

Mito y Logos Nuevos caminos de la hermenéutica en latinoamericana

Dr. César Carbullanca N.*

Resumen

El artículo investiga *la cuestión del estatuto epistemológico del mito en la racionalidad teológica latinoamericana*. Postulando un regreso a la imaginación mítico-poética de los textos, recuperando teológicamente la alteridad y el ethos cultural que vio nacer los relatos. Esta recuperación es una retirada la fuerza cognitiva de los mitos y metáforas. Para lo cual profundizamos en la reflexión mítico-filosófico de algunos filósofos y pensadores del siglo pasado tales como: W. Benjamín, G. Agamben y J. María Arguedas con el fin de exponer la factibilidad de una vinculación mítico-filosófica, que articula la esencia lingüística del hombre y del cosmos así como el concepto de fractura lingüística en la reflexión de estos autores.

Palabras claves: mito-logos-imaginación-esencia lingüística del hombre-fractura del lenguaje

Myth and Logos. New Ways of Hermeneutics in Latin America

Abstract

The paper investigates the question of the epistemological status of myth in the Latin American theological rationality. Postulating a return to the myth-poetic imagination of texts, theologically recovering otherness and cultural ethos that gave birth the stories. This recuperation is a cognitive force of myths and metaphors. To which deepen into the mythical and philosophical reflection of some philosophers and thinkers of the last century such as: W. Benjamin, J. María Arguedas and G. Agamben in order to exhibit the viability of a mythical and philosophical linkage, which articulates the linguistic essence of man and the cosmos and the concept of linguistic fractured reflection of these authors.

Keywords: myth-logos-imagination-linguistic essence of man-fracture of language

* Universidad Católica del Maule. Licantén/Chile. FONDECYT N°1120029.
E-mail: carbullanca@yahoo.com

Mito e Logos. Novos caminhos da hermenêutica na América Latina

Resumo

O artigo estuda a questão do estatuto epistemológico do mito na racionalidade teológica latino-americana. Propõe um retorno à imaginação mítico-poética dos textos, recuperando teologicamente a alteridade e o etos cultural e que nasceram os relatos. Essa recuperação retira a força cognitiva de mitos e metáforas. Para tanto aprofunda na reflexão mítico-filosófica de filósofos e pensadores do século passado, tais como: W. Benjamin, G. Agamben e J. María Arguedas, com o objetivo de expor a possibilidade de uma relação mítico-filosófica, que articula a essência linguística do homem e do cosmos, e também o conceito de fratura linguística na reflexão desses autores.

Palavras-chave: mito-logos-imaginação linguística essência do homem-fratura da linguagem.

La racionalidad de la exégesis científica

En su artículo *Exégesis bíblica y vida eclesial*, el profesor Jacinto Nuñez señala que “en los últimos años se habla frecuentemente de la crisis de la exégesis. Esta crisis afectaría al núcleo mismo de su naturaleza. La gran cuestión en debate es cuál es su estatuto epistemológico”¹. La exégesis científica se fundamenta en un tipo de racionalidad fruto de la ilustración que excluye un acercamiento de otro tipo a la Escritura. Estos autores contraponen la exégesis científica a otra, llamada pastoral, la que se limitaría a aquellos aspectos del texto cuyo conocimiento es necesario para comprender el contenido y permitir una actualización del mensaje.

Tanto en el caso de la exégesis científica europea como la latinoamericana, este mismo diagnóstico de una distinción y *estrechamiento* entre exégesis académica y exégesis pastoral se puede apreciar en el quehacer teológico en Latinoamérica. Así lo afirma Agenor Brigenti:

“Aunque en la práctica la articulación del lenguaje de las ciencias humanas y sociales con el lenguaje de la fe y de la revelación haya caído en un cierto “bilingüismo” o paralelismo, hoy, gracias a la teología de la liberación, pasó a hacer parte del habitus theologicus el recurso de la mediación socio-analítica en el quehacer teológico”².

¹ Sagrada Escritura. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española. Conferencia presentada 11 febrero 2011. Jacinto Nuñez, *Exégesis y vida eclesial*, <http://www.sagradabibliacee.com/ponencias/125-exegesis-biblica-y-vida-eclesial> entrada: 30/6/2014

² Misiones extranjeras. El contexto de una osadía que sigue haciendo camino, <http://www.misionesextranjeras.org/~misiones/miex/documentos/227agenor.htm>. entrada 30/6/2014

Según las palabras de Agenor Brigenti el lenguaje de las ciencias humanas y sociales y el lenguaje de la fe y de la revelación cayeron en cierto ‘bilingüismo’ o ‘paralelismo’. Agenor Brigenti se alegra que gracias a la teología de la liberación hoy es ya un hábito el recurso a las mediaciones socio-analíticas, pero no dice nada del estatuto que le corresponde al lenguaje de la fe en el quehacer teológico del siglo XXI, en cuanto lenguaje mítico. Pues la cuestión no se despacha con asumir una comprensión ilustrada del mito según la cual la teología debe re-significar el mito, sino más bien la teología de la liberación debe preguntarse primero, cuál es el tipo de racionalidad que utiliza en su discurso; segundo, cuál es el papel del pensamiento mítico en la praxis libertaria; tercero, cuál es el estatuto del lenguaje de los pobres y las minorías en la elaboración de su propuesta teológica.

Estoy convencido que una lectura liberadora de los textos bíblicos pasa por des-marcarse del paradigma ilustrado de racionalidad que ha dominado en la exégesis del siglo pasado, y por tanto asumiendo la cuestión formulada por Gadamer en *Mito y razón* (1997), pero que recorre el siglo XX en los más variados registros ¿cuál es el lugar del mito en una época en donde supuestamente domina la razón? Si consideramos que los pobres y campesinos, las mujeres y grupos indígenas se comunican con un lenguaje simbólico y mítico, en el caso concreto de la teología latinoamericana. ¿Cuál es el lugar del mito en la teología latinoamericana?

1.2. La desmitologización del concepto

Dicho “bilingüismo” difícilmente se puede superar si no es enfrentando el desafío epistemológico, expresado con diversos registros por autores como Th. Adorno, P. Ricoeur y J. Derrida en relación a superar la racionalidad moderna. Resulta sorprendente y paradójico apreciar por un lado, la gran cantidad de filósofos e investigadores que han dedicado su atención al papel de la imaginación y del mito en la producción de una diversa racionalidad y por el otro, la escasa atención que ha tenido este punto en la reflexión teológica. Atendiendo a los autores arriba mencionados, el primero de ellos, sostiene la necesidad de elaborar un concepto ‘no restringido de razón’. Th. Adorno, se dirige a superar dicha antinomia mediante “la construcción de un concepto de racionalidad capaz de ir más allá de la racionalidad instrumental... ir con el concepto a lo privado de concepto” (RICCA: 2008, 4) con este fin

Adorno se propone asumir la *obra de arte como un texto que requiere de una interpretación*, para lo cual elabora categorías estéticas. Con ello, el concepto de texto que aparece en la obra de Adorno está vinculado tanto al lenguaje simbólico como lógico. De manera similar, P. Ricoeur pretende exponer un concepto de texto que recupera el simbolismo que emerge del inconsciente,

de la poesía y del mito, apostando a una racionalidad analógica fundada en los ‘símbolos pre-rationales’ como los presentes en la Biblia:

“... los conceptos no tienen consistencia propia sino que remiten a expresiones que son analógicas y lo son, no por falta de rigor sino por exceso de significado. [...] debemos desandar el camino; en lugar de internarse aún más en la especulación, hay que volver a la enorme carga de sentido que contienen los “símbolos” pre-rationales tales como los que contiene la Biblia, antes de toda elaboración de una lengua abstracta: de-ambulaci3n, rebeli3n, blanco errado, camino sinuoso y tortuoso y, sobre todo, cautiverio. El cautiverio en Egipto y m3s tarde el de Babilonia se convierten entonces, en la realidad de la condici3n humana bajo el reino del mal” (RICOEUR: 1976, 18).

