguen trayectorias opuestas, lo cual es fácilmente explicable, pues mientras que el "anclaje del dominio otro" se consolida, los "factores de desequilibrio" cesan, cuando el sistema r.s. de Yahvé se reestructura y encuentra un nuevo equilibrio sistémico, desde el siglo III a.C. (periodo 3).

A diferencia de lo que sucede entre las subcategorías anteriores la subcategoría "aparición de relaciones inter." no es consistente con las otras trayectorias. Lo que sí podemos notar en el gráfico es que en el periodo de crisis inmediato anterior al encuentro de la sociedad israelita y la persa (periodo 1), la subcategoría aumenta

en significatividad, es decir hay una gran aparición de relaciones inter., de la concepción de Yahvé (como objeto de conocimiento) con otros objetos. Además, en el periodo 3 la subcategoría alcanza un nivel muy alto de significatividad -casi idéntico al de la subcategoría "anclaje del dominio otro"- . Lo que denota que el "anclaje del dominio del otro" -consolidado en la r.s. de Yahvé en dicho periodo- significa epistemológicamente que hay nuevas e importantes relaciones inter. y sistémicamente que el sistema r.s. de Yahvé está de nuevo equilibrado gracias al correcto acoplamiento con otros sistemas (como la r.s. de Ahura Mazda) y con sus nuevas condiciones de contorno.

IX-Conclusiones

Resultados Generales

Como he detallado en esta tesis, primero con el análisis cualitativo inferencial y después con los resultados del SiAs (análisis cuantitativo-cualitativo), puedo decir desde tres perspectivas teóricas articuladas que entre los siglos VI y IV a.C. la sociedad israelita experimenta una ampliación de sus marcos epistémicos, con ello, su representación social de dios se vio expuesta a nuevas relaciones que amenazaban su existencia; epistémicamente he definido estas relaciones como relaciones interobjetuales, desde la TR.R.S.S como experimentación de un dominio otro.

Como la representación de dios -al igual que otras representaciones sociales-coadyuvaba a la identidad y la cohesión social del pueblo israelita no era factible permitir que ésta se destruyera. La amenaza de destrucción de la misma se especifica en términos sistémicos como flujos violentos. Estos flujos provenían de unas condiciones de contorno diferentes, particularmente en las dimensiones política y religiosa.

Así las cosas, en las mentes de la hegemonía israelita y paulatinamente en la mente del resto de la población, la representación social sufrió cambios significativos. Como representación social logró anclar el dominio otro y proteger el núcleo de la representación, lo que en términos sistémicos significaría que pudo reequilibrarse de nuevo y acoplarse a unas nuevas condiciones de contorno.

En el proceso de reestructuración sistémica de la representación social emergieron nuevas cualidades. Es a esta emergencia sistémica -como he dicho antes- a la que llamo “sociogénesis del conocimiento de Yahvé”.

Rescatando la esencia dialéctica de la categoría “sociogénesis del conocimiento” de García y Piaget, detallé los mecanismos de acción de concepciones o creencias de ciertos grupos sociales sobre el desarrollo cognitivo de algunos

individuos, por ejemplo, la influencia de los profetas y gobernantes en la población en general se especificó en marcos conceptuales que restringían lo que podían conocer, determinaban una ortodoxia e incluso una ortopraxia.

Sin embargo, lo más significativo no fue el esclarecimiento de los mecanismos mediante los cuales una hegemonía intelectual controla conocimientos, sino cómo esta hegemonía se encuentra inmersa en una “concepción del mundo” (*Weltanschauung*) sin *imposición externa explícita* de la misma, sino que de cierto modo ésta le resulta natural y evidente.

Esto es porque ellos comparten con el resto de la sociedad un “paradigma epistémico”, que es contrario a un “paradigma social” en tanto que el primero implica unas concepciones inherentes al saber colectivo que se transmiten tan naturalmente como el lenguaje; Es decir que no se imponen (como los paradigmas sociales), sino que representan unas condiciones de posibilidad que son suficientes para la adaptación colectiva a un cierto ambiente, de modo análogo a como la mente de un niño se adapta a su ambiente.

Cuando existen rupturas culturales fuertes, cuando se ponen en cuestión las tradiciones, entonces existe la necesidad de cambiar esos límites de posibilidad y se modifican los “marcos epistémicos”, se generan entonces nuevos paradigmas epistémicos que llevan a la formación de paradigmas sociales.

Epistemológicamente, de modo análogo a como en un infante existe una psicogénesis del conocimiento que está determinada por una interacción sujeto-entorno. Socialmente, decimos que se puede dar una “sociogénesis del conocimiento” como rebasamiento de un estadio cognitivo que ya es insuficiente para adaptarse.

