

**INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS RELIGIOSOS – ISER**



**Medio siglo en el diálogo interreligioso**  
**Congreso Internacional Cincuentenario**

**ACTAS**

**Buenos Aires-2018**

**Celina A. Lértora Mendoza**  
**Coordinadora**

**Medio siglo en el diálogo interreligioso**  
**Congreso Internacional Cincuentenario - ISER**  
**ACTAS**

Medio siglo en el diálogo interreligioso : Congreso Internacional  
Cincuentenario

ISER : 1968-2018 / Graciela Grynberg ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad  
Autónoma de

Buenos Aires : Autor , 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-778-876-1

1. Ciencias de la Religión. 2. Actas de Congresos. I. Grynberg, Graciela  
CDD 200.7

© 2018 Queda hecho el depósito que marca la ley 11.923

I.S.E.R.

Instituto Superior de Estudios Religiosos Asociación Simple

Arcos 1860, 6 A - Buenos Aires

E. mail: iser.1968@yahoo.com.ar

**Celina A. Lértora Mendoza**  
**Coordinadora**

**Medio siglo en el diálogo interreligioso**  
**Congreso Internacional Cincuentenario - ISER**

**ACTAS**



**Buenos Aires - 2018**

## **Autoridades**

Presidente honoraria: Rab. Graciela Grynberg  
Coordinadora General: Celina A. Lértora Mendoza

### **Comisión Académica Internacional**

Luigi Alici (Italia)  
Jorge Ayala (España)  
Jaime Bortz (Argentina)  
Roberto Bosca (Argentina)  
Martín Ciordia (Argentina)  
Pedro Coviello (Argentina)  
Ricardo Elía (Argentina)  
Daniel Fainstein (México)  
José Luiz Goldfarb (Brasil)  
María Eugenia Góngora (Chile)  
Manuel Lázaro Pulido (España)  
Abelardo Levaggi (Argentina)  
Gregorio Piaia (Italia)  
José Ignacio Saranyana (España)  
María de Lourdes Sirgado Ganho (Portugal)  
Hilario Wynarczyk (Argentina)

## **Presentación**

Tenemos el agrado de presentar las Actas del Congreso Cincuentenario de ISER, celebrado en abril pasado, en Buenos Aires, también como homenaje a quien fuera el fundador del Instituto, el Rab. Marshall Meyer.

Debemos agradecer ahora a las instituciones que nos han prestado su apoyo. El Templo Bel El, donde se realizó el Acto Inaugural y se inauguró la Exposición 50 años ISER, que estuvo abierta al público durante dos semanas. Al Postgrado en Buenos Aires de la Universidad Nacional de La Matanza albergó las sesiones académicas del congreso y los actos artísticos que cerraban cada uno de los cuatro días en que se trataron temas relativos al diálogo interreligioso. Al Seminario Rabínico Latinoamericano, que fue la sede del cierre, en una mañana previa a shabat que tuvo el objeto de rendir homenaje al Rab. Meyer con exposiciones de quienes fueron sus alumnos y discípulos, la presentación del libro homenaje y un vídeo enviado especialmente por su hijo desde Israel. A todos los directivos, funcionarios y colaboradores ¡muchas gracias!

El congreso se desarrolló durante seis días de trabajo. Hubo diversas clases de actividades, que constan en el programa y en la página especial que se abrió para mantener actualizada la información. Todas estas actividades fueron importantes y valiosas, constituyen en su conjunto un resumen de las actividades que a lo largo de medio siglo ha desarrollado la institución. Hubo recordatorios personales, talleres de actualización, mesas de discusión, interpretación de cantos litúrgicos de diversos credos, sesiones de informes de avance de investigación, sesiones de ponencias, simposios y mesas especiales y conferencias plenarias. La exposición que presentamos, por su parte, muestra estas diversas actividades desarrolladas a lo largo de estas cinco décadas.

En esta obra se recoge sólo una parte de ese nutrido material. En primer lugar, para las conferencias y ponencias, hemos optado por someterlas a evaluación interna y externa, a fin de que su edición tenga el valor académico usual. Por lo tanto, sólo se han publicado las conferencias y ponencias cuyo texto redactado en forma académica nos ha llegado a tiempo y ha sido evaluado positivamente.

Del material de los cursillos de actualización se han publicado aquellos textos con unidad temática y pedagógica autónoma, es decir, que puedan ser utilizados

directamente por otros docentes; por lo tanto se han omitido los materiales de apoyo que sólo son comprensibles y significativos en el contexto de la clase del docente autor.

Asimismo se han omitido las introducciones a las obras litúrgicas, puesto que ellas son solidarias de las interpretaciones. También se han omitido las presentaciones institucionales, puesto que ellas han sido informales y su interés fue el diálogo de sus representantes con los asistentes.

Este libro, en conformidad con su material, consta de varias secciones. La primera contiene algunas de las intervenciones del acto inaugural. La segunda son las conferencias, que están editadas en un orden cronológico-temático. A continuación tenemos el resto de las ponencias, distribuidas en los simposios, mesas y paneles que tuvieron organización y coordinación especial (lo que se indica). Sigue la sección destinada a las presentaciones de libros académicos y otra con los textos didácticos. La obra cierra con las intervenciones en el acto de clausura.

El congreso ha sido realmente internacional, con contribuciones de Argentina, España, Estados Unidos, Israel, México, Portugal y Uruguay.

Consideramos que este material, en su conjunto, es de real calidad, hay aportes originales, actualización de cuestiones y testimonios personales que contribuyen a ampliar la historia documental acerca del ISER, de su fundador y, en general, del desarrollo que en estos años ha tenido el diálogo interreligioso.

*Rab. Graciela S. de Grynberg*  
Presidente de ISER

*Dra. Celina A. Lértora Mendoza*  
Coordinadora General del Congreso

# **INAUGURACIÓN**



## Palabras de Apertura

*Celina A. Lértora Mendoza*

En mi carácter de Coordinadora General de este Congreso que ahora nos reúne, y en representación de la Sra. Presidente de ISER, Rab. Graciela S. de Grynberg, quien hoy se encuentra en Israel y nos acompañará los próximos días, tengo el honor y el placer de darles la bienvenida a esta sesión inaugural del Congreso Internacional Cincuentenario ISER, *Medio Siglo de Diálogo Interreligioso*.

En efecto, hace exactamente cincuenta años, en el mes de abril de 1968, dieron comienzo las reuniones del Instituto Superior de Estudios Religiosos, fundado en diciembre del año anterior por iniciativa del Rab. Marshall Meyer, en cuyo homenaje hemos convocado este encuentro.

A lo largo de estas cinco décadas, ISER ha sufrido transformaciones, como era esperable, para irse adecuando a las nuevas modalidades académicas, religiosas y comunitarias. Pero a pesar de estos avatares, ha conservado el núcleo prístino y significativo fundacional: ser un lugar de encuentro académico donde los estudiosos creyentes judeocristianos pudieran encontrarse, dialogar y estudiar juntos los temas de común interés. Nunca ha pretendido adoctrinar ni convertir a nadie, ni desmerecer a ninguna de las creencias de sus miembros, ni de ninguna otra fe. El respecto profundo y humano, un valor compartido, ha sido el norte que ha permitido transitar todos los momentos de una larga y conflictiva historia tanto en Argentina como en el mundo.

Luego de haber cumplido sus primeros jóvenes cincuenta años, ISER se ha dado forma jurídica de asociación civil, algo que hoy es necesario para poder continuar con mayor facilidad con sus objetivos. Su Estatuto, redactado conforme a los criterios fundacionales que constan en diversos documentos, fue aprobado por el grupo en 2008 y desde entonces nos ha servido de orientación en la práctica organizativa. Los criterios que tuvieron los fundadores se han mostrado válidos entonces y hoy, por lo cual podemos sentirnos continuadores auténticos de una tradición felizmente iniciada en momentos en que apenas había unos pocos casis similares en todo el mundo, ninguno en nuestra América Latina.

En este congreso nos proponemos abrir actividades que resumen las que a lo largo de estos años desarrolló ISER: exposición de trabajos académicos, cursillos de actualización docente, presentaciones de instituciones religiosas dedicadas al diálogo interreligioso, intercambio de ideas, lecturas y músicas litúrgicas. Siguiendo la mejor tradición dialogal, se incluyen trabajos relativos a otros credos, como el Islam, e incluso estudios sobre nuevas religiosidades populares. Todo ello con la mirada serena y la convicción de que la verdad nos hace libres, que el conocimiento auténtico es la fuente de todo diálogo real y productivo.

Con este espíritu hemos abierto la convocatoria, ahora toca a Ustedes, los congresistas, hacer uso de este foro en el que, participando activamente, presentaremos a la sociedad un modelo concreto de cómo puede desarrollarse felizmente un diálogo interreligioso participativo, enriqueciéndonos espiritualmente.

## Saludo

*Rab. Guillermo Bronstein*  
Lima

Siento como un enorme privilegio al haber sido convocado por la Profesora Celina Lértora y mi amiga la Rabina Graciela Grynberg para ser parte de este proyecto que honra al ISER en su medio siglo de fructífera existencia.

El ISER fue una de las tantas iniciativas que surgieron de la mente bullente e inquieta de nuestro maestro Marshall Meyer z"l en aquellos años 60; la misma década en la que creó la Comunidad Bet El y el Seminario Rabínico Latinoamericano.

Siendo un joven estudiante, aún en el colegio secundario, tuve en aquellos años entre 1968 y 1970 la increíble suerte de poder asistir como testigo privilegiado a las sesiones que Marshall compartía en el Seminario con figuras tan descolantes como Monseñor Jorge Mejía, Monseñor Jerónimo Podestá, los pastores Luis Parrilla, Aldo Etchegoyen entre varios otros y los rabinos Roberto Graetz y León Klenicki (antes de su temprana emigración a USA).

Como adolescente ni yo ni mis contemporáneos éramos conscientes de la trascendencia de aquellos simposios que marcaron rumbos en las actitudes de todos los que luego pasaríamos por las aulas de los distintos Seminarios de las tradiciones religiosas que allí y en otros escenarios daban alma y cuerpo a la reciente Declaración Conciliar *Nostra Aetate*.

Estos 50 años han dejado la huella indeleble de aquellos gigantes fundadores del diálogo inter religioso en la Argentina. La Profesora Celina Lértora es digna continuadora de este legado, y a ella y a Graciela va mi gratitud por permitirme ser parte humilde de este magnífico proyecto.



## **CONFERENCIAS**



## Conversión y diálogo interreligioso en el tiempo de las cruzadas<sup>1</sup>

José Higuera Rubio  
Univ. Porto

En *L'arbre des batailles* de Honoré Bouvet. Un best-seller del siglo XIV, dedicado a la disciplina militar y las virtudes del príncipe, se afirma que:

“[...] segun la santa escritura nosotros no debemos costrenyr ni forçar un malcreyente a que tome el Santo bautismo ni la santa fe mas los debemos dexar en su franca voluntad hasta que sean por dios llamados, donde los judíos tomen la fe nosotros no les podemos haser guerra [pero] se la haremos a los bienes que ellos tienen abiertamente”<sup>2</sup>.

En este pasaje que corresponde a la versión castellana de Diego de Valera, datada después 1401, se rechaza combatir a los no-creyentes porque han sido creados como seres humanos que merecen disfrutar de la naturaleza tal como los cristianos. Además, ellos cuentan con la ciencia, el buen sentido y la discreción para gobernar sus propios territorios. Solo se podrá emprender una guerra si tiene como objetivo recobrar Jerusalén, pero a condición de que la expedición sea dirigida por un rey como el de Francia.

Bouvet a finales del siglo XIV tenía presentes los peligros de las expediciones a ultramar, a veces emprendidas por orden del papa y otras realizadas por el impulso de un grupo reducido de nobles. De otra parte, tenía noticia de la convivencia entre sarracenos, cristianos y judíos, la cual no escapaba al pillaje de la guerra. Esta forma de ver la legitimidad de la guerra por motivos económicos, pero exenta de la búsqueda de la conversión de los “infielos” contrasta con los proyectos lulianos que,

<sup>1</sup> Este artículo ha sido elaborado en el contexto del proyecto: “The Reconstruction of the ‘Tree of Knowledge’: Historical Contingencies and Textual Transformations” (Universidade do Porto-GFM-IF/ FCT SFRH/BPD/102536/2014). Una parte de este artículo fue publicado en inglés en VV. AA., *Life and Religion*, ed. Flocel Sabaté, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2015: 163-184.

<sup>2</sup> Honoré Bouvet, *L'arbre des batailles*, ed. Ernst Nys, Muquardt, Merback & Falk, Bruselas, 1883; *Árbol de batallas*, trad. Castellana de Diego de Valera, BNE ms. 6605, f. 22r.

apenas un siglo antes, proponían una expedición ordenada por el papa y dirigida por un rey, como el de Francia o Aragón, cuyo objetivo fuese la conversión de los no-cristianos. Dicha expedición no estaba exenta de una planificación militar, del pillaje de los bienes en las ciudades, pero sobre todo buscaba la conversión.

Este trabajo intenta ofrecer otra perspectiva acerca de este complicado asunto. Se trata de las referencias político-militares que le sirvieron a Ramón Llull de “modelo estratégico” para la cruzada (*passagium generale*). Un modelo que buscaba la derrota militar de los musulmanes que ocupaban Tierra Santa, la península Ibérica o el Magreb, y que contemplaba su conversión, así como la de los judíos y la de los brazos escindidos de la cristiandad. Este propósito llegó a vincular a un pueblo de intempestiva aparición en la disputa por el dominio del Mediterráneo oriental: los mongoles. La hipótesis de este trabajo es que dicho modelo estratégico –*ordinatio* en palabras de Ramón Llull– fue ejecutado en gran parte, y con todas sus consecuencias, por el rey –y después santo– Luis IX, cuyas expediciones fueron popularizadas en las crónicas que describen aquella *Gesta ludovici*.

### ***Ordonament*: el plan luliano para la cruzada**

Sucedió un día que el Papa envió a un caballero eclesiástico del orden de ciencia y caballería a un rey moro, y aquel caballero, a fuerza de armas, venció a diez caballeros moros, uno por uno, en distintos días; y después venció con razones a todos los moros sabios de aquella tierra, probándoles a todos ellos con toda claridad que nuestra fe católica es verdadera<sup>3</sup>.

*Ordinatio* (en catalán *ordonament*<sup>4</sup>) significa para Ramón Llull los procedimientos que debe seguir la ejecución de un proyecto de *passagium generale* o cruzada, dispuestos en dos aspectos: la planificación militar (*modo bellandi*) y la conversión religiosa (*modo convertendi*). Este orden es el que representa el caballero

<sup>3</sup> Ramón Llull, *Blanquerna*, en *Obras*, ed. M. Batllori, BAC, p. 410.

<sup>4</sup> “N’ermitá, es encara altre *ordonament* | Qui será al *passatge* molt gran enantiment, | A destruir l’error hon está mante gente; | Que lo papa faés que á son uniment! Venguessos *cismátichs*, per gran disputament! Del qual bon disputar havem fayt tractament: | E ‘ls *cismátichs* cobrats, qui son mant hòm vivent, | No es hom qui pogués contrastar malament! A l’esgleya, per ferre ne per nuyl argument; | Et del Temple é Espital fós fét un uniment, | Et que lur major fós *Rey del sanct moniment*; | Perque á honrar Deus no say tal tractament”, Ramón Llull, *Obras rimadas*, ed. J. Rosello, Palma, Gelabert, 1859.

descrito en el pasaje citado del *Blanquerna*. El proyecto luliano no escapa a la paradójica coincidencia entre la imitación de la evangelización apostólica y la incursión militar. Aspectos que, a su vez, aparecen la expedición de Luis IX a Túnez en 1270, impulsado dicen algunos historiadores, por la intención de Al-muntansir de convertirse al cristianismo. Esta expedición es citada por Llull en el *Liber de fine*, en tanto que en el *Liber de passagio* alude a esta región como posible ruta de la cruzada. Esto pone de relieve la importancia de la conquista militar del Norte de África, así como los antecedentes culturales que señalan a esta región como un territorio propicio para la predicación y el diálogo teológico. En dicha región, gracias a la gesta de Luis IX y las obras de Ramón Llull, podemos observar las relaciones entre la planificación militar y la conversión religiosa. Éste es un tema que aun no ha sido tratado a fondo en razón de las delicadas implicaciones que tiene la cruzada frente al multiculturalismo que subyace al ideal de diálogo que Ramón Llull proponía a los “hombres sabios” de su época.

Los especialistas se sorprenden ante la “dureza”, pero también ante la maestría, de los tratados en los que Llull expone la *ordinatio* militar del *passagium generale*. Sobre todo porque ahora conocemos, gracias a los estudios acerca de la guerra y la violencia durante la Edad Media, la dificultad y la descarnada evidencia de las penurias que trajeron consigo las empresas militares del cristianismo medieval. En algunos casos este “traumático” asunto se diluye en un breve: Ramón Llull expresaba la voluntad que cundía en el ambiente de su época, o, tan sólo pretendía reflejar la ideología que imperaba en su entorno político: el sueño de la conversión de los infieles junto a la retórica de la *recuperatio* de los lugares santos.

A esta respetuosa forma de esquivar lo complicado del asunto, Josep Perarnau<sup>5</sup> ha opuesto algunas cuestiones acerca de los aspectos jurídicos de estas incursiones militares, ya que estas acciones generaban cambios territoriales justificados por un orden político que se superponía al diálogo teológico. De ahí que aparezca en la obra luliana un gran supuesto: la “convivencia transitoria” entre representantes de distintas tradiciones religiosas que de manera individual discuten sobre los aspectos polémicos de sus respectivas tradiciones. En este caso, ellos deciden en su fuero interno si renuncian, o no, a la religión en la que han crecido. Desde otra perspectiva, cada tradición representaba poderosos intereses territoriales que se

<sup>5</sup> Josep Perarnau, “Certeses, hipòtesis i preguntes entorn el tema ‘conversió i croada’ en Ramón Llull. ‘Croada militar’ o ‘croada gramatical?’”, *Arxiu de textos catalans antics*, 25, 2006: 484.

veían abocados al enfrentamiento, o que estaban obligados a pactar un orden transitorio de lealtad política que favoreciera el intercambio comercial o financiero.

Existen algunos elementos comunes entre la *ordinatio* luliana del *passagium generale* y los sucesos en las crónicas de las expediciones de Luis IX. En primer lugar, la planificación logística de la expedición militar, o *modo bellandi*, que aparece en textos lulianos como: *Liber de passagio* (1292) o *Liber de fine* (1305). En paralelo el *modo convertendi* aparece otros textos (*Blanquerna*, *Dictat de Ramón*, *Doctrina Pueril*, o *el Felix*) que no invitan a la cruzada, pero en los que se intenta demostrar que el imperativo de la conversión y la evangelización es un deber común a toda la cristiandad, lo que se desprende de la autoridad de la Escritura. En la *Doctrina pueril* Llull cita Juan 21.15: *Nostro señor Deus Jesuchrist a sent Pere con li dix e.l pregá .III. vegades que pasques les sues oveles*<sup>6</sup>.

Este “mandato” consignado establece que en la *ordenatio* esta primero la conversión de los *errats*, o infieles. De esta manera, tal como dice Perarnau, la imitación de los apóstoles nos muestra que las intenciones de Ramón Llull son pacifistas y que por definición estas no se apoyan en el brazo secular. Por lo tanto, es posible mostrar una holgada distancia entre la planificación militar y el *modo convertendi*, por medio del recurso a la persuasión intelectual. La discrepancia acerca de la argumentación *via rationis* puede verse reflejada en la disputa de París de 1240 en la que el testimonio latino nos muestra, por un lado, la exigencia de la discusión, pero también una visión prejuiciada de los textos y las prácticas religiosas ajenas al cristianismo. En ocasiones, hasta el mismo Llull se hace eco de estas interpretaciones prejuiciadas. A pesar de esto es posible observar en las incursiones de Luis IX y de Ramón Llull al Norte de Africa la intención de seguir la *ordenatio* según el mandato espiritual que busca la conversión con un trasfondo polémico: la legitimidad del uso de la fuerza.

### **La expedición militar**

El *Liber de passagio* de Ramón Llull en algunos manuscritos tiene el título *De arte bellandi per mare et terras*, nombre que adopta la versión francesa de este opúsculo. Aunque no es una novedad para la época, Luis IX planifica expediciones en la que las tropas de tierra, caballería e infantería, son transportadas en barcos

<sup>6</sup>Ramón Llull, *Doctrina pueril*, NEORL 7, Palma de Mallorca, Patronat Ramón Llull, 2005: 222

especialmente diseñados para este fin. Joinville se sorprende de la forma en que los caballos desaparecen en las bodegas de los barcos, así como la separación entre las naves que llevan los pertrechos para la guerra y las que transportan a la tropa<sup>7</sup>. Los cálculos del número de hombres que logró llevar Luis IX a Chipre en 1248, se estiman en 20.000 junto a 8.000 caballos. No es nada sorprendente que el tamaño de esta empresa sirviera de modelo al *passagium generale* juliano.

En las dos “peregrinaciones” de Luis IX, la primera en 1248 y la segunda que acabó con su muerte en 1270, aparecen las características de la *ordinatio* reivindicada en la obra luliana. Por un lado, la novedosa planificación militar, y por otro, la intención de lograr pactos políticos que garantizaran el proselitismo cristiano en los territorios ocupados por los infieles, así como la tolerancia hacia los nuevos conversos. En relación a este segundo aspecto Luis IX facilitó la celebración de un debate entre representantes del clero, asistidos por un judío converso, y los rabinos de París en 1240<sup>8</sup>. Esta disputa fue de comparecencia obligatoria, lo que también les obligó a responder los argumentos propuestos por Odo de Chateauroux, quien sería después legado pontificio en la expedición a Egipto. A este debate le siguió, también por mandato del rey, la predicación en las sinagogas. Estas sesiones eran de asistencia obligatoria para la comunidad judía, así como la orden de responder “con honestidad” al discurso que escuchado en cada sesión.

En el plano militar Luis IX fue relevante porque: i.) renovó la estrategia logística de los ejércitos que viajaban hacia oriente; ii.) experimentó varias rutas de acceso a Tierra Santa; iii.) celebró pactos políticos en Oriente medio y buscó la conversión del Khan de Persia. Sus expediciones quedaron registradas en crónicas que integraron sus expediciones al ideal del caballero cristiano entre 1273-1305, justo cuando la obra luliana estaba en plena producción.

<sup>7</sup> This kind of ship was called *huissier*: “spécialment créés pour l'embarquement et le débarquement rapide dese cheveaux sure les côtes ennemies”. R. Bastard, ‘Navires méditerranéens du temps de Saint Louis’, *Revue d'histoire économique et sociale*, 50,1972: 353.

<sup>8</sup> I. Loeb, “La Controverse de 1240 sur le Talmud”, *Revue des Etudes juives* 1, 1880: 247–61; 2, 1881: 248–70; 3, 1881: 39–57; “In festo beati Dionysii Rex facetret quemdam Judaeum famosum in ipsa ecclesia dicti beati Dionysii solemniter baptizari”, Gaufrido de Belloloco, *Vita sancti ludovici noni, Recueil des historiens des Gaules et de la France* [=RHGF], ed. M. Bouquet et al., v. XX, (Paris: 1738-1904), p. 22.

Respecto a los objetivos misionales de las expediciones de Luis IX los especialistas aún no se ponen de acuerdo. Le Goff<sup>9</sup> dice que no se le puede atribuir este objetivo a Luis IX, puesto que él pertenecía a un estamento definido de la nobleza que conocía de sobra cuál era el modo de alcanzar la salvación, el perdón de los pecados y aparecer ante su pueblo como un caballero cristiano. Por lo tanto, la lucha militar y la obediencia al mandato pontificio de la cruzada cumplían con su cometido, así que no era necesario buscar la conversión religiosa de los pueblos a los que combatía. Sin embargo, en las crónicas aparecen ciertos indicios que muestran su intención de acercarse a los infieles. Se describen ceremonias en las que se describe la conversión de judíos antes de sus incursiones militares, durante su estancia en Chipre envió una capilla al Khan de Persia y mantuvo con él un fluido intercambio correspondencia, también aparece en las crónicas la actitud de diálogo que asumió durante su cautiverio en Egipto. Las gestas de Luis IX y la propaganda de la cruzada fueron tema para trovadores que como Rutebeuf describió al rey francés como un: “*Évangéliste, apôtre, martyr et confesseur/ Por Jhésu-Crist soffrient de la mort le presseur*”<sup>10</sup>.

#### a) La ruta marítima (*per mare*)

Luis IX decide construir un puerto que le permitió escapar de los tributos cobrados por Marsella y Messina, además de esquivar sus diferendos con el reino catalano-aragonés. Este puerto es considerado la construcción militar más ambiciosa de la Edad Media, lo que supera incluso a las fortalezas cristianas en Palestina. El puerto de Aigues-mortes recibió, con tardanza, los barcos construidos por los genoveses. La vía a Oriente hacía una breve estación en Sicilia para recoger grano y se dirigía en 1248 a Chipre, desde allí Luis IX realizó una incursión hacia Egipto. La ruta no es novedosa, pero Ramón Llull la repite entera, tanto que tiene la intención de visitar al Sultán de Egipto e intenta una incursión buscando al Khan de Persia, mientras estaba en Chipre<sup>11</sup>. Tal como lo hizo Luis IX en su primera *peregrinatio*.

<sup>9</sup> J. Le Goff, *Saint Louis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2009. Ver mendicant hagiographers 252-265; foreign chronicles 341-365; Joinville 376-398.

<sup>10</sup> *Li diz de la voie de Tunes*, Rutbeuf, en *Oeuvres complètes de Rutbeuf I*, ed. A. Juvenal, Paris, Paul Daffis, 1874: p. 161.

<sup>11</sup> “Tertius locus est per mare ire uersus Chipre in Herminiam. Sed quia istae terrae omnibus non sunt sanae, prout scio, quia fui, et est etiam uia longa, et requirit nimis de nauigantibus et bellantibus contra terram, etiam quia per Chipre et Herminiam non possent sufficere uictualia

Mención aparte merece el bloqueo comercial en los puertos del Norte de África y Egipto que incluye Ramón Llull como una condición de la que depende el éxito para su plan de cruzada. Esta idea tampoco es nueva, ya que el Papa Nicolás IV promulgó una bula en 1289 que invitaba a las ciudades comerciales italianas a unirse a este embargo. Un año antes de que fuese escrito el *Liber de passagio* esta medida fue propuesta y se prorrogó durante 10 años.

### **b) La incursión terrestre (*per Terra*)**

Si observamos las imágenes que acompañan a las crónicas de Joinville o Guillaume de Saint-Pathus<sup>12</sup>, podremos observar el ejército de tierra que describe Ramón Llull. El tipo de armamento, el número de soldados a pie y a caballo. Llull sugiere el ataque a fortalezas para arrebatarse ciudades al infiel que luego se perderían para volver a recuperarse, era lo propio del negocio de tierra santa. El *liber de passagio* subraya que todo este ejército debe ir por mar para luego desembarcar frente al objetivo a batir. Un plan que pretendió ejecutar Luis IX y que tuvo un éxito provisional, porque una vez salió de la ciudad de Damietta –recuperada en junio de 1249– a buscar a los ejércitos del Sultán de Babilonia la peregrinación del rey Francés acabó en derrota y en un valioso rescate. Quizá apercibido por esta derrota Ramón Llull afirma que los ejércitos de tierra cristianos tienen una cierta desventaja frente a los musulmanes, ya que estos rechazan el enfrentamiento para luego atacar en el momento en que la tropa se ve diezmada por el calor, el cansancio, la sed y el hambre. Por ello ofrece como alternativa los mercenarios almogávares cuyo conocimiento de estas tácticas y su habilidad con las armas serían un gran apoyo a los ejércitos cristianos.

No deja de parecer extraña la omisión de las compañías catalanas de tierra entrenadas para la reconquista de Valencia o Mallorca, y que después prestarían servicios de seguridad en las ciudades del Norte de África. Estos mercenarios serían los primeros contrincantes de Luis IX en su desembarco en Túnez en 1270. Los tratados comerciales y el intercambio político entre los reyes catalanes y el sultán de Túnez basaban su prosperidad, en parte, en los apreciados servicios de las compañías mercenarias. Otra de las ventajas de los ataques por tierra a los que

neque equi, et sic non est laudabilis ista uia”, Ramón. Llull, *De fine*, ed. A. Madre, Raimundi Lulli Opera Latina [=ROL] 9, Turnhout, Brepols, 1981: 276.

<sup>12</sup> Guillaume de Saint-Pathus, *Vie et Miracles de saint Louis* (1320), París BNF Ms. Fr. 5716, ff. 39v, 47v.

precede un desembarco es la destrucción de las fuentes de abastecimiento de los ejércitos, además de proporcionar, después de la ocupación, valiosos tesoros que podrían financiar el *passagium* a tierra santa. En este punto sin entrar en más detalles Llull recomienda el pillaje y el saqueo, así como el ataque a ciudades costeras, para buscar los recursos necesarios que las tropas de tierra<sup>13</sup>.

### **La coincidencia geográfica: las rutas de Luis IX y Ramón Llull**

Las rutas que siguieron Ramón Llull y Luis IX en sus respectivas incursiones a Tierra Santa y Túnez no son una novedad para la época, porque corresponden a expediciones anteriores o a rutas comerciales. Sin embargo, la coincidencia es llamativa. Ambos establecen en Chipre una estación para sus incursiones a Oriente, y desde allí buscan un contacto con las órdenes militares, el sultán de Egipto o los mongoles. La intención de establecer estas relaciones no prosperó en el caso de Llull<sup>14</sup>, mientras que Luis IX tuvo un intercambio de embajadores con los mongoles<sup>15</sup> y una política de pactos con el Sultán de Egipto. Quizá esto resulta obvio, porque Luis era un rey, pero es interesante que su “modelo” haya sido transferido a la *gesta raymundi*.

En el caso de Túnez las fluidas relaciones comerciales de Cataluña y de las ciudades italianas con el Norte de África, ofrecían un territorio propicio al proyecto lulliano. Algunos historiadores consideran que dicho proyecto jamás ocurrió. Aunque el mismo Llull redactó un testimonio autobiográfico de estos viajes, el contacto real con los “hombres sabios” de aquellos lugares no puede ser establecida. Respecto a

<sup>13</sup> “Et sic possent destruere circa mare omnia blada, uillas et castra, bona et animalia, et capere Saracenos. Et sic gentes assistentes non possent uiuere circa mare, neque Saraceni, qui stant infra terram, qui Aralabi et Barbari nominantur. Nam illi tales habent uictualia a marina” Ramón Llull, *Liber de fine*: 274.

<sup>14</sup> J. Gayà, ‘Ramón Llull en Oriente (1301-1302); circunstancias de un viaje’, *Studia Lulliana* [=SL], 37 (1997), pp. 25-78.

<sup>15</sup> *Gesta sancti ludovici noni*, RHGF, p. 56; Joinville, *Vie de Saint Louis*, RHGF, p. 211; “Quidam vero ardent libidine dominandi, ut Tartari secundum quod imperator eorum dicit unum dominum debere esse in terra sicut unus Deus in coelo, et ille dominus debet ipse esse et constitui, ut patet in epistola quam misit Domino Ludovico regi Franciae, in qua petit ab eo tributum, sicut in libro fratris Gulielmi de moribus Tartarorum continetur, quem librum scripsit praedicto Regi Franciae”. R. Bacon, *Opus majus* I, ed. J. H. Bridges, Cambridge: Cambridge University Press, 1897:368.

Luis IX la expedición a Túnez<sup>16</sup> sigue siendo una incógnita para los historiadores ¿por qué decide ir a Túnez y no a Tierra Santa? ¿Intentaba recuperar la lealtad política del Sultán con el reino de Sicilia y el pago de unos tributos atrasados, o, era cierto que Al-muntasir quería convertirse al cristianismo junto con su pueblo? En las crónicas que se escribieron después de la muerte de Luís IX se habla de ambas razones y lo que más llama la atención es el supuesto contacto previo con una delegación tunecina en el bautismo de una “reconocida” familia judía de París. Ocasión que el rey aprovecha para invitar a los embajadores y al Sultán a seguir los pasos de aquellos conversos, bautizados en Saint-Denis.