En estos autores aflora un concepto de *nueva racionalidad* y una *nueva comprensi3n sobre lo que es un texto*. Ahora los sue1os, la cultura, la praxis, la obra de arte son susceptibles de ser textos....ciertamente, en la elaboraci3n de este nuevo paradigma de texto est3 fundado sobre los estudios interdisciplinarios lingüísticos, antropol3gicos y estéticos. No obstante que los grados y perspectivas con estos pensadores entienden este regreso a la met3fora o al mito, en estos tres autores se trata de superar una racionalidad instrumental y totalitaria, tratando de recuperar el centro y gozne de una racionalidad que integra a los sujetos ‘simb3licos’ y ‘míticos’.

1.3 Nuestra reflexi3n

Nosotros queremos, en esta presentaci3n relacionar *la cuesti3n del estatuto epistemol3gico del mito en la racionalidad teol3gica latinoamericana*. De acuerdo a esto, nuestra presentaci3n postula, un regreso a la imaginaci3n mítico-poética de los textos lo cual recupera teol3gicamente la alteridad, emergencia del sentido teol3gico y el ethos cultural que vio nacer los relatos. Pretendemos mediante esto recuperar esta retirada la fuerza cognitiva de los mitos y met3foras. En este sentido una exégesis que dialoga con la realidad Latinoam3rica comprende su articulaci3n sistemática desde una nueva racionalidad en la que el mito y la met3fora son considerados *textos internos* en el quehacer teol3gico. A esto se debe que pretendemos desarrollar las reflexiones mítico-filos3fico de algunos fil3sofos y pensadores del siglo pasado tales como: W. Benjamín, G. Agamben y J. María Arguedas con el fin de mostrar la posibilidad de una vinculaci3n mítico-filos3fica. A partir del mito de la creaci3n por la palabra mostramos la esencia lingüística del hombre y del cosmos; posteriormente desarrollamos el concepto de fractura lingüística en la reflexi3n de Benjamin, Agamben y Arguedas en el pueblo quechua y mapuche.

2.0 El regreso del mito en la poesía y en el arte

El regreso de una nueva valoración en la relación mito-logos es un dato fundamental que es necesario tener en cuenta en un dialogo teológico-bíblico (DUCH: 2002) del siglo XX. Podemos apreciar el ingreso de este nuevo paradigma en Artur Rimbaud (1854-1891) para quien el poeta es un visionario, decía en su poema *Alquimia del Verbo*:

“¡inventé el color de las vocales! –A, negra, E, blanca; I, roja; O, azul; U, verde. Ajuste la forma y el movimiento de cada consonante y con ritmos instintivos, me precie de inventar el verbo poético accesible, algún día a todos los sentidos. Me reservaba la traducción. Fue al principio un estudio. Escribía silencios, noches. Anotaba lo inexpresable. Fijaba vértigos...”(RIMBAUD:1991, 21).

Según Z. Todorov, para Rimbaud está invención del verbo poético acontece por una ruptura o negación de un lenguaje ya existente racional, dado por la lógica del discurso; para el poeta se trata de «registrar lo inefable» y para ello «es precisa una alquimia verbal que, nacida de una alucinación de los sentidos, se exprese como alucinación de las palabras»; al mismo tiempo, «esas invenciones verbales tendrán el poder de cambiar la vida»; algo similar encontramos en Pablo Picasso (1897) en su “*Poesía de la palabras desconocidas*”(1949), el poeta no sólo niega el lenguajes existente sino que lo sitúa en un nuevo paradigma. Esta misma ruptura se aprecia claramente en van Gogh (1853-1890):

“el pintor del futuro es un colorista como jamás lo hubo. Monet lo preparó pero usted sabe muy bien que los impresionistas ya hicieron colores más fuertes que los de Monet. Este pintor del futuro no puedo imaginármelo viviendo en pequeños restaurant,...pero creo que estoy convencido que esto vendrá en una generación futura, y que nosotros debemos proseguir en la medida de lo posible en esta dirección...”(VAN GOGH: 1997, 202).

Ciertamente, esta ruptura con un concepto de racionalidad ya había sido afirmada desde los inicios de la modernidad en la estética kantiana: “lo bello es aquello que agrada universalmente sin concepto”(KANT: 1790, 152). Según Kant, el arte no posee concepto que nos haga pensar en algo más allá de sí mismo, de tal modo que suspenda el libre juego de las facultades del conocer; por el contrario, la finalidad del arte, se reviste mediante el concepto, de un fin alejándose de su propio producto la belleza -finalidad sin fin-. Así, la finalidad del artista no es ningún concepto determinado. Pero esta negación adquiere, con el arte del siglo XX, características cul-

turales propias de una nueva racionalidad que niega la racionalidad kantiana, lo que es caracterizado por P. Oyarzun como un síntoma cultural. Desde los estudios de Th. Adorno, la estética afirma que el arte moderno se ha vuelto extraño; ciertamente como señala Plazy (2005, 73) “existe una evidente, brutal, revolución plástica, y todo el arte del siglo XX será sacudida por ella”. Esta extrañeza es producto que el arte se vuelve consciente de que arte clásico es dependiente de un concepto de razón. El arte moderno se vuelve un esfuerzo angustioso por encontrar su propia lugar al margen de la racionalidad científica y esto lleva a que el arte ya no está determinado por lo bello, tampoco es panfleto, sino que enfrenta al hombre con su propia existencia humana que deviene enigmática para el hombre de hoy, como lo era para el hombre primitivo. Al señalar que la vivencia del hombre moderna deviene un enigma, quiere expresar la estetización de la vida moderna descrita por diversos estudiosos de la cultura post-moderna. Así como el arte, la vida del hombre del siglo XXI se ha vuelto enigmática por la pérdida de referentes metafísicos, por lo que tiene de sin-sentido o por el carácter fragmentario que adquiere cada una de sus actividad de tal manera que el individuo no lograr integrar los elementos dispersos en un todo que le de seguridad, sentido e integridad. En este contexto, la obra pictórica de Pablo Picasso está caracterizada como un regreso al lenguaje primitivo del mito, de tal manera que el Occidente “debe restaurar el reinado del espíritu primitivo” (PLAZY: 2005, 59); como lo señala este autor “la pintura ya no es más una cuestión de razón y de geometría como fue desde el renacimiento; tampoco es una cuestión de simple emoción visual como lo predicó el impresionismo. Ella es como toda arte primitiva, una *cuestión de magia...*”. El influjo de Gertrude Stein y de Enri Bergson en el pintor es reconocido por diversos autores (GREENBERG: 2009,62-65), la primera inspirada en la sicología de William James impulsaba una poesía con “una progresiva desintegración del focus”, que era expresado por su rechazo de la ‘visión selectiva’, en favor de una desinterés de la percepción para captar el *fluir* de la conciencia. Este rechazo de la visión selectiva tiene su contraparte en la pintura, el rechazo de un centro focal en el cual convergen las perspectivas. La influencia de Bergson se aprecia en una pintura no delimitada por la racionalidad moderna sino más bien que asume el énfasis en la intuición como forma de conocimiento. Como lo podemos ver en la pintura cubista de Picasso, más bien asistimos a una evocación de un violín, de una naturaleza muerta con múltiples perspectivas que más que ser atrapadas por la vista remite al sentido del gusto, del tacto, o del olfato como recolección de otros estados de la mente.