Resultados para la Teoría social

Mi aportación a este enfoque epistemológico es que esta emergencia, este cambio de cualidad, que no es planificado, sino que emerge de un proceso de interacción

y de una reorganización, bien puede entenderse como una “emergencia sistémica” que se suscita en algo que bien podría llamarse una “mente social”.

La Teoría de las Representaciones Sociales ya concibe implícitamente que se gestan socialmente estructuras cognitivas intersubjetivas, a éstas les llama precisamente “representaciones sociales”. Ahora, el paso que estamos dando en esta tesis es proponer una articulación entre T.R.R.S.S, Epistemología Genética y Sistemas complejos, para dimensionar mejor la estructuración de las representaciones sociales como objetos sociocognitivos que se transforman sistémicamente.

Con el análisis interdisciplinario que permite el SiAs me parece que se logra esta articulación muy bien, para explicar un fenómeno empírico, como es la transformación de la representación social de Yahvé entre los siglos VI a.C. y I d.C. que llevó a la religión judía a un dualismo polarizado entre el bien y el mal.

Las investigaciones sobre las génesis relativas de las representaciones sociales y sus transformaciones son altamente especulativas y generalmente falta detallar los procesos de cambio. Lo más que se llega a hacer es establecer mediante análisis discursivos las características generales (núcleo-periferia) de las representaciones sociales de un grupo. Aunque estas diferenciaciones organizacionales, representan ya un tipo de pensamiento sistémico, considero que todavía son limitadas.

El enfoque sistémico que utilizo en esta tesis permite analizar de forma compleja los procesos de transformación de las representaciones sociales, rescatando una categoría fuerte y con gran tradición sociológica como “representación social”, pero introduciéndola en las teorías sistémicas que permiten potenciar la reflexión con un lenguaje del siglo en curso. Cabe mencionar, que no se trata sólo de una moda intelectual sino que el pensamiento sistémico del siglo XXI permite una nueva lógica analítica, que permite observar más relaciones implicadas en los fenómenos dinámicos. Rebase el mecanicismo y el estructuralismo de los siglos XIX Y XX en las ciencias sociales, generando nuevas posibilidades para explicar

fenómenos que antes se explicaban dentro paradigmas científicos que cada vez son más cuestionados.

Resultados para el estudio de las religiones

Otro resultado significativo de este trabajo es que se explicó desde un enfoque interdisciplinario una transformación muy relevante para la historia del pensamiento judeo-cristiano. Antes del siglo III a.C. no existía mención de una entidad maligna como contraparte de Yahvé. Simplemente las características que luego fueron consideradas malignas, se atribuían a Yahvé o a una de sus facetas. A partir del siglo en cuestión existen las primeras menciones de Mastema, Satanás, etc. como líder de las huestes demoniacas, como ángel caído (en el Libro de Enoch. Encontrado en los manuscritos del mar muerto).

Estas creencias cuasidualistas, que explican el mal en el mundo a través de una guerra cósmica, que dividen las entidades metafísicas en corte celestial y huestes demoniacas, quedaron asentadas claramente en el cristianismo, pero su origen ha sido vinculado con las creencias iránias por expertos en la materia.

Sin embargo lo que no quedaba explicado por los expertos es cómo se dio esta influencia irania en los hebreos. Sólo existen análisis comparativos entre las dos religiones sin lograr explicitar cómo sucedió que las creencias dualistas, la angeología y la demonología, se introdujeran del zoroastrismo a la religión de Israel.

La epistemología genética y la Teoría de las Representaciones Sociales me ayudaron a explicar los mecanismos sistémicos mediante los cuales se transformó la concepción de Yahvé, permitiéndome a su vez esgrimir de dónde surgió la nueva representación social del “demonio”. Ésta –como ya he mencionado- se comenzó a configurar cuando una parte de la r.s. de Yahvé se perdió de su estructura en la evolución sistémica sufrida. La función del mal (destruir, tentar,

corromper, etc.) seguía realizándose en el mundo, así que se estructuró ésta en un nuevo sistema: “representación social del demonio”.

De cierta manera, puede entenderse la aportación de esta investigación con un ejemplo metafórico: En una cámara cerrada, se dejaron a un hombre y a una mujer en edad reproductiva. Al pasar nueve meses, la cámara se abrió y había además de las dos personas, una nueva persona, un bebé. Evidentemente se induce que la tercera persona tiene que ver con las dos primeras. No obstante, sin un conocimiento mínimo de sexualidad humana y de embriología no se puede <explicar> *cómo* se generó ésta tercera persona.

Esto es de algún modo lo que le pasaba al fenómeno de la transformación de la concepción de Yahvé (y con ella de los ángeles, demonios, etc.); se sabía que algo tendría que ver con la cultura persa y con la tradición judía. Lo que no se sabía era cómo estas convergieron para que se transformara la r.s. de dios israelita y la teología asociada.