La coincidencia entre las rutas de Lull y Luís IX puede ser fruto de la difusión en diferentes crónicas de la *gesta ludovici*. Las ordenes mendicantes, los benedictinos de Saint-Denis y los nobles que le acompañaron describían con un enorme fervor los viajes y las razones “espirituales” que impulsaban a Luis IX a recuperar tierra santa y convertir a los infieles. La sucesión de biografías reales empieza en 1273 continua hasta 1305. No cabe duda que algunos detalles de esta *gesta* acabaron trasladándose a los proyectos lulianos.

### **Diálogo teológico y conversión**

El segundo procedimiento en la *ordinatio* luliana, y que le sirve de fundamento, es convertir a los infieles por medio del diálogo teológico con “hombres sabios”, musulmanes y judíos, a quienes Lull consideraba capaces de transmitir a sus respectivas comunidades las razones por las que el cristianismo es una religión “verdadera”<sup>17</sup>. En las obras lulianas que describen este tipo de diálogos cada individuo, u hombre sabio, parece muy convencido de propia de su tradición. Mientras que en las obras que invitan a la cruzada el convencimiento de estos hombres sabios desaparece y Ramón Lull desborda optimismo, pues afirma que ha encontrado la vía para persuadir a los infieles: las razones necesarias. Apelar al intelecto para demostrar las verdades de fe, lo que daría paso en el proyecto luliano a la renuncia de una religión y aceptar otra, fue un tema polémico durante el siglo

<sup>16</sup> M. Mollat, “Le Passage” de Saint Louis à Tunis: sa place dans l’histoire des croisades”, *RHES*, 50, 1972: 289-303.

<sup>17</sup> “Car en axí, Sènyer, con lome qui es forts ha poder denderocar lome flac, en axí, con se esdevé que falses arguments e falses raons contrasten ab veres raons e ab veres probacions, veres raons han poder de vensre e de destruir les falses posicions e les falses entencions”, Ramón Lull, *Llibre de contemplació*, en *Obres Originals*, v. III, L. II, c. 77, 2.

XIII. Tomás de Aquino fue tajante y decía: la razón defiende a la fe, pero no puede demostrarla<sup>18</sup>.

Sin embargo, Ramón Llull pretendía ir más allá de la defensa del cristianismo para elaborar demostraciones accesibles al intelecto. Ejemplo de ello es la cuestión formulada por Blanquerna<sup>19</sup> acerca de quién es el hombre sabio que de modo más perfecto adora a Dios. La respuesta es: aquel que conoce a Dios por lo que es en sí mismo, por lo que obra en sí mismo, para sí mismo y por sí mismo. Este conocimiento proviene de las “verdades divinas”, aquellos vestigios, que de acuerdo a Roger Bacon<sup>20</sup>, la sabiduría divina ha dejado en el intelecto humano. Los argumentos formados a partir de estas verdades prescinden de las autoridades, de las pruebas basadas en milagros, y se dirigen al intelecto. Las razones que prueban lo que Dios es y sus operaciones –en sí y por sí mismo– son comunes a la filosofía y la teología, dice Bacon en el *Opus majus*, y establecen un acuerdo entre fieles e

<sup>18</sup> “Ad hoc igitur debet tendere Christiani disputatonis intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat: unde et beatus Petrus non dicit: *parati semper* ad probationem, sed *ad satisfactionem*, ut scilicet rationabiliter ostendatur non esse falsum quod fides Catholica confitetur” Thomas of Aquinas, *De rationibus Fidei*, 2, lin. 17-22.

<sup>19</sup> “Entre tres sabios se disputaba cuál de todos tres adoraba más altamente a Dios. El uno de ellos iba por los montes y por los llanos adorando a Dios en las hierbas, las plantas, en las bestias, en las aves [...] El otro sabio adoraba a Dios en aquello que Dios obraba sobre el curso de la naturaleza, como son los milagros [...] El tercer sabio adoraba a Dios en aquello que Dios es, y obra en sí mismo, y de sí mismo, y por sí mismo [...] ¿Cuál de los tres sabios adoraba más perfectamente a Dios? [...] respondió el judío más perfectamente adora a Dios aquel que le adora en aquello que Dios es y obra en sí mismo”, Ramón Llull, *Blanquerna*, *op. cit.*, 431.

<sup>20</sup> “Sed non possumus hic arguere per legem nostram, nec per auctoritates Sanctorum, quia infideles negant Christum Dominum et legem suam et sanctos. Quapropter oportet quaerere rationes per alteram viam, et haec est communis nobis et infidelibus, scilicet philosophia. Sed potestas philosophiae in hac parte maxime convenit cum sapientia Dei, immo est vestigium sapientiae divinae datum a Deo homini, ut per hoc vestigium excitetur ad divinas veritates.

Nec ista sunt propria philosophiae sed communia theologiae et philosophiae, fidelibus et infidelibus, a Deo data et revelata a philosophis, quatenus genus humanum praeparetur ad divinas veritates speciales”, R. Bacon, *Opus majus* I, *op. cit.*, 373. Sobre la relación filosofía y diálogo entre las religiones en Bacon y Llull, ver Thomas le Myesier, *La Parabola gentilis: con la Quaestio quam clamavit palam saracenis in Bugia e l'opuscolo di Jean Quidort Tractatus de probatione fidei per testimonia paganorum*, ed. Óscar de la Cruz Palma; trad. Giuliana Musotto, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2014.

infielos. Estos pasajes parecen repetirse en la *Doctrina pueril* cuando Ramón Llull afirma que:

“No som en temps de miracles, cor la devoció era major de convertir lo mon en los apostols que no es ara en lo temps en que som; ne *rahons fundades sobre actoritats no reben los infaels*. Doncs, covinent es a convertir los infaels ab lo *Libre de demostracions* e la *Art de trobar veritat*, la qual los sia mostrada per tal que ab ela los combata hom lur intelligencia, per so que coneguen e amen Deu”<sup>21</sup>.

Más allá de encontrar la vía para convertir a los infieles por el diálogo basado en “razones necesarias” (Llull) –o “verdades divinas” (Bacon)– está el mandato explícito de la Escritura que invita a la evangelización, al martirio y a la imitación de la vida de los apóstoles. Este mandato tiene una condición implícita el contacto con pueblos de costumbres y lenguas distintas. Las cruzadas, así como el despliegue de las órdenes mendicantes por las fronteras de la cristiandad exigía el aprendizaje de lenguas distintas al latín: griego, árabe, hebreo y hasta la lengua de los tártaros. Pierre Dubois en su memorial acerca de la recuperación de tierra santa pide que se aproveche el talento de estos hombres en el establecimiento de un modelo educativo en el que se aprendan estas lenguas y los saberes que ellas aportan, no solo en materia religiosa. En 1248 el Papa Inocencio IV pide al canciller de la Universidad de París que elija maestros para la enseñanza del árabe. En Túnez se establecieron estudios de la orden de los predicadores de los que tenemos noticia hasta poco antes de la incursión de Luis IX y que dieron origen a estudios similares en Murcia, Valencia y Barcelona. Esto tuvo un gran efecto en la *ordinatio* luliana de la cruzada. En el *Liber de passagio* y el *De fine el modo convertendi* tiene como primera regla la fundación de estudios para la formación de hombres dispuestos a imitar la vida de los apóstoles y disputar con hombres sabios de otras religiones como si fuese un ejercicio dialéctico cercano a la filosofía que busca según razones y demostraciones la conversión de los infieles o “enderezar a quienes viven en el error”.

La persuasión intelectual por medio de las “verdades divinas” tiene por lo menos dos sentidos en el *modo convertendi*; a mi modo de ver. El primero en el ejercicio dialéctico desinteresado del *Libre del gentil* o del *Blanquerna* en el que no hay una finalidad determinada impuesta a la disputa. El segundo sentido es el retórico, en el que los argumentos buscan un objetivo predefinido, y porque no decirlo, obligatorio.

<sup>21</sup> Ramón Llull, *Doctrina pueril*, op. cit., 225.

En este caso la obligatoriedad de la conversión. Jhonston se ha inclinado por esta segunda forma de persuasión y se la atribuye a la *ordinatio* luliana. He encontrado un par de textos lulianos que sustentan, a medias, este segundo sentido. En el primero se convoca a musulmanes y judíos a escuchar sesiones de predicación, viernes y sábados, sin afirmar su obligado cumplimiento, pero con una advertencia: Dios dice quien no está conmigo, está contra mí. En el segundo texto es obligatorio para príncipes y preladados la conversión del infiel, estos pueden aceptarla libremente después de una disputa o ser obligados a ello por los ejércitos de la cristiandad<sup>22</sup>.

Luis IX protagonizó este segundo sentido de la persuasión, ya que tanto el debate de Paría de 1240, como las posteriores predicas en las sinagogas eran de obligada asistencia, y también debía “responderse honestamente” a quien las realizaba. Es posible que la repetición de este ejercicio, tal como lo dice Ramón Llull, conllevara una conversión. Sin duda esto sucedió en Saint-Denis como prólogo a la toma de la cruz y la salida de Luis IX hacia Aigues-mortes. La ambigüedad de estos dos sentidos de persuasión desde mi punto de vista no es un asunto de fácil resolución, ya que en algunos textos de Llull la disputa es desinteresada y en otros implica una obligación. Ramón Llull habla de un monje que no consigue convencer al sultán de Túnez de la verdad de la fe cristiana. Tal personaje puede prescindir de la obligatoriedad, implícita en el diálogo con el religioso, porque no hay un poder sobre él que le imponga otra finalidad distinta que la discusión:

“Et ideo, si religiosus ille de nostra fide tales dedisset rationes ita cogentes, quod rex non posset soluere ante dictas – quae rationes sunt in sacra pagina implicatae; et sum certus etiam, quod in libris meis supra dictis sunt, ut patet in eisdem – tunc rex fuisset christianus, et una cum eo suae gentes, quoniam sanctus rex Franciae Ludouicus iuit tunc Tunicium cum exercitu suo magno;

<sup>22</sup> “Multi Iudaei et etiam Saraceni sunt subditi christianis, et maxime in Hispania. Et ideo bonum, magnum et uerum est, quod Iudaeis praedicetur in die sabbati, et Saracenis in die ueneris, quia in illis diebus est festum eorum; et quod sermones reducantur ad syllogismum et ad intelligibile, secundum quod patet in prima, secunda | et tertia distinctione. Et si talis praedicatio sit perpetua, necessario sequeretur quod tales Iudaei et Saraceni uenirent ad uiam ueritatis, quia intellectus magis se delectat et se impraegnat per intelligere, quam per credere. Ad talem praedicationem autem unum librum feci; et etiam in pluribus, quos feci, est implicata. Qui autem contra talem ordinationem est, habeat aures et audiat uerbum Dei, dicentis: Qui non est me cum, contra me est”, R. Llull, *Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens*, ed. H. Harada, Turnhout, Brepols, ROL 8, 1980, 243.

et si praedictus rex Saracenorum consensisset, tota sua patria fuisset iam fidelis. Et sic recuperata fuisset Terra sancta”<sup>23</sup>.

Llull cita a Luis IX, ya que en caso de que el sultán se negase habría una alternativa: una expedición tal como la realizada por el rey francés en tierra de los sarracenos para recuperar tierra santa. Vuelvo entonces a la ambigüedad de la persuasión intelectual del diálogo basado en la “verdades divinas”, ya que persiste un último recurso secular, pero participe de la *ordinatio* que rige a la cristiandad.

Quisiera, para concluir, dejar un último texto que sustenta la coincidencia entre el proyecto luliano y las expediciones de Luis IX. Se trata de la dedicatoria del *Dictat de Ramón* en la que aparece el nombre de *sant Luys* junto al del *rey Jaume*. En nombre de San Luis le recuerda al Rey Jaime II la necesidad disputa interreligiosa en los territorios que este gobierna<sup>24</sup>. No deja de ser interesante que 20 años después de la muerte Luis IX, Ramón Llull lo cite como reclamo de su proyecto:

A honor del Sant Spirit  
començà e finí son scrit,  
Ramón, en vinén de París;  
el comana a sant Luys  
e al molt noble rey d Aragó,  
Jacme, en L Encarnació  
de M.CC.xC nou.

<sup>23</sup> Ramón Llull, *De fine, op. cit.*, 267-268.

<sup>24</sup> “Placia ausir est nostre mou, | lo qual havem en disputar| contra els infaels, e mostrar| de nostra fe la veritat; | e que hi sien li prelat, | Preycadors, frares Menors, | e atressí li grans senyors| qui han enteniment levat: | e sien jueus appellat| e serrayns, al disputar; | e adonchs mostrarem tot clar| que nostra fe es veritat, | e que els infaels són errat. | E si eu, sènyer, mestre el ver, | placia us quem donets poder| per vostres regnes e comtats, | castells, viles e ciutats, | que els serrayns faça ajustar, | e los judeus, al disputar| sobr’ est novell nostre Dictat”, Ramón Llull, *Dictat de Ramón*, ed. S. Galmés, R. d' Alòs-Moner, *Obres de Ramón Llull* 19, Palma de Mallorca, 1936, 267.



## **A criação e a redenção em Jerónimo Osório**

*Samuel Dimas*

Univ. Cat. Portuguesa, Lisboa

Este estudo procura analisar as questões fundamentais da consumação ou redenção do mundo criado e da glorificação ou ressurreição do ser humano no projeto da Nova Criação, de acordo com a filosofia cristã de Jerónimo Osório. Para este autor da escolástica ibérica, o Mundo não é interpretado, de forma panteísta, como divino ou como espírito diminuído, nem de forma dualista, como simples aparência ou como fruto de uma ação maligna, mas é concebido de forma analógica como obra da vontade criadora do Amor e da Sabedoria. O homem foi criado para possuir a vida de bem-aventurança e tem um desejo natural de semelhança da virtude e da sabedoria divinas. A sabedoria da fé ilumina e fortalece homem nessa apetência para o bem contra o mal e o erro. No entanto, só depois da morte é possível alcançar essa perfeição e essa plenitude, na conciliação entre a fé na Graça da ressurreição e o mérito das obras de caridade

### **1. A saudade de Deus no contexto da teoria cristã da Criação**

O humanista português Jerónimo Osório nasceu em Lisboa em 1514 e morreu em Tavira em 1580. Formado em Salamanca, membro da Ordem de Malta, seria preceptor de D. António prior do Crato e posteriormente Bispo de Silves. Completou a sua formação em Paris e Bolonha onde conheceu os grandes autores da Antiguidade clássica e do Humanismo renascentista. Da sua ação destaca-se a oposição que estabeleceu à dissensão reformista luterana, contestando a predestinação e afirmando a conciliação entre a graça divina e liberdade humana. Destaque também para a sua teoria da criação, que estabelece a transcendência de Deus e a autonomia da ação humana, por contraposição com as teses da indiferenciação mítica e da sacralização do mundo.

Como podemos verificar na sua obra *Tratado da Glória*, ao contrário das Metafísicas da Emanação, para Jerónimo Osório, o Mundo não é Deus diminuído, mas é resultado da sua relação *ad-extra* e, por isso, na harmonia, concórdia e formosura da natureza podemos contemplar o trabalho do supremo Criador e nos

espíritos virtuosos podemos admirar o retrato da inteligência divina<sup>1</sup>. O mundo apresenta-se como realidade criada por Deus, em que o homem pode realizar-se livremente como ser humano, pelo desejo de possuir a vida bem-aventurada<sup>2</sup>, isto é, pela “ânsia saudosa” de participar da condição divina<sup>3</sup>.

Este sentimento da saudade de Deus, revelador da carência humana de completude e de plenitude, proporciona uma compreensão mais adequada da teoria da criação e do seu desígnio sobrenatural. O homem foi criado para a fruição da glória de Deus, estando gravado na sua natureza o desejo de semelhança da virtude e sabedoria divinas<sup>4</sup>. Ao contrário da tese luterana, segundo a qual, após o pecado original todo o pensamento e sensibilidade estariam fatalmente orientados para o pecado, Jerónimo Osório defende o livre arbítrio e recusa a noção de impotência congénita do homem para desejar o bem. A sabedoria que é dada pela fé em Deus fortalece a razão contra a injustiça e o erro, a discórdia e a insensatez<sup>5</sup>. Mas essa sabedoria não é alcançada de forma plena nesta vida, estando reservada para depois da morte na comunhão eterna da vida em Deus<sup>6</sup>.

## **2. A Criação como comunicação da bondade de Deus, por oposição à metafísica gnóstica da degradação**

A perspetiva neoplatónica e gnóstica, presente na antropologia teológica, conduziu a que se polarizasse a inquietação da fé no mais além sem o devido cuidado pelos valores terrenos, concebendo esta vida como um exílio de dor e a alma humana como peregrina em trânsito para o mais além. A saudade metafísica corresponde a esta vida de trânsito, pela recordação da alegria da graça no momento da criação e pelo desejo de regresso a essa condição originária de incorruptibilidade anterior à queda do pecado e à decorrente expulsão do Paraíso. O platonismo acentua a noção de alma como substância sem corpo, no sentido de

<sup>1</sup> Cf. Jerónimo Osório, *Tratado da Glória*, trad., introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, INCM, 2005, p. 187.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. 186.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 210.

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*, p. 193.

<sup>5</sup> Cf. *idem*, *Tratado da Justiça*, trad., introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, INCM, 1999, p. 99.

<sup>6</sup> Cf. *idem*, *Tratado da Verdadeira Sabedoria*, trad., introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, INCM, 2002, p. 229.

que o homem é essencialmente a sua alma, por contraposição com a posição cristã de Santo Agostinho e Tomás de Aquino em que a alma é uma parte da pessoa humana que também é corpo, isto é, composto de alma e corpo. O Renascimento português dá continuidade à procura de um equilíbrio entre a realidade corpórea e a realidade espiritual, como podemos verificar em Álvaro Gomes que procura conciliar a posição dos filósofos gregos com a teologia cristã. Sem deixar de definir a alma como substância incorpórea, bem como sem deixar de considerar a beatitude das almas apartadas do corpo que participam na glória divina<sup>7</sup>, afirma também a noção tomista de união da alma ao corpo ou forma substancial do corpo<sup>8</sup>.

No mesmo sentido, para Jerónimo Osório a corporeidade da criação não é uma degradação do divino, mas é uma realidade bela e boa que deriva da superabundância da bondade suprema do Criador e é por ela governada de forma providencial<sup>9</sup>. As criaturas não foram originadas pelo acaso e pelos princípios naturais desprovidos de entendimento, mas foram dispostas de acordo com a sabedoria e bondade de Deus, porque no princípio era o Verbo, ou seja, a razão do supremo Criador, que existia desde toda a eternidade<sup>10</sup>. A luz do conhecimento de Deus constitui a vida dos homens e todos os outros seres, iluminando, não apenas as almas, mas também os corpos<sup>11</sup>. Pela presença da luz divina, as criaturas de entendimento desejam ardentemente a vida sempiterna, vendo já na terra os bens celestiais e participando já no mundo do espírito redentor e salvífico da Glória<sup>12</sup>.

### **3. A relação entre a liberdade de Deus e a liberdade humana**

O Renascimento aprofunda também o debate acerca da liberdade do homem e da sua autonomia em relação a Deus criador, cuja transcendência se explicita em termos bíblicos como aliança original entre pessoas. Deus revela-se como livre, existente por si mesmo, como poder fundante, e o homem apresenta-se também

<sup>7</sup> Cf. Álvaro Gomes, *Tractado da Perfeiçom da Alma*, introdução e notas de A. Moreira de Sá, Coimbra, 1947, p. 12.

<sup>8</sup> Cf. *ibidem*, p. 63.

<sup>9</sup> Cf. Jerónimo Osório, *Escritos Espirituais*, trad. A. Guimarães Pinto, Lisboa, INCM, 2010, p. 77.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 79.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, p. 84.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, p. 87.

como livre, como ser a realizar-se e a completar-se historicamente. Para manter a sua relação livre de encontro pessoal com os homens, Deus os criou distintos de si mesmo, isto é, autónomos e capazes de o acolher ou de o recusar. Nesta perspetiva, Deus não se apresenta como a totalidade do cosmos, nem como o fundo radical do homem, mas Deus revela-se como criador, suscitando fora de si mesmo uma nova realidade. A noção de transcendência pessoal de Deus radica nesta ideia de criar os homens para dialogar com eles ao longo da História.

É no reconhecimento desta relação dialógica e da necessidade de conciliação entre a ciência divina e o livre arbítrio, que Jerónimo Osório se opõe às teorias do mal e da predestinação da reforma luterana, no reconhecimento de que a justificação divina pela graça misericordiosa não se faz sem a participação ativa do ser humano. Nesses termos, o mal não é uma substância nem uma potência, mas sim uma ausência e uma diminuição do bem, que resulta da dificuldade do homem em discernir o verdadeiro bem. Nenhum homem deseja naturalmente o mal, pois que todas as ações procuram a felicidade: o mal é realizado apenas porque o ânimo é incitado por uma aparência de bem<sup>13</sup>.

Neste sentido, o homem quando procede mal é ignorante e insensato ou afasta-se da sabedoria e da prudência, em virtude da fragilidade da sua natureza humana corrupta. Ao contrário da tese luterana, segundo a qual, após o pecado original todo o pensamento e sensibilidade estariam fatalmente orientados para o pecado, Jerónimo Osório defende o livre arbítrio e recusa a noção de impotência congénita do homem para desejar o bem. A razão e a fé, o argumento e autoridade, contribuem para afastar os perigos da insensatez e da ilusão que privam o homem do esplendor da justiça. A sabedoria, que é dada pela fé em Deus, fortalece a razão contra a injustiça e o erro, a discórdia e a insensatez<sup>14</sup>.

Assim, esta autonomia não significa separação entre Deus e o homem ou domínio de um pelo outro, tal como se expressa na experiência judaica da eleição, em que o Deus da Aliança liberta e acompanha os homens no caminho da sua realização histórica. Neste contexto, o sacramento não significa rito de unidade sagrada dos homens com o cosmos, nem é um gesto de interiorização supra-cósmica, mas significa a ação de Deus que se revela de maneira misteriosa no caminho da História. Deus não se identifica com o cosmos, à maneira das religiões

<sup>13</sup> Cf. idem, *Tratado da Justiça*, 1999, pp. 101-102.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, p. 99.

da natureza, nem se apresenta como o vazio ou a plenitude da vida interna, à maneira das religiões místicas orientais, mas Deus define-se como aquele que atua dirigindo o caminho dos homens atraindo-o a si. O homem reconhece-se sábio quando se esforça para se tornar semelhante a Deus que é a suma verdade e o sumo bem.

Neste sentido, Jerónimo Osório partilha com Platão a ideia de que isso só é possível na medida em que o homem reconhecer que a verdade não reside nas coisas corpóreas, mas nas coisas eternas e na luz de Deus que é puro espírito. Aquele que se entrega aos bens terrenos efêmeros e frágeis adquire uma vã glória, pois só quem possui a verdadeira virtude e cultiva a piedade pode aspirar à verdadeira glória e à salvação do mal<sup>15</sup>. A partir da leitura do Fédon de Platão, o filósofo português considera que para alcançar a verdadeira sabedoria e contemplar as coisas eternas em espírito puro, o homem tem de romper o comércio com o corpo, mas isso só é possível no momento da morte que tem a função de separar o espírito do corpo: “E por isso não nos é permitido nesta vida alcançar plenamente a sabedoria: é-nos permitido porém, após a morte - isto é, uma vez destruído o corpo que no sirva”<sup>16</sup>.

#### **4. A colaboração do homem na criação e na redenção pela fé e pelas obras contra a teoria luterana da predestinação e da *sola fides***

D. Jerónimo Osório recusa as noções luteranas da fatalidade da corruptibilidade absoluta da natureza humana, perante a qual é inútil resistir, e da predestinação da ação divina que põe em causa a noção augustiniana de livre arbítrio<sup>17</sup>. De acordo com estas teses, da parte de Deus a salvação reside apenas na *sola gratia* e da parte do homem a salvação reside apenas na *sola fides*<sup>18</sup>. O humanista português recusa este determinismo teológico de Lutero, segundo o qual tudo sucede por necessidade de acordo com a lei da onnipotência divina e nada pode acontecer de maneira diferente daquela que Deus previu desde toda a eternidade, de acordo com a sua onisciência, pelo que a vontade e as obras de nada servem, estando a

<sup>15</sup> Cf. idem, *Tratado da Glória*, p. 188.

<sup>16</sup> Idem, *Tratado da Verdadeira Sabedoria*, trad., introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, INCM, 2002, p. 229.

<sup>17</sup> Cf. Jerónimo Osório, *Tratado da Justiça*, p. 120.

<sup>18</sup> Cf. Pedro Calafate, “D. Jerónimo Osório”, in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 96-99.

salvação dependente unicamente da vontade de Deus. No seu entender, para a salvação do homem na vida justa da imortalidade não é suficiente a fé da graça de Deus, mas são precisas também as obras de recusa do pecado e da iniquidade e as obras de conversão ao zelo da piedade<sup>19</sup>.

A posição pessimista sobre a realidade contingente do mundo e da temporalidade e sobre a nulidade do livre arbítrio põe em causa a autonomia das leis da ordem criada, aniquila as leis do entendimento e corrompe os costumes, imputando a Deus a causa de todos os males<sup>20</sup>. Para resolver a dificuldade, concebe Jerónimo Osório que pela vontade deliberativa, Deus faz apenas coisas boas e pela vontade permissiva tolera as coisas más feitas pelos agentes que criou com racionalidade e livre arbítrio com vista à felicidade celeste, a qual apenas poderá ser alcançada pelo mérito da virtude, pois quem não é livre de praticar o bem e o mal não pode ser justo e, desse modo, não pode ser semelhante a Deus na vida bem-aventurada e imortal da glória da majestade celeste<sup>21</sup>.

## 5. Dessacralização do mundo e desmitificação da relação com Deus

Jerónimo Osório participa neste debate acerca da relação entre a providência divina e a liberdade humana, a liberdade da alma e a prisão do corpo. A passagem da indiferenciação mítica para a relação espiritual entre o humano e o divino e a passagem do modelo de sacralização do mundo para o modelo de autonomia do Mundo em relação a Deus Criador e transcendente não é definitiva. No Renascimento regressam as configurações míticas e mágicas do Mundo associadas ao movimento astrológico de predeterminação<sup>22</sup>. É certo que o ritual litúrgico ainda tem uma forma mítica, mas na sua essência já revela um significado relacional de alteridade que só a mediação do *logos* lhe poderia dar. O sentido do sagrado permanece como dimensão irredutível e inalienável do homem, mas numa outra ordem de relação, essencialmente simbólica e mistérica no sentido espiritual ou sacramental.

Nesse âmbito, Jerónimo Osório preocupa-se em criticar a posição daqueles que

<sup>19</sup> Cf. Jerónimo Osório, *Tratado da Justiça*, pp. 116-117.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, p. 308.

<sup>21</sup> Cf. *idem*, *Tratado da Glória*, p. 203.

<sup>22</sup> Cf. Aires A. Nascimento, «A envolverência do mito», in *Mito, Literatura, Arte – Mitos Clássicos no Portugal Quinhentista*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2007, p. 21.

distribuem ao arbítrio de inúmeros deuses certos ofícios e cargos<sup>23</sup>, bem como em evitar a oposição entre fé e razão que conduza a posições irracionalistas. Esta distinção entre o Criador e as criaturas, por oposição às perspectivas de sacralização do mundo, está bem presente no filósofo português quando, de forma antropocêntrica, defende que Deus não se identifica com a harmonia da terra nem com os luzeiros do céu e que só no homem foi gravada a imagem do entendimento divino<sup>24</sup>.

Na tradição judaico-cristã Deus revela-se como criador e o mundo como criatura. O mundo, por si mesmo, não é divino nem é mera ilusão projetada pelos homens, mas é uma realidade criada por Deus como lugar de vida para a realização existencial do homem em criatividade laboral e encontro fraterno. O mundo apresenta-se como símbolo da vitória original de Deus sobre as forças do caos ou do nada, como lugar de vida e não de morte, lugar de construção e espaço aberto à esperança da nova criação na realidade escatológica da vida eterna futura.

O mundo já não se apresenta como lugar de cativeiro, porque a Criação significa liberdade dentro do cosmos e lugar de realização. O mundo é Criação em duplo sentido, porque tem origem transcendente é criação de Deus e porque é uma realidade que podemos modelar trabalhando de forma ordenada, é criação do homem. Desta maneira, como sublinha Jerónimo Osório, o homem foi criado para a fruição da glória de Deus, estando gravado na sua natureza o desejo de semelhança da virtude e sabedoria divinas<sup>25</sup>.

## **6. Libertação para a condição divina da cidade celestial no mistério da ressurreição do corpo**

A história é o lugar onde Deus e o homem se encontram e colaboram na criação e, por isso, é sacramento e glória, ou seja, ação criadora de Deus que proporciona um caminho de vida para o homem. Sacramento é igualmente o gesto de ação e compromisso dos homens que assumem a presença de Deus na História e lhe respondem comprometendo-se como esse futuro de liberdade. Na perspectiva bíblica, o mundo apresenta-se como sacramento de Deus e sacramento da ação criadora dos homens num caminho aberto para o futuro da plenitude escatológica.

<sup>23</sup> Cf. Jerónimo Osório, *Tratado da Glória*, p. 198.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, p. 192.

<sup>25</sup> Cf. Jerónimo Osório, *Tratado da Glória*, p. 193.

Da mesma maneira que a ação de Deus é boa ao criar o mundo, quando a ação do homem assume a sua própria condição e se realiza como humano através do trabalho, também é boa (Gen 1, 7). O relato bíblico apresenta a Criação como sacramento de Deus que atua pelo seu espírito e faz surgir pela sua palavra as distintas realidades, tal como também apresenta a separação das criaturas humanas do amor e sabedoria de Deus perdendo a sua imortalidade e caindo nas trevas<sup>26</sup>.

Considera Jerónimo Osório que pela encarnação de Cristo é expiado o crime humano e o homem recupera o acesso à verdadeira virtude<sup>27</sup>, podendo, pela elevação do entendimento e pelo ardor da piedade, imitar na Terra a vida dos seres celestiais<sup>28</sup>. Florescem em dignidade e glória os homens que pelo espírito de Deus reconhecem a sua própria fraqueza e procuram o auxílio divino<sup>29</sup>, contemplando Deus já nesta vida e abraçando-se no seu amor alcançando já na terra a dignidade dos seres celestiais<sup>30</sup>. Mas esta visão benigna da vida no mundo não está completamente liberta do radical dualismo platónico do Fédon e, por isso, o corpo é concebido como uma prisão que impede a participação da condição divina na cidade celestial<sup>31</sup>, morada de glória eterna, em que os homens já não poderão ser corrompidos pelos defeitos nem manchados pelos males<sup>32</sup>. Sobre esta vida de glória que Deus reservou para os homens piedosos nada mais poderá ser dito, pois ultrapassa a compreensão e imaginação<sup>33</sup>.

No entanto, não podemos dizer que Jerónimo Osório reduza a sua antropologia teológica ao dualismo gnóstico, pois a sua noção de morte como forma da alma se libertar da concupiscência do corpo é associada à ética de São Paulo apresentada em Gálatas 5, 24 no sentido da imitação de Cristo para o homem suprimir a paixão e a impureza, o ódio e a ira, a desumanidade e a ambição<sup>34</sup>. Ou seja, esta separação do corpo para que o homem se torne semelhante a Deus e possua a vida bem-aventurada não encerra um carácter definitivo e ontológico, como em Platão, porque

<sup>26</sup> Cf. loc. cit.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, p. 204.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, p. 205.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, p. 206.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, p. 209.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, p. 210.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, p. 211.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, p. 212.