2.1. El regreso del mito en las ciencias humanas

Algunos ejemplos de esta nueva valoración podemos verlo en el etnólogo francés Claude Levi Straus quien realiza *un análisis estructuralista del mito estudiando las antinomias fundamentales del relato*, considerando el mito como ‘pensamiento científico’:

“Existen dos modos distintos de pensamiento científico. Que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano sino de los dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico” (LEVI-STRAUSS: 1994,35).

Para este científico lo propio del pensamiento mítico, que él llama salvaje, es “expresarse con ayuda de un repertorio cuya composición es heteróclita en función de su instrumentalidad. Lo propio del mito consiste en ‘elaborar conjuntos estructurados...utilizando residuos y restos de acontecimientos,...sobras, testimonios fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad’(1994,43). Levi Strauss tiene el mérito de haber demostrado que el pensamiento mítico o salvaje posee una estructura, una lógica y una funcionalidad dentro del conjunto social al que pertenece. Otro ejemplo que podemos dar es el del antropólogo francés G. Durand quien realiza un *análisis simbólico o con recurso a arquetipos* inconscientes del mito (1979; 1968; 2004). Para este autor el mito es modelo de la historia actual, éste es la referencia última a partir de lo cual ésta se comprende, se legitima y fundamenta, de tal manera que podemos decir que el destino de Occidente está en sus mitos. El mito va delante de la historia, atestigua y legitima y podríamos decir que a partir de aquel se comprende la historia. En diversas partes de su obra analiza la presencia del mito en la filosofía y en el pensamiento científico contemporáneo. Para este autor el mito además de ser referencia última de la realidad, expresa que la estructura mítica está conformada por un antagonismo último o carácter dilemático del mito, esto es, reduce todo fenómeno de cultura a un patrón unívoco p.e. “el antagonismo de las fuerzas apolíneas y dionisiacas”(1979, 34).

También podemos mencionar otro tanto en el área de la psicología profunda. Desde el nacimiento de la psiquiatría con Sigmund Freud, Carl Jung (³1957; ²1962, ²1989), este último expone que existen dos tipos de pensamiento: el pensamiento dirigido, racional y el sueño o fantaseo (²1962, 45). Ambos afirman que “explorando los estratos ocultos del alma propia nos adueñamos del sentido viviente de la cultura antigua” (²1962, 39)’. Según esto, la base heurística de los estudios en mitología antigua es algo más que una formulación retórica o explicativa arqueológica, sino que, como lo

afirma explícitamente Jung representa una analogía. Los estudios síquicos nos muestra “la vasta analogía que existe entre la estructura sicológica de los residuos históricos y la de los productos individuales modernos” (1962, 30); y también dice más adelante: “del mismo modo que los conocimientos sicológicos pueden estimular la comprensión de las estructuras históricas, *los materiales históricos pueden, a su vez arrojar nueva luz sobre las cuestiones de la sicología individual*” (1962, 30). Resulta sorprendente esta afirmación para los estudios de hermenéutica bíblica, pues resulta insólito que sean las ciencias humanas las que establezcan una relación heurística el recurso a la estructura de los mitos antiguos para solucionar las preguntas que plantea la síquis de los individuos en el mundo de hoy.

Además se requiere atender al nuevo concepto de texto que otorga el psicoanálisis, el inconsciente se presenta como un texto fragmentario, dentro del lenguaje consciente del sujeto. Ya no se trata de asumir lo que está dicho en el texto, sino que ahora la tarea es descifrar y comprender los sueños, las pinturas de Miguel Angel o Leonardo da Vinci como expresión de una historia del deseo inconsciente, como expresión de una estructura cultural, política y económica. Descriptivamente hablando, un texto pasa a ser un palimpsesto, dejando de ser una realidad ingenua, unívoca, que flota en el vacío; ahora, se comprende como realidad dependiente de las estructuras mentales, social-políticas que surgen dicho texto. Freud, llevó a estudiar los síntomas de sus pacientes, sus sueños, sus lapsus y olvidos, de tal manera que el inconsciente es susceptible de *una lectura*; esto llevó a Freud a sostener la importancia del análisis lingüístico y que desembocó en las leyes que rigen el inconsciente -metáfora (condensación) y metonimia (desplazamiento)-.

2.2 El regreso del mito en la filosofía

Apelar a una teología que responda a la transformación de una época, como la que vivimos, significa discutir el estatuto del mito y de la imaginación en la reflexión exegética y teológico latinoamericano en el momento actual. Este reajuste significa una ‘retirada’, un hacer callar, conceptos metafísicos, como causalidad, persona, historia, mundo, etc., utilizados por la teología cristiana por siglos. No es casualidad que los grandes filósofos del siglo XIX y XX tales como F. Nietzsche, J. P. Sartre, M. Heidegger, G. Gadamer; Th. Adorno y P. Ricoeur, hayan dedicado sendas reflexiones al papel del lenguaje mítico-poético y de la imaginación y su relación con la configuración histórica (SARTRE: 1973; LAPOUJADE: 1988, 23-101; HEIDEGGER: 1954). A la verdad resulta insólito que la teología académica, dichas incursiones de la literatura o poética, las ha clasificado con el membrete –peyorativo- de ‘teo-poética’, y aún hoy haya reducido la estética a un tema periférico que

poco y nada aporta a la discusión de una teología de la historia, pero esto se vuelve hoy imposible, pues se trata de un hecho epistemológico de innegable envergadura. No tiene que ver con un nuevo apartado de la teología, ni un nuevo tipo de teología, sino de un derrumbe epistemológico que ha ocurrido y que afecta al quehacer exegético y teológico.

Es indudable la emergencia del mito y la metáfora, tanto en el ámbito del inconsciente personal y colectivo así como en el político-utópico durante el siglo pasado. El siglo XX se ha caracterizado por el esfuerzo teórico por desentrañar el logos metafórico inconsciente o utópico mediante una hermenéutica de la sospecha que haga operativa una terapéutica social o personal. Con todo, pareciera, que en general una teología académica tendría que asumir el diálogo con una teología bíblica, poniéndose al día en esta tarea del recurso a su propio mito-logos de los relatos neotestamentarios, que emerge habitualmente en relación a la utopía, desarrollada por grupos judíos y cristianos marginales.