Habiendo explicado el “cómo” resulta aún más demostrado científicamente que hubo una influencia importante de los persas hacia los israelitas entre el siglo V y III a.C. Se deduce de esto que las creencias dualistas del pensamiento judeo-cristiano tienen en ese periodo su génesis relativa.

Se abre pues, la posibilidad de que con este marco teórico o similar, se siga investigando la transformación de la religión judía hacia el cuasi-dualismo cristiano.

Resultados relevantes para la historia del pensamiento occidental

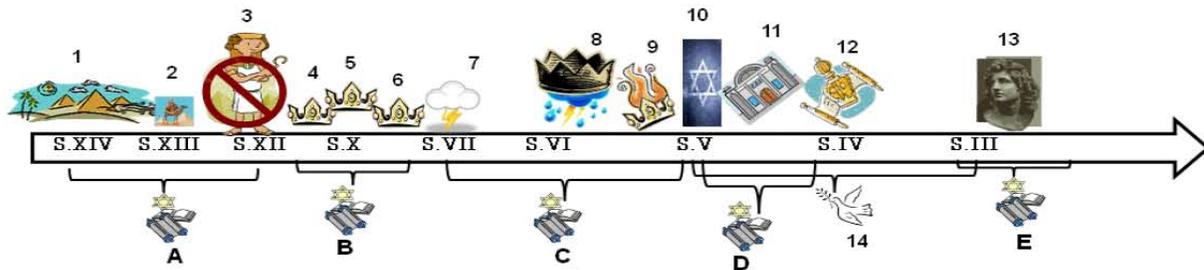
El principal interés, para realizar esta investigación –como se señala desde la introducción- es dar un paso hacia la explicación del pensamiento dualista en occidente. Al considerar que las lógicas analíticas dualistas y polarizantes son

nocivas para el avance científico, se vuelve imprescindible conocer de dónde derivan éstas lógicas analíticas.

La transformación de la representación social de Yahvé, en el periodo estudiado, es una polarización del principio del bien, con respecto al principio del mal. Aunque no es el objetivo de esta tesis, puede inferirse que al polarizarse las concepciones dios/demonio implícitamente se estaban polarizando y ontologizando sus correlatos profanos, es decir la concepción laica del bien y del mal.

En la época tratada en esta tesis, no pude desvincularse lo laico de lo religioso, sin embargo en épocas posteriores, creo que es muy plausible inferir que la lógica polarizante que impregnó occidente desde el cristianismo, influyó el pensamiento filosófico y éste a su vez al científico moderno.

Anexo1: Cronograma histórico



Todas las fechas son antes de Cristo



-Correspondencia histórica con evangelios

1-Migraron a Egipto parte de los israelitas que residían en Canan

2-Los israelitas se rebelaron y regresaron a Canaán

3-Termina la hegemonía Egipcia sobre el territorio de Siria-Palestina y el territorio se dividió en pequeños Estados independientes. Los hebreos permanecen en tribus.

4-Para defenderse de la amenaza de los amonitas y los filisteos se instauro la monarquía. Saúl, ungido por el profeta Samuel.gobierna entre entre 1025-1005 a.C.

5-David, sucesor de saúl, gobierna primero sobre Judá entre el 1010 y el 1003 a. C. y posteriormente sobre todo Israel entre el 1003 y el 970 a. C.

6-Salomón, hijo de David, construyó en Jerusalén el palacio del que el templo es una parte. Extendió el comercio. Fue probablemente por su política tributaria con Judá que se dividió el reino de Israel.Reinó entre 970 y 930 a. C.

7-Lo dos reinos siguen caminos diferentes. En el norte hay sangrientos conflictos entre dinastías, mientras que en Judá permanecieron los davídidas hasta la caída definitiva del Estado en 587 a.C.

8-605 a.C. Nabucodonosor consolida el imperio babilónico en Siria-Palestina.

9-587 a.C. Ruina definitiva de Judá. Exilio de la clase intelectual en Babilonia. 536-538 a.C.

10-Ezequiel y Jeremías profetizan desde el exilio la catástrofe para los pueblos enemigos de Yavé. Su literatura apocalíptica esperaba la restauración de Israel y su paz eterna.

11-538 a. C. ó 520 a.C. El imperio persa libera a los cautivos en Babilonia, les permite regresar a Jerusalén y reconstruir el templo.

12-Siglo XIV. Primero Nehemías y después Esdras hacen reformas religiosas, institucionalizan el diezmo, prohíben las nupcias con extranjeras y rescatan/renuevan la "ley de Moisés". Reconstruyen, desde Jersusalén, a Israel como un estado hierocrático.