<sup>34</sup> Cf. *idem*, *Tratado da Verdadeira Sabedoria*, pp. 230-231.

o pensador português é fiel ao mistério cristão da ressurreição e, recorrendo à linguagem misteriosa da escatologia intermédia, considera que também um dia os corpos serão restaurados com o resplendor celeste, de modo a que os homens justos e piedosos gozem em alma e corpo os máximos deleites da Glória eterna: “há-de vir um dia em que os corpos, depois de serem completamente consumidos, se restaurarão e iluminarão com resplendor celeste, para assim, renovados por obra de Deus, gozarmos em alma e corpo dos máximos e eternos deleites”<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Idem, *Tratado da Nobreza Civil e Cristã*, trad., introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, INCM, 1996, p. 214.



## **Generar una nueva simbiosis judía-musulmana**

*Ricardo Elía*  
Buenos Aires

Una de mis principales motivaciones ha sido el desafío de reflexionar y pensar acerca de las innumerables formas en que el Judaísmo y el Islam ejemplifican paralelismos fascinantes en materia de religión, cultura, historia y sociología, y, al mismo tiempo, la preocupación de comprobar periódicamente las distintivas y profundas diferencias que mantienen los judíos y los musulmanes de nuestro tiempo presente, marcado por el frustrante e interminable conflicto palestino-israelí, una disputa eminentemente política, donde lo religioso, lo étnico y lo cultural no tienen absolutamente nada que ver; y donde intervienen a su vez factores externos que tratan de apagar el fuego con nafta.

Durante 1300 años, judíos y musulmanes fueron socios y aliados. Vivieron y compartieron un mismo espacio, desde España a la China, y desde el Asia central al África. Hubo tensiones y desencuentros como sucede en todas las relaciones humanas, pero generalmente prevalecieron la comprensión, la concordia y los intereses comunes. Los musulmanes confiaron muchas veces sus negocios a los judíos, y los judíos solicitaron a su vez la protección y el amparo de los musulmanes ante los ataques de los enemigos racistas e intolerantes.

Los intelectuales judíos y musulmanes de Córdoba, Toledo, Zaragoza, Granada, Fez, Qairuán, El Cairo, Damasco, Estambul, Bagdad, Merv, Isfahán, Bujará y muchas otras ciudades y regiones compartieron el idioma, la ciencia, el arte, el misticismo y la filosofía. No solamente eran hermanos y hermanas monoteístas. Se conocían entre sí.

Los judíos disfrutaron de un intercambio cultural sin precedentes con el Islam. En sus comienzos, el Islam heredó importantes tradiciones del Judaísmo. Más tarde, el Judaísmo se enriqueció creativamente por el contacto con el Islam, especialmente en los campos de medicina, ciencia, poesía, misticismo y filosofía. Los intelectuales judíos, de los cuales el ilustre Maimónides es solo un ejemplo de muchos, se impregnaron de los valores culturales árabes e islámicos e intercambiaron conocimientos con los musulmanes en entornos amistosos e interconfesionales.

La evidencia clara y precisa de esta convivencia entre judíos y musulmanes son los famosos documentos de primera mano descubiertos hace menos de dos siglos en una sinagoga en el Cairo Viejo, conocida como la Guenizá, donde podemos observar a la población judía profundamente arraigada en la sociedad musulmana, tanto los comerciantes, los ciudadanos comunes, como los grandes intelectuales. Los judíos tenían nombres honoríficos árabes, se vestían como los musulmanes y, por supuesto, hablaban árabe. Muy difícilmente en aquella época un extranjero podía identificar a primera vista quiénes eran los judíos. Todos parecían musulmanes. Los judíos leían el Corán en árabe o en transcripción hebrea, y además tenían acceso a las obras de los grandes científicos, filósofos, místicos y literatos musulmanes.

Los judíos a menudo recurrían a los tribunales religiosos islámicos para registrar contratos y litigar disputas comerciales, e incluso para asuntos personales y familiares. Recibieron un trato justo ante los jueces y tribunales islámicos, quienes honraron su testimonio bajo juramento. La confianza de los judíos en el sistema judicial musulmán continuó hasta los tiempos modernos.

Los mercaderes judíos operaban libremente en el mercado islámico, viajando entre lugares tan distantes entre sí como España y la India, sin sufrir mayor riesgo o peligro que el comerciante musulmán promedio. Formaron lazos de confianza y amistad con sus colegas musulmanes e incluso establecieron asociaciones comerciales con ellos.

La llamada Edad Media no solamente fue la Edad de Oro del Islam sino también la Edad de Oro del Judaísmo. Esa simbiosis judía-musulmana, árabe-hebrea, generó el Renacimiento, la Ilustración y la Modernidad y el mundo de hoy lleva esa impronta, a pesar de que para muchos sea invisible.

El Corán anuncia la diversidad pero al mismo tiempo proclama el conocimiento, el diálogo y el mutuo entendimiento:

“¡Oh seres humanos! En verdad que os hemos creado de un varón y una hembra, os hemos convertido en tribus y familias para que os podáis conocer mutuamente (y así establecer relaciones mutuas y cooperativas, no para que os enorgullezcáis en vuestras diferencias de raza o categoría social, y hagáis enemigos). Sin duda el más noble, el más honorable de vosotros ante Dios es aquel que es el mejor en la piedad, la rectitud y la reverencia hacia Dios. Sin duda Dios es Omnisapiente, el Consciente de todo” (49:13).

Judíos, cristianos, musulmanes, budistas, hinduistas, agnósticos, ateos, todos somos criaturas del Altísimo y nos debemos a la Divina providencia.

Existe en el Talmud una frase en hebreo, *Tikún Olam*, es decir, hacer del mundo un lugar mejor para vivir. Se trata de una filosofía de vida para predisponerse al servicio de la humanidad y comportarse con bondad, empatía y solidaridad. Y, al mismo tiempo, tratar de cambiar la mentalidad de crueldad, egoísmo e indiferencia que embargan nuestras sociedades.

Precisamente, uno de los problemas que más obstaculiza las relaciones entre los judíos y musulmanes en la segunda década del siglo XXI es el desconocimiento de la cultura y la religión del otro. Y no hay mezcla más nefasta que la ignorancia, la información tergiversada y la mala intención sustentada por los intereses políticos. Una toma de conciencia por parte de musulmanes y judíos de que no nacieron para odiarse entre sí, y que una vez hubo una época en que judíos y musulmanes realmente convivieron de una manera creativa y mutuamente enriquecedora, podría promover confianza en ambos lados del abismo aparentemente insalvable de nuestros días.

La historia de musulmanes y judíos debería ser conocida por todos y que sirviera como parámetro para erradicar malentendidos y acercar corazones. En este sentido la frase de Baruj Spinoza es indispensable: “Si deseas que el presente sea diferente al pasado, estudia el pasado”.

Muchas veces la soberbia, la terquedad, o la instrucción mediocre, nos impiden aceptar los razonamientos y los conocimientos de los que no son iguales a nosotros. Por eso decía un filósofo como al-Kindi: “No debemos avergonzarnos de reconocer la verdad, sea cual fuere su fuente, incluso si llega a nosotros originada en generaciones anteriores y en pueblos extranjeros. Para quien busca la verdad nada es más valioso que la verdad misma”.

Afirma un arabista e islamólogo judío-israelí de la talla de Shlomó Dov Goitein (1900-1985):

“... la mayoría de los autores judíos de la Edad Media que escribieron en árabe nunca tuvieron la menor duda sobre la absoluta superioridad del Judaísmo. Hago hincapié en este hecho no porque creo que tal actitud debería adoptarse en nuestros tiempos, sino simplemente como una indicación de que

el Judaísmo dentro del Islam fue una cultura autónoma segura de sí misma... Nunca el Judaísmo ha encontrado una simbiosis tan cercana y fructífera como la de la civilización medieval del Islam árabe”<sup>1</sup>.

Alfred North Whitehead (1861-1947), reconocido matemático y filósofo inglés, confirma la simbiosis anunciada por Goitein:

“El registro de la Edad Media, durante el brillante período de la influencia musulmana, proporciona evidencia de la asociación conjunta de la actividad musulmana y judía en la promoción de la civilización. Esta culminación de la Edad Media dependía en gran medida de esa asociación. [...] La asociación de los judíos con el mundo musulmán es uno de los grandes hechos de la historia de la cual deriva la civilización moderna”<sup>2</sup>.

Aharon Cohen<sup>3</sup> también exalta la simbiosis islamo-judía y añade un enfoque sociológico clave:

“Cuando se estableció el Islam y se expandió el Imperio Árabe después de la muerte de Muhammad que incluyó la gran mayoría (80-90 por ciento) del pueblo judío en ese momento dentro de sus fronteras, esto marcó, en cierto

<sup>1</sup> S.D. Goitein, *Jews & Arabs: A Concise History of Their Social and Cultural Relations*. Mineola, New York: Dover Publications, 2005, p. 130.

<sup>2</sup> Alfred North Whitehead, “An Appeal to Sanity”, in *Science and Philosophy*. New York: Philosophical Library, 1948, pp. 61-83.

<sup>3</sup> Aharon Cohen (1910-1980), nativo de Besarabia (una región hoy dividida entre Moldavia y Ucrania) llegó a Palestina en 1929. Dirigente sionista socialista del movimiento juvenil Hashomer Hatzair y del partido político Mapam, desde un primer momento bregó por la unidad de judíos y árabes. En 1942 presionó infructuosamente a los miembros de su partido para que se sumaran a la “Liga para el acercamiento y la cooperación entre árabes y judíos” (fundada por dirigentes judíos en 1939 y que tuvo una corta trayectoria). El Hashomer Hatzair apoyó la idea de una confederación binacional judeo-árabe hasta 1948. En 1964, Aharon Cohen publicó en hebreo “Israel y el mundo árabe” donde expresa sus disidencias y desencantos. Una traducción al inglés fue publicada seis años más tarde (*Israel and the Arab World*. New York: Funk & Wagnalls, 1970). Cohen es el ejemplo de los soñadores sionistas socialistas de Europa oriental que arribaban a Palestina a comienzos del siglo XX, estudiaban el árabe, y consagraban sus vidas a estrechar vínculos culturales, humanos y políticos con los árabes musulmanes para alcanzar una reconciliación y un entendimiento, para la cual creían que era condición *sine qua non* conocer al Otro, en su lengua y en sus anhelos.

modo el comienzo del gran encuentro entre los dos pueblos [...] La cooperación judía-árabe fue particularmente productiva, por ejemplo, en los centros judíos en Babilonia y Egipto y especialmente durante el ‘período andalusí’, cuando la cultura árabe en España logró su apogeo y la cultura hebrea alcanzó alturas inigualables por más de mil años. La edad de oro de la simbiosis judía-árabe no solo contribuyó significativamente al desarrollo de los dos pueblos, sino que también proporcionó un fuerte estímulo para el avance cultural general. Los judíos no se limitaron a ayudar a crear una gran cultura árabe; también sirvieron como intermediarios entre los árabes y el resto de Europa. Al traducir la riqueza de los trabajos científicos y filosóficos árabes al latín y a otros idiomas europeos, desempeñaron un papel vital en el despertar y el ascenso de Europa. Cuando el dominio musulmán en España terminó con la conquista de Granada, tanto judíos como musulmanes compartieron un destino común: la expulsión (1492). Con la degeneración del Imperio otomano (desde el siglo XVII), los países del Medio Oriente se hundieron en un período de esterilidad cultural. La creatividad árabe se marchitó y la cooperación judía-árabe declinó ostensiblemente. Durante varios siglos, los árabes prácticamente desaparecieron de la escena mundial, mientras que el centro de la vida judía se desplazó a Europa. Los judíos en los países islámicos quedaron al borde de la historia. El encuentro entre estos dos pueblos, que en ese momento eran los más importantes en el ‘Oriente’, y cuya cooperación había contribuido tanto al desarrollo cultural de toda la humanidad, debía renovarse durante su despertar muchos años después, cuando cada uno aspiraba, a su manera, sujeto a sus propias circunstancias históricas, recuperar su independencia nacional y restaurar su antigua gloria. Desafortunadamente, este encuentro también tuvo lugar en el momento del imperialismo y el chovinismo, que determinaron en gran medida su desarrollo y consecuencias”<sup>4</sup>.

Uri Avnery<sup>5</sup> confirma igualmente la simbiosis:

<sup>4</sup> Aharon Cohen, “Israel and Jewish Arab-Peace” en Malcolm H. Kerr, *Elusive Peace in the Middle East*. Albany: State University of New York Press, 1975, pp. 104-105.

<sup>5</sup> Uri Avnery (1923) es un periodista, escritor y activista por la paz israelí de origen alemán. Formó parte del Parlamento israelí (Knéset) durante tres periodos legislativos (1965-1969, 1969-1973, 1979-1981), con un total de diez años como diputado. En 1993 fue miembro fundador de Gush Shalom (Bloque Israelí por la Paz).

“La España musulmana fue un paraíso para los judíos, y nunca ha habido un holocausto judío en el mundo musulmán. Incluso los pogromos eran extremadamente raros. Muhammad decretó que los ‘pueblos del Libro’ (judíos y cristianos) fuesen tratados con tolerancia, sujetos a condiciones incomparablemente más liberales que las de la Europa contemporánea. Los musulmanes nunca impusieron su religión por la fuerza a judíos y cristianos, como lo demuestra el hecho de que casi todos los judíos expulsados de la España católica se asentaron en países musulmanes y florecieron allí. Después de siglos de dominio musulmán, los griegos y los serbios permanecieron completamente cristianos”<sup>6</sup>.

Steven M. Wasserstrom<sup>7</sup> agrega: “Desde el punto de vista de su conclusión, la simbiosis ahora podría verse en su forma más pura. Por un lado, los primeros musulmanes habían brindado a la comunidad judía los medios sociales y culturales para seguir avanzando. Como declaró sin rodeos Goitein en otro contexto, “Fue el Islam el que salvó al pueblo judío”. Leo Baeck<sup>8</sup> no pudo poner este caso en términos más directos, ni con más implicaciones: “El pueblo judío contrajo una deuda de profunda gratitud con la cultura árabe. Este pueblo, para quien la gratitud es un mandamiento de Dios, nunca debe olvidar esto”.<sup>9</sup> Y, desde el otro lado del trato, los frutos intelectuales de la filosofía islámica –Ibn Baǧǧya, al-Farabi, Ibn Tufayl, Ibn Rushd y muchos más– fueron preservados, traducidos, transmitidos y estudiados reverentemente por los judíos.”<sup>10</sup>

Joel Carmichael<sup>11</sup> nos ofrece estos datos curiosos:

“Es muy extraño que mientras el cristianismo iba desapareciendo gradualmente en la mayor parte del Imperio musulmán, las comunidades

<sup>6</sup> Uri Avnery, “Am I an anti-Semite?”, NOW Magazine, Toronto, February 12, 2004 <https://nowtoronto.com/news/am-i-an-anti-semite/> Consultado 04/03/2018.

<sup>7</sup> Profesor de Estudios Judaicos y Humanidades de la Universidad de Toronto y Reed College (Portland, Oregón).

<sup>8</sup> Leo Baeck (1873-1956), rabino alemán y líder del Judaísmo reformista.

<sup>9</sup> Leo Baeck, *This People Israel: The Meaning of Jewish Existence*. New York: Jewish Publication Society of America, 1964, p. 264.

<sup>10</sup> Steven M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis Under Early Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 227.

<sup>11</sup> Joel Carmichael (1915-2006), nacido Joel Lipsky, fue un historiador judío estadounidense, editor de revista y traductor.

judías sobrevivieron y florecieron: en Bujará, anteriormente un gran centro cristiano<sup>12</sup>; en Yemen, una vez un obispado cristiano; y en el norte de África, el hogar de San Agustín<sup>13</sup>.

El historiador Ellis Rivkin<sup>14</sup> no deja dudas:

“Cada fase del crecimiento del Islam estuvo acompañada de una reacción positiva y creativa entre los judíos. Cada fase de la ruptura musulmana estuvo acompañada de una desintegración: una edad de oro en la que creció la riqueza de España; humillación y exilio cuando disminuyó<sup>15</sup>.”

Lewis coincide con Rivkin:

“Durante los ocho siglos que los musulmanes gobernaron parte de la Península Ibérica, cristianos y también judíos no solamente continuaron existiendo sino incluso florecieron. Las consecuencias de la reconquista cristiana, tanto para judíos como para musulmanes, son bien conocidas<sup>16</sup>.”

Exaltar la simbiosis judía-musulmana no es solamente reivindicar el intercambio que iluminó el oscurantismo medieval europeo con las ciencias y la filosofía de los

<sup>12</sup> En Bujará (hoy Uzbekistán) floreció el Cristianismo nestoriano. En Bujará y sus alrededores se han descubierto muchas monedas con símbolos cristianos, como cruces, que datan de finales del siglo VII o principios del VIII d. C. Los eruditos han sugerido que debido a la gran cantidad de monedas, el cristianismo puede haber sido la religión oficial de la casta gobernante. Se han encontrado más monedas con cruces alrededor de Bujará que en cualquier otro lugar en Asia Central. Véase Mark Dickens (Independent Scholar & Educational Consultant, Canada & Uzbekistan), “Nestorian Christianity in Central Asia”, 2001, Oxus Communications; Dietmar Winkler and Li Tang (Eds.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*. Münster: LIT Verlag, 2009.

<sup>13</sup> Joel Carmichael, *The Shaping of the Arabs: A Study in Ethnic Identity*. New York: The Macmillan Company, 1967, p. 54.

<sup>14</sup> El Dr. Ellis Rivkin (1918-2010) fue profesor emérito de historia judía en el Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion en Cincinnati, Ohio (EE.UU.).

<sup>15</sup> Ellis Rivkin, *The Shaping Of Jewish History: A Radical New Interpretation*. New York: Charles Scribner's Sons, 1971, p. 138.

<sup>16</sup> Bernard Lewis, *Cultures in Conflict: Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery*. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 17.

sabios judíos y musulmanes, cuando el Islam era el puente entre el Helenismo y el Renacimiento como ha sabido definirlo y precisarlo Goitein<sup>17</sup>.

El gran desafío es restablecer esa simbiosis para que judíos y musulmanes conozcan su historia y cultura común, erradiquen malentendidos, descarten confrontaciones, neutralicen a los voceros del odio y la demonización de ambos bandos, y lleven adelante juntos una sana y nutritiva convivencia<sup>18</sup>.

Estas relaciones de catorce siglos entre judíos y musulmanes, tan ricas y anecdóticas, sin parangón en la historia universal, hasta ahora han sido subestimadas, o ignoradas, como resultado de los diversos conflictos entre israelíes y palestinos. Las Naciones Unidas es una organización que carece de autoridad y todavía no existe “el poder central” de Freud, o “el gobierno mundial” de Einstein, que pueda tomar cartas en el asunto y encontrar la solución justa y adecuada.

Decía Freud:

“Solo será posible impedir con seguridad las guerras si los seres humanos se ponen de acuerdo para establecer un poder central, al cual se conferiría la solución de todos los conflictos de intereses. Se unen aquí, sin duda, dos condiciones: la de que sea creada semejante instancia superior, y la de que se le confiera un poder suficiente. Ninguna de las dos bastaría por sí sola”<sup>19</sup>.

Por su parte, Einstein señalaba la necesidad de que

“Un gobierno mundial debe ser creado para que sea capaz de resolver los conflictos entre las naciones por decisión judicial”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> S. D. Goitein, “Between Hellenism and Renaissance: Islam, the Intermediate Civilization”, *Islamic Studies* 2 (June 1963), Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad, pp. 217-33.

<sup>18</sup> Cfr. Shai Har-El, *Where Islam and Judaism Join Together: A Perspective on Reconciliation*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

<sup>19</sup> Albert Einstein y Sigmund Freud, *¿Por qué la guerra?* Introducción de Eligio Resta. Barcelona: Editorial Minúscula, 2001, p. 80.

<sup>20</sup> A. Einstein, “Towards a World Government, 1946”, in A. Einstein, *Out Of My Later Years: The Scientist, Philosopher and Man Portrayed Through His Own Words*. New York: Wings Books, 1956, p. 138.

El conflicto israelí-palestino está hoy en punto muerto con muchas posibilidades de agravarse y llegar a una situación límite que ponga en peligro la paz mundial. En consecuencia, las relaciones entre árabes-musulmanes y judíos están muy deterioradas, debido principalmente a la desesperanza, la frustración, la desconfianza, las antinomias, los rencores, y las animosidades muchas veces incentivadas por aquellos que “quieren alzar la espada y adiestrarse para la guerra”.

Albert Memmi,<sup>21</sup>

“... lejos de considerar la hostilidad ambiental irreversible, cree que la participación de la diáspora judía y de la nación árabe es indispensable para suavizar las tensiones que se acumularon en el siglo XX y que se canalizaron por completo hacia la patria israelí-palestina. Según Memmi, ese diálogo cuatripartito –entre los palestinos, los israelíes, la nación árabe y la diáspora judía– será la garantía de una verdadera y auténtica reconciliación, más imperativa que la firma de un tratado de paz”<sup>22</sup>.

Creemos que conocer y revalorizar esa simbiosis que hace mil años iluminó a la mitad del mundo y allanó el camino para la llegada del Renacimiento, la Ilustración y la Modernidad puede ser una gran ayuda y un parámetro para ese indispensable y urgente diálogo cuatripartito.

<sup>21</sup> Albert Memmi (1920) sociólogo y escritor judío-tunecino radicado en Francia. Estudió filosofía en la Universidad de Argel y en la Sorbona. Autor del *Retrato del colonizado* (1957) y *Judíos y Árabes* (1974). Hoy tiene 98 años.

<sup>22</sup> “Albert Memmi, or the Reconciliation of Identities”, in Abdelwahab Meddeb and Benjamin Stora, *A History of Jewish-Muslim Relations*, pp. 590-591.



## La liberación de la teología de Juan Luis Segundo ¿Una reflexión protestante?

Gregor Sauerwald<sup>1</sup>  
Montevideo

Hemos presentado en un artículo anterior<sup>2</sup> el panorama actual de las discusiones en Alemania sobre la gran relevancia histórica de Lutero, su lucha por la libertad religiosa, una piedra miliar en el camino hacia la modernidad, la lucha por la libertad personal y social, y una fértil reflexión teológica ecuménica a partir de una posición católica “progresista”. Visitamos el templo de la Congregación Evangélica Alemana de Montevideo, con más de 150 años de historia, una de las iglesias de la ciudad con las puertas abiertas desde hace años a la música de órgano y coral, así el pasado 8 de octubre de 2017 con un concierto de órgano, incluyendo una gama amplia de compositores desde Johann Sebastian Bach hasta Gerardo Matos Rodríguez, bajo unos lemas visibles en el interior del templo referentes a los de 500 Años de Lutero y al Día del Patrimonio. Esa visita ha sido inspiradora para recordar en el Uruguay la exitosa lucha por el reconocimiento de la libertad religiosa de Nuestro Hermano Martinus y nos anima a buscar huellas protestantes en la historia de este país. Nos proponemos ahora presentar algunos pocos ecos o resonancias de la Reforma en el Uruguay, para culminar con el pensamiento del teólogo jesuita Juan Luis Segundo (1925-1996) y su propuesta “protestante”, liberadora de la teología dominante, pero hoy en día casi olvidada.

### Experiencias en el Uruguay

El autor, curioso en cuanto a lo que se hace público en este país respecto al quinto centenario de la Reforma de Lutero, sobre el cual había escuchado muy poco, asistió a un evento del Ciclo de conferencias con el título “Lutero reformador”, organizado por el Instituto Salesiano de Formación. La conferencia llamada “Las razones de Lutero”, estaba a cargo del pastor Burgoa de la Iglesia Luterana del

<sup>1</sup> El autor agradece la inspiración y apoyo de Bernarda Monestier,

<sup>2</sup> Gregor Sauerwald, “Lutero a los 500 años”, *Relaciones*, N. 401, 2017: 22-24; del mismo autor, “¿Protestante?” (Segundo), *Relaciones*, N. 402, 2017: 24-26, artículo que ha servido de base a este texto.

Uruguay, único conferencista del Ciclo cuya voz era presentada como luterana. Valiente persona, con un amplio saber biográfico y teológico respecto al tema, con mucho conocimiento local de lo histórico, pero invitado por los Salesianos y en presencia de una audiencia del Instituto compuesta por casi sesenta personas (ningún joven, la mayoría de edad avanzada), por lo tanto en terreno ajeno, es decir de visita. El pastor no enfocó la radicalidad de la ruptura luterana en teología y su concepción del mundo y la correspondiente praxis revolucionaria en la que Lutero arriesgó su vida, desgastándose así el Hermano Martinus, débil de salud psicofísica, re-atrapado finalmente en las limitaciones históricas, hoy reaccionarias que calificaron su siglo. Fracaso el pastor en la última parte de su charla en la evaluación global de Lutero: después de haber mencionado *en passant* no el evento revolucionario de 1517 en Wittenberg, sino el año 1518, *remarcable* sin embargo por mencionar una exposición de Lutero en Heidelberg sobre una “Teología de la Cruz”, en sus términos teológico-filosóficos como ruptura con la escolástica medieval, a partir de enfocar lo que el mismo Lutero había vivido en su tiempo y lugar: *Anfechtungen*, es decir tremendas preocupaciones e inquietudes a causa de los parámetros de su mundo, angustias por el infierno, a las que opone, refugiándose en el evangelio, la fe en la cruz, como un *sola fide*, la *sola gratia*.

Recordamos que aquella “Teología de la Cruz” ha sido todavía de una gran inspiración para el teólogo protestante Jürgen Moltmann y su “Teología de la esperanza” de 1961, en analogía a “El principio de la esperanza” de Ernst Bloch (1954-59), e igualmente para el jesuita salvadoreño Jon Sobrino, teólogo de la liberación con su tesis de doctorado en Frankfurt/M. Véanse también las cristologías del también teólogo protestante Wolfhart Pannenberg y de Moltmann (1975), el último *doctor honoris causa* de la Universidad de Muenster, Facultad de teología católica, bajo Johann Baptist Metz y su Teología Política, para señalar las afinidades entre las confesiones cristianas en Europa y ciertas relaciones estrechas entre Europa y América Latina.

Para volver al pastor Burgoa, su recuerdo de los 500 años termina con la crítica negativa a cómo Lutero manejó la sedición de los campesinos. Y eso sin haber hablado de la miseria abismal católica, de la que habló el Cardenal Lehmann, confesando el destacado teólogo y durante 20 años presidente de la conferencia episcopal de la iglesia católica alemana, las grandes fallas católicas.<sup>3</sup> Si bien es

<sup>3</sup> Véase la cita del Cardenal Lehmann en mi artículo anterior “Lutero a los 500 años”: “Nosotros los cristianos tenemos el coraje de confesar nuestra falla”, al retomar las palabras

verdad que el ecumenismo es tema de otra conferencia del Ciclo, no hubo tampoco ninguna mención ecumenista que “Las razones de Lutero” podrían haber implicado e implican.

Luego de escuchar al pastor Burgoa, el autor de este artículo se ve confirmado en cuanto al valor de presentar un panorama más amplio de las discusiones en Alemania: podrían interesar a los uruguayos con su historia aplastante del laicismo, el Uruguay donde vive el autor desde 2001, un país de separación ideológica radical entre el Estado y la religión. En “Mi testimonio” de 1959, Segundo constata la tesis de que la influencia de la iglesia católica en esa época había sido mínima:

“Recuerdo que cuando yo comencé el trabajo de sacerdote aquí, se daba por sentado en todas partes, que todos esos ambientes (la enseñanza, el mundo obrero etc.) eran impenetrables. Por ejemplo, el ambiente de la enseñanza, era absolutamente impenetrable, anticlerical, etc.”<sup>4</sup>.

Segundo recuerda una iglesia separándose y aislándose cada vez más en su concepción de unos bienes sobrenaturales que se perdían completamente en el Uruguay: “Alrededor de 1934... llega a su máximo la hostilidad popular hacia la iglesia. Unos años más tarde, cuando yo tuve que como novicio enarbolar la sotana, pasear por Montevideo era simplemente oír insultos en todas partes...”<sup>5</sup>. Como prolongación de aquellos tiempos, hoy en día esta iglesia católica piensa todavía dar mucha prioridad a una lucha por su reconocimiento. Por otro lado, vale la pena señalar que en el Brasil, según el pastor brasileño Cláudio Kupka, de Porto Alegre, “era una vergüenza ser luterano”, perseguidos ellos por los católicos, asediados por las iglesias pentecostales: “...quinientos años después de la reforma, los luteranos en Brasil siguen viviendo como minoría discriminada”<sup>6</sup>.

del Cardenal Walter Kasper, *emeritus* de la Curia Romana: “Cristiano es lo que corresponde a Cristo. [...] Tenía razón Lutero, cuando dice: ‘Vale lo que empuja a Cristo’. Si nosotros nos dejáramos empujar por Él, ya hace tiempo que estaríamos unidos” (p. 22).

<sup>4</sup> Juan Luis Segundo, “100 años de la iglesia en Uruguay (1878-1978)”, conferencia inédita, disponible en <http://juanluissegundosj.blogspot.com.uy/p/documentos.html>; véase el párrafo “Mi testimonio”, 37.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, 33.

<sup>6</sup> <http://www.dw.com/de/es-war-eine-schande-lutheraner-zu-sein/a-38774692>

<http://www.blickpunkt->

[lateinamerika.de/index.php?id=3457&no\\_cache=1&tx\\_ttnews%5Btt\\_news%5D=13763&cHash=26d22576f064ee3c0ff6d0ef4e8a85ef](http://www.blickpunkt-lateinamerika.de/index.php?id=3457&no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=13763&cHash=26d22576f064ee3c0ff6d0ef4e8a85ef).

En comparación con la poco agradable situación de los luteranos en Brasil, con algunas mejoras últimamente por cierto ecumenismo, los católicos uruguayos siguen actualmente, al parecer sintiéndose no a gusto en su convivencia con el laicismo dominante en el país. Así puede entenderse la invitación del Cardenal Sturla con motivo del último fin de año, a manifestar su fe mediante telas de navidad colgadas en los balcones y poco después las imágenes de la Virgen, debido a la discusión en cuanto a instalar o no su estatua en un lugar público de Montevideo. En este proceso de una tal “emancipación”, los feligreses han podido escuchar en la homilía del Domingo de Ramos de 2017 en la que el mismo Cardenal con cierto orgullo, al oponer creer y no creer, la gente de afuera y de adentro de la iglesia, se jactaba de la gran ventaja de tener fe. Muy por el contrario se destaca la figura del Papa Francisco en sus caminos por el mundo, luchando por el reconocimiento de los pobres y miserables, pidiendo misericordia y acompañamiento a toda la gente de buena fe, con o sin fe, incluyendo así también a quienes no creen. En una coincidente perspectiva podemos ubicar al teólogo también jesuita Juan Luis Segundo, con su opción por los pobres tanto en su teología como en su praxis de diálogo en los grupos de reflexión integrados por creyentes y no creyentes, y a tantos otros sacerdotes silenciosos comprometidos vitalmente con esa causa.

**1ª. digresión.** Al poder en la alemana ciudad de Muenster, donde yo nací, estudié y me formé como romanista y filósofo, doctorándome en la Ilustración Francesa, llegaron legalmente los anabaptistas de origen holandés en 1530 al gobierno de la ciudad, que ya se había cambiado al protestantismo. Pero estos gobernantes de Holanda se desgastaron en su autoridad por imponer crueldades y fueron, por último, liquidados por los católicos, también de manera brutal: las jaulas de hierro de los tres líderes, torturados y ejecutados, en su tiempo con los cuerpos, siguen colgadas todavía en la torre de San Lamberto, la iglesia principal de la ciudad, un triunfalismo aberrante. Más tarde, en 1648, los católicos firmaron en Muenster la paz de la Guerra religiosa de los Treinta Años (los protestantes lo hicieron en la vecina ciudad de Osnabrueck). Cabe mencionar que en la Universidad de Muenster, en su Facultad de Teología Católica, brilla hoy la teóloga ecumenista Dorothea Sattler<sup>7</sup>, Facultad donde terminaron sus grandes carreras Johann Baptist Metz, con su Teología después de Auschwitz y el consecuente programa de una

<sup>7</sup> Véase la anotación respecto a la catedrática Sattler, también Directora del Instituto Ecuménico, en el artículo anterior “Lutero a los 500 años”, donde la cito, preguntando ella: “¿Cuáles de sus preocupaciones [de Lutero] siguen siendo hoy todavía católicas? ¿...no llegó, gracias a Martín Lutero, toda la iglesia, a volver a ser católica –más católica?” (p. 23).