Ciertamente, no podría ser de otro modo, el recurso al mito y la metáfora tanto filosófica como bíblica es para la fe cristiana un referente ineludible que nos entrega claves hermenéuticas para realizar este tránsito propio que vuelva operativo el discurso teológico. Así también, nos parece, una teología académica debe asumir, si se pretende erigir en un discurso sobre Dios relevante y con sentido, una cesura/ruptura epocal con el paradigma lógico-especulativo de una teología cimentada en la metafísica y que ha mediado durante siglos.

3.0. El mito de la creación por la palabra

Quisiera en este apartado introducir la reflexión de varios filósofos en vista de mostrar la posibilidad de una vinculación mítico-lógica que anime a una exegesis-teológica latinoamericana. El relato del Génesis acerca de la creación por la palabra ha sido objeto de múltiples estudios filosóficos en el siglo pasado, por ejemplo G. Gadamer (1984), W. Benjamin (1998) y G. Agamben (2007) han puesto atención a la relación del lenguaje con la existencia humana y han desarrollado esta relación entre lenguaje e historia. Para W. Benjamín, filósofo judío junto con la tradición cristiana afirma que la creación por la palabra muestra la naturaleza lingüística que es inherente al hombre y las cosas. Pero no tan sólo le es inherente al hombre sino que la creación entera participa de una sustancia lingüística que procede de la palabra divina. En diversos pasajes de su escrito *Acerca del lenguaje en general* (1998), Benjamín señala que “las cosas son mudas”, pero se trata no de un mutismo insignificante sino que Benjamin habla de una lengua muda: “la entera naturaleza se halla atravesada por una lengua muda y sin nombre,

residuo del verbo creador, Dios” (1998,74); en otra parte señala que se trata de una especie de ‘consigna’ o ‘contraseña’ que se pasa de una a otra cosa hasta llegar al hombre que las nombra. Esta mudez expresa una inmediatez entre experiencia y sentido. Para este filósofo “el hombre comunica su propia esencia espiritual en su lengua” (1998, 62) de tal manera que el lenguaje no es primeramente una herramienta mediante la cual éste se vale para nombrar o transmitir determinados contenidos; más bien hay que decir que éste guarda relación con la propia ‘esencia espiritual’ o naturaleza del hombre de tal manera que en cuanto dialoga se transmite la esencia espiritual de aquel que es imagen y semejanza de Dios.

Según esto, el lenguaje está en el origen del hombre mismo y no solamente una vez que ha sido creado y da nombre a las animales. Esta anterioridad muestra que el lenguaje constituye al hombre como imagen y semejanza de Dios, una anterioridad que es tanto transparencia inmediata como desnudez. En esta anterioridad, la naturaleza lingüística del hombre lejos de ser un instrumento expresa la naturaleza dialógica trascendente del hombre de tal manera que en cuanto dialoga con su creador y con su entorno se trasciende a sí mismo. En la medida que el hombre dialoga y entra en comunicación profunda con su creador y su entorno se realiza en cuanto lo que está llamado a ser: un hombre. Esta *silenciosa transparencia* del habla expresa un lenguaje fundante que no requiere de mediación ni la abstracción, pero que al nombrar las cosas adquiere un carácter histórico; el nombrar del hombre a los animales muestra el comienzo del lenguaje paradisiaco así como la historia de este lenguaje divino.

3.1 Lenguaje e historia

Ciertamente la teología del siglo XX ha estado marcada fuertemente por un regreso a la historia en detrimento de una mayor consideración de la relación entre lenguaje e historia. Para estos autores, la esencia lingüística del hombre menta el carácter histórico: “La condición histórica del hombre es inseparable de su condición de ser hablante”, de tal manera que la historia en cuanto quehacer del propio hombre no es algo externo al lenguaje sino que su propia acción es su lenguaje que genera historia. Giorgio Agamben señala que un niño se hace histórico en la medida que es capaz de entrar en el circuito simbólico de la expresión. El volverse hacia el mundo del hombre a través del juego del lenguaje, dando nombre a los animales muestra el comienzo de una historia. En el ámbito social podemos decir otro tanto. La praxis histórica de cada pueblo se desarrolla en la misma medida en que se produce el dialogo de los pueblos con su realidad, con su pasado, con su presente y con su futuro. La identidad histórica de un pueblo no es in-

dependiente de su lengua, sino que en la misma transmisión de su lengua y mediante la comunicación de este cada pueblo produce, podríamos decir, su propia identidad histórica. Es imposible que un pueblo se desarrolle si el mismo no es protagonista y sujeto de su propia historia.

3.2. Estructura silenciosa y pragma-lingüística

Nosotros hemos hablado de transparencia y mudez pero quizás debiésemos expresarlo en otros términos y hablar propiamente del silencio. Cada texto escrito o hablado existe en un espacio en blanco o un espacio mental abierto desde donde emerge. También la lengua de cada pueblo así como el relato del paraíso muestra que el nacimiento del lenguaje es concomitante con una ruptura o silencio. El escritor Jose Maria Arguedas nos habla en su obra *Los ríos profundos* de este silencio:

“*El Papachaca (el río) brama en el silencio; el ruido de sus aguas se extienden como otro universo en el universo, y bajo esa superficie se puede oír a los insectos, aún el salto de las langostas entre los arbustos*”. (ARGUEDAS:2001, 130).

El bramido de las aguas es un ‘universo dentro de otro universo’, el silencio está constituido por otros sonidos, por una alteridad no percibida pero que existe como fondo o paisaje. Nuestra vida diaria es el río que brama en el silencio de tal manera que como señala el lingüista Oscar Ducrot “existen temas que, en su totalidad están prohibidos y protegidos por una especie de ley del silencio” (1982,11). En la vida de todos los grupos existen secretos, temas prohibidos, sobreentendidos que son parte de nuestro lenguaje habitual. En la Sagrada Escritura, no hay una espiritualidad del silencio sino de la escucha del viento divino, el susurro de la tarde que inauguran el eschaton. El susurro divino inaugura la acción humana en la historia. Como lo muestra el relato del profeta Elías que no reconoce el paso de Dios en el trueno, ni en el terremoto sino en la suave brisa de la tarde. El relato muestra que el profeta debe atender a que Dios pasa en la realidad y no en la caverna. Por tanto una valoración del silencio implica una ampliación del concepto, integrando la vida social y política, las historias no contadas o reprimidas; prestar atención al ‘clamor’ del pobre, el ‘susurro’ o ‘malestar’ del campesino, emergencia del reino en la historia de todos los días (MORENO: 2010,99).

En este sentido, parece acertado afirmar que todo texto presupone un silencio compartido, impuesto o creativo, Bruce Malina afirma en este sentido:

“lectores y escritores participan siempre en un sistema social que proporciona claves para leer entre líneas. Los significados están inmersos en un sistema social compartido y entendido por todos cuantos participan en cualquier proceso de comunicación.”(MALINA:1996,18).