13-En 332 a.C. Alejandro magno invade el imperio persa. Bajo el nuevo imperio, los hebreos gozan de un periodo de mayor estabilidad económica, política, y una mayor autonomía. Aunque no todo fue bueno, también hay en este periodo helénico nuevos cismas.

14-559 a.C.- 338 a.C. Periodo de "la paz persa"

A-Éxodo, Números, Josué, Jueces.

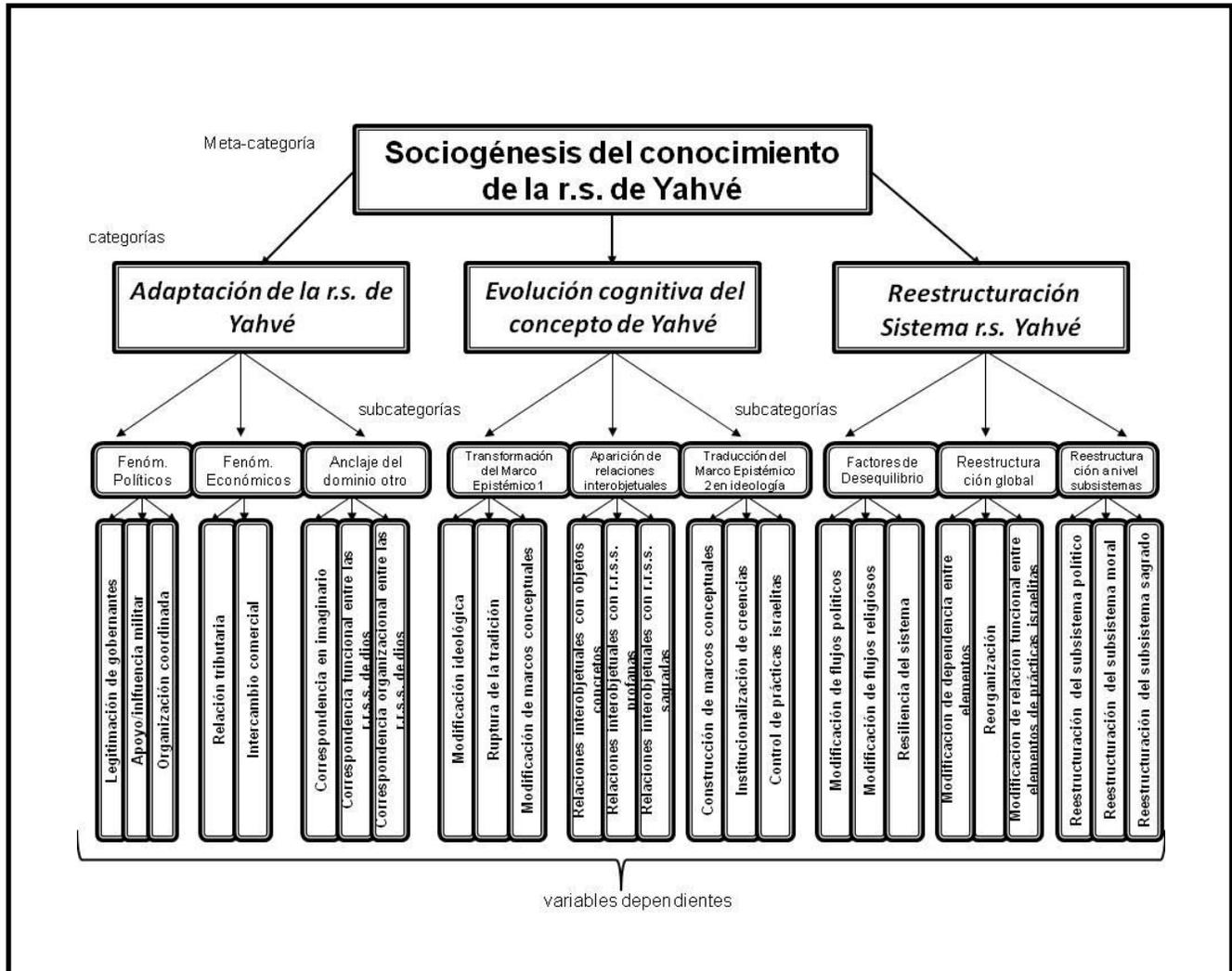
B-Samuel, Crónicas, Reyes

C-Ezequiel, Daniel, Isaías, Jeremías

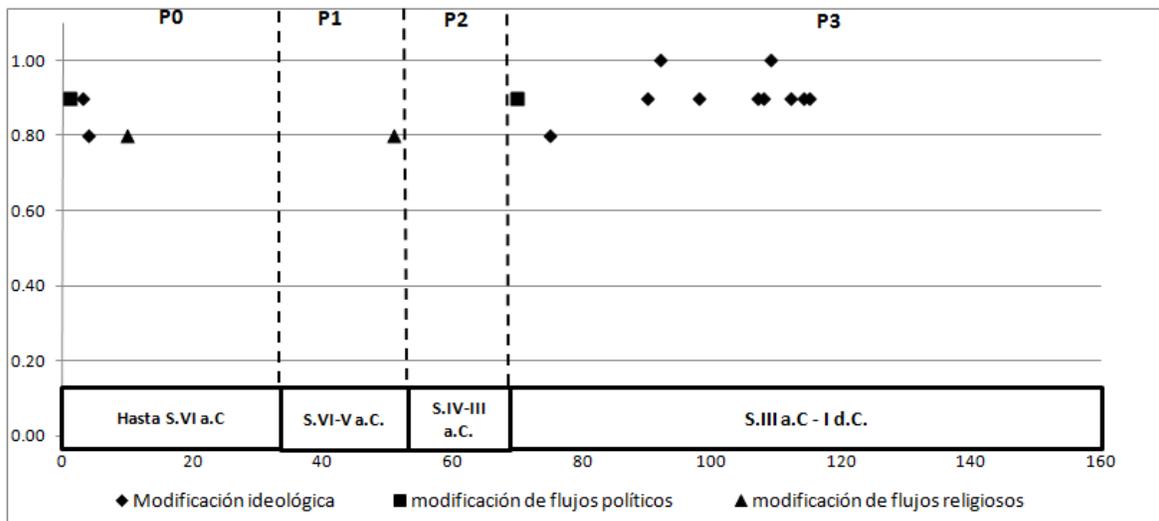
D-Esther, Esdras, Nehemías

E-Parte más antigua del "libro de Enoch" (S.III) Es literatura apocalíptica, pero posterior a la influencia zoroastriana.