Teología Política, Karl Rahner, jesuita, figura destacada para el revolucionario Concilio Vaticano II, y también el joven y todavía progresista Joseph Ratzinger. Aquel ‘progresismo’ ecuménico de Sattler me hace recordar un episodio uruguayo reaccionario: En los primeros años de este siglo, viviendo yo en Montevideo y Piriápolis, tuve que aguantar en la homilía de una misa de Confirmación, sacramento bajo la consigna del Espíritu Santo, el espíritu del amor, a un obispo uruguayo de origen alemán patologizando y así difamando a los protestantes como ‘rengos’, por su falta de veneración a la Virgen María. La entablada correspondencia de protesta no tuvo ningún eco positivo, pues quedó sin éxito, a pesar del hecho de que los combatientes de esta querrela habían conocido bien a Segundo, con quien integré durante tres años uno de sus grupos de reflexión (1979-82).

Ahora la pregunta es, si Segundo compartiría mi tesis protestante, o sencillamente, si hubo ya en su vasta obra alguna alusión concreta al protestantismo como fuente de inspiración para lo que se destaca en su pensamiento combatiente por una liberación de la teología. Nuestra tesis es que, a pesar del hecho de que de manera directa no haya esta referencia, por lo que sabemos, su teología es “protestante” en el sentido de que aquella lucha liberadora parte de una situación de fe a la que no corresponde la teología oficial. Segundo en su tiempo con un *sola fide* en circunstancias latinoamericanas y europeas de la segunda mitad del siglo XX, expuesto el valiente jesuita en tiempos de la dictadura a las amenazas de los militares (para ellos era expulsable y extingible), no contó con apoyo en el correr de los años de su comunidad jesuita ni de la jerarquía de la iglesia local, cobarde ante las posibles amenazas de restricción por parte de Roma. Una iglesia más bien conservadora y temerosa excluyó a Segundo de la docencia en sus instituciones, el Seminario Diocesano y la Universidad Católica. Así Segundo por su *sola scriptura*, un tipo de exégesis a la altura de la conciencia de una ilustración avanzada, patente en el círculo hermenéutico de este gran pensador occidental en su interpretación bíblica, quedó en su momento institucionalmente aislado.

### **La liberación de la teología como impulso protestante**

Un buen acceso a su pensamiento nos lo da una entrevista con el título *Algunos aspectos biográficos y teológicos de la vida y el pensamiento de Juan Luis Segundo* (1925-1996), realizada por el joven *confrater* Jesús Castillo Coronado, del Centre

Sèvres, Paris, Enero 13-14 de 1994, justamente dos años antes de su muerte en Montevideo<sup>8</sup>. Confiesa el entrevistador al resumir su comprensión:

“...creo que en su teología ambas características (es decir: ser abierta y pedagógica) están cabalmente presentes; por eso, creo que ella tiene mucho que aportar al proceso concientizador humano-cristiano y a la construcción de un mundo mejor o, para decirlo en términos más teológicos, al establecimiento del Reino de Dios”.

En su respuesta a la pregunta respecto a *Los Orígenes de una Teología Abierta, Pedagógica y Liberadora*, Segundo acentúa aclarando:

“La teología me interesó, pero ya antes me había interesado la filosofía. De hecho, para ese entonces, ya había podido leer y escribir algo sobre filosofía, tanto haciendo mis estudios de filosofía para el sacerdocio en el período previo a mi ida a Bélgica, como siendo profesor en el tiempo de mi magisterio...También me gustaba e interesaba la literatura. Por eso, cuando estudié filosofía, vi que había una filosofía que estaba muy ligada a la literatura: se trataba de la filosofía existencialista (Sartre, Marcel y Heidegger). Eso, posteriormente, tuvo mucha influencia en mí...”.

Sigue Segundo precisando:

“...mientras hacía la teología, sabía que me iba a preparar sobre todo para el diálogo con los no creyentes -que en el Uruguay son muchos, sobre todo en la universidad- porque en ese momento no había prácticamente ningún cuidado pastoral de los estudiantes” (3-4).

En cuanto a su estadía en Bélgica: lo esencial era una idea que fue muy importante para la teología de la liberación:

“... yo aprendí primero en Léopold Malevez y después en Karl Rahner: la idea de que todo lo bueno del hombre, todas sus virtudes, desde el principio de la humanidad eran ya sobrenaturales. En otras palabras, no hay dos historias o dos esferas de lo real. Esta misma idea fue recogida por el Vaticano II, en *Lumen Gentium*, al declarar aquellas virtudes como una

<sup>8</sup> <http://juanluissegundosj.blogspot.com.uy/p/documentos.html>.

especie de *Initium Fidei*, una especie de comienzo de la fe. O sea, las virtudes de los paganos, dado que son el comienzo de la fe, son sobrenaturales, pues, de hecho, nadie puede comenzar la fe sino en el plano sobrenatural”. (p. 8).

En cuanto a Paris, en una segunda estadía en Europa, decisiva para su formación profesional de teólogo y para lograr más competencia en cuanto al para él tan importante programa de diálogo con los paganos: obtuvo el doctorado sobresaliente en Filosofía de la Sorbona, que al otorgarle la licencia filosófica, lo habilitó para la docencia universitaria en Francia. Pero ser catedrático *full time* en una universidad en Paris, o en Montevideo, en la estatal UdelaR, donde hubo cierta inclinación a aceptarlo, lo que no era el caso en el correspondiente ámbito católico, no era de interés para Segundo, quien prefirió el diálogo, en un comienzo con los estudiantes y más tarde con laicos abiertos a las cuestiones de su liberación de la teología y su posición respecto a la teología de la liberación, laicos de clase media en grupos de reflexión:

“Pues bien, esto es un poco mi trabajo. Y me he dado cuenta de que este trabajo es mucho mejor que el que no puedo hacer porque los obispos no me dejan enseñar en el Seminario o en la Universidad Católica. (...) ... parece que se trata más de precaución que de razones teológicas porque, de hecho, nunca he tenido problemas serios con Roma. Entonces, he ido haciendo un poco lo que me ha sido posible, y estoy contento porque, como ya he dicho, realmente no me hubiera gustado ser profesor de una facultad y tener que enseñar un tratado” (p. 13).

Esta opción no le impidió aceptar cursos cortos, p.e. en la Harvard Divinity School, en su cátedra de “Estudios Ecueménicos” (1974), sirviendo el contenido de ese curso a la publicación “Liberación de la teología” (1975), según su autor el reto de una metodología seria y liberadora para cualquier teología auténtica y su interpretación de la fe, así la respuesta al entrevistador: “...sí, el libro Liberación de la teología es bastante radical en ciertas cosas, sobre todo en metodología.” (10 y 13)

**2ª. digresión.** En la Introducción de ese libro<sup>9</sup>, Segundo nos da las pautas de protesta de toda teología de la liberación, ciertos puntos claros y comunes:

<sup>9</sup> Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Bs. As., ed. Carlos Lohlé, 1975.

“...que el acento en la salvación individual y extraterrena constituye una deformación del mensaje de Jesús...; que la iglesia no posee una eficacia mágica para la salvación...; que no existe un orden sobrenatural a-histórico y otro natural e histórico, sino que una misma gracia alza a un nivel sobrenatural a todo ser humano y le da los medios necesarios para cumplir, en el amor, ese destino en la única historia...” (7-8)

No sería difícil ver en esta posición crítica radical un sopleo luterano en cuanto a aquella eficacia. Siendo el cristianismo una religión bíblica, la religión de un libro o de varios libros, surge como primordial para la teología el reto de la interpretación, véase la luterana postura *sola scriptura* y en el primer capítulo la pregunta por lo que implica el “círculo hermenéutico” (p. 12). Allí surge como primera fuente positiva el teólogo protestante Rudolf Bultmann (1884-1976) con su programa de una desmitologización de la proclamación del Nuevo Testamento: en tiempos de la cruel segunda guerra mundial sobra cualquier mitología bíblica<sup>10</sup>.

Al volver a la “Entrevista” de 1994, a “La idea fundamental” que guía la teología de Segundo en cuanto a “la opción por los pobres” y la combinación de “lo especulativo y lo bíblico”, su manera diferente de hacer teología (23 ss), encontramos lo original de su reflexión metodológica, en este caso en cuanto a su concepto del “círculo hermenéutico”:

“De hecho, trato de ver en el círculo hermenéutico que cualquier teólogo que sea más o menos creador, usa un método parecido: sale de un punto que es en realidad un interés que él tiene por algo, le pregunta cosas nuevas a la teología y, entonces, de ahí ya sale lo creador de un pensamiento. [...] Así, a mí me parece que esa sobriedad en la exégesis es la única que a mí me permite usar esa misma exégesis para hacer teología; de lo contrario la exégesis domina tanto, que la teología no llega a hacerse. Entonces, trato un poco de juntar exégesis y teología” (26).

Con la tesis de una diferencia entre su teología y la teología de tipo europeo, así Segundo, este uruguayo tan formado e inspirado de manera ‘eurocéntrica’, se revela latinoamericano: es por la relevancia que tiene la pregunta por el lugar desde dónde se hace teología: “Allí está en qué sentido la opción por los pobres es una llave

<sup>10</sup> Véase también la referencia a Bultmann en Juan Luis Segundo, *Qué es un cristiano*, Montevideo, ed. Mosca, 1971, “Concepción cristiana del hombre, segunda parte”: 89-122, 94.

hermenéutica; es decir, sirve para interpretar textos no sólo de mi teología, sino también del Nuevo Testamento y de otras teologías de la liberación.” (p. 25) Sigue Segundo:

“... mi teología está basada en eso: en apoyar una opción por el pobre. Creo que una de las cosas que se necesitan es que cada uno sea creador en beneficio de los pobres. Entonces, el libro no está destinado al pueblo mismo. O sea, se necesita un poco la pastoral en el sentido de Paulo Freire: concientización popular en base a una teología hecha en vistas a que eso se traslade, por la pastoral, a la vida real de la gente... Ésa es una especie de clave para leer mis libros” (p. 23).

Al releer la entrevista a Segundo, el autor de este artículo se pregunta si esta nueva teología latinoamericana podría subsumirse bajo el título luterano “Teología de la Cruz”, siendo la cruz la pobreza. Véanse las palabras del asesinado jesuita salvadoreño Ignacio Ellacuría, citadas por el catedrático antropólogo Jaume Botey de la Universidad Autónoma de Barcelona en su lección a propósito de “A 500 años de la reforma protestante”: “bajar [Jesús] de la cruz al pueblo crucificado”, esta posición de la Teología de la Liberación tiene mucho que ver, según el comentarista catalán, “con un sect de la teología protestante de hoy”<sup>11</sup>. Y Botey nombra *expressis verbis* a Moltmann. Recuerdo que Jürgen Moltmann fue y es amigo de los jesuitas salvadoreños, en especial de John Sobrino, cuyo director de tesis fue justamente el teólogo protestante, conocida su “Teología de la esperanza” (1964), repito, inspirada en “El principio de la esperanza” de Ernst Bloch, compartiendo el teólogo con el filósofo su interés no en un ultraterrenal, sino en el *hic et nunc* y su cambio.

Una tal posición de Segundo, cercana a la de sus colegas liberacionistas, incluye una crítica a ellos más o menos fuerte. Más allá de la compartida opción por los pobres, la crítica de “populista” es menor a Gustavo Gutiérrez, y más fuerte a los hermanos Boff y Juan Carlos Scannone.<sup>12</sup> Segundo no menciona aquí a Enrique

<sup>11</sup> Jaume Botey, “A 500 años de la Reforma Protestante – De la ruptura al diálogo”, Barcelona, en *Cristianisme i Justícia*, Cuadernos N. 204, junio 2017: 28-29

<sup>12</sup> Véase Gregor Sauerwald, *Reconocimiento y Liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano – Por un diálogo entre el Sur y el Norte*, Münster, ed. LIT, 2008, cap. “Liberación de la teología – O la pregunta de Juan Luis Segundo ya en 1975: ¿qué quedará,

Dussel y su insistir en el diálogo primario entre el teólogo filósofo y el pueblo. Así la teología de Segundo en su enfoque de lo teórico crítico anti-ideológico no incluye la pastoral en su dimensión pedagógico-educativo-concientizadora (Paulo Freire), pero necesaria para llegar a los cambios que implica aquella opción por los pobres, una liberación de la pobreza inhumana. A la crítica inter-latinoamericana corresponde una fuerte discusión con el entonces Cardenal Joseph Ratzinger de la Comisión para la Doctrina de la Fe.<sup>13</sup> Hay que mencionar en este contexto también la crítica a Rahner, tan valorado por Segundo por sus aportes al Concilio Vaticano II, ahora de manera negativa desde una perspectiva exegética, cuando el teólogo alemán insiste en la existencia normativa del infierno, para él teóricamente necesario para fundar filosóficamente la libertad que supone la posibilidad de un decir sí o no a la oferta de Jesús:

“El argumento [que] da Rahner no me convenció. Que haya un lugar donde el hombre esté completamente separado de Dios, ni siquiera está de acuerdo con lo que el mismo Rahner dice acerca de que el hombre nunca puede hacer un acto que lleve todo su ser detrás de sí” (p. 27).

Ahora esta negación del infierno que ya el teólogo Hans Urs von Balthasar (1905-1988) había reclamado, el infierno, igualmente incompatible con el mensaje de la misericordia del Papa Francisco, va más allá de lo que Lutero había pensado y vivido, pero es consecuente y coherente con lo que él había intencionado en su credo de un *sola fide* y *sola gratia*.

Sobre el final de la referida entrevista a Segundo (1994) y bajo el título “El Espíritu está ya en la materia”, el entrevistador advierte que “la respuesta (del entrevistado) trae repercusiones fundamentales en todos los campos teológicos”.(36-38) Al referirse a su *confrater* Teilhard de Chardin, teórico de la evolución de la primera parte del siglo XX, Segundo dice: “...nada puede estar al final de la evolución que no esté ya en el principio”, así alma espiritual o espíritu y materia o cuerpo. Este es el punto de partida para una nueva crítica a Karl Rahner y su reflexión sobre la muerte como “separación del alma y del cuerpo”, lo que Segundo niega con vehemencia, apoyándose en J. L. Monod, biólogo, también evolucionista, y su libro *Le hasard et la nécessité* (1970):

de aquí a un tiempo, de la Teología de la liberación?”, 169-183, especialmente los párrafos “Saber sociológico *versus* sabiduría popular” y “Dos teologías: ¿qué quedó de ellas”, 176-178

<sup>13</sup> Véase Gregor Sauerwald, “Dos teologías” cit., 176-178.

“...leyendo a Rahner sobre la muerte, encuentro que para él la muerte es la separación del alma y del cuerpo [...] El alma y el cuerpo no son separaciones, sino justamente la pérdida del ser tal como está: ese ser pierde sus funciones. No hay separación de alma y cuerpo como diciendo el alma se fue solita, no. [...] Así, el cuerpo mismo deja de ser un cuerpo para volverse sustancias químicas, carbono, agua... O sea, no hay que pensarlo en términos de dos mundos diferentes, el de la materia y el del espíritu. De esa concepción, Rahner saca que el último acto que hace el hombre con el alma sola es lo que lo lleva al cielo o al infierno; lo cual es realmente inconcebible porque deja fuera la historia, porque lo hace cuando ya no tiene historia, cuando ya no puede cambiar nada en el universo. Y Jesús justamente pone el juicio en lo que el hombre ha hecho en la historia: ‘Cuando tuve hambre, y me diste de comer... (Mt. 25)’, Jesús alude a lo que se hace en la historia, no a lo que se hace cuando el alma se separa del cuerpo. Por eso, yo lo rechazo: que no se me hable de alma y cuerpo”.

Con esta perspectiva se termina definitivamente el “negocio” de la iglesia en su teología ortodoxa de pretender asegurar una vida eterna, fuera de la historia, en el cielo para los buenos y para los otros en el infierno; en tiempos de Lutero comprable el cielo por una indulgencia, una compra-venta, lo que provocó su fuerte reacción de protesta. Pero Segundo supera a Lutero yendo aún más allá en su radicalidad al enfocar de esta manera lo histórico sobrenatural de la vida humana.

Al final nos preguntamos, si con la fiesta de los quinientos años de las tesis de Lutero, en el marco de la hermandad ecuménica que presentamos, así como el recuerdo de la Teología de la Cruz, a la que asociamos la liberación de la teología con la opción por los pobres, como Juan Luis Segundo la hizo patente, podríamos invitar también a los latinoamericanos, los uruguayos incluidos, a unas reflexiones culturales locales críticas respecto a este diálogo Norte-Sur.

### **Una reflexión postsecular: la necesidad del dialogo entre creyentes y no creyentes**

**Tercera digresión como conclusión.** Para terminar, *voilà* una referencia mía a “La religión en los límites de una razón postsecular”<sup>14</sup>, una ponencia presentada en Mendoza hace pocos años con motivo de un homenaje a Arturo Andrés Roig, filósofo liberacionista y amigo personal, una charla que tenía como intención presentar “El nuevo tema: razón y fe”, al asociar el fuerte debate en torno a un nuevo Habermas, con aquel de un nuevo Artigas<sup>15</sup>. Jürgen Habermas, filósofo y sociólogo agnóstico, parte del hecho de que la sociedad alemana como otras sociedades europeas, es pobre en solidaridad y recuerda la tesis de Boeckenfoerde, jurista, constitucionalista y filósofo del derecho, una tesis formulada ya a mediados de los 60 del siglo pasado, que afirma que el Estado liberal democrático es por sí mismo incapaz de engendrar solidaridad, lo que anima a Habermas a buscar el diálogo con las comunidades religiosas que se destacan por su convivencia lograda, invitándolas a colaborar en el Estado, con la condición de que se comuniquen de manera tal que sea comprensible para todos, también para los agnósticos, y así puedan participar en el diálogo. Por eso se exige a las dos partes que hagan concesiones, lo que siempre presupone el diálogo exitoso. Y Mario Cayota con su publicación brinda a los lectores uruguayos la imagen de un Artigas nuevo, un Artigas religioso al dar a su libro una función reveladora, en un país marcado por un laicismo radical. Es el Artigas del Reglamento de 1815, inspirado en su formación franciscana, con un proyecto que da prioridad a los “infelices”, una opción por los pobres *avant la lettre*. ¿Punto de partida para un neo-artiguismo en el Uruguay? Seguramente que no, como no hubo mucho aplauso ni en Alemania ni en Europa para la propuesta de Habermas, pero sí reacciones. A la vista o al oído, no se mostró sin embargo ningún interés entre los amigos de Mendoza en la propuesta de un diálogo entre creyentes y no-creyentes, en una razón postsecular.

Todo lo contrario provocó Habermas: una crítica de la parte del filósofo italiano Paolo Flores d’Arcais, desde un contexto romano-católico-vaticano, vital e histórico,

<sup>14</sup> Gregor Sauerwald: *Reconocimiento en diálogo – A propósito de pensar el Bicentenario en 2011*, Montevideo, ed. Grupo Magro, 2010, artículo “La religión en los límites de una ‘razón postsecular’”, 241-258.

<sup>15</sup> Jürgen Habermas, *Entre el naturalismo y la religión – Disertaciones filosóficas*, Frankfurt/M, ed. Suhrkamp, 2005, y Mario Cayota, *Artigas y su derrota: ¿Frustración o desafío?*, Montevideo, ed. Taurus, 2007.

con sus “Once tesis contra Habermas” de 2007, la directa contestación por parte de su colega alemán “La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais”, junto con una pronta reflexión dialéctica por parte de Reyes Mate con el título “La religión en una sociedad postsecular. El debate entre Habermas y Flores d’Arcais”<sup>16</sup>. Mientras Habermas, a la defensa de su tesis, confiesa finalmente en su réplica a Flores, limitaciones: “Admito que mi modelo se adecua mejor a la cultura política de Alemania...” (4-6), el filósofo español Reyes Mate, también teólogo, doctorado en Muenster y discípulo de Metz, trata de buscar una mediación de las dos posiciones que calificó ya en mi interpretación de 2008 como síntesis dialéctica. Según los tres puntos de sus “Conclusiones”, Mate constata primero que: “La autonomía de lo político es irreversible y el capital semántico de la religión no está aún agotado.” Pero ya con acento propio, sintetizando que “la laicidad de la sociedad post secular es una secularización o emancipación de la religión” y al mismo tiempo “una forma secularizada de la religión”. Al volver a las diferencias, en segundo término, Mate no puede evitar subrayar el legado cultural de cada posición, “los acentos divergentes de la cultura germana y la cultura latina: pensar la relación conflictiva *versus* hacer del conflicto un campo de batalla.” Por eso, tercero, resume su crítica al Habermas de la razón comunicativa, interpretada bien a fondo con la tesis de la ética comunicativa como “heredera de las virtualidades de la religión”: “la capacidad traductora es limitada. Las víctimas no argumentan, sino que exponen su indignancia y se exponen en su desnudez” (32-33).

Mate desarrolla su tesis de la racionalidad anamnética que “no viene de Atenas”, no tiene nada que ver con la anamnesis platónica, sino viene “de Jerusalén” según sus espíritus rectores, Walter Benjamin y Metz, fundador de la Teología Política, reformador de la teología después de los años 60, una teología a partir de una recepción de la “Ilustración” y de la nietzscheana proclamación de la “muerte de Dios”, una teología “después de Auschwitz”:

<sup>16</sup> Véanse las publicaciones: Paolo Flores d’Arcais, “Once tesis contra Habermas”, *Claves de razón práctica*, N. 179, 2008: 56 sq., Jürgen Habermas, “La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais”, *Claves de razón práctica*, N. 180, 2008: 4 sq, y Reyes Mate, “La religión en una sociedad postsecular. El debate entre Habermas y Flores d’Arcais”, *Claves de razón práctica*, N. 181, 2008: 28-33. Una glosa en cuanto al discípulo emancipado de Habermas, el fundador de la Teoría del reconocimiento, Axel Honneth: su propuesta desde el año 2010 en adelante, ha sido recurrir a la educación como praxis institucional en su lucha por la libertad democrática, como un segundo modelo de reconocimiento.

“Esta razón (la anamnética) no se sustancia en argumentos, sino en memoria. [...] Toda memoria mira al pasado, pero hay dos tipos de pasado: uno que ha llegado a hacerse presente (el de los vencedores) y otro que está ausente (el de las víctimas, el de los fracasados de la historia). (...) La memoria declara vigente la injusticia pasada y convoca la responsabilidad de la generación presente sobre la pasada. Surge así la universalidad de la responsabilidad, que es el gran activo del monoteísmo” (32).

Ampliando esta memoria, no sin querer recordar al Papa Francisco quien ya hasta en su pastoral predica la Misericordia, nos preguntamos, si la fiesta de los quinientos años de las tesis de Lutero, con la hermandad ecuménica que presentamos, así como el recuerdo de la Teología de la Cruz, a la que asociamos la liberación de la teología con la opción por los pobres, como Juan Luis Segundo la hizo patente, podrían invitar también a los latinoamericanos, los uruguayos incluidos, a unas reflexiones culturales locales sobre esta razón postsecular, teniendo en cuenta que también el ecumenismo alemán necesita más inclusión de la religión, en especial de la religión musulmana.

Esta reflexión implica un nuevo imperativo categórico cristiano: el recuerdo moralmente orientado hacia los más desfavorecidos, una opción por los pobres.

## Religión y política en la Catedral de Bariloche

*Roberto Bosca*  
CUDES, Buenos Aires

### 1. Introducción

La Patagonia no fue conquistada por los españoles, sino tardíamente por los argentinos. Por esto mismo siempre representó, también por diversas motivaciones, pero sobre todo por su condición remota, el paradigma de la *terra incognita* o de la *terra ignota*. Este rasgo de extraradio, más aún, de una tierra del fin del mundo, fue el que la significó como una realidad de carácter mítico y misterioso. Fue evangelizada primero por los jesuitas y luego por los salesianos a lo largo de varios siglos. Las confesiones protestantes hicieron también su propio aporte.

Recientes episodios que plantean temáticas fuertemente controversiales a partir de antiguas reivindicaciones étnicas, territoriales, económicas, políticas y culturales de los pueblos originarios, aproximan nuevos planteamientos a la epopeya de las órdenes religiosas e invitan a consecuentes miradas.

La Catedral de Bariloche constituye un símbolo que, de una manera plástica y artística, representa estéticamente la síntesis de los ideales de la cristianización del sur argentino. En este sentido, resume en sus vitrales los pasajes más salientes de ese proceso religioso que también se refleja, aunque a su modo y desde otra perspectiva, en el vía crucis que decora ascéticamente su interior en las paredes laterales del templo.

A modo de ensayo histórico, la ponencia desarrolla una reflexión sobre distintos aspectos de una cuestión que involucra a la religión y a la política en el escenario histórico-cultural de la Patagonia argentina y chilena, un territorio cultural que ha venido adquiriendo progresivamente, pero sobre todo en los últimos tiempos, una creciente tensión.

La historia de la evangelización por una parte (religión) y de la Conquista del Desierto y de la Ocupación de la Araucanía por la otra (política), se entrecruzan una vez más en nuestros días con una nueva perspectiva y saltan de este modo a un primer plano de la actualidad social y política argentina y chilena<sup>1</sup>.

## **2. La evangelización de la Patagonia**

Miles y miles de personas, tanto de nuestro país como del extranjero, disfrutaban de las bellezas naturales de lugares tan singulares como el Lago Mascarcardi, pero la mayoría de ellos desconocen que ese nombre recuerda no a un expedicionario militar de la desértica meseta patagónica, sino a la epopeya misionera de las grandes órdenes y congregaciones que evangelizaron la región austral del continente americano.

El jesuita italiano Nicolás Mascarcardi fundó la primera misión de los indios poyas y puelches, junto al Nahuel Huapi, muriendo martirizado por un cacique local. El pertenece a la primera saga de misioneros jesuitas que como José Cardiel y Tomás Falkner plantaron la semilla de la fe cristiana en los confines australes. Su celo apostólico viene determinado por el cálculo de que (solamente este último) alcanzó a bautizar a más de 10000 indígenas, a la manera de san Francisco Javier y todos los grandes santos de la orden ignaciana que misionaron en el extremo oriente<sup>2</sup>.

Como ocurrió frecuentemente en la historia, las motivaciones espirituales no estuvieron desprovistas de enlaces materiales redundantes en un relativo progreso en el circuito temporal. Aun a riesgo de un cierto esquematismo puede decirse que en este ámbito de lo temporal, primero actuaron los jesuitas que en el siglo XVII

<sup>1</sup> Los llamados pueblos originarios han iniciado un progresivo movimiento de recuperación de su identidad étnica y territorial, en los grupos más radicalizados incluso mediante la lucha armada (huelgas de hambre, incendios y otros atentados y sabotajes, ocupación de tierras). Este dato ha comenzado a ser más visible recién en los últimos años, con la escalada del movimiento Resistencia Ancestral Mapuche (RAM).

<sup>2</sup> Es conocido el hecho de que el propio santo integrante de la primera generación de discípulos de Ignacio de Loyola se quejó en sus memorias apostólicas que se le cansaba el brazo de tanto bautizar a los naturales de la región.

revisten la categoría de exploradores y en un segundo momento posterior del siglo XIX, cobraron protagonismo los salesianos, que fueron más bien civilizadores<sup>3</sup>.

El misionero jesuita alemán que hemos mencionado incluyó en sus exploraciones la búsqueda de la legendaria Ciudad de los Césares, constitutiva de un verdadero mito americano de la época de la conquista que movió pulsiones exploratorias sobre el nuevo mundo. El imaginario popular de la época identificaba su existencia con una ciudad conformada por fabulosas riquezas, principalmente oro y plata, situada en el cono sur y según una de las varias versiones en un ignoto valle cordillerano de la Patagonia<sup>4</sup>.

### 3. La Iglesia Católica en el siglo XIX

La Iglesia sufrió durante todo el siglo XIX el embate primero del liberalismo y después del socialismo, adoptando como consecuencia de este impacto una actitud defensiva y una correlativa estrategia de *ghetto*, así como el diseño de una tercera vía frente a ambas corrientes culturales tan hostiles como representativas de la modernidad, a la que imprimieron un sello propio. Ya en el pontificado de Juan Pablo II, el magisterio descartó dicha categoría (la tercera vía), pero esto ya es otra historia.

La respuesta del *Syllabus* por parte de la autoridad eclesiástica en su más alta expresión ejemplifica una mentalidad de extremo celo por condenar las doctrinas por una parte, y por la otra la intención de denunciar los nuevos estilos de vida derivados de la Ilustración y animados de un desigual grado de anticlericalismo. No obstante que las relaciones entre la Santa sede y el gobierno argentino sobrellevaron una ruptura, luego de ella las cosas tendieron a mejorar, aun con los vaivenes propios de todo el acontecer humano.

<sup>3</sup> Esta caracterización es naturalmente esquemática, puesto que por ejemplo el mismo Mascardi fue el primer introductor del ganado ovino en la región.

<sup>4</sup> La bibliografía es hartamente abundante. Cf. Pedro De Angelis, *La ciudad encantada de la Patagonia. La leyenda de los Césares*, Bs. As., Continente, 2005 y antes, Juan Manuel Palacio, *La Ciudad de los Cesares. Estudio de Teosofía política*, Bs. As., Eudeba, 1972 y un largo etcétera.

Esta situación de amor-odio se replicó en toda Latinoamérica, pero con notables matices en una y otra geografía. Poco tiempo después del arribo de la primera misión salesiana a la Argentina, la Iglesia católica afianzó una influencia que alcanzaría su pico máximo, ya avanzado el siglo siguiente, en los años treinta y cuarenta, con el apogeo de lo que alguna corriente ha identificado en los últimos años –no sin incurrir en un cierto esquematismo– como la “nación católica”.

Algunos ejemplos así lo muestran con elocuencia. Si bien la vida pública era un terreno ganado por “masones, liberales e indiferentes”, según la apreciación del internuncio Antonio Sabatucci<sup>5</sup>, el mismo informante reconocía que la situación no era tan adversa como para impedir, por ejemplo, que el propio senado aprobara una exención militar para los seminaristas<sup>6</sup>.

También reconoce el señor internuncio que en las escuelas públicas estatales no se respiraba el odio sectario a la religión propio de otros tiempos, refiriéndose a una realidad epocal que el historiador salesiano Cayetano Bruno identificara como “la década laicista”. Durante ella se sancionó un paquete de leyes que fueron en su momento resistidas por la Iglesia, como la de matrimonio civil, la de educación, la de registro civil y la de secularización de cementerios.

Según la perspectiva eclesial se trataba de arrinconar la impronta cristiana de la sociedad en el recinto individualista de la conciencia, quitándole así el espacio que le permitiera expresarse como una instancia moral en la dimensión social y especialmente política de la comunidad nacional<sup>7</sup>.

No obstante, el año inmediatamente anterior, el nuevo arzobispo Espinosa se congratulaba ante la misma autoridad vaticana de un detalle que interpretó como significativo, al observar que en el banquete de recepción le fue reservado un lugar de honor al lado del propio Presidente de la Nación, quien –anota el prelado– “fue

<sup>5</sup> Carta del 28 de marzo de 1901 al Cardenal Rampolla.

<sup>6</sup> La cita es de Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Vol. X12, Bs. As., Don Bosco, 1981, p. 342.