Si el lenguaje es expresión de una *silenciosa estructura cultural*, política y económica, entonces, cada texto está producido, rodeado y sostenido estructuralmente por un silencio. En la literatura latinoamericana estos silencios no están vacíos sino llenos de sonidos que manifiesta tanto una historia de violencia como del propio lenguaje creativo del pueblo. José María Arguedas nos habla de este ‘sistema social compartido’ en *Los ríos profundos*:

“los hombres del Perú, desde su origen, han compuesto música, oyéndola (a la calandría), viéndola cruzar el espacio...mientras oía su canto (de la calandría), que es seguramente, la materia de la que estoy hecho, la difusa región de donde me arrancaron para lanzarme entre los hombres...” (ARGUEDAS:2001,135).

Es decir, la *estructura silenciosa* según José M. Arguedas de la cual está hecho el hombre es música y sonoridad; los elementos como el río, los insectos y las langostas poseen sus propios lenguajes, todos ellos, suenan y se desplazan como un silencioso sistema de comunicación hacia el hombre. El ser humano, los ríos, insectos, todos los seres del cosmos, son sonoros (ARGUEDAS:²¹2012,34). En la poesía mapuche de Elicura Chihuailaf también encontramos esta comprensión acerca del lenguaje silencioso que pasa de los árboles a las piedras, y de las piedras a los animales y a la gente:

“...Sentado en las rodillas de mi abuela oí las primeras historias de árbol
y piedras que dialogan entre sí,
con los animales y con la gente
Nada más, me decía, hay que aprender
a interpretar sus signos
y a percibir sus sonidos que suelen esconderse
en el viento”(CHIHUAILAF: 1995, 25)

Este silencio estructural fundante es la trasparente presencia del lenguaje; son silencios ignorados por el logos científico que están progresivamente apareciendo y puesto en evidencia en los textos gracias al aporte de filosofía y las ciencias humanas: de la sociología, de la antropología cultura, del análisis psicológico y otras disciplinas científicas. Esta comprensión propone un concepto de texto diverso al propuesto por la exégesis histórico-

crítica, para la cual el mito queda excluido de la racionalidad de lo real. En esta nueva etapa, el lenguaje y los textos son comprendidos y estudiados en Universidades de diversas partes del mundo no como entidades abstractas, ahistóricas, sino como expresión de silencios compartidos, como “actos comunicativos complejos” insertos en una trama de relaciones humanas, de “pactos comunicativos y sociales” (MALINA: 2004,15).

4.0 La fractura lingüística

Al querer desarrollar el estatuto epistemológico del mito dentro de una racionalidad no restringida a una razón instrumental, debemos introducir el concepto de fractura lingüística que se remonta a W. Benjamin, y luego diversos autores como G. Agamben, J. Derrida han hecho uso de él. Usaremos este término en tres sentidos: un primer sentido como cambio de paradigma epistemológico que significa el paso de una época a otra; un segundo que expresa más explícitamente el carácter histórico de este cambio de paradigma respecto a una etapa de la historia personal a otra como es la infancia y adultez y finalmente, el cambio de paradigma epocal - epistemológico no es pacífico sino que se produce como violencia de una cultura sobre otra a través del lenguaje.

Para Benjamin “el pecado original es el acto de nacimiento de la palabra humana, en la cual el nombre ya no vive ya más intacto, es la palabra que ha salido fuera de la palabra nominal’ (1998,70). Para Benjamín el relato del Gén 3,4s muestra una escisión o fractura lingüística bajo los caracteres de una caída en la violencia y el pecado, que se produce entre los interlocutores. Esta fractura se expresa de diversa manera en el mito genesiaco, en Gén 3,10 dice: “Él respondió: --Oí tu voz en el jardín y tuve miedo, porque estaba desnudo. Por eso me escondí”. Se trata de la dislocación en la relación entre Dios y el hombre, que se vuelve a repetir en la historia salvífica. Se trata del miedo de Moisés antes de conocer la llamada de Yahvéh en la zarza. Pero también, el pecado es visto como la fractura en la relación entre el varón y la mujer: “aquella que me diste me dio de comer”; una dislocación entre el hombre y su entorno Gén 3,17: “Con dolor comerás de ella todos los días de tu vida”; un dialogo que se interrumpe entre Dios y el hombre, un falseamiento o una confusión de lenguas como acontece en la torre de Babel. Pero también esta fractura se revela como violencia fratricida en el relato de Caín y Abel: Gén 4,8 “Y sucedió que estando juntos en el campo, Caín se levantó contra su hermano Abel y lo mató”. Y que se incrementa con el juramento de Lamek: “si la venganza de Caín valía por siete, la de Lamek valdrá por setenta y siete”(Gén 4,24). El relato genesiaco no es para W. Benjamin, una cuestión del pasado sino que remite a la modernidad, ésta

es para el filósofo la conciencia de la fractura lingüística que ha acaecido al hombre de hoy al haber abandonado una cosmovisión metafísica y entrada en otra histórica (GIVONE: 1988,123). De acuerdo a esto, el concepto de *ruptura lingüística está en relación a un cambio de época* que conlleva un no menor cambio epistemológico en la manera de comprender el mundo y el lugar del hombre en medio de éste.

Esta escisión muestra la relación fundamental que media entre historia y lenguaje, éste último en cuanto condición del ser humano nace de una fractura con la naturaleza. Puede ayudar para comprender esta relación la reflexión de G. Agamben quien relaciona esta fractura con la infancia. Para este filósofo italiano, los animales no conocen un lenguaje y no podría decirse que el cacareo, el bramido o el relincho son un equivalente al lenguaje humano. A diferencia de los animales en donde prevalece una natural continuidad. El lenguaje humano nace gracias a una escisión con la infancia, mediante la cual el individuo se desprende de su experiencia inmediata e infantil y comienza a nombrar la realidad mediante un *otro simbólico* que lo constituye como sujeto: ese otro simbólico es el lenguaje. De tal manera que la infancia es más que un ciclo biológico cualquiera, sino que representa una fractura mediante la cual el sujeto se desprende de su inmediatez y comienza a gestar su propia acción histórica gracias a la mediación del lenguaje.

4.2.1. Fractura en el mundo quechua

Pero nos interesa sobremanera exponer la visión de J. M. Arguedas sobre la fractura. Para éste como ya sabemos el hombre es música, sonido, aquella materialidad de la cual está hecho; creemos que el indigenista peruano subraya de mejor manera la relación de lenguaje e historia que W. Benjamin, ya habíamos mencionado que para este autor “el pecado original es el acto de nacimiento de la palabra humana, en la cual el nombre ya no vive ya más intacto, es la palabra que ha salido fuera de la palabra nominal” (1998, 70), se trata de una escisión que se produce al pasar de un lenguaje inmediato, transparente a otro mediado por el significado histórico. Para Arguedas, en cambio, la fractura lingüística guarda relación con una escisión de dos lenguajes que conviven en el pueblo quechua, y que calla una convivencia violenta: el lenguaje del dominio español y del pueblo quechua. Podríamos decir que para Arguedas la fractura lingüística adquiere connotación de dominación cultural por medio del lenguaje. En *Los ríos profundos* se muestra que esta escisión es la expresión de dos culturas que conviven violentamente. Hasta el punto que la estructura lingüística de poder se ha incrustado en las raíces de una historia que alcanza a los tiempos del descubrimiento de América y la época colonial. La noción de colonialismo expresa un dominio de hispano-parlantes que subordina a los

indígenas quechua parlantes. Esta escisión lingüística muestra un problema de identidad lingüístico no resuelto por Ernesto, el niño protagonista de *Los ríos profundos* quien en palabras o frases como (Puk' tik yawar rumi: piedra de sangre hirviente) o (zumba-yllu: trompo) muestra la convivencia del mestizaje peruano como un problema social e histórico presente. Así p.e. Ernesto al ver las piedras del Cuzco, la gran ciudad:

“eran más grandes y extrañas de cuanto había imaginado las piedras del muro incaico; bullían bajo el segundo piso encalado...me acordé entonces de las canciones de los quechuas que repiten una frase patética constante: ‘yawar mayu’, rio de sangre; ‘yawar unu’, agua sangrienta; ‘puk'tik yawar k' ocha’, lago de sangre que hierve; ‘yawar wek'e’ lagrimas de sangre. ¿Acaso no podría decirse ‘yawar rumi’ piedra de sangre, o ‘puk'tik yawar rumi’ piedras de sangre hirviente? Era estático el muro pero hervía por todas sus líneas y la superficie era cambiante, como la de los ríos en el verano...los indios llaman ‘yawar mayu’ a esos ríos turbios, porque muestran con el sol un brillo en movimiento, semejante al de la sangre. También llaman ‘yawar mayu’ al tiempo violento de las danzas guerreras, al momento en que los bailarines luchan.

-¡Puk' tik yawar rumi! Exclamé frente al muro, en voz alta. Y como la calle seguía en silencio, repetí la frase varias veces”(ARGUEDAS: 2001,14-15)

Se trata no de un mero juego de palabras sino de la emergencia cultural, el lenguaje mítico quechua que crece en la mente de un niño. Para el niño las piedras hablan, en cambio el padre intentando protegerlo muestra el modelo lingüístico Occidental dominante, intentando convencer a él de su error, le contesta: “no es que hablen. Estás confundido. *Se trasladan a tu mente y allí te inquietan*”. El niño pensando míticamente insiste: “se están moviendo” “Papá parece que caminan que se revuelven y están quietas”...y también más adelante: “los incas han muerto. Pero no este muro”. El Padre reconoce –secretamente-la verdad de la visión: “Si hijo. Tú ves como niño, algunas cosas que los mayores no vemos. La armonía de Dios existe en la tierra”(2001,17). Este doble paradigma mítico-lógico lo encontramos también en la palabra zumba-yllu es una onomatopeya que reproduce la música que hacen las alas en vuelo o la música que surge del movimiento de objetos leves. Formado por el lexema verbal española ‘zumar’ y la terminación quechua ‘yllu’. Se llama tanka yllu al tábano zumbador, pinkuyllu es el nombre de la quena gigante que tocan los indios del sur durante las fiestas. Ernesto no conoce el zumbayllu:

“ ¿qué podía ser el zumbaillu? ¿qué podía nombrar esta palabra cuya terminación me recordaba bellos y misteriosos objetos? ...Yo recordaba al gran

Tankayllu, el danzarín cubierto de espejos, bailando a grandes saltos en el atrio de la Iglesia....en los campos templados o fríos, la voz humana o la de las aves que es llevada por el viento a grandes distancias. Sin embargo, bajo el sol denso, el canto del zumbayllu se propagó con una claridad extraña; y toda la tierra, ese piso arenoso del que parecía brotar.

-¡Zumbayllu, zumbayllu!

Repetí muchas veces el nombre, mientras oía el zumbido del trompo.” (ARGUEDAS: 2001, 63-64)

La palabra compuesta es desconocida para el niño y la repite como si descubriese un mundo, un mundo que es necesario verbalizar en el juego.

4.2.2. Fractura y mundo mapuche

Así como en el caso peruano en Chile el fenómeno de una fractura también acontece, si bien es vivido pacíficamente en el centro del país, no es menos cierto que refleja un fenómeno real entre nosotros. No es necesario para esto, recordar la prohibición de hablar en mapudungun que hasta hace poco todavía era inculcado en la educación chilena (SOTO: 2009,115). Nuestra convivencia está marcada por el uso inconsciente de nombres de lugares y personas tomados del mapudungun (IRARRAZABAL: 2006; CABEZAS: 2010,149-256):

Toponimia	Apellidos
Curicó,	Millacura
Tutuquén,	Quilodrán
Curepto,	Calquin
Licantén;	Quitral
Talca,	Antumanke
Colbún	Melipangi
Pencahue	Marinao

En Chile existen múltiples lugares que usan términos que han conservado su origen mapuche: Curicó, Tutuquén, Curepto, Licantén, Talca, Colbún, Pencahue muestran algo más que la designación abstracta de lugares, más bien designan característica vinculada a una cosmovisión mítica mencionada en el *Ad Mapu*, conjunto de leyes y tradiciones rituales religiosas (GREBE:1972,46-73). El *Ad Mapu* determina la identidad del pueblo mapuche y regula: la interacción respetuosa con la naturaleza; la relación con los espíritus de los antepasados;

los derechos sobre la tierra y los recursos³. Muchos chilenos llevan apellidos originarios del idioma mapuche. Los nombres según la cultura mapuche se originan a partir de la unión de pareja primordial. En el relato mítico, Elche creó a la primera pareja humana quienes engendraron diez y seis hijas, las que a su vez se unieron con animales para engendrar descendientes:

“Se unieron el primer hombre, creado por Elche, y la primera mujer, wangülén convertida en la compañera del hombre. Cuatro veces se unieron el primer hombre y la primera mujer y cada vez engendraron cuatro mellizas. Diez y seis fueron las hijas del primer hombre y de la primera mujer - así cuentan los antiguos - y también dicen que aquellas se unieron con los animales más valientes y prestantes para engendrar descendientes. Con el mañke se unió la primera hija de la primera pareja y *Antümañke fue el nombre de su primer hijo*. Con el pangí (puma) se unió la segunda hija de la primera pareja y *Melipangí fue el nombre de su primer hijo*. Con el choike (ñandu) se unió la tercera hija de la primera pareja y *Lefchoike fue el nombre de su primer hijo...*”.⁴

Los apellidos o nombres mapuches están formados de dos elementos: “el segundo componente por lo general expresa la “estirpe”; el tronco común de los descendientes. El primer componente distingue a la persona individualmente”; el niño no tiene identidad hasta que recibe un nombre. “Los nombres eran heredados de la generación precedente alterna, de abuelo a nieto. En una ceremonia denominada lakutún o katankawín [...] y no sólo recibían el nombre, sino también los atributos espirituales del donante. Así, los antepasados quedaban encarnados en la personalidad de sus descendientes”. Jorge Calbucura lo compara con el uso del nombre en la cultura actual y señala los apellidos –manke (condor), ‘cura’ expresa la stirpe de los ‘cóndores’ o de las ‘piedras’. El autor habla de stirpe para referirse al sentido simbólico del ave o de los minerales para los mapuches. “simboliza la alianza con el espíritu del antepasado y el que originó el linaje (pillán), que a su vez sobre vigila y defiende a sus miembros”. La alianza original fue originada por los antepasados y es piedra angular de la nación. Paradójicamente con la llegada del cristianismo se obligó el uso de “nombres de pila” y de esta manera “el nombre original paso a ser apellido” y con esto insignificante. Parece al menos extraño que todos estos términos solamente tengan una función deíctica, indicadora y hayan perdido toda función vital en relación a nuestra historia mítica e identidad cultural. Esta pérdida de la historia mítica de es-

³ Pueblos originarios, cosmogonía. María Elena Riveros. (2007) <http://pueblosoriginarios.com/sur/patagonia/mapuche/religion.html>, entrada 1/7/2014

⁴ Jorge Calbucura: nombres y apellidos mapuche: http://www.mapuche.info/wps_pdf/calbucura090900.pdf: entrada 1/7/2014

tos términos muestra un hecho grave. Desde un punto de vista lingüístico existe una identidad cultural fracturada en la que nuestra identidad regional ha sido construida sobre fragmentos perdidos, restos de un texto olvidado.