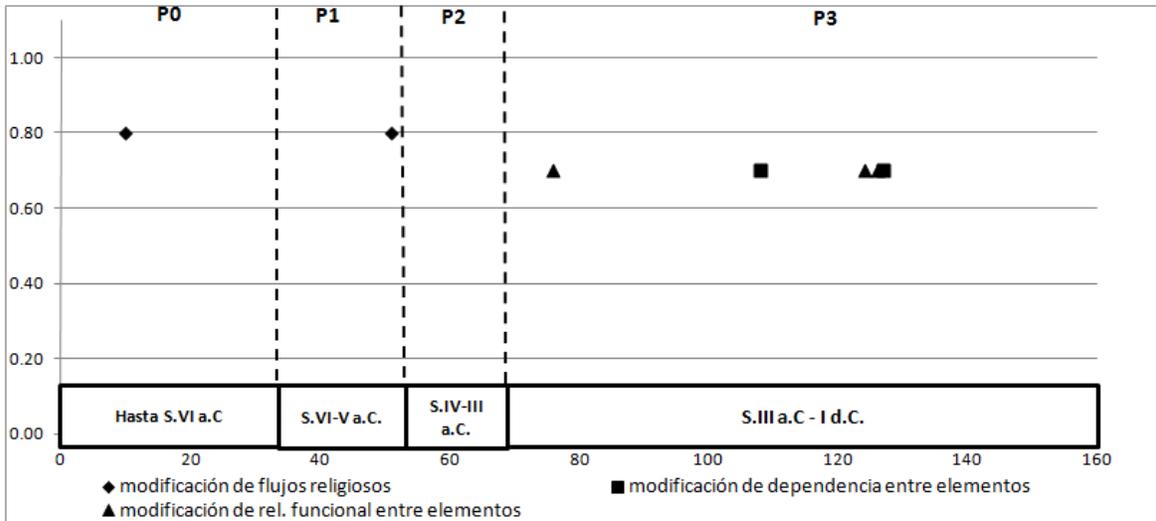
Anexo 2: Esquema categórico



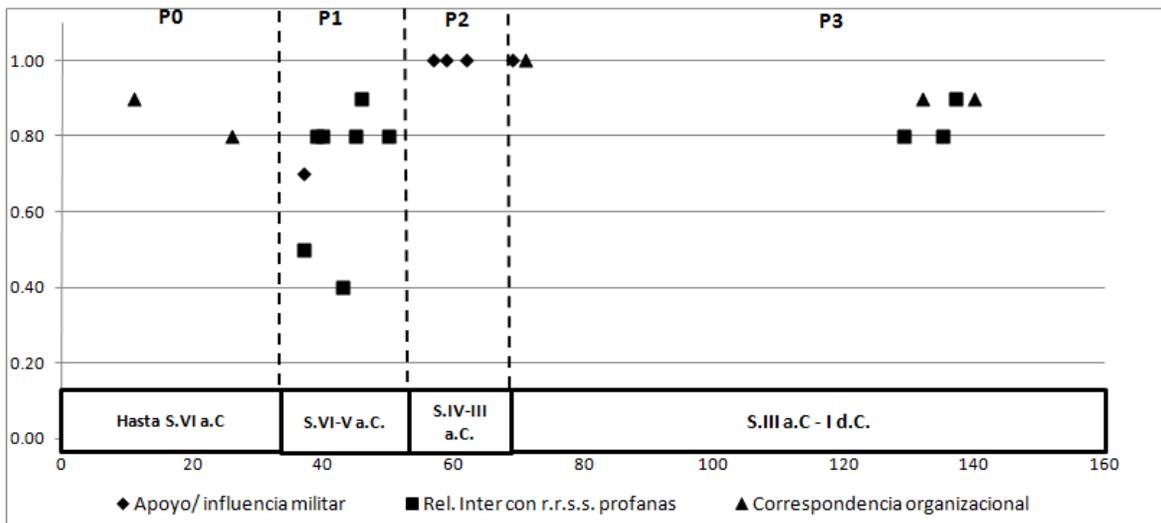
periodo 3. Esto es tras la significativa “aparición de relaciones inter con r.r.s.s. sagradas” que se da entre el periodo 0 y el 1. Esta significatividad se hace más explícita en el periodo 3 donde hay mayor densidad de la variable en niveles importantes de significatividad. Se puede apreciar también que las dos variables tienen comportamientos similares en los distintos periodos, esto es porque las correspondencias entre los imaginarios fueron condición de posibilidad para que la r.s. de Yahvé se relacionara con las r.r.s.s. sagradas de los persas.



Podemos observar en el gráfico una bastante significativa modificación de flujos políticos y religiosos entre el periodo 0 y finales del 2. Por su parte, la “modificación ideológica” más importante se observa en el periodo tres tras el encuentro israelita-persa y la reequilibración del sistema r.s. de Yahvé que fue perturbado por los flujos mencionados.