<sup>7</sup> Sin embargo, a pesar de las prevenciones eclesialistas, la secuencia histórica puso de relieve que dichas leyes respondían más bien a una diferenciación de roles en el ámbito temporal que posteriormente fue reconocido como legítimo por la propia Iglesia católica bajo el concepto no ya de laicismo sino de laicidad.

muy amable conmigo”<sup>8</sup>. El anticlericalismo –aun de raíz masónica– no mantuvo en el escenario local los mismos índices de intensidad que adquirió en países europeos como Francia o americanos como México.

El papa León XIII convocó a un Concilio Plenario de América Latina en 1898 en el que participaron el arzobispo Uladislao Castellanos y otros seis obispos argentinos, y en otro gesto amistoso, el gobierno nacional dispuso el traslado de los obispos a Buenos Aires con aires de regreso triunfal en un barco de guerra. Como propio de una visión eurocéntrica que ha sido característica de la pastoral católica durante siglos, las conclusiones del Concilio –celebrado durante el periodo en el que gobernó la congregación salesiana Don Rúa, el sucesor de Don Bosco– se ocuparon algo de los inmigrantes pero casi nada de los indios<sup>9</sup>.

El dato de que el propio presidente Roca y sus ministros fueron el mismo día a saludar a los viajeros no debe ser interpretado como un acto circunstancial o formal de naturaleza protocolar, sino que evidencia también un respeto y hasta una consideración, no ya personal sino institucional, que refleja la composición ideológica de la clase política pero también su sentido pragmático ante la realidad eclesiástica y religiosa nacional.

Como una forma de llevar a la práctica los decretos conciliares, los obispos se reunieron en 1902 para producir una pastoral colectiva donde disciernen los principales problemas que afrontaba el episcopado en ese entonces: la propaganda protestante, el divorcio, los deberes de los fieles, el proyecto de universidad católica y la federación de todas las asociaciones apostólicas locales.

Nada se dice en cambio de la evangelización indígena, que atravesaba notorios problemas, según era la evidencia de las propias órdenes misioneras, como los lazaristas y los salesianos.

<sup>8</sup> *Ibíd.*

<sup>9</sup> Cf. Francisco Motto, “El proyecto educativo-misionero de Don Bosco en la Patagonia en el contexto teológico y cultural de su tiempo y hasta 1915”, en Ivan Fresia-María A. Nicoletti-Juan Picca (Comp.), *Iglesia y Estado en la Patagonia. Repensando las misiones salesianas (1880-1916)*, Prohistoria-Don Bosco, 2016, p. 54.

#### 4. El sentido misional de la Conquista de América

Sin embargo, al mismo tiempo, la Iglesia expandió grandemente su influjo espiritual en las periferias. El siglo XIX, sobre todo a partir de su segunda mitad, señala un momento estelar de las misiones, tanto católicas<sup>10</sup> como protestantes. El dato religioso era una consecuencia del despliegue colonizador europeo sobre Asia y África, que tanto las denominaciones protestantes como el catolicismo supieron aprovechar cada uno a su modo<sup>11</sup>.

Pero como es sabido, el espíritu misionero no es algo nuevo en la Iglesia, sino que existió en toda su historia, desde los iniciales tiempos apostólicos, como lo testimonia la vida de Pablo, llamado el apóstol de las gentes. Todavía muchos siglos después Teresa de Ávila soñaba junto con su pequeño hermano Rodrigo, siendo niños, con ir a luchar contra los moros en tierras de misión, al punto de haber protagonizado ambos un intento de fuga de su hogar con tal motivo.

Aunque cierta corriente historiográfica haya exagerado la cuestión, la calidad del rol de descubrimiento y conquista por parte del Estado español no estuvo desde luego exento de un sentido marcadamente religioso, debido a la íntima unión o imbricación entre la religión y la política amasada no sin notorias tensiones entre ambas durante el largo periodo medieval.

El título de una obra emblemática, *El sentido misional de la conquista de América*<sup>12</sup>, ejemplifica esta realidad. El mismo nombre de la persona del descubridor, Cristóbal o Cristóforo (el que lleva a Cristo) evidencia plásticamente

<sup>10</sup> Los franciscanos misionaron el Gran Chaco, estableciendo varias reducciones en los años ochenta.

<sup>11</sup> Este dato referencia uno de los factores fundamentales para entender el conflicto actual entre el régimen chino y la Iglesia católica, que data del advenimiento de Mao al poder político en 1949.

<sup>12</sup> Cf. Vicente Dante Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*, etc. Mariano Fazio ha puesto de relieve un sentido múltiple y no unidimensional de la epopeya española. Cfr. Mariano Fazio, *La América ingenua. Breve historia del descubrimiento, conquista y evangelización de América*, Bs. As., Dunken, Bs. As., 2006, especialmente 166 y ss; *Los fines de la conquista: el oro, el honor y la fe*, Piura, Universidad de Piura, 2015 y 1492... *Once aventuras en América*, Bs. As, Universidad Austral-Buenos Aires Edita, 1992.

esa unión. Buena prueba de ello es que Colón no sólo imaginó haber llegado a una tierra prometida, acaso el paraíso terrenal, sino que se consideró a sí mismo, de un modo mesiánico, un instrumento divino para llevar a los nuevos pueblos descubiertos al camino de la salvación.

## 5. La epopeya de las misiones, una aventura espiritual

La evangelización es el primer anuncio del Evangelio, y si bien se trata de una dimensión eminentemente espiritual, la promoción humana siempre constituyó una viva preocupación de la Iglesia. Las reducciones jesuíticas son sino un elocuente ejemplo del sentido social que con altibajos ha sido un rasgo característico de la pastoral a lo largo de más de veinte siglos.

La actual crítica antropológica cultural que ve en ese proceso un mero sometimiento de culturas de los pueblos americanos ha incurrido en numerosas simplificaciones al respecto que le han restado crédito científico, aunque no es éste el lugar para tratarlas.

Durante un periodo de tres siglos hubo en la cristiandad hispanoamericana tres distintas corrientes pastorales respecto de los modos de evangelización derivados del proceso de descubrimiento y conquista de tierras de infieles. La primera postura fue prescindir de la conquista militar, la segunda consistía en acudir a la protección castrense del poder político con fines defensivos, y finalmente la tercera refería a ejercer la evangelización después o en un momento posterior de la conquista armada<sup>13</sup>.

El siglo XIX conoció un singular despertar misionero, ya iniciado a fines del anterior. En las iglesias protestantes se produjo un extraordinario aumento en el número de los autoconvocados a plantar la simiente del Evangelio en parajes remotos, de la mano de la expansión imperial europea, entre los que sobresale su precursor William Carey.

En nuestro propio país la epopeya evangelizadora protestante produjo heroicos apóstoles y mártires como Thomas Bridges y Allen Gardiner, fundador de la

<sup>13</sup> Mariano Fazio, *La América ingenua*, cit., pp. 272-273.

Sociedad Misionera de la Patagonia<sup>14</sup>. La colonización galesa en Chubut y los alemanes del Volga representan también capítulos heroicos de esa memorable epopeya misionera<sup>15</sup>.

Los institutos religiosos católicos, por ejemplo los maristas, se movilizaron, junto con la Asociación de Misioneras de Nuestra Señora de África, el Sagrado Corazón y los salesianos de Don Bosco. Se calcula que a comienzos del siglo pasado unas 44000 religiosas estuvieron afectadas a atender las misiones. Las misiones católicas y protestantes proporcionaron no solamente una reserva espiritual a los habitantes autóctonos de los territorios de misión, sino que les proporcionaron con generosidad una ayuda social y les brindaron los adelantos técnicos del progreso europeo<sup>16</sup>.

## **6. De los sueños a Ceferino: las misiones salesianas**

Un virtuoso miembro del clero secular de la Alta Italia, Juan (Don) Bosco, luego canonizado, que fue el fundador de la Congregación Salesiana y del Instituto de las Hijas de María Auxiliadora, tuvo 159 sueños que han sido diversamente interpretados y que se centran directamente en esta historia. Desde nuestro propio universo analítico, uno de ellos estaba destinado a tener una importancia muy grande para la Argentina, porque fue significado por el mismo santo como un mandato divino para evangelizar la Patagonia.

En ese entonces la región austral no era considerada como tierra de misión por la agencia especializada de la Santa Sede que operó en el rubro, la congregación vaticana *Propaganda Fide*, hoy Congregación para la Evangelización de los Pueblos.

<sup>14</sup> La de Gardiner y sus compañeros, muertos de hambre y frío en el extremo austral, representa una de las epopeyas más heroicas y como tal justamente reconocida en el mundo protestante. Cf. Michael Collins-Matthew Price, *Historia del Cristianismo. 2000 años de fe*, Bs. As., La Isla, 2000, p. 183.

<sup>15</sup> Cf. Arnoldo Canclini, *400 de protestantismo argentino. Historia de la presencia evangélica en la Argentina*, FADEAC-FIET, Bs. As., 2004, 145 ss.

<sup>16</sup> Michel Collins-Matthew Price, ob. cit., pp.196-197.

Según se lo refirió personalmente a su amigo el papa Pío IX, ahora declarado beato, Don Bosco recibió un mensaje onírico a comienzos de la década del setenta del siglo XIX, que el santo entendió como un mandato divino (un episodio relativamente común por otra parte en la historia bíblica de la salvación).

El objetivo revelado en el mensaje no sería otro que evangelizar la Patagonia argentina/chilena (aunque no era especificado el lugar, así lo interpretó el santo). De tal modo, esta fue a partir de esa revelación privada una suerte de tierra prometida de la congregación salesiana prácticamente hasta nuestros días. Dicho dato configuró una regla no escrita por la cual la Patagonia es considerada en la praxis eclesialística un territorio salesiano<sup>17</sup>.

“Soñé que estaba en una región salvaje, totalmente desconocida. Era una llanura completamente sin cultivar, en la cual no se veían montañas ni colinas. Solamente en sus lejanísimos límites se veían escabrosas montañas. Vi en ellas muchos grupos de hombres que la recorrían. Estaban casi desnudos. Eran de altura y estatura extraordinaria, de aspecto feroz. Cabellos largos y ásperos. El color de su piel era oscuro y negruzco y sobre las espaldas llevaban mantos de pieles de animales. Usaban como armas una lanza larga y una honda para lanzar piedras”.

Don Bosco vivió la tensión de su tiempo entre la Iglesia católica y los gobiernos liberales, fuertemente influidos por el anticlericalismo masónico de signo laicista. No obstante, como ocurrió de modo similar con el Cura Brochero, él se las supo ingeniar para contar con su ayuda. En 1875 cuando se embarcaron los primeros diez misioneros, el propio santo les entregó veinte recuerdos particulares como un gesto elocuente de su presencia paternal en la epopeya patagónica.

<sup>17</sup> Es frecuente este sentido apropiador de las órdenes religiosas a lo largo de la historia que ha dado lugar a enfrentamientos poco edificantes según el espíritu cristiano y más específicamente católico. Del mismo modo, un cierto conflicto producido en los años treinta y cuarenta entre algunos jesuitas españoles que rechazaron al Opus Dei fue debido a que los primeros consideraron que la nueva y por lo tanto supuestamente advenediza institución venía a trabajar apostólicamente en un territorio humano que les era propio y del cual tenían un concepto privativo y excluyente. No era la primera vez que ocurría algo así en la bimilenaria historia de la Iglesia.

Hay que advertir que el espíritu evangelizador pivotaba entonces sobre el eje del axioma teológico *Extra Ecclesia nulla salus* (fuera de la Iglesia no hay salvación), reductivamente interpretado, lo cual ha producido críticas como la de la imposición de una primacía sacramentalista que opacó el anuncio del *kerigma*. Esta circunstancia operó como un fuerte condicionante en el éxito de la misión, así como la de la unión –que también fuera considerado un axioma casi indiscutible– entre evangelización y europeización<sup>18</sup>.

Cuando desembarcaron en Buenos Aires, los misioneros fueron recibidos con amplias muestras de consideración por las autoridades civiles<sup>19</sup>, quizás debido a una cierta empatía motivada en el sentido social evidenciado por el santo fundador (a la manera de otros religiosos de alta sensibilidad por los pobres como el nombrado san Luis Orione, la Madre Teresa y hoy el papa Francisco).

Encontraron un país de grandes riquezas naturales pero con un débil implante evangélico, incluso en el clero<sup>20</sup>.

No hay que olvidar que el largo periodo de incomunicación con Roma que se abrió con el grito revolucionario de mayo –o lo que a sus efectos es lo mismo, la epopeya libertadora–, no dejó de producir sus negativos impactos a lo largo de varias décadas, y parece que esa circunstancia hubiera marcado de un modo casi indeleble un espíritu religioso antiintitucional de bajo tono, algo muy propio de la sensibilidad argentina: creo en Dios pero no en los curas.

¿La Patagonia? Una tierra de nadie, allá en el fin del mundo (equivalente a Finisterre o Finlandia), una región de una extensión que se veía casi ilimitada y difícilmente mensurable, y menos comprensible todavía para la mirada europea, a la par que inclemente e irredenta, poblada de aborígenes errantes de condición marginal respecto de la civilización de los *huincas* (cristianos). Sus habitantes blancos no representaban precisamente lo mejor de la civilización cristiana, puesto que eran aventureros y mercachifles de dudosos negocios como venta de armas,

<sup>18</sup> Cf. Ivan Fresia-María A. Nicoletti-Juan Picca (Comp.), ob. cit., p. 221.

<sup>19</sup> Ibid., pp. 32-33.

<sup>20</sup> Leonardo Castellani solía referirse a este rasgo de la fe de los argentinos caracterizándolos en su personal estilo con la categoría de “católicos mistongos”.

yerba y alcohol, a cambio de ganado robado en los clásicos malones, muchos de ellos provenientes de Chile.

Los indios estaban sometidos a una política de acoso y derribo por los gobiernos liberales de la época, imbuidos de una conciencia positivista inspirada en el mito iluminista del progreso, que despreciaba y deseaba aniquilar cuanto antes la rémora de la superstición y el salvajismo representado por los pueblos originarios<sup>21</sup>. La experiencia de algunos salesianos en el propio terreno les llevó a advertir que la occidentalización suponía para los indios su (en algunos casos ya iniciada) inexorable extinción como raza y como pueblo.

Pronto se vio una necesidad que muchas veces no sería tenida en cuenta y otras veces no pudo ser conseguida a pesar de los deseos a veces demasiado teóricos e idealizados de los propios misioneros (Don Bosco era partidario de esta idea): la única forma verdaderamente eficaz de evangelizar a los indios era que los evangelizadores fueran indios.

Pero las vocaciones no llegaron, aun cuando hubo intentos como el de Santiago Melipan y un hijo del cacique Calfuqir, y una emblemática historia vocacional como la de Ceferino, el hijo del cacique Manuel Namuncurá, el santito de la toldería<sup>22</sup>.

## **7. Ceferino, el lirio de la Patagonia**

Proclamado como venerable por Pablo VI y beato por Benedicto XVI –dos categorías previas a la declaración de santidad plena– Ceferino Namuncurá

<sup>21</sup> Deseo luego, ellos se lo habían ganado: grandes malones asolaron la campaña bonaerense al promediar el siglo diecinueve.

<sup>22</sup> Cf. Marcos Vanzini, “El plan evangelizador de Don Bosco según las memorias de las Misiones de la Patagonia (1887-1917), del Padre Bernardo Vacchina sdb”, Bahía Blanca, Istituto Storico Salesiano-Instituto Juan XXIII, Bahía Blanca, 2005, 236, cit. por María Andrea Nicoletti, “Las misiones salesianas en el marco de la consolidación de la nación en la Patagonia (1880-1920): la acción evangelizadora”, en Iván Fresia-María A. Niloletti-Juan Picca (Comp.), ob. cit., 95. La caracterización de Ceferino como “el santito de la toldería” corresponde al título de la conocida biografía que escribió en la década del treinta el afamado novelista católico Manuel Gálvez, celebrado autor de numerosos *bestsellers* de época.

constituye el paradigma del santo mapuche, en tanto representa en su frágil persona de hombre de dos mundos la culminación de la obra evangelizadora de la congregación. Se trata del primer caso de un futuro santo argentino de sangre indígena, pero también un mártir desgarrado por la tensión de pertenecer a dos culturas, un factor que puede haber incidido en su fallecimiento prematuro en la flor de la edad.

Este dato no es menor porque su proceso de canonización se inscribe ahora en el nuevo empeño protagonizado por el papa Francisco respecto de la religiosidad popular y de la nueva acreditación que tienen las etnias americanas en el actual panorama teológico y pastoral de la Iglesia católica. Cara al futuro, se comprende que no es un tema menor.

Ceferino Namuncurá sintió el llamado a recibir el orden sagrado, pero dos obstáculos lo impidieron. Uno es jurídico, ya que el entonces Código de Derecho canónico impedía las ordenaciones de candidatos que fueran hijos irregulares. El segundo fue su muerte temprana debido a la tuberculosis, un episodio relativamente frecuente en su raza, inerte frente a las enfermedades de los blancos. Hay quienes han afirmado que las enfermedades blancas extinguieron más indios que los arcabuces o los remington.

Aunque se inscriben en un panorama crecientemente dinámico, las declaraciones de santidad en cabeza de indígenas e incluso mestizos son todavía raros en la historia de las canonizaciones católicas. Este dato muestra las dificultades de la labor misionera debido a sus propias limitaciones intrínsecas en el punto de la inculturación de la fe, tanto como en las del elemento aborigen que la rechazaba en defensa de sus creencias y cultura tradicionales.

En otro aspecto, el del joven mapuche se trata de un caso similar al de Laura Vicuña o el mismo Domingo Savio, otro infante salesiano que constituyó un cercano modelo de santidad para el propio Ceferino, en el que la muerte temprana certifica el ejercicio de la virtud heroica en situaciones extremas, muchas veces acompañadas de un sufrimiento purificador, y por lo tanto evoca un estado de santidad previa<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Cf. María Andrea Nicoletti, *Indígenas y misioneros en la Patagonia. Huella de los salesianos en la cultura y religiosidad de los pueblos originarios*, Bs. As., Continente, 2008, 117 y ss.

Es posible que el extrañamiento de los suyos (particularmente de su madre) y el cambio propio del trasplante cultural, provocara también en el jovencito mapuche un agravamiento de su precario estado de salud<sup>24</sup>, como también que el impedimento canónico afectara su espíritu al cerrarle o al menos volverle incierto el camino de la ordenación. Categorías humanas que ejercían como criterios morales.

Luego de su muerte en olor de santidad, en una época pareció asistirse a un proceso de blanqueo (no se usa aquí el término en sentido metafórico sino real) del joven santo, cuando se desdibujaban sus rasgos originarios, incluso los físicos a través de una iconografía apropiada. Este proceso ha sido superado.

La nueva valoración de lo étnico como un elemento legítimo de las culturas que asegura su identidad y una visión distinta de las relaciones entre fe y cultura y en concreto de la inculturación de la fe, promueven ahora contextos diversos. La actual bóveda de Ceferino tiene forma de un *kultrum*, un instrumento tradicional de su propia etnia decorado a la usanza y con la estética indígena.

Pero existen valoraciones que van más allá de lo estético. Con la irrupción del movimiento indigenista en los últimos años se han agregado nuevos elementos en el contexto de la santidad del Ceferino. Las creencias religiosas de los pueblos originarios, nunca del todo desaparecidas pero sí sumidas en un largo y profundo letargo, parecen estar siendo recreadas y vuelven por sus fueros. El 12 de agosto de 2009, sus familiares trasladaron sus cenizas a la Comunidad de San Ignacio, bajo el ritual ancestral de la antigua religión mapuche. Asoma aquí un sentido sincrético que es propio de la religiosidad popular.

Este nuevo dato, en efecto, acredita y evidencia la fuerza de un persistente sincretismo en la piedad del pueblo llano latinoamericano, pero al mismo tiempo abre un signo de interrogación sobre la posibilidad de enturbiar la limpieza de la causa de canonización por la introducción de elementos extraños a la fe cristiana en su propio culto.

<sup>24</sup> No puede descartarse el dato que su padre el cacique Manuel Namuncurá aspiraba a su regreso a las tolderías y no sería extraño que este otro factor de tensión hubiera podido incidir también en su precaria salud (diríamos hoy: un shock de estrés).

## **8. La catedral de Bariloche: vidrios y arcillas**

El mayor templo católico del sur argentino es la catedral de San Carlos de Bariloche, consagrada a Nuestra Señora del Nahuel Huapi y construida a mediados de los años cuarenta por el arquitecto Alejandro Bustillo, autor de numerosas obras paradigmáticas de la arquitectura nacional como el Banco de la Nación Argentina, el Hotel Llao-Llao y el Centro Cívico de la ciudad de Bariloche. Curiosamente y según referencia del mismo Bustillo, reúne en su persona el mestizaje étnico que es característico de los pueblos latinoamericanos, puesto que desciende directamente por rama materna de los incas Túpac Yupanqui y Huayna Cápac.

En el sobrio y majestuoso edificio de amplias dimensiones y depurado estilo neogótico, sobresalen cuarenta y cinco hermosos vitrales realizados en Buenos Aires por el vitralista francés Enrique Thomas. Los vitrales han sido objeto de una controversia, y una inscripción en un listón de madera adosado a una de las paredes laterales del templo explica que los mismos responden a una mentalidad o concepción propia de la época en la que fueron diseñados y no debe atribuírseles un significado político o ideológico determinados.

La aclaración remite a la forma en que eran concebidas las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los años cuarenta, propia de una corriente que en ese momento histórico tuvo una fuerte influencia en la sociedad argentina y que, sin desconocer del todo el dualismo cristiano aunque atribuyéndole una interpretación imbuida de un acendrado clericalismo, se expresaba en una mutua imbricación entre lo religioso y lo político.

Siguiendo un canon de carácter regional que está presente en numerosos templos de la cristiandad, en los vitrales están representados los protagonistas de la primera evangelización jesuita como Nicolás Mascardi y los de la segunda evangelización salesiana como Domingo Milanés, y desde luego no podía faltar en primer término la de Ceferino Namuncurá.

Pero también puede advertirse entre ellas la representación del propio arquitecto constructor en la figura de San Rafael Arcángel. Se trata de una antigua tradición relativamente frecuente en la historia del arte cristiano. Muchos artistas han querido de esa manera estar plásticamente conformados en sus propias obras de arte.

El eje del conflicto entre religión y política aparece en distintos puntos del recinto sagrado. Por una parte se expresa en la presencia de los aborígenes, representados en ocasiones en actitud reverente ante la cruz, pero también en actitud de martirizar a los misioneros.

Por la otra, no deja de sorprender un vitral dedicado a la figura emblemática de la llamada Conquista del Desierto, el general Julio Argentino Roca (1843-1914), un personaje ayer glorificado y hoy vituperado cuya glorificación patriótica ha sido resistida en los últimos años por diversas organizaciones indigenistas que califican con cierta sobreactuación pero también con no menor sustento de genocidio su política interior respecto de los pueblos originarios. De hecho su imagen y su nombre han sido sustituidos en lagos, escuelas, calles y plazas en diversas localidades del país.

Puede preverse que si esta corriente iconoclasta continuara en ascenso, y teniendo en cuenta el carácter pendular característico de nuestro modo de ser, podríamos llegar a ver a Roca no sólo desalojado de los monumentos sino militarmente degradado de su jerarquía militar, sólo es una cuestión de tiempo.

En una de las entradas del templo se exhibe también un vitral del presidente Nicolás Avellaneda (1837-1885)<sup>25</sup>. Varios de los espacios vidriados muestran símbolos políticos de naturaleza patriótica como el escudo nacional, y aún hoy las iglesias católicas exhiben banderas argentinas junto al altar, como un ejemplo residual de una realidad que parece haber perdido sustento a la luz del nuevo espíritu inaugurado por el principio de mutua autonomía que marca el ritmo de las relaciones entre la Iglesia católica y las comunidades políticas a partir del Concilio Vaticano II. Si bien no son nada frecuentes las representaciones de personajes políticos en las iglesias católicas, debe tenerse en cuenta que, en una mirada histórica, no han faltado tampoco en ellas las imágenes de reyes que en los usos y costumbres del pasado han tenido una significación religiosa. La monarquía del antiguo régimen mantuvo una sólida unión con la religión bajo el emblema de la alianza del Trono y el Altar, y este dato no podía dejar de tener un impacto incluso en materia doctrinal.

<sup>25</sup> Avellaneda era católico y formó parte de una generación progresista que con una concepción liberal e iluminista trazó los fundamentos de la “nueva y gloriosa nación”. Durante su presidencia se completó la llamada Conquista del Desierto que integró territorialmente a la República Argentina en forma definitiva.

Los catecismos prescribían un respeto a la autoridad constituida que presentaba de un modo al menos ambiguo cualquier actitud de rebelión contra el régimen establecido, pues desde los primeros tiempos los cristianos se preciaron de ser honestos ciudadanos.

Sin embargo, aun teniendo en cuenta las nuevas sensibilidades emergentes sobre la cuestión, no parece que una actitud iconoclasta, a veces movida por el odio y el resentimiento, sea la más adecuada para promover la unión de una comunidad nacional.

En el mismo edificio de la catedral ha sido incorporado en años más recientes un vía crucis que es una verdadera obra de arte de una calidad tan lograda como la que se refleja en los vitrales, realizado en cerámica por el arquitecto local Alejandro Santana. Este exhibe imágenes del obispo Enrique Angelelli<sup>26</sup>, la Madre Teresa<sup>27</sup>, el padre Carlos Mugica<sup>28</sup> y otros temas de la religiosidad popular.

La pasión es en él representada como el sacrificio del justo que muere de amor por su pueblo cuyos miembros sufrientes transpiran realismo. Se ha observado que su plasticidad evoca la pintura social de Antonio Berni (1905-1981)<sup>29</sup>. Algunas opiniones han sugerido que escuchar a Bach es rezar. De modo análogo, puede decirse que revisar visualmente este vía crucis también lo es, en tanto la arcilla refleja la dramaticidad de cada escena de un modo único, al reunir en un solo haz el

<sup>26</sup> Obispo de La Rioja de claro acento social que fue sindicado por la dictadura militar (1976-1983) como favorecedor de la guerrilla en los años setenta y falleció en circunstancias que no han sido definitivamente aclaradas, pero que como aconteció con el obispo salvadoreño Oscar Arnulfo Romero (actualmente en proceso de canonización) hacen sospechar su presunto asesinato a manos de grupos paramilitares o directamente por parte del régimen.

<sup>27</sup> Monja católica de origen albanés naturalizada india, declarada santa y reconocida por su labor espiritual y social entre los más pobres de la India mediante una orden religiosa hoy distribuida por distintos países del mundo.

<sup>28</sup> Sacerdote secular miembro del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo reconocido por su actuación pública en defensa de los más humildes y desfavorecidos, adscribió al movimiento peronista y fue asesinado, sin que tampoco este hecho haya sido completamente esclarecido.

<sup>29</sup> Pintor, grabador y muralista argentino cuya pintura intenta reflejar un marcado acento social, especialmente a través de sus series sobre los personajes Juanito Laguna y Ramona Montiel.

dolor humano y el divino, fundiendo místicamente ambos dolores del pueblo y del redentor en un solo y único escenario espiritual.

En algunas de las distintas estaciones aparecen referencias de carácter claramente social, del mismo modo que en el ejemplo de los vitrales, pueden resultar conflictivas, toda vez que el caso de los carteles con la inscripción “Pan y trabajo” y la representación de rostros sufrientes de rasgos indígenas en el pueblo sugieren el intento de mostrar la huella de una sensibilidad que comporta un impacto político, aunque opuesta a la anterior.

### **9. Colofón breve**

Los vitrales y las cerámicas expresan plásticamente distintas visiones de una misma concepción cristiana de las relaciones de lo temporal y lo espiritual. Podrían ser consideradas opuestas, pero también complementarias. Por eso es importante que ambas dos estén presentes en el espacio sagrado de una catedral. En una realidad agrietada, ambas son representativas de valores temporales diversamente interpretados pero que pueden ser las dos significativas para expresar la riqueza del mensaje evangélico y fundir en un mismo espíritu de caridad toda la infinita diversidad de la vida humana en el mundo.

\*Quiero dedicar este trabajo a Carlos Martínez Sarasola, profesor del Instituto de Cultura del Centro Universitario de Estudios (CUDES) e investigador de la cultura patagónica de los pueblos originarios con un espíritu que me gustaría fuera imitado por todos los intelectuales argentinos y que vi reflejado en la catedral de Bariloche.



## El significado de Medellín: memoria y profecía

Virginia R. Azcuy  
UCA, Buenos Aires

Hacer memoria de Medellín exige, en primer lugar, entenderlo como un momento muy particular de la recepción del Concilio Vaticano II. La originalidad surgida de esta aplicación conciliar y del contexto en el cual ella aconteció, dio lugar a una “recepción creativa y selectiva” del Concilio y a una “nueva conciencia de la Iglesia” en América Latina<sup>1</sup>. El significado irrepetible de Medellín podría resumirse en el acto colegiado de una Iglesia que supo realizar una lectura teológica de los signos de aquellos tiempos, dando lugar a un “nuevo pentecostés”, como interpretó el Cardenal Landázuri en su Discurso de Clausura de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano<sup>2</sup>. Los acontecimientos tuvieron una resonancia mucho mayor de la esperada, tanto en las noticias periodísticas que se ocuparon sobre todo de los temas candentes<sup>3</sup> como en las revistas especializadas que documentaron los sucesos desde el punto de vista eclesial: *Criterio*, *Mensaje*, *Víspera* y *Boletín del CELAM*, además de los noticieros *Noticias Aliadas*, *CIDOC*, etc. La novedad de los hechos hizo que la prensa no pudiera distinguir entre el CELAM y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que fue llamada “la CELAM”; lo inédito e inusual de la “colegialidad” vivida, en cambio, hizo que otros más cercanos como Jorge Mejía comprendieran esta II Conferencia como el “Pequeño Concilio de Medellín” y así lo dieran a conocer<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Segundo Galilea, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las Conferencias de Medellín y Puebla”, en: Giuseppe Alberigo; J.-P. Jossua (eds.), *La recepción del Concilio Vaticano II*, Madrid, Cristiandad, Sígueme, 1987: 86-101; Ronaldo Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1974, que sistematiza 167 documentos.

<sup>2</sup> Juan Landázuri Ricketts, “Discurso Oficial de Clausura”, *Boletín del CELAM* 2,13, 1968: 12-13, 12.

<sup>3</sup> Cf. Joseph Comblin, “La Iglesia latinoamericana desde Vaticano II. Diez años que hacen historia”, *Mensaje* 25, 1976: 486-494, 491ss.

<sup>4</sup> Cf. Jorge Mejía, “El pequeño Concilio de Medellín (I-II)”, *Criterio* 1968: 651-653, 686-689.

## 1. Presentación histórico-teológica de la Conferencia de Medellín

### 1.1. Contexto histórico y prensa escrita

La cronología histórica de hitos y documentos del período 1965-1968 permite comprender cómo se fue abriendo paso la reflexión eclesial-teológica en el marco de un proceso socio-político complejo y cargado de conflictividad. El hilo conductor temático ya estaba presente en la Carta Pastoral de Mons. Larraín, “Desarrollo: éxito y fracaso en América Latina” de 1964 y llevaba la impronta de la *Populorum Progressio* publicada en marzo de 1967<sup>5</sup>. El asesinato del sacerdote guerrillero Camilo Torres el 15 de febrero de 1966, con su lema “hacer la caridad es hacer la revolución”, resulta emblemático del clima general que se vivía en estos años.<sup>6</sup> Si el desarrollo integral era la meta, lo fundamental era **cómo** lograrlo:

“la alternativa para los hombres responsables de nuestro momento histórico no está entre el mantenimiento de la actual situación y el cambio; tal planteamiento se encuentra superado. Todos estamos acordes en la necesidad de transformaciones profundas y rápidas. **La alternativa es sobre el modo con que se ha de llevar a cabo tan urgente tarea.** Una situación anormal está instalada en América Latina, ahí donde se ignora la dignidad de la persona humana y donde grandes masas aguardan todavía el signo de su redención”<sup>7</sup>.