Nos parecemos a viajeros que caminamos en medio de un texto vivo fragmentado el cual usamos pero no sabemos, ni tenemos una relación vital, ni significativa con el sentido mítico que animaba dicha terminología. Hemos perdido el sentido inmediato, trasparente que tuvieron estos términos y sólo designan cosas, las hemos introducido en una cultura instrumental y científica. Por tanto, pareciera que hay que reconocer una identidad ‘acalada’, ‘superada’ por otra más exitosa y ‘moderna’. A esta cultura moderna le sobrevive una cultura del campo atrasado y pre-científica. De tal manera que en nuestras regiones conviven dos culturas una dominante y la otra olvidada.

Termino esta parte con una cita de Jean Grondin:

“los latinoamericanos son descendientes y herederos de una cultura indígena admirable, con toda justicia nuevamente honrada, pero hablan en su mayoría, la lengua del invasor (si puede expresarse de ese modo), situación que Derrida describió bien en *Le monolingüisme de l'autre*: en cierto sentido, la lengua materna de los latinoamericanos no es en verdad la propia sino la del ‘otro’, que vive ahora al interior de ellos. Si su lengua –y, por lo tanto, a fortiori, para el hermenéutica, su cultura-puede llamarse lengua ‘española’ o portuguesa, este idioma sigue siendo el del otro, el otro que ellos no son” (GRONDIN: 2009, 28-29)

5.0 La fractura en la metáfora

De cara a nuestro interés hermenéutico nos interesa colocar en evidencia esta tensión entre mito y logos en relación con la imagen metafórica (BUS-TOS: 2002,1-11). Como ya mencionamos, Paul Ricoeur señala:

“... los conceptos no tienen consistencia propia sino que remiten a expresiones que son analógicas y lo son, no por falta de rigor sino por exceso de significado...debemos desandar el camino; en lugar de internarse aún más en la especulación, hay que volver a la enorme carga de sentido que contienen los “símbolos” pre-rationales tales como los que contiene la Biblia”(RICOEUR:1976,18).

Según P. Ricoeur la relación de mito y logos está vinculada a un regreso a la enorme carga de sentido de los ‘símbolos pre-rationales’. Desde otra vertiente, el profesor W. Hurtado llama metáfora de estética cero a “un instrumento a través del cual se expresa el pensamiento de una cultura. Como recurso para dar cuenta de la realidad y del pensamiento”. En este sentido,

guarda relación con el concepto de mito de Ricoeur, según el cual el mito “exploran la falla de la realidad humana, representada por el pasaje, el salto de la inocencia a la culpabilidad. Relatan cómo el hombre, que originariamente era bueno, llegó a ser lo que es en este momento” (1976, 32). Hurtado señala que la metáfora escapa a la lógica del lenguaje y que más bien representa una “ruptura con la lógica de la designación en la lengua” (2009,87).

Hemos señalado anteriormente que el concepto de ‘fractura’ está tomado de W. Benjamin, para designar un cambio de época y más específicamente W. Benjamin pretende comprender la modernidad como la conciencia de la fractura lingüística que ha acaecido al hombre de hoy al haber abandonado una cosmovisión metafísica. En el caso de William Hurtado existe en el concepto de fractura una connotación sociológica que anida una fractura iniciada con el arribo de la cultura hispana:

“la sociedad peruana no sólo es consecuencia y la continuidad de una fractura histórica, de donde, a su vez, resulta su carácter más visible: el de escindida; sino, es el espacio en el que se da la coexistencia desigual y conflictiva de sectores con desarrollos diferentes, de múltiples culturas y muchas lenguas...” (HURTADO:2009, 9).

La sociedad en la cual vivimos está inserta en esta fractura lingüística expresada como violencia e injusticia que prevalece sobre la creación, en la cual estamos convocados a dialogar para cultivar el proyecto de Dios sobre la creación. Aun más hoy, vivimos tiempos difíciles en los cuales el desafío de la fragmentación del conocimiento así como el desafío de una sociedad más justa en donde el conocimiento sea un derecho de todos es fundamental. La investigadora C. Concha señala la existencia de un ‘malestar de las identidades en el Maule’, que se pueden distribuir como el malestar de los sujetos, el malestar de los lugares y el malestar de no saber tejer adecuadamente lo que hemos sido y lo que queremos ser, en síntesis sostiene C. Concha que: “... Construir un nuevo relato integrador para el Maule parece ser indispensable. Para ello se requiere incorporar las voces que tradicionalmente han estado más excluidas de la conversación regional, lo que implica a su vez, dar legitimidad a los relatos que expresan sentimientos de pérdida, de retroceso, de impotencia, de injusticia” (CONCHA, 2010,100)

Estos elementos nos ayudan a comprender que hablar de la palabra de Dios en un mundo fragmentado no pasa por una negación del mito o una negación mística o fundamentalista del mundo tecnológico sino de acuerdo al mito genesiaco, muestra la necesidad de objetivar la violencia que padecen las víctimas históricas. El relato narra que Dios escucha el clamor de Abel

o del pueblo que sube al cielo. “La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra” (Gen 4,10); o del pueblo de Israel en Egipto: “Los hijos de Israel gemían a causa de la esclavitud y clamaron a Dios, y el clamor de ellos a causa de su esclavitud subió a Dios. Dios oyó el gemido de ellos y se acordó de su pacto con Abraham, con Isaac y con Jacob” (Ex 2,23-24). El argumento teológico no puede ser más claro. El paradigma de un Dios que escucha es fundamental en vista de nuestro dialogo exegético-teológico. Dios escucha la voz de la sangre de Abel y de los gemidos de su pueblo. La escucha de Dios del grito, de las interrogantes que suben al cielo por los hombres asesinados o mortificados no es algo baladí para Dios, ni para el quehacer teológico, sino que responde a un principio metodológico fundamental: el desafío siempre presente del pensar y hablar de Dios desde las preguntas que el mundo le hace.