Observamos en el gráfico como la significatividad importante de la variable “modificación de flujos religiosos” en los primeros periodos antecede la presencia de observables significativos de las variables “modificación de rel. funcional entre elementos” y “modificación de dependencia entre elementos”. Existe cierta causalidad (no lineal) en esta sucesión, pues la modificación de flujos –como antes mencioné- fue un factor desequilibrante del sistema r.s. de Yahvé y al reequilibrarse se modificaron sus relaciones internas para conservarse.



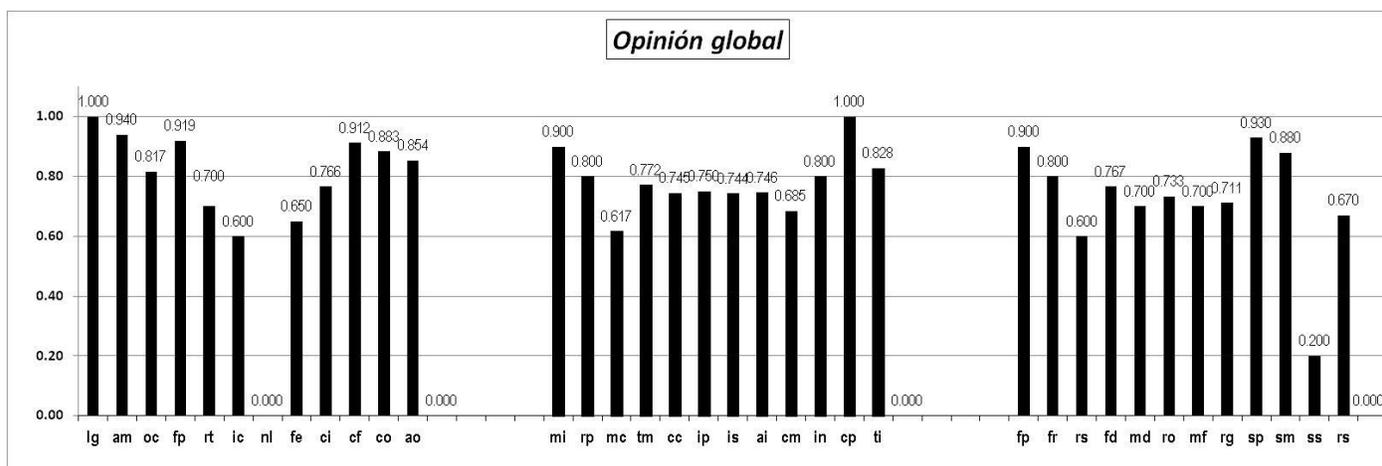
En el gráfico podemos notar como existe una “correspondencia organizacional” de la representación social de dios israelita y persa en el periodo 0, sin contacto directo entre las dos culturas y como en el periodo 3 esta correspondencia se ratifica tras el contacto. En el periodo 1 podemos ver una significativa densidad de

la variable “relaciones inter. con r.rs.s. profanas” explicitándose así el contacto con otras sociedades que tuvo la sociedad israelita desde este periodo. Asimismo, observamos una marcada densidad muy significativa de la variable “Apoyo/influencia militar” en el periodo 2, con el cual se evidencia el contacto político israelita-persa en este periodo.