Entre los múltiples debates que se hicieron públicos en cartas y manifiestos de distintos grupos y miembros de la Iglesia, sirven ejemplificación los vinculados a la llegada de Pablo VI a Bogotá según la prensa escrita<sup>8</sup>. El 18 de Julio de 1968 se firmó en Caracas la “Carta abierta de trabajadores latinoamericanos al Papa Pablo

<sup>5</sup> La expresión de Mons. Larraín, citada en *Populorum Progressio* y asumida por Medellín, sirve de síntesis a esta confluencia: “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (cf. PP 87 y DM II, 1). Cf. Gerardo Farrell, *Doctrina Social de la Iglesia*, Bs. As., Guadalupe, 1983, 131, nota 6.

<sup>6</sup> Sobre su figura, cf. C. Parada, *Crónica del pequeño Concilio de Medellín*, 60-63.

<sup>7</sup> Juan Landázuri Ricketts, “Discurso Inaugural en Bogotá”, en: Segunda Conferencia I, 15-21, 18. El subrayado es mío.

<sup>8</sup> Por razones de espacio, no se incluyen los episodios de acusación al teólogo José Comblin en el diario *O Jornal* de Río/Brasil, que motivaron la reacción pacífica de Dom Hélder Câmara y otros obispos.

VI”, que circuló en las vísperas de su llegada al Continente<sup>9</sup>. La Carta era un alegato a la revolución social y pedía, con fuerte insistencia, una toma de posición a favor de una impostergable urgencia del amor:

“La religión y la Iglesia han sido constantemente utilizadas en América Latina para justificar y para consolidar las injusticias, las opresiones, las represiones, la explotación, la persecución, el asesinato de los pobres. [...] vemos con claridad que el único camino es la revolución [...]. La necesidad de la revolución social en América Latina nace no sólo de la existencia de tiranías, sino y sobre todo, de la urgencia y de la necesidad de encarar definitivamente las tareas del desarrollo y de la integración de los pueblos latinoamericanos”<sup>10</sup>.

La carta no justificaba la violencia, sino que describía la tiranía vigente invocando implícitamente la enseñanza de PP sobre la insurrección revolucionaria. Afirmaba que “los pobres son los invitados de piedra”, en alusión al deseo denegado de participar en la Conferencia<sup>11</sup>. Este reclamo de participación y la posterior presencia de un grupo numeroso en la ciudad de Medellín durante la II Conferencia, evoca algunas situaciones semejantes que se dieron a partir de entonces: las asambleas externas en simultáneo. Esto fue cambiando: en Aparecida, los obispos solicitaban aportes de los consultores externos.

El 22 de Agosto, el diario *Panorama del mundo* publicó un artículo titulado “Cristianismo ante la violencia”, en el que hace conocer extractos de declaraciones de Pablo VI previas a su vuelo a Bogotá, Colombia<sup>12</sup>. En la nota se lee que la violencia es el tema crucial que debe encarar la “Conferencia del Episcopado (CELAM)”, identificadas una vez más por error; asimismo, se relacionaban tres episodios a Pablo VI: el testimonio de Hélder Câmara a favor de la no violencia, la Carta de los 800 sacerdotes sobre la “violencia establecida” –expresión antecedente de violencia institucionalizada– y la figura de Camilo Torres. La carta solicitaba que

<sup>9</sup> El texto completo fue publicado en *Mensaje XVII*, 172 (1968) 434-440. Los autores eran los miembros de los Burós Latinoamericanos de la Confederación Latinoamericana Sindical Cristiana.

<sup>10</sup> “Carta abierta de trabajadores latinoamericanos al Papa Pablo VI”, 435.437.

<sup>11</sup> Cf. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, 234.

<sup>12</sup> <http://www.magicasruinas.com.ar/revistero/aquello/revaquello> [consulta: 05 de enero de 2011].

“se evite, por todos los medios, equiparar o confundir la **violencia injusta** de los opresores que sostienen este ‘nefasto sistema’ con la *justa violencia* de los oprimidos, que se ven obligados a recurrir a ella para lograr su liberación” y que “se denuncie con toda claridad el estado de violencia”<sup>13</sup>. El 23 de Agosto, Pablo VI pronunció el “Discurso a los campesinos”, en el cual asumía el compromiso por defender su causa y denunciar las injustas desigualdades, afirmaba la **eminente dignidad de los pobres** y los reconocía como “sacramento de Cristo”, en referencia a un sermón de Bossuet del siglo XVII<sup>14</sup>. En esta ocasión, se respondía a los interrogantes del momento y se exhortaba a no poner la confianza en la violencia ni en la revolución, actitud contraria al espíritu cristiano<sup>15</sup>.

Del 26 de Agosto al 7 de Septiembre se realizó la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín y tuvo una cobertura extraordinaria de la prensa. El CELAM había preparado el terreno: habló de un acontecimiento de “resonancia mundial”, afirmó “para todos es noticia” y “ningún periodista profesional se atreverá a desconocerlo”<sup>16</sup>. De manera oficial, 200 periodistas de América Latina, Estados Unidos y Europa siguieron paso a paso, día y noche, la Conferencia.<sup>17</sup> No obstante, el desconocimiento general existente sobre el tema hizo que la prensa en general confundiera al CELAM –Consejo Episcopal Latinoamericano, un organismo coordinador– con la misma Conferencia General del Episcopado Latinoamericano identificándolos; la aclaración de Mejía ilustra algo de estos hechos y de la trascendencia que se esperaba y tuvo Medellín:

“A medida que pasan los días, estoy cada vez más convencido de que Medellín fue realmente un concilio, sino canónicamente, al menos de hecho,

<sup>13</sup> Los sacerdotes firmantes eran: casi 400 de Argentina –antecedente del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo–, más de 200 del Brasil, casi 100 de Uruguay, 50 de Bolivia y varios de los demás países. Cf. *Criterio* 1555 (1968) 656-657.

<sup>14</sup> Se trata de una fórmula utilizada por Pablo VI con expresa relación al misterio eucarístico. Cf. Virginia R. Azcuy, “La eminente dignidad de los pobres. Actualidad de lo antiguo”, *Nuevo Mundo* 51, 1996: 3-12.

<sup>15</sup> Ese mismo día, en otro discurso, Pablo VI exclamó: “la violencia no es evangélica ni cristiana”. Cf. Pablo VI, *Discursos y Alocuciones en el Congreso Eucarístico*, Bogotá, Paulinas, 1968, 20-26.

<sup>16</sup> *Boletín del CELAM* 2,7, 1968, p. 16.

<sup>17</sup> Representaban las grandes Agencias Internacionales de Noticias, los rotativos más importantes, las Revistas y Semanarios más influyentes, las Cadenas Radiales y de Televisión, el Cine y otros medios de Opinión Pública.

y que, por consiguiente, la mejor manera de aproximarse a la asamblea, estudiarla, valorarla y prever sus efectos, es la de considerarla a esta luz. Por esto [...] lamento tanto que nuestra prensa, pero sobre todo la augusta exactitud del ‘Osservatore Romano’ (edición local), hayan disfrazado Medellín con la etiqueta incongruente de ‘Segunda asamblea del CELAM’. Nuestros diarios inclusive han hablado de la CELAM, como si correspondiera a Conferencia. [...] además no se puede ni debe ignorar que el CELAM y el episcopado latinoamericano, de quien era la conferencia de Medellín, no son entidades comparables. El CELAM es una organización de las conferencias episcopales del continente que tiene una función de servicio, coordinación, asistencia técnica, promoción de tareas de Iglesia. No es un órgano de gobierno, ni por consiguiente puede resolver nada que obligue a los episcopados. En cambio, la Segunda Conferencia es a su modo una instancia suprema en la Iglesia católica del continente. Sus miembros [...] son delegados de los respectivos episcopados, o delegados del poder primacial, lo cual nos coloca en seguida en la esfera jurisdiccional de la Iglesia”<sup>18</sup>.

Esta larga cita del actual Cardenal Jorge Mejía es ilustrativa de una valoración muy positiva de la Conferencia de Medellín y del CELAM distinguiéndolos y al mismo tiempo muestra hasta qué punto la prensa estaba involucrada en un evento que no conocía y ni alcanzaba a comprender totalmente. Lo decisivo fue que el CELAM había preparado el terreno y en la última Rueda de Prensa y la posterior Plenaria, los representantes de los Medios dejaron constancia de su reconocimiento a Pablo VI por permitir la publicación inmediata de los documentos y su complacencia por la convivencia vivida con los Obispos responsables de la Comisión de Relaciones Públicas y el Secretario de Prensa<sup>19</sup>. Fueron tiempos realmente agitados, pero la escucha colegiada de la voz del Espíritu permitió alumbrar algo nuevo.

## 1.2. Visión sistemática de los grandes temas

En cuanto al itinerario de preparación y localización temática,<sup>20</sup> se destaca el impulso de las Asambleas X-XI del CELAM como camino formal, celebradas en

<sup>18</sup> Mejía, “El pequeño Concilio de Medellín (II)”, 686.

<sup>19</sup> Cf. *Boletín del CELAM* 2,13 (1968) 6.

<sup>20</sup> Una obra de referencia en esta parte es Silvia Scatena, *In populo pauperum. La Chiesa*

octubre de 1966 en Mar del Plata y en noviembre de 1967 en Lima, y luego las reuniones de enero y junio de 1968 que elaboran dos textos conocidos como “Documento de Base preliminar” y “Documento de Base” respectivamente. No se debe relativizar el camino de las iglesias locales, que se suma a la preparación de Medellín con su riqueza pastoral y teológica, dado que “El CELAM no quiso primar sobre las Conferencias, sino prestar un servicio en tiempos de transición y conciliar tendencias divergentes”<sup>21</sup>. El CELAM patrocinó una serie de consultas y reuniones extraoficiales entre las que se cuentan Viamao (1965), Baños (1966), Buga (1967), Melgar (1968) e Itapoan (1968). En éstas y otras circunstancias, fueron surgiendo nombres de referencia y aportes teológicos relevantes: Manuel Larraín, Helder Câmara, Eduardo Pironio, Cándido Padín, Marcos McGrath, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, José Comblin, Lucio Gera, José Marins, Raimundo Camuru, Cecilio de Lora y Renato Poblete<sup>22</sup>. En la II Conferencia, se agregan también los Discursos, las Ponencias y los Seminarios; un punto de inflexión decisivo, que actúa como catalizador en la elaboración de las Conclusiones Finales de Medellín, son los Discursos de Pablo VI en Bogotá; en ellos se plantea críticamente el tema de la violencia, que la Conferencia debe afrontar sin perder la brújula doctrinal.

Sin una pretensión exhaustiva, me interesa presentar un panorama de aquellos contenidos que resultaron claves en el proceso de formulación definitiva de los Documentos Finales. La opción pastoral de Medellín condujo a una lectura creyente de la realidad latinoamericana:

“estamos en una nueva era histórica (que) exige claridad para ver, lucidez para diagnosticar y solidaridad para actuar [...] hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los ‘signos de nuestros tiempos’” (MM 3).

Tanto Dom Hélder Câmara –refiriéndose a la no-violencia– como Gustavo Gutiérrez coinciden en señalar a *Populorum Progressio* como el horizonte temático

*Latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Bologna, Società Editrice Il Mulino, 2007.

<sup>21</sup> Avelar Brandao Vilela, “Discurso Inaugural”, en: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias (I)*, México, Librería Parroquial, 1976, 61-70, 68-69.

<sup>22</sup> Scannone destaca cuatro como pioneros (católicos) de la teología de la liberación: Gutiérrez, Segundo, Gera y Comblin, cf. “La teología de la liberación: caracterización, corrientes y etapas”, 23.

general.<sup>23</sup> la meta era el desarrollo integral y la pregunta que seguía era el *cómo* lograrlo, lo cual pedía un discernimiento en un contexto difícil. En este marco surgieron los temas que marcaron el momento histórico, sus debates y sus textos: el desarrollo y la justicia, la paz y la no-violencia –en el contexto de la violencia establecida y tentación de la violencia como respuesta–, la educación y la liberación.

• **El desarrollo es el nuevo nombre de la paz** (PP 87). Con esta cita se abre el Documento sobre la Paz, mostrando la proximidad y afinidad de Medellín con la *Populorum Progressio* de Pablo VI, en el tema del desarrollo integral de los pueblos: “si el desarrollo es el nuevo nombre de la paz, el subdesarrollo, con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz” (MD II, 1). La situación de injusticia representa una amenaza contra la paz, en las diversas formas de marginalidad, desigualdad, frustración y presión, tanto en el ámbito del colonialismo interno como externo y entre los países de la región (II, 2-13). La injusticia constituye la negación de la paz (II, 14) y exige afrontar la violencia que genera: “la violencia constituye uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina” (II, 15). La paz, para no ser ilusoria, exige “crear un orden social justo” y “es una tarea eminentemente cristiana” (II, 20).

• **La acción de la no violencia en América Latina.** Es la respuesta a la “tentación de la violencia” (PP 30; MD II, 16); la propuesta de la paz significa un compromiso *activo* de construcción de la justicia. Hélder Câmara sostiene que la injusticia despierta “una tentación de radicalismo y de violencia” ante la imposibilidad de salir del subdesarrollo, “una tentación grave” por la responsabilidad e indiferencia de los poderosos, que nos lleva a intentar una “acción no-violenta” por tres razones: arrancar de la violencia a las personas cuya paciencia encuentra un límite; presionar de forma legítima y democrática; proceder a la acción no-violenta para no quedar en la vaguedad.<sup>24</sup> Respondiendo al *cómo*, Dom Hélder

<sup>23</sup> Cf. Dom Hélder Câmara, “Acción no-violenta en América Latina”, *Mensaje XVII*, 174 (1968) 579-583, 580; Gustavo Gutiérrez, “Desarrollo: nuevo nombre de la paz. A los treinta años de la *Populorum Progressio*”, 453.

<sup>24</sup> El texto corresponde a una conferencia canadiense sobre “La Iglesia y el mundo”, dada en Montreal (Canadá), 26-29 de mayo de 1968. Cf. Dom Hélder Câmara, “Injusticia a escala mundial”, en: *Para llegar a tiempo*, Salamanca, Sígueme, 1971: 13-23, 17.

agrega: “para liberarnos de la violencia instalada, sin recurso de violencia armada, sólo basta la acción positiva, audaz, dinámica y eficaz de la no-violencia”<sup>25</sup>.

• **La realidad de la violencia y su reflexión teológica.** La temática de la paz surge en Medellín como respuesta a la crítica situación de violencia que marcaba la realidad de América Latina a fines de los años sesenta<sup>26</sup>. No es casual que en los dos acontecimientos de mayor importancia del momento, la Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias en Upsala<sup>27</sup> y la Conferencia de Medellín se haya observado la presencia dominante del tema de la violencia. El magisterio no poseía todavía una elaboración teológica sobre esta temática; la referencia en este punto era sin duda la PP, tanto en su fórmula sobre **la injusticia que clama al cielo** que resumía muy bien el estado de violencia en que se encontraba la mayoría de la humanidad (cf. DM II, 1) como con respecto a la **tentación de la violencia que debía ser superada** (cf. PP 30). En la fase preparatoria a Medellín, se hablaba en realidad de dos violencias: una radical, menos visible e interpretada como injusticia, y otra derivada, interpretada como resistencia frente a la violencia que se opone a la dignidad humana<sup>28</sup>; el punto dilemático, en la II Conferencia, fue el relativo a la “insurrección revolucionaria” (PP 31),<sup>29</sup> que Pablo VI omitió en sus discursos al

<sup>25</sup> Câmara, “Acción no-violenta en América Latina”, 580-581. El texto fue escrito en abril de 1968.

<sup>26</sup> Para Ellacuría que “si la violencia es omnipresente en la vida humana en todos los lugares, no hay duda que es en el Tercer Mundo donde se presenta hoy con mayor urgencia”. Ellacuría, “Violencia y cruz”, 262.

<sup>27</sup> Cf. Luis Acebal Monfort, “Upsala 1968: Asamblea General del Consejo Mundial de las Iglesias”, *Mensaje* 17, 173, 1968: 500-506.

<sup>28</sup> Cf. Ellacuría, “Violencia y cruz”, 263-264. En declaraciones a *Noticias Aliadas*, Mons. Brandao afirmó que se generalizaba el tema de la violencia, que la teología del desarrollo se estaba transformando en teología de la revolución cediendo el paso a la guerrilla y que muchos no distinguían “la revolución social en el sentido de renovación de estructuras anticuadas, a través de criterios evolutivos, enérgicos sí, pero bien planificados, de la revolución armada, sin objetivos muy claros, que exige, en nombre de los males actuales, la violencia, el odio, la persecución, la muerte”. Cf. *Boletín del CELAM* 2, 8, 1968, p. 12.

<sup>29</sup> El texto completo de la *Populorum Progressio* afirma: “Sin embargo ya se sabe, la insurrección revolucionaria –salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país– engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor”. Gerardo Farrell sintetizó así la enseñanza de la PP 31: “Pablo VI se define por la reforma y contra la revolución”, cf. *Doctrina Social de la Iglesia*, 132.

mismo tiempo que condenó la violencia y la revolución sin distinguirlas. Por su parte, el Documento sobre Paz diferenció entre la “violencia institucionalizada” (DM II, 16) y la reacción ante ella como “tentación de la violencia” (II, 16) y se comprometió claramente a la “promoción de la paz”.

Por la complejidad del tema, luego de Medellín siguió su clarificación: Pablo VI y el Cardenal Lercaro insistieron en la esencia del cristianismo y la redención cristiana; en un sentido semejante, Ellacuría habló de “la redención de la violencia”<sup>30</sup>. En Medellín, se destacó el aporte de Pierre Bigo, retomando la enseñanza pontificia, profundizándola y dando sus puntos de vista sobre el debate en la II Conferencia:

“¿por qué, en estas condiciones no quiso aludir a la eventualidad de una insurrección legítima en el caso de ‘tiranía’? Quizás porque algunos comentarios de su encíclica, contra el sentido obvio del texto, citando solamente el famoso inciso (salvo en caso de tiranía) y olvidando todo el resto), habían presentado sus palabras como un permiso dado y casi una invitación a la violencia. Para evitar este contrasentido, Pablo VI prefirió no hablar del caso excepcional que mencionaba su encíclica”<sup>31</sup>.

Bigo aclaró que “insurrección revolucionaria”, literalmente levantamientos y sediciones, se distinguía de “violencia”, que podía significar revolución armada o guerra civil.<sup>32</sup> También el Cardenal Pironio retomó la cuestión en esos años, al clarificar cómo debía entenderse el concepto bíblico-teológico de liberación:

“el tema de la liberación no es nuevo, tampoco es meramente profano o temporal, mucho menos es un tema que incite a la violencia. En sí mismo es hondo y pacificador, como la reconciliación obrada por la donación dolorosa de la cruz [...] La liberación no supone la violencia. Al contrario, la rechaza. La única violencia que se pide es la del reino y del perfecto ejercicio de las bienaventuranzas. En este sentido se desfigura totalmente el concepto de liberación (y sus exigencias en los Documentos episcopales de Medellín)

<sup>30</sup> Ellacuría, “Violencia y cruz”, 289ss.

<sup>31</sup> Pierre Bigo, “Enseñanza de la Iglesia sobre la violencia (“Populorum Progressio”. Bogotá - Medellín)”, *Mensaje* 17 174. 1968: 574-578, 577.

<sup>32</sup> Cf. Bigo, “Enseñanza de la Iglesia sobre la violencia”, 575; Dom Hélder habló de “revolución pacífica”.

cuando se la confunde con la revolución violenta o la justificación de las guerrillas. Nadie puede escudarse en Medellín para sembrar el caos. Tampoco nadie puede acusar a Medellín de haber provocado la violencia”<sup>33</sup>.

• **Surgimiento del tema de la liberación.** En América Latina, se empieza a utilizar la noción desde 1964, pero sin tomar conciencia de su pleno sentido político.<sup>34</sup> Cuando el “Mensaje de los obispos del Tercer Mundo” (1966) y Medellín (1968) usan el concepto en sentido político –liberación de la estructura del dominio neocolonial–, la cuestión queda definitivamente planteada<sup>35</sup>. El paso de una teología **del desarrollo** a una teología **de la liberación** en la fase preparatoria debe referirse a la XI Asamblea del CELAM en Lima (1967) y, muy probablemente, a la presencia de Gustavo Gutiérrez en esa reunión<sup>36</sup>. El fervor revolucionario en América Latina era innegable y el lenguaje no estaba del todo clarificado; sólo lentamente y sobre todo en Bogotá y Medellín se irá encontrando la expresión adecuada y la claridad doctrinal para ese momento histórico<sup>37</sup>. La Conferencia de Medellín asume el tema y el lenguaje liberacionista claramente: “en la Historia de Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre” (DM I, 4), “la toma de conciencia de esta misma situación [el subdesarrollo] provoca en amplios sectores actitudes de protesta y aspiraciones de liberación” (X, 2) y, al hablar de la realidad latinoamericana de la pobreza: “un

<sup>33</sup> Eduardo Pironio, “Reflexión teológica en torno a liberación”, en *Escritos Pastorales*, Bus. As., BAC, 1973, 67-97, 67.70.

<sup>34</sup> Paulo Freire lo utiliza como fundamento del método: concientización es correlativa a liberación.

<sup>35</sup> Dussel aclara que, en la teología de la liberación, lo político se percibía como dialéctica opresor-oprimido en el nivel internacional y la función profético-crítico-liberadora de la teología se articulaba con la masa oprimida; en cambio, en la teología política en Europa, lo político de la teología era la consideración social del dogma más la dialéctica crítico-liberadora en el plano nacional de Iglesia-mundo. Enrique Dussel, “Sentido teológico de lo acontecido desde 1962 en América Latina”, *Nuevo Mundo* 2: 1971, 187-204, 198.

<sup>36</sup> Gustavo Gutiérrez recién explicita el sentido político de la liberación en un trabajo titulado “Hacia una teología de la liberación” aparecido en el Servicio de Documentación de la JESI (Montevideo 1969). Cf. Dussel, “Sentido teológico de lo acontecido desde 1962 en América Latina”, 196.

<sup>37</sup> Otro estudio de referencia en este punto es el de Lucio Gera, “Evangelización y promoción humana”, en: Virginia R. Azcuy; José C. Caamaño; Carlos M. Galli (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Bs. As., Ágape/Facultad de Teología UCA, 2007: 297-364.

sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte” (XIV, 2).

## 2. El significado de la Conferencia de Medellín

### 2.1. Novedad en el método teológico

La temática de Medellín, sobre todo en algunos de sus documentos como Justicia, Paz y Pobreza, sin duda marcó el rumbo e incluso la identidad de la Iglesia católica en América Latina y el Caribe. Otros documentos, que tuvieron menor repercusión, han experimentado una reformulación y un desarrollo inesperados que merecen volver a estudiarse desde esta perspectiva. A algunos de estos temas nos dedicaremos, a partir del Documento Paz y el de Pastoral Popular, en la segunda parte de esta exposición. Con todo, coincido con las lecturas que señalan otra cuestión y sugieren que el valor teológico permanente de esta Conferencia está sobre todo en el método inductivo que propone, siguiendo el horizonte abierto por la constitución pastoral *Gaudium et spes*<sup>38</sup>.

En efecto, la historia del debate en torno a la constitución pastoral *Gaudium et spes* muestra la dificultad real de reconocer un método histórico nuevo en teología, como lo muestran las dudas sobre la viabilidad de este documento hasta las semanas finales del Concilio<sup>39</sup>. Ya desde su nombre, la *constitutio pastoralis* indicaba la pretensión de una nueva forma de hacer teología, la audacia de un salto cualitativo en la manera de proceder para comunicar la novedad evangélica y los principios doctrinales. La novedad de esta propuesta teológica encuentra un punto de concentración particular en la “teología de los signos de los tiempos”, cuya fórmula expresiva *signa temporum* sólo logra entrar una vez en todo el texto de la constitución en GS 4, si bien su alusión está presente en GS 11 y 44. La teología de los signos de los tiempos se entiende como una teología de la historia y a su vez la historia deja de ser meramente un *locus theologicus alienii* para pasar a ser un lugar

<sup>38</sup> Cf. Carlos Schickendantz, “Un enfoque empírico-teológico. En el método, el secreto de Medellín”, *Teología y Vida* 58, 4, 2017: 421-445.

<sup>39</sup> Cf. Carlos Schickendantz, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, en: V. R. Azcuy; C. Schickendantz; E. Silva (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios, métodos*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013: 53-87, 54ss.

propio y ámbito imprescindible dentro del cual los otros lugares teológicos pueden ser comprendidos<sup>40</sup>.

Para la opción por esta perspectiva metódica en Medellín, sin duda fueron decisivas las orientaciones aportadas en la reunión que elaboró el Documento de Base (DB) para esta conferencia. El antecedente fue el Documento de Base Preliminar (DBp) del CELAM, de Enero 1968, en el cual obispos y expertos se reunieron para retomar la reunión de Lima y elaboraron un documento con tres partes correspondientes a la Realidad latinoamericana (primera parte), Reflexión teológica (segunda parte) y Prioridades pastorales (tercera parte)<sup>41</sup>. El DBp fue enviado a los diversos episcopados como consulta –a la espera de recibir aportes– y con él se adjuntaron cinco anexos para facilitar su estudio<sup>42</sup>. El Documento de Base (DB), de Junio 1968, se redactó con la intención de recoger las observaciones que enviaron las Conferencias Episcopales. No presentó grandes diferencias con respecto al documento anterior, pero sí logró una mayor cualidad teológica. Mantuvo la estructura de tres partes y definió cuatro orientaciones que fueron asumidas en la II Conferencia de Medellín<sup>43</sup>:

- 1) adopción del método pastoral sugerido en *Gaudium et Spes* 4;
- 2) incorporación del tema “desarrollo” y “dependencia” en el análisis de la realidad;
- 3) apreciación de la situación de injusticia como indignante ética y teológicamente;
- 4) fuerte preocupación por una pastoral que respondiera a los “signos de los tiempos”.

<sup>40</sup> Cf. Marie-Dominique Chenu, citado por Schickendantz, “Una elipse con dos focos”, 73.

<sup>41</sup> El CELAM publicó una síntesis del DBp a modo de ayuda para quienes ya poseían el Documento y como información genérica para el público, mientras se daba tiempo a la divulgación del documento definitivo. Cf. *Boletín del CELAM* 2, 6, febrero, 1968: 12-14; 2,7, 1968: 12-14.

<sup>42</sup> Estos anexos fueron: 1º Celebración del Misterio Litúrgico-Realidad Latinoamericana; 2º La Iglesia en su Unidad Visible-Realidad Latinoamericana; 3º Estadísticas que clarifican la situación socio-religiosa en América Latina; 4º Bibliografía sobre los temas tratados en el Documento Básico Preliminar; 5º Comunicación Social-Nueva Dimensión de la Humanidad. Cf. *Boletín del CELAM* 2, 8, 1968, 4.

<sup>43</sup> Según la información proporcionada por Scatena, quienes coordinaron el trabajo de esta reunión del CELAM fueron Pironio, Gutiérrez, Gera, Poblete y Bigo, cf. *In populo pauperum*, 400. Los apartes o ideas vértebras del Documento se publicaron en *Boletín del CELAM* 2, 10, 1968: 12-13.

Siguiendo las perspectivas pastorales del Concilio, Medellín optó por el método pastoral de lectura de los signos de los tiempos en orden a orientar la tarea de la Iglesia en América Latina<sup>44</sup>: “es el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar, que habrá de ser llevada a término con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios”<sup>45</sup>. En los Documentos Finales, se afirma que la “evangelización debe estar en relación con los «signos de los tiempos», no puede ser atemporal ni histórica” (DM VII, 13); se habla de “una pedagogía basada en el discernimiento de los signos de los tiempos en la trama de los acontecimientos” (DM X, 13). En los textos, las categorías teológicas “aspiraciones” (humanas) y “tarea” (eclesial), “parecen **depender** de la expresión ‘signos de los tiempos’, **condensarse** en la de ‘liberación’ y **multiplicarse** en otras tantas que, abarcando los campos de la antropología, la cristología y la moral, dan relieve a los nuevos aspectos en que el hombre latinoamericano debe hoy pensar y vivir su existencia cristiana”.<sup>46</sup> Como señaló Eduardo Pironio, los signos de los tiempos en América Latina deben interpretarse en un horizonte salvífico, en la doble perspectiva de una esperanza fundamental a ser reafirmada y una real situación de pecado a ser vencida<sup>47</sup>.

¿Qué signos había que discernir? Para Pablo VI, el mayor signo de los tiempos que interpelaba a la Iglesia del Concilio era la transformación del mundo contemporáneo, con sus notas de transición, perplejidad, contradicción y angustia. Bajo su orientación, la II Conferencia de Medellín, se propuso en 1968 el tema de la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II: “América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo” (MI 4). McGrath señaló en su Ponencia: “cualquiera diría, a primera vista, que el gran signo de los tiempos en nuestro continente es la preocupación por el desarrollo; y tendría razón. Pero este es un signo compuesto, resultado de los otros que hemos señalado [el cambio, la valorización de lo personal y lo temporal y el enfoque mundial] y solo comprensible a la luz de ellos”<sup>48</sup>. Los Documentos de

<sup>44</sup> En este sentido, Scatena habla de la “consagración” de un método, cf. *In populo pauperum*, 476ss.

<sup>45</sup> Segunda Conferencia (II), 41.

<sup>46</sup> Eduardo Briancesco, “Medellín: Un caso de teología y pastoral”, *Teología* 15-16, 1969: 189-227, 200.

<sup>47</sup> Pironio, “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos en América Latina”, 138.

<sup>48</sup> Marcos McGrath, “Los signos de los tiempos en América Latina hoy”, en: Segunda Conferencia, t. 1, 73-100, 97.

Medellín afirman tanto el orden social como lugar donde se expresan los signos de los tiempos, como la necesidad de reflexión continua sobre la realidad para poder leer los signos (cf. DM VII, 13; XI, 26).

Las reuniones del CELAM y la opción por el método pastoral de GS 4 en junio de 1968 resultaron decisivas para la orientación fundamental de Medellín; los Discursos de Apertura a la II Conferencia mostraron que el tema de fondo fue la preocupación por la violencia<sup>49</sup>. Al Discurso de Pablo VI respondió primero Brandao, al afirmar que no se debe aceptar la “violencia pasiva”, y luego el Documento sobre la Paz, al enunciar que **la injusticia conspira contra la paz**, que la “violencia institucionalizada”, al violar derechos fundamentales, hace nacer la “tentación de la violencia” y al exhortar a todos los miembros del pueblo cristiano a asumir la “promoción de la paz” (DM II, 1.16).<sup>50</sup>

## **2.2. La opción por los pobres y las lecturas teocéntrica y etnográfica hoy**

Desde el Documento XIV de Medellín y bajo la inspiración del Pacto de las Catacumbas al finalizar el Concilio Vaticano II, la llamada de la Iglesia a seguir a Cristo pobre y crucificado a través de su compromiso con los más necesitados de esta historia ha ido marcando –en gran medida– el rostro de las iglesias de nuestra región. Son muchas las páginas que se han escrito desde entonces, lo cual hace muy difícil una síntesis o balance de este caminar. Sin embargo, se podrían señalar dos perspectivas para seguir caminando: primero, una comprensión teológica teocéntrica de la opción preferencial por los pobres, porque ella siempre requiere de una fundamentación y exposición renovada; segundo, una lectura teológica etnográfica de los pobres y la pobreza, porque las experiencias de los pobres y los relatos de vida en la pobreza piden ser escuchados por los cristianos para comprender mejor el Evangelio.

<sup>49</sup> Cf. Scatena, *In populo pauperum*, 374ss; Parada C., *Crónica del pequeño Concilio de Medellín*, 51ss; Mejía, “El pequeño Concilio de Medellín (I)”, *Criterio* 1550, 1968: 651-653, 652.

<sup>50</sup> “Los tres discursos del papa Pablo VI fueron dirigidos con precisión en contra de la «revolución» y fueron aplastantes” [...] “la Conferencia de Medellín [en sus documentos], constituye la respuesta de los obispos latinoamericanos al papa Pablo VI”, cf. Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario*, 62-63.