6.0 Palabras finales: pensar la metáfora del siervo de Yahvéh

Para terminar haría bien la teología académica si se preguntara por el uso que hace Ellacuría y Sobrino al identificar al siervo de Yahvéh con el pueblo latinoamericano, en *términos epistemológicos* es esto ¿sólo un argumento retórico o debiera ser pensado como un nuevo punto de partida de hacer teología hoy en Latinoamérica? , ciertamente esta identificación no procede de una aplicación de la exégesis científica a la realidad pastoral latinoamericana; hay que decir esto se origina en una apropiación históricamente en latinoamericana transmitida por medio de cantos y poemas en donde se describe la metáfora de la fecundidad del martirio, en un poema quechua se lee:

“A Domingo Huarca lo mataron
 Le sacaron el corazón
 La lengua le sacaron
 En la tierra en la tierra
 lo crucificaron [...]
 Domingo Huarca fue un hombre endemoniado
 Por haber querido a su pueblo encontró su
 muerte
 Por haber querido a su pueblo entregó su vida” (LIENHARD: 1988, 165-195)

En desafío de pensar desde la metáfora del siervo de Yahvéh hoy día, radica en esto, que hace salir a la exégesis científica del texto objeto-arqueológico para hacerla ponerse al servicio del lenguaje mítico presente.

Bibliografía

- ADORNO, TH. **Teoría estética**. Akal, Madrid, 2004.
- AGAMBEN, G. **La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias** Adriana Hidalgo editora S.A. Buenos Aires, 2007.
- ÁLVAREZ, PILAR -SANTULLANO B.; AMÍLCAR FORNO S. **La inserción de la lengua mapuche en el currículum de escuelas con educación intercultural: problema más que metodológico**, ALPHA N° 26 / Julio 2008 (9-28)
- ARGUEDAS, J.M., **Los ríos profundos**. Ed. Horizonte, Lima, 2001.(21 Ed.)
- BENJAMIN, W., **Para una crítica de la violencia y otros ensayos**. Iluminaciones, Taurus, Madrid, 1998.
- BENJAMIN, W., *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*, 59-74, en BENJAMIN, W., **Para una crítica de la violencia y otros ensayos**. Iluminaciones, Madrid, Taurus, 1998.
- BUSTOS, E. **La metáfora y la filosofía contemporánea del lenguaje**, A parte Rei 12(2002),1-11.
- CHIFUAILAF, E. **De sueños azules y contrasueños**, Ed. Universitaria,1995.
- CONCHA, C. **Identidad e identidades maulinas. Claves para imaginar el desarrollo regional**. Universidad Católica del Maule-Centro SurMaule, Imprenta Santal Talca, 2010.
- DUCH, L. **Mito, interpretación y cultura**. Herder, Barcelona, 2002.
- DUCROT, O., **Decir y no decir. Principios de semántica lingüística**, Barcelona: Editorial Anagrama, 1982.
- DURAND, G., **Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mytocrítique á la mythanalyse**. Paris: L'île verte Berg International editeurs, 1997.
- DURAND, Gilbert **Las estructuras antropológicas de lo imaginario**, México: Siglo XXI, 2004.
- DURAND, Gilbert, **La imaginación simbólica**, Buenos Aires: Amorrortu, 1968
- GADAMER, H. G. *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997.
- GADAMER, H. G. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1984.
- GIVONE, S., *Historia de la estética*, Tecnos, Madrid, 1988.
- GREBE, M. E.- PACHECO, S.- SEGURA, J., *Cosmovisión mapuche*, Cuadernos de la realidad nacional, N° 14, pp. 46-73, 1972.
- GREENBERG F., S., *Picasso and the Allure of Language*, Yale University Press, Yale, 2009.
- GRONDIN, J. El giro hermenéutico en América Latina 27-31. In: CEPEDA, M.; ARANGO, R. (Eds.). *Amistad y alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2009. p. 27-31.
- HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE, 1954.2 ed.
<http://www.aforteanosla.com.ar/afla/articulos%20arqueo/piedras%20sagradas.htm>
<http://www.mapuche.info/docs/NombresMapuche.html#inicio>
<http://www.mapuche.info/docs/NombresMapuche.html#inicio>
- HURTADO DE MENDOZA S., W., *Metáfora y pensamiento de la cultura quechua*, Asamblea Nacional de lectores, Talleres gráficos Carrald, 2009.

- ILIAZD, PIERRE-ANDRÉ BENOIT (ed.), *Poésie de mots inconnus*, Le Degré 41, Paris, 1949.
- IRARRAZABAL, D., «Iniciando un diálogo: lo intercultural en la teología» en Raúl Fornet-Betancourt (ed.) «Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo», Ed. Abya-Yala. Quito, Ecuador, 2007.
- IRARRAZABAL, D., *Colonialidad y otredad: una indagación teológica*, Revista pasos, 150(2010),26-29
- IRARRAZABAL, D., *Evangelización en culturas mestizas en Chile*, Teología y Vida, Vol. XLVII (2006), 509 – 515
- JUNG,C., *Símbolos de transformación*, Paidós, Buenos Aires, 2^a1962
- KANT, E. *Crítica del Juicio*, Espasa Calpe, Madrid, 51991.
- LAPOUJADE, M. de Noel, *Filosofía de la imaginación*, México: Siglo XXI, (1988.
- LEVI STRAUSS, L., *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura económica, México, 1994.
- M. Noel LAPOUJADE, *Filosofía de la imaginación*, México: Siglo XXI, 1988.
- MALINA, B., *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1996.
- MALINA, M., *O evangelho social de Jesus. O reino de Deus em perspectiva mediterrânea*, Paulus, Sao Paulo, 2004.
- MARCUSE, H. *Eros y civilización*, Sex Barral, Barcelona, 1968
- MARTÍN LIENHARD, *Pachakuti y taki Canto y poesía quechua de la transformación del mundo*, Revista *Allpanchis*, Religiosidad andina, 2, Cusco, 1988, 165-195
- MORENO; M. ROSENBLÜTH (Eds), L., *Umbralés sociales para Chile. Hacia una futura política social*, Chile, 2010.
- NOEMI, J., *Rasgos imperativos y desafíos*, 29, en J. NOEMI; F. CASTILLO, Teología latinoamericana, Centro Ecueménico Diego de Medellín, Santiago de Chile, 1998.
- OYARZÚN, L., *Ideas sobre el arte contemporáneo. Meditaciones estéticas*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1981.
- PLAZY, Gilles, *Picasso*, L&PM, Brasil, 2007.
- RICCA, G., *¿Actualidad de la estética? Una lectura conservadora de Th. Adorno*, Revista Borradores (Universidad Nacional de Río Cuarto) vol.7 (2008) 4
- RICOEUR, P., *Introducción a la simbólica del mal*, Ed Megapolis, Buenos Aires, 1976.
- RIMBAUD, A., *Una temporada en el infierno. Iluminaciones*, Mondadori, Madrid, 1991.
- SARTRE, J. P , *La imaginación*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1973;
- SOTO, ELBA, *Los mapuches de Chile. Significados a partir de su discurso*, r u r i s , v o l . 3 ,(2010) n. 2 , 99-123.
- TODOROV, T., *Teorías del Símbolo*, Monte Ávila Ed. Caracas, Venezuela, 1991.
- VAN GOGH, *Cartas a a Théo*, L&PM, Brasil, 2012.

Submetido em: 22-4-2014

Aceito em: 22-5-2014