En general podríamos decir que los fenómenos políticos entre israelitas y persas y la relación de la r.s. de Yahvé con representaciones sociales de otras sociedades, sentaron las bases de experiencia cotidiana para que se gestaran más correspondencias organizacionales entre la r.s. de Yahvé y la de Ahura Mazda en la mente de la clase intelectual israelita.

Anexo 4: representaciones y resultado sincrónicos

Este gráfico representa sincrónicamente el peso de todas las variables del esquema categórico de acuerdo a su nivel de significatividad global.



Los siguientes gráficos circulares muestran la significancia (o significatividad) global de cada una de las tres categorías del esquema categórico. Ésta significancia la estima el SiAs mediante algoritmos que integran los pesos particulares de cada variable en las subcategorías y los pesos de éstas a su vez en las categorías.

Adaptación de la r.s. de Yahvé:



Evolución cognitiva del concepto de Yahvé:



Reestructuración del sistema r.s. de Yahvé:



Podemos notar que existe un nivel similar, bastante importante de significatividad de cada una de las tres categorías, esto quiere decir que -sin planeación a priori- se valoró las variables, integradas finalmente en cada una de esas categorías, de modo equivalente. Esto evidencia que el fenómeno estudiado tiene importantes paralelos no sólo a nivel teórico sino al nivel de articulación teórico-empírico. La similitud expresa no sólo una coincidencia cualitativa entre teorías sino una coincidencia cuantitativa fundamentada desde las valoraciones más concretas de lo empírico.

Con la misma lógica de integración de categorías el SiAs estima que la metacategoría **“sociogénesis de la representación social de Yahvé”** tiene un **valor de <0.768> equivalente a excelente**

Esto quiere decir que observado sincrónicamente se cumplen las condiciones necesarias para decir que existe una muy significativa sociogénesis de la r.s. de Yahvé en el periodo estudiado. El decir que es “excelente” significa que se comprueba con creces (tras un análisis cualitativo-cuantitativo) que existió esta sociogénesis.

Aunque el objetivo principal de esta tesis fue explicar el “cómo” (explicación diacrónica) se dio dicha sociogénesis no deja de ser importante evidenciar científicamente que existió la misma, de ese modo puedo sustentar paso a paso la construcción de mi explicación final, desde el paso de datos a observables (variables dependientes) hasta la integración de una metacategoría que integra cualidad y cantidad en una explicación. Este resultado final, en relación con los hechos históricos descritos, no responde sólo “qué” pasó con la r.s. de Yahvé sino “cuánto”.

Índice de Figuras

Apoyos visuales:

- Fig.A: Trayectoria epistemológica sujeto-objeto (p.26)
- Fig.B: Esquema de una proyección estructural metafórica y sus implicaciones (p.29)
- Fig. C: Clasificación EPIR (p.110)

Esquemalizaciones y representaciones analizadas:

- Fig.1: R.S. de Yahvé como sistema complejo (p.73)
- Fig.2: Modelo físico del módulo adaptativo como objeto tecnológico dentro de la totalidad relativa (p.91)
- Fig.3: Elementos y relaciones del modelo lógico del módulo adaptativo (p.93)
- Fig.4: Modelo Sistémico del sistema adaptativo (p.94)
- Fig.5: Visión de conjunto del modelo lógico del sistema adaptativo (p.95)
- Fig.6: Ejemplo de clasificación de registros empíricos (p.112)
- Fig.7: Ejemplo de gráficos diacrónicos analizados (p.113)
- Fig.8: Representación de “Organización coordinada”, “Correspondencia en imaginario” y “Construcción de marcos conceptuales. (p.114)
- Fig.9: Representación de “Correspondencia organizacional”, “Relaciones interobjetuales con r.r.s.s. sagradas” y “reorganización” (p.116)
- Fig.10: Representación de “Correspondencia funcional entre las r.r.s.s. de dios”, “Relaciones interobjetuales con r.r.s.s. profanas” y “Reestructuración del subsistema político del sistema r.s. de Yahvé” (p.118)
- Fig.11: Representación de las variables “reestructuración de subsistema moral”, “control de prácticas” e “institucionalización de creencias” (p.120)
- Fig.12: Representación de comportamiento de tres subcategorías. Gráfico de trayectorias en cuatro periodos. (p.122)

Bibliografía

AMAZURRUTIA, José A., Complejidad y Ciencias Sociales: Un modelo adaptativo para la investigación interdisciplinaria, CEIICH, México: CEIICH-UNAM, 2011.