Una mirada teológica teocéntrica de la opción preferencial por los pobres no es un tema nuevo, sino que ha ido recibiendo distintos ensayos de formulación y explicación por parte de teólogos y teólogas, pastores y laicos, a lo largo de varias décadas. El magisterio de Francisco, sobre todo en la exhortación pastoral *Evangelii gaudium* (IV), continúa esta tarea manifestando un nuevo vigor en su preocupación pastoral por los pobres.

La lectura teológica etnográfica de los pobres y la pobreza, si bien existen diversos intentos particulares en esta dirección, siempre merece ser impulsada, continuada y profundizada por cuanto la escucha de quienes sufren no representa una tarea ocasional y suplementaria sino un camino preferente y permanente de santificación y evangelización del pueblo fiel de Dios. El método etnográfico o cualitativo propio de las ciencias sociales, asumido en las prácticas teológicas, puede representar un valioso aporte para la vida eclesial y académica por recuperar el testimonio de quienes viven en condiciones de pobreza y exclusión.

A la luz del legado de Medellín, que centró su discernimiento de los signos de los tiempos en el ámbito social, asistimos a una ampliación de la mirada –ya demarcada en la Conferencia de Aparecida–: la cuestión ambiental se presenta como un correctivo para la lectura eclesial y teológica tanto a nivel universal como regional de América Latina y el Caribe.



## **Ecología y Judaísmo: hacia un nuevo concepto de lo “*kosher*”**

*Ari Bursztein*

Sem. Rabínico Latinoamericano, Bs. As.

El concepto de “eco-*kosher*” nace hacia la década del 60 del siglo anterior y representa uno de los aportes mas interesantes del pensamiento judío contemporáneo a la visión de la relación del hombre para con la naturaleza, sus semejantes e incluso para con la divinidad.

Vayamos paso a paso. El vocablo kasher (o kosher en la acepción de los judíos de Europa central y oriental) se refiere a la forma apta de ingerir alimentos según las leyes de la tradición judía. Si bien parecería ser que el plan bíblico original era el vegetarianismo, una de las consecuencias post-diluvianas, como se puede apreciar en el libro del Génesis, fue la concesión divina de comer carne. Esto requería de algunas condiciones como la prohibición de comer sangre (ya que esta representa el alma) y luego la diferenciación entre animales no aptos y aptos (kosher) que deben ser matados de una manera especial, la cual supone menos sufrimiento para el animal.

En este sentido la definición de lo “*kosher*” sería estrictamente técnica. Si bien a lo largo de la historia muchos fueron los significados otorgados a la idea de “*kosher*” (sensibilidad para con los animales y la naturaleza, educación del instinto agresivo, limitación del apoderamiento humano sobre la naturaleza y hasta funciones higiénicas), la ramificación de los universos de significados concluían siempre en el hecho que determinado alimento estaba prohibido por la ley y otro permitido.

El proceso moderno que queremos describir tiene que ver con una expansión filosófica del significado de lo “*kosher*” con consecuencias inéditas y revolucionarias para la tradición judía.

## **Preceptos entre el hombre y D's y entre el hombre y su prójimo**

La división entre preceptos que regulan la relación entre el hombre y D's y entre el hombre y su prójimo es de una larga data en la tradición de Israel<sup>1</sup>. Si bien esta división intentó en su época sistematizar y catalogar, el judaísmo generalmente rehuyó a este paso ya que su dinámica es mucho más horizontal que vertical. Ya los profetas intuían las consecuencias problemáticas que esta categorización entre preceptos del hombre para con D's y del hombre para con su prójimo podía producir para el desarrollo moral y religioso de determinados tipos de personalidades. La división posee como potencial negativo crear la ilusión que los deberes para con el creador son los más importantes o en el peor de los casos, suficientes en una vida religiosa. El profeta Isaías declama cínicamente: “Porque hemos ayunado y no lo haz visto, afligimos nuestras almas y no lo supiste...”<sup>2</sup>.

Si bien algunas interpretaciones modernas aseveran que existía una preferencia profética de la moral ante lo denominado “culto”, lo que nos llevaría a hablar en este caso de una “religión profética de la moral”, la realidad es que leyendo cuidadosamente los textos bíblicos, vemos que los profetas no se oponían a la anulación de culto, sino que advertían acerca de su supremacía frente a la moral, lo cual potencialmente llevaría justamente a la anulación de la esta última. Esta situación es definida en la tradición como la “profanación del nombre divino”, el mostrar un apego a D's desprovisto de base moral, lo cual conduciría a un observador externo a pensar dos posibilidades: a) Que ese D's no se preocupa y/o permite una vida sin sustento moral, b) Que D's mismo es inmoral.

En cualquier caso esta categorización de preceptos contiene una bomba de tiempo para la cultura que pretende representar. El nuevo concepto de “*ecokosher*” es un intento de subsanar este problema de miles de años de antigüedad.

### **“Kosher” no es sólo “kosher”**

Haremos una pequeña reseña histórica del acuñamiento del término “*ecokosher*”. Para ello debemos mencionar al peculiar e influyente rabino Zalman

<sup>1</sup> Por ejemplo, algunos comentaristas bíblicos distinguen a los primeros cinco de los diez mandamientos como referidos a la relación del hombre para con D's y a los últimos cinco referidos a la relación del hombre para con el prójimo.

<sup>2</sup> Isaías 43:3.

Schachter Shalomi (1924-2014) de ascendencia europea jasídica e inmigrante a los Estados Unidos en 1941 (escapó de campos de detención del régimen de Vichy). Hacia principios de los años 70, luego de estudiar en las mejores universidades norteamericanas y basado en las enseñanzas de la *kabalá*, la mística judía, comienza a publicar sobre temas como meditación y espiritualidad. Schachter Shalomi sostiene que la ley judía no debe ser tomada como un conjunto de acciones compartimentarizadas, sino que hay que hacerlo de una manera integral que comprenda los aspectos éticos y espirituales de cada acción. Esto dio lugar a la creación de una pequeña corriente de pensamiento judío, con epicentro en Norteamérica, llamada “La renovación judía”. Es aquí donde el rabino comienza a hablar sobre “*eco-kosher*”. Los principios básicos del nuevo concepto defendían la posición que sostiene que la condición de apto o no de un alimento para ser ingerido, no podía estar basada solamente en una cuestión técnica. Lo “*kosher*” debía ser integrado con otros preceptos que figuran en la misma Torá que parecerían pertenecer conceptualmente a los principios que regulan la relación del hombre para con la creación y su prójimo. Algunos ejemplos:

1) Bal Tashjit: la prohibición bíblica de destruir sin sentido algún elemento útil. La situación clásica que trae la Torá es la de la ciudad sitiada en situación de guerra. Al ejército sitiador le está prohibido destruir la vegetación de afuera de la ciudad, “Ya que el hombre es como el árbol del campo” (Deuteronomio 20:19-20). El Talmud Babilónico (Kidushin 32a) trae como otro ejemplo de la destrucción sin sentido, la prohibición de tirar comida que pueda servir como alimento para el prójimo. Los comentaristas bíblicos coinciden en que el objetivo del precepto aparte de ser utilitario, es educar hacia una sensibilidad determinada frente a los beneficios que nos otorga la naturaleza.

2) Tzaar Baalei Jaim (evitar el sufrimiento animal): En el texto bíblico tenemos varias situaciones donde se recalca lo inmoral e innecesario de infringir sufrimiento a los animales. Por ejemplo, está prohibido comer un animal vivo (Deuteronomio 12:23), está prohibido arar con el toro y el burro a la vez, ya que tienen fuerzas diferentes (Deuteronomio 22:6-10), etc.

En base a estos principios, la industria alimentaria moderna, pondría en duda la permisibilidad de comer algunos alimentos que son técnicamente “*kosher*” como por ejemplo, parte de los productos avícolas que son el resultado de un proceso de gran sufrimiento a las aves. En general, lo “*eco-kosher*”, según esta visión no puede concentrarse solo en la forma de matar el animal, sino que se debe supervisar todo el

proceso de crianza y verificar que no se infringió algún tipo de sufrimiento exagerado en aras del rédito económico.

3) Shmirat haguf: La Torá ordena el cuidado del cuerpo y prohíbe el autodaño (Deuteronomio 4:).

4) El año sabático y el jubileo: el texto bíblico ordena dejar descansar la tierra cada siete años. Esto fue interpretado como una directiva en contra del aprovechamiento total de los recursos naturales por un lado y paradójicamente por otro como una medida para optimizar la producción de la tierra al hacerla descansar. A su vez el año sabático es dedicado a la reflexión y a la espiritualidad. El jubileo es el año número 50 del ciclo de producción. Su idea principal, que se conecta directamente con nuestro tema en cuestión, es la regulación de las leyes de libre mercado y propiedad privada. La tierra vuelve a la familia del dueño original, que por algún motivo durante el último medio siglo tuvo que desprenderse de ella. Si bien los historiadores discuten acerca de la probabilidad fáctica de la aplicación en el pasado de este tipo de economía, los ideólogos del “*eco-kosher*” también lo toman como una fuente de inspiración para el mejoramiento de la contextura social.

Este es en resumen, una primera aproximación al nuevo concepto de “*eco-kosher*”, que tiene como principal meta integrar diferentes aspectos existentes ya en las fuentes y sobreponerse a una visión acotada o técnica de lo “*kosher*” que no responda a parámetros éticos.

Otra de las fuentes modernas de inspiración del “*eco-kosher*” es el rabino Abraham Joshua Heschel (1907-1972), también de origen europeo que pudo escapar hacia los Estados Unidos del régimen nazi. Heschel que provenía de una casa ortodoxa jasídica, fue tornando en el nuevo mundo hacia una posición más liberal, convirtiéndose en uno de los activistas de los derechos humanos más influyentes en su nuevo hogar.<sup>3</sup> En lo que nos atañe a nosotros, una interesante anécdota refleja su contribución al concepto “*eco-kosher*”. Durante la década de los setenta, se podía

<sup>3</sup> Heschel marchó en 1965 de la mano de Martin Luther King en las famosas manifestaciones de Alabama, declarando en esa ocasión posiblemente su frase más celebre: “Sentía que mis piernas estaban rezando”. Indirectamente el trabajo en lo referido a los derechos humanos de Heschel influye en la Argentina a través del accionar en la época del “Proceso de reorganización nacional”, de su alumno predilecto el rabino Marshall T. Meyer que finalmente fue miembro de la CONADEP.

ver en varios almacenes de la ciudad de Nueva York, plantas de lechuga que poseían una certificación especial para la festividad de Pascua firmada por el rabino Heschel. Hay que aclarar que la modalidad “*kosher*” ordenada por la Torá para la comida cotidiana, se vuelve más estricta durante la Pascua judía, en la cual no se pueden ingerir ningún tipo de harina leudada. Pero esto nada tiene que ver con las verduras que son igualmente “*kosher*” para la Pascua que para el resto del año. Cuando Heschel fue interrogado acerca del asunto, su respuesta fue que esa lechuga no provenía del sur de los Estados Unidos y eso la convertía en “*kosher*”. Si comiésemos plantaciones del sur, decía enfáticamente, sería una actitud totalmente hipócrita festejar la fiesta de la libertad, consumiendo un producto que fue producido a costa de los derechos civiles de hombres y mujeres en situación de esclavitud.

Esta anécdota refleja otro aspecto integral de la ingerencia de alimentos, su contexto social. La planta de lechuga no tenía ningún tipo de problemas para su ingerencia, sino que en el pensamiento de Heschel el entorno social en el cual eso fue producido, forma parte de una ampliación de definición de lo “*kosher*”. Es decir, lo “*kosher*” tiene que ver también con su ecosistema, en este caso el social que lo convierte en “*ecokosher*”. Si la producción agrícola hubiese sido religiosamente apta “*kosher*”, estaríamos volviendo al estado de situación denunciado por el profeta Isaías. En cambio la introducción del concepto de “*ecokosher*”, desfigura la categorización “hombre-D's, hombre-prójimo”, impide la supremacía de la primera y la anulación de la segunda y en última instancia, impide también la profanación del nombre divino.

### **La instalación del “*eco-kosher*” en el siglo XXI**

En los últimos años la idea de “*ecokosher*” proliferó institucionalmente, creándose varias organizaciones con el específico objetivo de enfatizar la conexión de la dimensión técnica del “*kosher*” con su dimensión moral.

En los Estados Unidos dentro de uno de los movimientos liberales se creó en el año 2008, una comisión cuyo nombre es “*Maguen Tzedek*” (escudo de justicia), con el objetivo de controlar las condiciones sociales en las cuales eran elaborados los productos “*kosher*”. En la práctica, “*Maguen Tzedek*” comenzó a otorgar una certificación adicional a los productos que ya poseían la certificación “técnica”. Es decir, un consumidor tendría la posibilidad de elegir un alimento con doble

certificación, asegurándose así que con su dinero el no esta apoyando a un productor que no cumple con los requerimientos sociales para con sus trabajadores.

Una experiencia mas influyente al respecto, es la de la organización “*Maagalei Tzedek*” (círculos de justicia-basado en el versículo de Salmos 23:3). A mediados de la primera década de este siglo un grupo de jóvenes israelíes pertenecientes a la corriente ortodoxa moderna en Israel, le plantearon a un importante número de rabinos la necesidad imperiosa de activar en temas que enfatizen la justicia social en la perspectiva de la tradición judía. “*Maagalei Tzedek*” comenzó como una casa de estudios sociales, con asiduas reuniones dirigidas al público en general. Una de las decisiones mas interesantes tomada por la organización, fue la creación de una “certificación social”, con algunas diferencias importantes de contexto que la comentada anteriormente en los Estados Unidos. En el Estado de Israel, cualquier casa de comidas que requiera una certificación “kosher”, es decir que sus productos son elaborados bajo ese estándar, necesita de la aprobación estatal a través de un procedimiento no siempre fácil, implementado por el rabinato central. La idea de la “certificación social”, es la supervisión a través de una ONG que sólo tiene autoridad ética y no coercitiva, sobre las condiciones sociales que reinan en todo el proceso de producción de alimentos hasta el momento de la venta de los mismos.

### **Dilemas del “eco-kosher”**

Uno de los dilemas filosóficos mas interesantes que se presentó frente a las organizaciones que otorgan “certificación social”<sup>4</sup> es que hacer en los casos de un comercio de comidas que no cumple con los requisitos de la certificación “kosher” en su sentido técnico. Es decir, se podría mostrar como apto socialmente algo que no es apto en lo estrictamente ritual. En teoría estaríamos en ese caso, cayendo de alguna manera en lo que algunos le atribuyen (a mi gusto erróneamente) a los profetas clásicas, la superación de lo ritual a través de la moral. Lo que tiene de característico este dilema en el caso de la certificación social, es que ella de concretarse sería a posteriori de la situación dada en la cual el comercio no cumple con lo “*kosher*” técnico. Algunos participantes del dilema han sostenido que la solución sería, si bien se encuentran con esta situación a posteriori, alentar al comercio a cumplimentar los requisitos del “*kosher*” técnico.

<sup>4</sup> A mi entender todavía no resuelto.

Otras de las connotaciones interesantes del concepto de “*eco-kosher*” es todo lo que se refiere a las prácticas saludables del vivir. Como vimos anteriormente, esto se desprende del precepto del cuidado del cuerpo del texto bíblico, pero la pregunta del límite de la aplicación nos lleva a algunos planteos filosóficos interesantes.

En principio no podría haber ninguna justificación para la acción de fumar. De hecho muchos rabinos modernos se han pronunciado al respecto, sin demasiado éxito, interpretando que según la regla bíblica del cuidado del cuerpo el fumar esta prohibido.

Pero si seguimos una lógica consecuente, ningún alimento de reputada nocividad para la salud podría tener una certificación “*kosher*”. Es aquí donde el problema de los límites se impone. Grasas, colesterol, hidratos de carbono, gran parte de las harinas, a lo mejor incluso los lácteos, etc. Todo esto podría no ser “*kosher*” según la visión conceptual del “*eco-kosher*”.

Estos y otros dilemas son los que se abren ante un incipiente concepto dentro de una tradición de 3000 años que se renueva constantemente.



## **Transformación de los campos religiosos: ortodoxización en las comunidades islámica y judía de Buenos Aires y San Paulo-Brasil<sup>1</sup>**

*Leonardo Senkman*  
Universidad Hebrea, Jerusalén

Desde la década de los ochenta del siglo pasado profundos cambios del pluralismo cultural de las sociedades civiles y una mayor legitimidad de las creencias no cristianas en Brasil y Argentina implicaron, entre otras cosas, una mayor diversificación de identidades colectivas, de instituciones relacionadas con el campo religioso y de espacios comunitarios<sup>2</sup>. Esta exposición describe uno de los tantos fenómenos emergidos en este proceso, la conversión al islam y el retorno a la ortodoxia judía.

Dos asunciones básicas permiten establecer un marco comparativo entre fenómenos tan diferentes, como la conversión y el retorno, que corresponden a adeptos de dos religiones poseedoras de sistemas de creencias disímiles. Una asunción compartida es el hecho de que los fundamentos teológicos de ambas religiones se basan en la interpretación literal de los (el) texto(s) sagrado(s), de sus enseñanzas y de las derivadas reglas y preceptos. Líderes y creyentes del judaísmo y el islam perciben la interpretación de las fuentes y leyes basadas en la autoridad divina como la verdad en todo tiempo y lugar<sup>3</sup>. La segunda asunción es la relación de ambas creencias religiosas hacia un cambio profundo en el sistema del

<sup>1</sup> Esta exposición está centrada en el proyecto conjunto con la Dra. Batia Siebzeheer: “Retorno” a la religión en el judaísmo y a la conversión al islam en Buenos Aires y San Paulo: transformaciones en el campo religioso latinoamericano” (Universidad Hebrea de Jerusalén, Instituto H. Truman).

<sup>2</sup> Fortunado Mallimaci (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Bs. As., Biblos, 2013; Cristián Parker, “¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente”, *América Latina Hoy*, 41, 2005:35-56; Julieta Capdeville, “Continuidades y rupturas: el reconocimiento a las minorías religiosas en la Argentina”, *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana* 8, N. 16, Julio-diciembre, 2013:105-152.

<sup>3</sup> Nancy J. Davis and Robert V. Robinson, *Claiming Society for God Religious Movements and Social Welfare*, Indiana, Indiana University Press, 2012.

significado existencial y la visión de vida. Tanto quien arriba al islam desde el catolicismo, del mundo secular o de un conocimiento marginal de la tradición musulmana, así como el judío secular o meramente tradicional que observa el cumplimiento ortodoxo de la ley judía, ambos experimentan una transformación en las prácticas de su vida cotidiana, y en las creencias que guían su existencia<sup>4</sup>.

En esta presentación perfilamos algunas líneas que servirán de base para el análisis de datos que aún estamos recolectando en el trabajo de campo del proyecto que realizamos en San Pablo y Buenos Aires de modo simultáneo.

La investigación socio-cultural, en el sentido más amplio, se refiere a un caso dentro de un conjunto más amplio de temas que son de interés para quienes se ocupan del mantenimiento y cambio de fronteras culturales y sociales. Específicamente, es parte de los estudios del proceso de resurgimiento de la religión y la etnicidad en todo el mundo<sup>5</sup>. En nuestro proyecto de investigación comparamos cómo las poblaciones judía e islámica en Buenos Aires y San Pablo reviven criterios religiosos y étnicos que redefinen sus fronteras de pertenencia y fluctuaciones. Se podrá así contribuir a indagar nuevas formas de religiosidad entre creyentes de dos religiones monoteístas diferentes. Perspectivas analíticas como éstas también pueden dilucidar nuevas formas de relación entre el secularismo y la religión, entre la adscripción étnica y la religión, entre grupos religiosos y su entorno, y las redes transnacionales de grupos religiosos emergentes y sus vínculos con otros grupos en todo el mundo. Además, dado que el análisis es comparativo y se lleva a cabo teniendo en cuenta contextos culturales distintos que influyen en la remodelación de las fronteras simbólicas y sociales, esta perspectiva comparativa también contribuye a comprender diferencias y similitudes en el proceso de reactivación religiosa y la capitalización de dicha dimensión.

### **La investigación: metodología e investigación de campo**

El proyecto *Retorno a la religión en el judaísmo y a la conversión al islam en Buenos Aires y San Paulo: transformaciones en el campo religioso latinoamericano*, lo realizamos dentro del marco académico del Instituto Harry S. Truman de la

<sup>4</sup> Inex W. Jindra, *A New Model of Religious Conversion: Beyond Network Theory and Social Construction*, Leiden, Brill NY, 2014, p. 10.

<sup>5</sup> F. Barth, "Introduction" in F. Barth (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries: the social organizations of cultural differences*, Waberland, Prospect Heights, IL, 1998.

Universidad Hebrea de Jerusalén, y utilizamos metodologías combinadas para analizar cambios cualitativos generados por la conversión y el retorno. Los datos están siendo recolectados a través de:

1. Historias orales en profundidad, cuestionarios semiestructurados. A través del método de la “bola de nieve”, entrevistamos a conversos al islam, generalmente católicos, y retornados (*ba'alei teshuva*) al judaísmo en Buenos Aires y San Pablo. Los primeros provienen en su mayoría de familias católicas, con diferentes grados de creencias y practicas religiosas, mientras que los últimos pertenecen a familias de origen judío en su mayoría no practicantes de la religión, o con cierta tendencia al tradicionalismo. Una de las características de ambos grupos es que pertenecen a la franja etaria entre 25 y 40 años. En su mayoría se aproximaron a la religión durante la última década, incluyendo quienes están aún en sus primeros pasos del proceso. Los investigadores entrevistaron a algunos líderes religiosos, activistas de ambas comunidades, así como a personal educativo local y a recién arribados a las nuevas experiencias religiosas.

Una parte de las 30 entrevistas a retornados se llevaron a cabo parcialmente durante el año 2016 y la mayor parte durante agosto-noviembre de 2017 cuando los investigadores viajaron a Buenos Aires y San Pablo. En ambos períodos se entrevistaron también a unos 15 conversos al islam. El material se sigue recolectando actualmente a través de la colaboración de asistentes de investigación locales

2. Análisis de contenido: fueron seleccionado libros, en su gran parte traducidos del árabe y hebreo, a través de los cuales se difunden los contenidos de las creencias de las respectivas religiones a población en proceso de acercamiento a ellas, o de posibles candidatos a la conversión o retorno. Estamos analizando también prospectos distribuidos en eventos llevados a cabo por diferentes instituciones de la respectiva comunidad, y asimismo leemos las instrucciones y guías de comportamiento que aclaran a los nuevos allegados las expectativas que existen hacia ellos y cuales son los patrones que deben internalizar. Este material publicado aun sigue siendo analizado actualmente.

3. Sitios Web. Dado que gran parte de la difusión de premisas, creencias, comportamiento religioso y modo de relacionarse son ampliamente difundidas a

través del espacio virtual<sup>6</sup> la investigación está abocada también a estos temas. En la primera etapa estudiamos agrupaciones organizadas por diferentes instituciones de los movimientos ortodoxos judíos, tales como Jabad y Sukat David, al igual que agrupaciones de la red islámica, tales como el Centro Islámico de la República Argentina y algunas mezquitas. La segunda etapa tratará también de analizar las relaciones informales que se crean a través de las redes siguiendo patrones analíticos desarrollados en la literatura temática.

4. Observación - participante en ceremonias y rituales en mezquitas y sinagogas donde participaban conversos y *baalei tshuva*, respectivamente. La presencia de los investigadores en actos públicos, tanto en instituciones islámicas como judías, fue importante para la perspectiva comparativa a fin de percibir estilos y discursos de los representantes de ambas comunidades que predicaban al público local sobre las ventajas y necesidad del acercamiento a la religión.

Al combinar técnicas utilizadas en enfoques descriptivos del tema conversión/retorno con métodos narrativos empleados en enfoques interpretativos durante los diferentes niveles del proceso de difusión de la religión, nuestro abordaje produce un método mixto de “narrativa analítica”<sup>7</sup>. Tal método implica la necesidad de prestar mucha atención a los contextos empíricos de los entrevistados, sus relatos personales, además de las plataformas formales y las actividades de actores clave de la comunidad religiosa respectiva.

5. La dimensión analítica. Brasil y Argentina son dos países cuyas respectivas socio-génesis marcan diferencias históricas sustanciales, pero cuyos trazos generales por razones de la brevedad de la presentación no pueden ser reseñados en esta exposición, No obstante, es menester subrayar que semejanzas y diferencias existentes a nivel macro entre las experiencias religiosas y cultural en San Paulo y Buenos Aires fueron tomadas muy en cuenta por los investigadores antes de entrar a elucidar la peculiaridad del campo general religioso, así como para la interpretación analítica de la conversión y el retorno en ambos países<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Heidi Campbell (ed), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, New Yprk, Routledge, 2013.

<sup>7</sup> Katty Charmaz and Linda Liska Belgrave, *Grounded Theory*, First published: 26 October 2015. <https://doi.org/10.1002/9781405165518.wbeosg070.pub2>.

<sup>8</sup> Pierre Sanchis, “Religiões, Religião (2001). Algunos problemas de sincretismo no campo religioso braileiro”, en Sanchis, Pierre (org.) (2001). *Fiéis e Cidadãos: Percursos de*

El análisis de los campos antes mencionados permite interpretar, en una perspectiva comparativa, tanto las características de cada grupo de origen dentro de la comunidad judía y en la islámica, así como la medida en que existe algún grado de interrelación entre los diferentes enclaves religiosos dentro de cada comunidad, ya sea en base a la etnicidad o a la interpretación de la religión. Por ejemplo, dentro de la comunidad judía, observamos el tipo de interacción entre Jabad y la ultra ortodoxia de lituanos, y entre variedades etno-cultural de sefardíes y asquenazíes; de modo similar, estudiamos las diferencias religiosas y culturales en la comunidad musulmana en la interacción entre los sufíes, los sunitas y chiítas. Este análisis permite comprender el grado de diversidad, tanto institucional como doctrinaria, en cada una de las comunidades religiosas bajo estudio, así como también la porosidad a través de las cuales se van trazando nuevas fronteras entre los nuevos adeptos en cada una de ambas comunidades religiosas. Además, el concepto de red también nos parece fundamental para la formulación de enfoques más adecuados para la configuración actual del fenómeno religioso del retorno y conversión. Esto, dado a que la fluidez de pertenencias y articulaciones transnacionales de las instituciones religiosas han conducido a problematizar los localismos implicados en conceptos sesgados del campo religioso judío o musulmán restringidos solamente a Argentina o Brasil.

Los movimientos basados en la conversión reconstruyen la vida individual y colectiva a través de rituales y prácticas para asegurar la cooperación y prevenir la deserción<sup>9</sup>. Inculcan y transmiten nuevas prácticas e ideales en áreas que incluyen la vida doméstica (crianza, limpieza, cocina), instituciones de socialización (escuelas, movimientos juveniles, clubes), vida laboral (mudarse a nuevas ramas o profesiones cambiantes), lugares de vida (que constituyen nuevos vecinos religiosos) y otros. Por lo tanto, partimos de la asunción teórica que los procesos analizados se convierten en movimientos al cohesionar diferentes públicos, personas de diversos orígenes familiares y religiosos y al colocarlos en nichos institucionales: educativos, recreativos, rituales y religiosos. El resurgimiento religioso contemporáneo y los movimientos fundamentalistas, tanto en Europa como en América del Sur, no podían basarse en las instituciones existentes para educar a quienes abrazan la religión o revivir las tradiciones descartadas por sus padres. También en Argentina y

*sincretismo no Brasil*, Rio de Janeiro, UERJ, 2001: 9-58; Alejandro Frigerio e Hilario Wynarczyk, "Diversidad no es lo mismo que pluralismo", *Sociedad e Estado*, 23, N. 2, 2001: 227-260.

<sup>9</sup>S. Atran, *In Gods we trust: the evolutionary landscape of religion*, New York, OUP, 2003.

Brasil estos movimientos entrenan a su gente para enseñar a los recién adheridos cómo comportarse en familia, cómo orar, cómo llevar a cabo una gran cantidad de tareas cotidianas<sup>10</sup>. Las actividades de los grupos incluyen explicaciones de los mandamientos y preceptos para la vida diaria (conforme a la *Halakha* y/o el Corán), cómo mantener la paz en la familia, cómo aumentar su autoestima, cómo limitar la influencia de los medios, cómo capacitar a las mujeres para construir familias y cómo separarlos de los hombres. Estos son todos los que permiten la creación de un nuevo espacio para quienes adhieren a la religión como una nueva forma de vida. Muchos líderes religiosos se han establecido como figuras de las comunidades de conversos y/o retornados y son reconocidas oficialmente en sus puestos de influencia, en San Paulo y Buenos Aires o en comunidades que no producen su propio liderazgo religioso<sup>11</sup>.

Esos fueron los principales temas que investigamos desde una perspectiva comparativa. Sin embargo, somos conscientes del significado particular que la conversión tiene en el campo brasileño de creencias y cultos religiosos como un mercado de valores espirituales simbólicos<sup>12</sup>, a diferencia de su significado en Argentina donde la variedad de creencias y cultos religiosos ocupan un espacio más marginal<sup>13</sup>.

En cuanto al fenómeno de la conversión, seguimos el criterio metodológico por el cual la adhesión al islam comprende tanto a los nacidos musulmanes de origen étnico como los convertidos<sup>14</sup>. Así, ambos subgrupos permiten estudiar la expansión

<sup>10</sup> David Martin, *Tongues of Fire: the Pentecostal Revolution in Latin America*, 1990.

<sup>11</sup> Damian Setton, "La comunidad y el centro de difusión: las dos caras del judaísmo ortodoxo. El caso de Jabad Lubavitch en Argentina", *Mitológicas*, (Bs. As.) 23, 2009: 9-26; Marta F. Topel, *Jerusalem and São Paulo: The New Jewish Orthodoxy in Focus*, New York, University Press of America, 2008; Silvia Montenegro, "Formas de adhesión al Islam en Argentina: conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra-islámico", *Horizonte* (Belo Horizonte) 13. N. 38, abr.-jun. 2015: .674-705; Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, "El Islam en Brasil: elementos para una antropología histórica", *Revista de Historia Internacional* 12, 45, 2001: 3-21.

<sup>12</sup> Paula Montero, "Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil", *Novos estudos*. - *CEBRAP*, N.74, São Paulo Mar. 2005: 47-65.

<sup>13</sup> Aldo Ameigeiras, "Creencias religiosas populares en la sociedad argentina: algunas reflexiones acerca de la significación de la creencia en Dios, la diversidad de creencias y las identidades religiosas", *Sociedad y Religión* 20, N. 32/33, 2010: 31-41.

<sup>14</sup> Cf. Montenegro, ob. cit.

de las fronteras religiosas del islam en Argentina y Brasil y los sentidos de pertenencia de los nacidos en la religión, y asimismo de aquellos que adhieren recientemente al islam sin renunciar a su ciudadanía y etnicidad.

En cuanto a quienes hacen *tshuva* seguimos los modelos desarrollados en el estudio tanto en el judaísmo brasilero<sup>15</sup> como el argentino<sup>16</sup> al igual que modelos en Israel<sup>17</sup> dado el carácter transnacional del fenómeno del retorno.

Siguiendo las diferentes líneas analíticas, hemos seleccionado para esta etapa a los siguientes parámetros:

**1. Matrimonio Intermedio.** Una dimensión central para el manejo de las fronteras del grupo es el matrimonio, institución que refuerza las fronteras de pertenencia: reglas sobre quién puede casarse con quién y quién puede tener hijos con quién, permitiendo trazar fronteras futuras de la comunidad<sup>18</sup>. Muchos conversos islámicos en nuestra muestra abrazaron la religión después del matrimonio y en la mayoría de los casos solo la esposa cruzó las fronteras. Las autoridades islámicas invierten esfuerzos para explicar cómo lidiar con estas situaciones “sin dañar la paz familiar y sin afectar la educación de los niños”.