-BERIAIN, Josetxo, Representaciones Colectivas y Proyecto de Modernidad, Anthropos, Barcelona, 1990.

-BICKERMAN, Elías Joseph, Studies in Jewish and Christian History, Leiden, 1976.

-BRINTON, Crane, Las Ideas y Los Hombres, Aguilar, Madrid, 1957.

-BOURDIEU, Pierre, Génesis y Estructura del Campo Religioso en Revista Relaciones, vol. XXVII, 2006.

-BURTON, Jeffrey, El Diablo: Percepciones del mal desde la antigüedad hasta el cristianismo primitivo, Laertes, Barcelona, 1977.

-CASSIN, Elena, J.Bottéro, J.Vercoutter, Los imperios del antiguo oriente: Del paleolítico a la mitad del segundo milenio, S.XXI, México, 1999

-CASSIN, Elena, J.Bottéro, J.Vercoutter, Los imperios del antiguo oriente: La primera mitad del primer milenio, S.XXI, Madrid, 1976.

-DHALLA, Maneckji Nusservanji, PH.D., LITT.D., History of Zoroastrianism, OXFORD UNIVERSITY PRESS, New York, 1938.

-DURKHEIM, Émile, Las Formas Elementales de la vida religiosa, Colofón, México, 1995.

-ELIADE, Mircea, La búsqueda: historia y sentido de las religiones, Barcelona, Kairos, 2000.

-ELIADE, Mircea, Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado, Cristiandad, Madrid, 2000.

-FOLLARI, Roberto, Epistemología y Sociedad, Homo Sapiens, Argentina, 2000.

-FOUCAULT, Michel, El Orden del Discurso, Tusquets, Buenos Aires, 1992.

-GARCÍA, Rolando, El Conocimiento en Construcción: De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos, Gedisa, Barcelona, 2000.

- GARCÍA, Rolando, Sistemas Complejos, Gedisa, México, 2007.
- LIVERANI, Mario, El antiguo oriente: historia, sociedad y economía, Crítica, Barcelona, 1995.
- LUHMANN, Niklas, Introducción a la teoría de sistemas:”Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate”, México, 1996.
- LUHMANN, Niklas, Coord.Torres, Nafarrate Javier, Sistemas Sociales: Lineamientos para una Teoría General, Ed.: Anthropos, Barcelona, Universidad Iberoamericana, México, D.F, CEJA Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, 1998.
- LUHMANN, Niklas, Sociología de la Religión, Herder, México, 2009.
- PIAGET Jean, R.García, Psicogénesis e Historia de la Ciencia, S.XXI, México, 2004.
- PUECH, Henri Charles, Las Religiones Antiguas II, Siglo XXI, Madrid, 1977.
- PUECH, Henri Charles, Las Religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo I, Siglo XXI, Madrid, 1986.
- SNELL, Daniel C., Life in the ancient Near East, 3100-332 B.C.E, Yale University, New Haven,1997.
- SÁNCHEZ, Roberto, Estudios Paleocristianos, México, UNAM, 2008.
- WAGNER, Wolfgang, N.Hayes, El discurso de lo cotidiano y el sentido común: La Teoría de las Representaciones Sociales, ANTHROPOS, CEIICH, UNAM, México
- WEBER, Max, Sociología de la Religión, Colofón, D.F. México, 1991.
- WEST, Edward William, “Pahlavi Texts” en Sacred Books of East, Oxford University Press, 1897.

Fuentes primarias religiosas:

-**La Biblia** versión Reina Valera 1960

-Pseudoepigráficos:

- **Libro de Enoch** (entre el S.III a.C. y I d.C.) (Posible autoría: esenios)

Revisado en:

Traducción al castellano desde dos versiones inglesas, editadas por Robert H. Charles y Hedley F. Sparks, y desde la versión francesa de François Martin; las tres a su vez traducidas de los manuscritos etíopes, cotejados con manuscritos griegos; corregidas además estas versiones de acuerdo con los manuscritos arameos de Qumrân (4QEn - 4QEnastr), editados por Josef T. Milik, traducidos al castellano por Florentino García M.

-**Libro de los Jubileos** (entre S.III y I a.C.) (Posible autoría: esenios)

Revisado en:

Traducción de la versión etiópica, s.r.

-**Testamentos de los Doce Patriarcas** (entre S.II y I a.C.) (Posible autoría: esenios)

Revisado en:

A. Díez Macho, ed. Apócrifos del Antiguo Testamento, en 5 vols. publicados. Testamentos de los Doce Patriarcas, hijos de Jacob, trad. por Antonio Piñero, en vol. 5 [Cristiandad: Madrid, 1987], págs. 29-158.