En las comunidades judías, las campañas para *teshuvá* a través de los *shidujim* (casamiento arreglado) se han reforzado en los últimos años, ya que de lo contrario “perderemos la continuidad del pueblo judío”, tal como expreso una informante. Los organizadores de *shiduji* informaron que “así logramos salvar varias almas judías”. De las entrevistas, aprendimos que el éxito de los viajes juveniles organizados a Israel como parte del acercamiento a la religión, se mide por el número de parejas que se lograron formar en el viaje.

<sup>15</sup> Cf. Topel, ob. cit., 2008 y “Brooklyn y Jerusalem en los tropicos: El movimiento de *Teshuva* en la comunidad judía Paulista”, Haim Avni et al, *Pertenencia y Alteridad, judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios*, Madrid, Iberoamericana, 2011: 621-638.

<sup>16</sup> C f. Sutton, ob, cit., 2009,

<sup>17</sup> David Lehmann and Batia Siebzehner, *Remaking Israeli Judaism. The challenge of Shas*, New York, Oxford University Press. 2006; Nisim Leon, “Ethno-religious Fundamentalism and Theo-ethnic Politics in Israel”, *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 14, 2014: 20-35.

<sup>18</sup> David Lehmann and Batia Siebzehner, “Power, Boundaries and Institutions: Marriage in Ultra-Orthodox Judaism”, *Archives européennes de sociologie/ European Journal of Sociology/ Europäisches Archiv für Soziologie*, 1, 2009: 1-36.

**2. Tensión generacional.** Como los movimientos religiosos trabajan con individuos, existe una tensión entre generaciones que debilita la base de la solidaridad y la confianza. Entre los *ba'alei teshuva*, el clivaje es muy profundo ya que “los activistas religiosos judíos olvidaron a la familia y los jóvenes se comportan como huérfanos, es un fenómeno brutal”, dijo una de las madres cuya hija se volvió ultra ortodoxa.

La mayoría de los conversos islámicos informaron que la familia aceptó su transición. Sin embargo, en muchos casos las hijas y los hijos explicaron que “tuve que convencer a mi madre de que no abandonaba la religión, el Islam es otra forma de contactar a Dios, no está tan lejos del catolicismo, pero ofrece más claridad a mis dudas”, manifestó una conversa en San Paulo.

**3. Estrategias de conversión.** El análisis parcial de los datos perfilan actualmente dos modos diferentes de alcanzar la conversión: mayormente por iniciativa individual en el Islam, y por iniciativa institucionalizada y estrategia en el judaísmo. Aquí todas las comunidades religiosas organizan actividades para los posibles retornados (*kirub*): reuniones para Shabat, cursos semanales, salidas los fines de semana, viajes a Israel, Polonia, Nueva York o España.

Los conversos islámicos informan su iniciativa autónoma al acercarse al Islam. Una vez que se pusieron en contacto con miembros religiosos, buscaron su propio “estilo de aproximación” a través de la web, contactos personales con jeques, participación en actividades institucionales. Según uno de los líderes institucionales “no ejercemos ninguna presión sobre ellos, es su decisión sobre qué y cómo seguir el camino del Islam”, manifestó un informante en San Paulo al igual que un líder religiosos en Buenos Aires.

**4. Motivación. Islam.** énfasis en los factores globales: la mayoría de los entrevistadores conversos islámicos señalan el hecho de que el proyecto fue una iniciativa individual influenciada principalmente por acontecimientos globales. El impacto del 11 Setiembre 2011 se menciona con frecuencia, precisamente como el momento fundamental para acercarse a la conversión. Algunas expresiones:

“No podríamos aceptar la realidad en términos simplistas, detrás de tales actos debe haber algo mucho más fuerte”.

“Este fue el momento en que el Islam se hizo visible para el mundo”.

Otros informantes tanto en Buenos Aires como en San Paul;o mencionaron la Guerra de Irán o el conflicto israelí-palestino como motivos principales que despertaron el interés por acercarse al Islam. “Fui un activista en los movimientos palestinos, así que decidí saber qué hay detrás”.

Algunos entrevistadores también se refirieron al ISIS como una razón para buscar la verdad detrás de sus actos delictivos.

**Judaísmo:** énfasis en los valores intrínsecos del judaísmo: muchos *Ba'alei teshuva* hicieron referencia al conjunto de creencias, prácticas y procesos religiosos intrínsecos al judaísmo.

“No es suficiente ir a la sinagoga tres veces al año para las ‘Grandes Fiestas’. Tienes que saber por qué vas. Cuando comencé a estudiar las fuentes, todo tenía un significado, este proceso cambió mi vida”.

“Aquí podemos perder todos los valores porque hay una mezcla de culturas y todo es una gran confusión y muchas personas se casan con personas no judías”.

“El reformismo no es una respuesta, sino todo lo contrario”.

“Somos judíos viviendo en Argentina”.

**5. Espiritualidad del Islam y del judaísmo.** Nuevos adherentes a ambas religiones mencionaron el desencanto del mundo secular y el fracaso de las ideologías políticas como una de las principales razones que los empujan a buscar otra forma de vida más espiritual.

**Islam:** Algunos creyentes mencionaron su camino a la conversión como resultado de la falta de respuestas a preguntas existenciales, así como la decepción del rol de los sacerdotes y de las prácticas rituales en el catolicismo. Consideran que el islam, carente de mediación institucional, da respuestas directas al devoto. “No necesito intervención, tengo a Dios conmigo todo el tiempo”. Frente a la situación “caótica “que caracteriza hoy a las sociedades occidentales, “considero que el islam es mi guía hacia los verdaderos valores y principios”. “Para mí, el islam es una filosofía, un modo de entender por qué vives y cómo tienes que vivir “.

En el **judaísmo**, “el proceso implica reconocer el valor intrínseco del judaísmo y de la historia toda el pueblo”; Algunas manifestaciones recogidas en las entrevistas:

“*Teshuva* me ofrece alegría y me ayuda a encontrar el sentido de la vida y qué y por qué hacer las cosas, ayuda a sentir la trascendencia. La verdadera alegría es ser feliz con la forma de vida”.

“No estoy deprimido y tengo una gran motivación para todo”.

“¿Cuál es el significado de nuestras acciones? Tenemos que hacer nuestras cosas porque Dios sabe cuándo lo hacemos lo que tenemos que hacer por él y cuándo lo hacemos porque nos puede gustar. Para que me guste no es suficiente, la *mitzvá* [cumplimiento de preceptos] tiene que hacerse por su significado intrínseco y no solo porque nos gusta hacer algo”.

**6. Mecanismo de control. Islam:** la mayoría de los conversos enfatizan la flexibilidad en el cumplimiento de las diferentes prescripciones religiosas.

“No puedo orar en mi lugar de trabajo y no puedo participar en las actividades mezquites de los viernes porque trabajo, pero no creo que estos los hechos disminuyen mis creencias”.

“El proceso de adoptar la forma de vida apropiada me llevó varios años y nadie requirió realice un proceso más rápido”.

Como respuesta al problema de control entre la población de conversos, la esposa del jeque en el Centro Islámico en Buenos Aires dijo: “No cuido de nadie, tenemos un grupo de wasap en caso que alguien quiere estar en contacto”. El uso del *hijab* parece estar relacionado con una decisión personal más que con los requisitos de los líderes religiosos o la congregación. “Estoy muy orgullosa de ir con el *hijab*, cuando la gente me mira, siento que estoy dos metros más arriba”. Algunos de los conversos mencionaron la importancia del *halal*, pero no expresaron una preocupación por ello.

**Judaísmo:** la manifestación más simple y más concreta de *teshuva* es la adopción de un estilo de vida más observador. Muchos entrevistadores señalaron que comenzaron el proceso cambiando los hábitos de alimentación u observando el sábado o una de las innumerables áreas de la vida cotidiana. A los hombres y mujeres jóvenes que aún viven con sus padres se les anima a dejar de lado un nicho para su propia comida y asegurarse de que no alienan a sus padres, al menos en las primeras etapas, ya que uno también escucha historias de familias que siguen en desacuerdo sobre el cambio de estilo de vida de un miembro y la ruptura resultante en las relaciones. Las mujeres informaron que asisten a clases o grupos de discusión donde aprenden lo que implica mantener *kasher*, cuándo ir a los baños rituales

(*mikva*), qué vestimenta modestamente involucra, a menudo con gran detalle, en cuanto al estilo aceptable de sombrero o longitud de falda. También tienen que mostrar en lugares públicos que están cumpliendo los preceptos. Para tales fines, la comunidad establece medios de control establecidos a través de organizaciones, así como a través de la intervención directa de los líderes religiosos. Los diferentes grupos tienen diferentes grados de flexibilidad sobre la aceptación parcial de los hábitos. “La Torá tiene que traer la paz, la gente tiene que entender despacio, de lo contrario los conflictos pueden destruir las relaciones con la familia”, afirma una de nuestras entrevistadas.

### **A modo de conclusión**

A pesar que aun el proyecto se encuentra inconcluso, de las entrevistas realizadas es posible formular ciertas preguntas e hipótesis tentativas.

En el caso de conversos entrevistados en ambas capitales, surge la pregunta si ellos se encuentran en tránsito hacia una nueva identidad religiosa sin que su adhesión a la nueva fe signifique un cambio radical, o la necesidad de volver a nacer con otra subjetividad; o más bien se trataría de una “continuidad” fluida en el curso poroso de su fe anterior en la nueva experiencia religiosa.

Por su lado, del discurso de quienes retornan al judaísmo ortodoxo surge el interrogante de cuán fluidas o rígidas son las fronteras religiosas de las comunidades a donde se integran como miembros de una diáspora judía transnacional; por ende, surge además la pregunta en qué medida estarían interesados en interactuar en la esfera pública local en relación a asuntos que no conciernen solamente al interés de los judíos.



## Leer, rezar, interpretar

*Diana Sperling*  
Buenos Aires

¿Qué relación tiene la lectura con la fe? ¿Qué es un texto “religioso”? ¿Es necesario suponerle a ese escrito un sentido establecido y un garante de tal sentido? ¿Cuál es el lugar de la interpretación respecto de los textos (con)sagrados? ¿Se iluminan o se oscurecen la filosofía y la religión cuando se las acerca para el abordaje de los textos? ¿Son lecturas incompatibles? Estos interrogantes se abren ante la invitación a hablar bajo el macro título “Filosofía y religión”. Siempre que se propone un título de este tipo, donde conviven dos términos heterogéneos, surge la necesidad de interrogar el vínculo entre ellos. ¿Se trata realmente de una conjunción, un “y” que acerca, al modo de dos elementos que comparten territorio semántico? ¿O más bien puede pensarse como nexos disyuntivos, que establece una relación de exclusión? ¿Podría incluso ser un “con”, es decir, la posibilidad de pensar ambos elementos en mutua compañía pero manteniendo sus diferencias?

Tal vez sea oportuno dejar vacante ese espacio, valorizar el “entre”, el hiato, la distancia que sin embargo no permite un alejamiento total y absoluto de los dos.

En principio, además de preguntarnos por el nexo también sería pertinente cuestionar el significado de tales términos, tan arraigados en nuestro vocabulario, tan ligados a tradiciones milenarias que los vuelven casi incuestionables, como si su significado estuviera establecido de una vez y para siempre, o como si su definición se diera por sentada. Pues bien: la filosofía no puede darse ese lujo. Muchas veces esos vocablos se oponen, porque se cree –valga la palabra– que la religión da respuestas, y la filosofía pregunta. Que la religión es cuestión de fe, y la filosofía de razón. Que la religión calma la angustia mediante certezas, y la filosofía provoca desasosiego y dudas. Mas una lectura atenta, alejada de la vulgata y del lugar común, descubrirá que las cosas no son tan así. En principio, tal dicotomía (fe-razón) ha sido naturalizada en el pensamiento occidental, porque se olvida su historia. Esa formulación obedece a un momento y a unas circunstancias precisas en el desarrollo de la cultura de Occidente, con más precisión, al Iluminismo y su consecuente planteo de la razón como principio compartido por los hombres. La autonomía kantiana, en una lectura banal y superficial, depende de lo racional y

desplaza a la fe (esa que expresaba la idea del hombre como dotado de “la chispa divina”) del sitio de honor en la definición de lo humano.

Pero veamos las connotaciones de “religión”. Habría, en principio y desde mi lectura, un aspecto positivo y otro negativo en la idea. Es una palabra muy compleja que en gran medida se nos ha vuelto incomprensible, porque a partir del Iluminismo y de la secularización consecuente, lo que ese término representa ha quedado relegado al baúl de las reliquias, con olor a naftalina y desprestigiado por *demodé*. Si se opone, en ese marco, a la razón, claramente pasa a representar lo irracional. (Trascendencia vs. inmanencia es otro par que queda adherido a su resonancia).

“Religión” se confunde a veces con “ritual”: la perspectiva secular homologa ambos. Pero hay un error, ya que “ritual” es una característica de la cultura en general, sea que se lo acepte o se reniegue de él. El ritual es una forma de inscripción: inscribe las normas del grupo en el individuo, y a la vez inscribe al individuo en el grupo. Por esta doble vía instituye el lazo y asegura la co-pertenencia. Todo ritual expresa un pasaje. De eso hablaré hoy.

La religión es una de las formas que la cultura se ha dado para poner en escena y sostener la alteridad. **La alteridad no es una persona, sino un lugar.** Lo que Pierre Legendre llama la Referencia, el lugar del Tercero que instala el principio de división, principio del que depende la reproducción de la especie y su subsistencia. La Referencia adopta, en cada cultura, el rostro y el nombre de una entidad que representa ese poder absoluto y que notifica al humano que **él no es ese absoluto**. Es, digamos, el lugar de donde emerge la Ley.

Tótem, Dios, Estado, son algunos de esos nombres. Existe, claro, el peligro de confundir esos nombres o personajes con la Referencia en sí, hacer “masa” entre el lugar y su ocupante, y generar de ese modo regímenes totalitarios que, por definición, son sustancialistas: el soberano “encarna” sin fallas la Referencia. Es imprescindible estar advertidos y vaciar una y otra vez esa función. Nadie es la Referencia: alguien, o algo, ocupa el sitio en representación de... y desempeña la función correspondiente. Es preciso pues que exista ese lugar como tal para que el humano pueda tramitar su relación con el otro, a través de la puesta en escena del Otro. Todo ritual es un modo de articular esa relación a la Referencia, es decir, a lo que instituye al humano como ser hablante-legal. Los mitos son los relatos que enuncian, bajo el modo de la ficción, esa verdad de estructura. Los mitos, condensados en un Texto (sea escrito o no) hacen de espejo a un grupo humano,

espejo fuente de identificaciones y de lazo social. Pantalla ficcional que dice una verdad incuestionable, instancia que no depende del sujeto y que, por tanto, no puede modificarse o manipularse a voluntad. Es, precisamente, lo que precede al sujeto (como el lenguaje, como los antepasados). Tal pantalla es lo que el Derecho llamará **dogmática**, sin la connotación peyorativa que ese término tiene en el lenguaje coloquial. Hasta aquí, la religión en su función instituyente.

Pero veamos la acepción negativa de “religión”: entiendo como tal la que remite al sentido. La que llena y compacta ese lugar que, por definición, es un vacío. En ese plano, yo diría que **no hay textos religiosos sino lecturas religiosas**. Los textos fundantes de cada cultura pueden ser leídos **religiosamente**, o bien al modo estructural -Barthes, Levi Strauss y Mary Douglas entre otros son maestros en este arte- para ver en ellos una distribución de lugares y funciones que expresan la mirada y la concepción del mundo que ese grupo se ha ido forjando. Funciones que organizan la vida de esa comunidad y establecen la normativa que ordena su subsistencia. Pero, si se leen “religiosamente”, se entenderán como compendios de un “sentido” que, por naturaleza, requiere y tiene un garante. Así como en el siglo XX cae, en la teoría literaria, la categoría tradicional de autor -al que se le suponía un saber acerca de su obra, al que se le atribuía la transparencia en relación a su “intención”, categoría que Foucault y otros denuncian como teológica-, cae también o se pone en duda la idea de que los textos en general, y los “revelados” en particular, tienen un sentido prefigurado y único, y que la tarea del lector es exclusivamente hermenéutica: “descubrir” ese sentido, cuyo garante es, claro, el Dios-autor.

El estructuralismo ha abierto esas compuertas y nos ha enseñado a leer de otro modo. La que no atiende tanto a la anécdota sino al armado y a las reglas de construcción del texto, ya no sería una lectura religiosa. El sentido es un constructo: se dispersa, se diaspORIZA, se disemina, porque no es una clave cifrada que se deba descubrir, un mensaje oculto ni un código con una llave mágica que nos revele la palabra y la intención divinas. **Lo religioso sería creer en la estabilidad del sentido**, estabilidad que precisa de un garante absoluto e infalible.

Sin duda, la Torá como texto fundante ha dado y da lugar a ese enfoque, ha originado prácticas religiosas pero también, infinidad de lecturas que no lo son. (El Talmud mismo es un ejemplo de esa deconstrucción del sentido). Como dice Amos Oz -escritor laico si los hay-, en todas las universidades israelíes se lee el texto

bíblico desde perspectivas de lo más diversas: legales, antropológicas, psicoanalíticas, filosóficas...

Siguiendo esa línea, digo: **el judaísmo no se autoconcibe como una religión**. Es obvio que hay millones de judíos “laicos” –luego podríamos discutir esta clasificación–, es decir, judíos con una muy clara pertenencia a lo judío pero que no profesan fe alguna, en la acepción convencional del término.

**La Torá no es un texto religioso sino un texto legal** (aquí coincide incluso, curiosamente, Jonathan Sacks, el rabino jefe de Inglaterra, supuestamente ortodoxo). Y, como todo texto legal de inicios de una cultura, tiene una alta densidad mítica, es decir, requiere de la ficción para poner en escena la ley. Por eso se dice que en la Torá hay ley y narrativa, Halajá y Agadá, para armar lo que Robert Cover llama el *nomos*<sup>1</sup>. No hay ley sin narrativa, en ningún sistema<sup>2</sup>. Toda Constitución pone en escena a los padres fundadores, a los ancestros de esa nación. Es preciso que la ley provenga de ese lugar absoluto de la Referencia, representado en cada grupo humano por personajes concretos, con nombre propio. Lo que Safouan llama “testaferros de la cultura”.

Apliquemos esta perspectiva a un pasaje particular del texto para ver cómo funciona. Uno de los episodios más enigmáticos, conflictivos y comentados de la Torá a lo largo de los siglos es el de la *Akedá*, mal conocido como “sacrificio de Isaac” ya que, precisamente, no solo no hay tal sacrificio sino que, según algunos estudiosos, se trata de una *reflection story*, una narración construida en espejo sobre el modelo de los innumerables relatos de tradiciones del entorno para oponer la visión judía a la pagana, a las culturas donde el sacrificio del hijo a deidades varias (Moloj u otras) era moneda corriente. Para establecer la diferencia, es necesario

<sup>1</sup> *Nomos*, término griego que designa a la ley. “Habitamos un *nomos*. Creamos y mantenemos constantemente un mundo dividido entre el bien y el mal, lo legal y lo ilegal, lo válido y lo inválido. [...] las reglas y principios de justicia, las instituciones formales del derecho... son solo una parte del universo normativo.... Ningún conjunto de instituciones o preceptos legales existe sin narraciones que lo sitúen y le den significado. Toda Constitución tiene una épica, todo decálogo tiene una Escritura. Cuando se lo entiende en el contexto de las narraciones que le dan sentido, el derecho deja de ser un mero sistema de reglas a ser observadas, y se transforma en un mundo en el que vivimos”, Robert Cover, *Derecho, narración y violencia*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 15 y ss.

<sup>2</sup> Legendre afirma que la ley no entra en vigencia como un conjunto de enunciados abstractos, sino como relatos que articulan y hacen vivible la relación del sujeto con la legalidad.

partir del mismo motivo y subvertirlo en la escritura. Operación que recibe el nombre de resignificación mítica.

El episodio en cuestión se desarrolla en el cap. XXII de Génesis, vv.1-19. Todos conocemos la historia: la voz divina llama al patriarca Abraham y le ordena llevar a su hijo a “un lugar que habré de mostrarte” para ofrendarlo allí en sacrificio. No puedo desplegar, en el marco de esta breve exposición, un análisis detallado ni matizado de la cuestión, solo mencionaré un par de elementos que creo importantes para lo que nos convoca hoy. En términos generales, diría que lo que aquí se pone en escena es **la fabricación de un padre**. Si toda la Torá es un manual de la filiación (así la entiendo yo), esta escena es nuclear. Sí, Dios –es decir, la Ley, que no es otra que la ley genealógica, la ley de la especie como sucesión de generaciones– “prueba” a Abraham pero no en su “fe” ni en su obediencia, sino en su capacidad de renunciar a la omnipotencia y a la posesión del hijo para instituirlo como sujeto legal. “Ningún padre concreto es el dueño de lo prohibido ni dicta leyes sobre los contenidos de lo prohibido; ejerce su oficio con el fin de mediatizar y hacer vivible la relación de su hijo con la Referencia absoluta, es decir, con el principio de la Ley y la Razón”<sup>3</sup>. El hijo no es objeto; a diferencia de la concepción pagana, no puede ser “carne fresca” ofrecida a la deidad, sino un ser sujetado a la ley, cuyo transmisor es el padre. Así, Abraham **liga** (del verbo *laakod*, atar, ligar) al niño<sup>4</sup>, hace de correa

<sup>3</sup> Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie, Tratado sobre el padre*, México, Siglo XXI, 1994, p. 145.

<sup>4</sup> “La ligadura –tomo este término de la Biblia– (en hebreo *Akeda*) significa la articulación de todos los lugares genealógicos con la Referencia absoluta. La escena es fundamental. Abraham acaba de atar a su hijo Isaac... al altar del sacrificio para degollarlo según la orden divina; conmovido por la sumisión de Abraham, Yahvé le dispensa de cumplir el homicidio, y un carnero reemplaza a la víctima. Isaac se encuentra así sucesivamente ligado y desligado por su padre. Comprendamos bien qué es lo que está en juego en esta escena-paradigma de la cultura europea. El padre es instituido como aquel que liga y desliga al hijo en la relación con el homicidio, tanto por su propia cuenta como por cuenta del hijo; el padre está en la posición de ser a la vez homicida del hijo y el que lo indulta. Ahora bien; semejante función paradójica carece de sentido, en cuanto a la política de la Razón, salvo a condición de ser referida, es decir, inscrita en el montaje de la Referencia absoluta cuya esencia consiste en deshacer el collage con la omnipotencia en la especie humana. En el relato que muestra a Abraham e Isaac listos para el sacrificio, el padre no ata y desata ni por arbitrariedad ni a título de verdugo ejecutor de altos destinos: él ocupa la función genealógica del sacrificador. (se muestra) ... la condición de la paradoja constitutiva de la función parental: el ejercicio de esta función está suspendido de la capacidad del padre –de cara a su hijo– de pasar sobre su propio cadáver. (es) la construcción del padre-sacrificador en nombre de la Referencia... La lección

de transmisión entre esa voz que viene de lo alto (este D's que personifica la Referencia) y el pequeño, para ingresar a este en el mundo de la cultura y desapropiárselo de su "patria potestad". De ahí que, al finalizar el episodio, desligado ya Isaac de las cuerdas que su padre le ató, vuelven a su hogar, pero... no juntos! El hijo es ya capaz de hacer su propio camino. Se ha relacionado el episodio de la Akedá con el *brit milá*, la circuncisión<sup>5</sup>; yo tiendo a pensar que, en cierto sentido, se parece más a un bar-mitzvá. En esa ocasión, el padre se corre a un costado, una vez que ha puesto la Torá en manos de su hijo. Ahora, el chico pertenece a la ley como sujeto responsable. Esa ligadura-desligadura es la clave de la genealogía. Operación de la cultura y de la ley, y de ningún modo proceso "natural".

### **Para que haya dos...**

Hasta aquí, la historia habla de padres e hijos. ¿Y la madre? Silencio. Un silencio estridente, según numerosos comentaristas que ven con disgusto la no participación de Sara en tan dramático episodio. De nuevo: si nos quedamos en el plano de la anécdota, Abraham es un padre sádico y Sara una madre desamorada. Lo anecdótico nos induce a considerar los protagonistas bíblicos como si fueran personajes de novela romántica, hacemos pie en sus sentimientos y emociones, los analizamos según parámetros por completo ajenos a la constitución de ese texto milenario y les atribuimos categorías y etiquetas no pertinentes. Vulgar anacronismo, sin embargo habitual a la hora de leer textos tan antiguos y enigmáticos. Aprendamos, por ejemplo, de Freud: cuando aborda la tragedia de Sófocles, *Edipo rey*, no se preocupa por el "carácter" o los rasgos del niño, si existió o no, y otras menudencias "biográficas". Solo hace foco en la arquitectura de la historia, es decir, en el triángulo padre-madre-hijo, y deduce de ahí un dispositivo nuclear: la estructura del inconsciente, que tiene en la prohibición de incesto su pivote fundamental. ¿Cómo expresa esto el texto trágico? Mediante una narrativa que tiene su base en mitos y leyendas y que, por tanto, puede leerse como algo común a la humanidad, más allá de toda situación epocal o espacial, de los personajes concretos y de los nombres y

bíblica es inagotable: Abraham se nos muestra en el límite extremo de la renuncia de sí mismo, puesto que un hijo representa aquí, para el padre, la señal de eternidad -la eternidad a la cual cada uno tiene derecho a través de su descendencia. La escena de la ligadura era la prueba de la autoasignación del padre en el orden genealógico que cierra la Referencia". Legendre, ob. cit, p. 32 y ss.

<sup>5</sup> Entre otros, Lacan, en la única clase de su seminario *Los nombres del Padre*.

rasgos “personales” de cada uno de ellos. **Cada personaje es una función en la estructura.** De este modo, la historia allí relatada –como cualquiera de los episodios bíblicos que podamos analizar– se despoja de rasgos “psicologistas”, moralistas o religiosos para poner en evidencia algo de la condición humana y del “malestar en la cultura” que le es inherente.

Pero volvamos a nuestros personajes bíblicos: el cap. XXI es el momento crucial en que Sara, por fin, a una avanzada edad y habiendo ya perdido la esperanza de ser madre debido a su condición de estéril, es sin embargo “visitada” (de *lifkod*, en realidad “contar, tomar en cuenta”, ingresar –diría– en la contabilidad de las generaciones) por D’s y queda embarazada. Luego de la risa burlona y descreída con la que había recibido la promesa, viene el temor de ser objeto de risa. También, insinúa el texto, habrá algo de risa de alegría, no sin una sombra de inquietud por tan inesperado advenimiento (de la omnipresencia de la risa en esta historia proviene el nombre Itzjak). Tal como ella había temido, su sierva Agar se ríe de su ama, lo que induce a la reciente madre a expulsar a la egipcia y a su hijo (que de hecho, era hijo de Agar y Abraham, por indicación de Sara, o sea era hijo de Sara por “vientre subrogado”). “Echa a esta sierva y a su hijo”, le dice la anciana a su marido Abraham, “porque no heredará el hijo de esta sierva junto con mi hijo”. Cataratas de comentarios moralistas y edificantes se han vertido sobre esta frase: Sara, discriminadora y cruel; racista! diríamos hoy... Usa a su sierva para darle un vástago a su marido, que de lo contrario moriría sin descendencia, pero una vez que ella, la esposa legítima, ha parido, el hijo anterior resulta descartable... ¡Sara, una bruja como la madrastra de Cenicienta! Personalmente, no me interesa hacer una lectura de ese tenor, porque creo que lo que está en juego aquí –y sigo las lecciones de Freud, Legendre y los demás autores a los que me he referido– es algo de otro orden. (De paso, también los cuentos de hadas pueden ser, y son, objeto de lecturas estructurales).

Ante el pedido-orden de Sara, Abraham se resiste (¡Ishmael es también su hijo!) pero D’s le dice: “Escucha su voz (la de Sara)”. Acata lo que ella dice. Como sugiriendo que en relación a la herencia, que no es otra que la transmisión del pacto, hay algo que ella **sabe**... La voz de Sara, entonces, resuena estentórea e imperativa, articulada con la Ley (D’s), como si ella fuera la vía por la que esa ley que no es otra que la de la sucesión de generaciones, puede desplegarse (“... porque a través de Isaac –sigue D’s– se engrandecerá tu descendencia”). ¿Texto machista? En absoluto. Ni machista ni feminista: legal y filiatorio.

Sin embargo, y apenas unos versículos después, en el capítulo siguiente, ante la *Akedá*, esa voz calla. Una nutrida y polifacética literatura se ha desplegado a partir de ese motivo: el silencio de Sara.

La pregunta es inevitable: ¿sabía Sara? ¿Estaba enterada del mandato divino a su esposo en relación al sacrificio de su hijo? (Es una pregunta que ha desvelado también a muchos comentaristas de la tragedia: ¿sabía Yocasta que ese joven que llega para desposarla era su hijo?) ¿Podría Sara haber intervenido para impedir lo que algunos consideran un episodio traumático?

Nuevamente, tratemos de evitar los resbaladizos desfiladeros del psicologismo moralista. En el relato, Sara aparece como una madre posesiva –lógicamente, pues Isaac es el hijo único, hijo de la vejez...– y Abraham como padre sumiso. Ella parece tener la batuta. Tal escenario nos hace temer por el futuro del joven: ¿quedará pegado a las faldas de su madre? Ahora que su medio hermano mayor ha sido expulsado del hogar, ¿será él trofeo y rehén de una mamá anciana y debilitada?

La anécdota subraya y lleva al extremo la situación edípica, característica de todo vínculo madre-hijo. El peligro de la madre devoradora requiere, para conjurarse, de una operación de separación. La madre debe poder “perder” a su hijo: la filiación no se establece sino a costa de una pérdida. El hijo, a su turno, debe poder soportar la ausencia de la madre. Instaurar la distancia, la falta, la ausencia, es el pasaje crítico imprescindible para que el niño pueda constituirse en sujeto<sup>6</sup>.

“La diferenciación del hijo con respecto a la madre implica **la transferencia al padre** de la relación de ese hijo con la omnipotencia... Todo hijo debe nacer *también* del padre...[...] Al desenlace (de este desafío) yo lo llamo **la ligadura genealógica**”<sup>7</sup>. (Yo destaco).

“El silencio de Sara” ha sido reinterpretado e interrogado por poetas israelíes contemporáneos, especialmente mujeres, quienes han visto en ese callar un otorgar al hijo en sacrificio, en las guerras de constitución del Estado de Israel. Una corriente se levanta en contra de tal otorgamiento y se rebela ante el mandato divino:

<sup>6</sup> Lo que Freud ilustra con el episodio del *fort-da*: el niño que juega con el carretel y ve que se le escapa, lo pierde vista y lo recupera tirando del hilo. Está-no está, instancia psíquica fundante del sujeto, aprendizaje de la ausencia que permite el ingreso a lo simbólico.

<sup>7</sup> Legendre, ob. cit, p. 32.

no, no estamos dispuestas, las madres, a ofrendar la sangre de nuestros hijos para regar la tierra de la patria. No, no hemos sido nosotras las que suscribimos el pacto con D's, pacto cuyo costo nos es insoportable<sup>8</sup>.

### **Pacto, sacrificio, corte**

La cuestión de las madres frente a la muerte de sus hijos –en especial, a la muerte entendida como sacrificio– es un antiguo y permanente motivo mítico-literario<sup>9</sup>. Baste pensar en las madres trágicas (además de la ya mencionada Yocasta, veamos a Medea, Ágave y tantas otras..., ¡pero también la virgen María!), muchas de las cuales entregan a sus hijos a la muerte, pero también las que por el contrario son despojadas de sus vástagos por los personeros del poder y en nombre de “intereses más altos”. (Al respecto, imprescindible el trabajo de Nicole Loraux en su breve y fundamental libro *Madres en duelo*, donde analiza el padecimiento de las madres trágicas y su rol político de oposición al tirano a partir del caso de las Madres de Plaza de Mayo).

¿Cómo leer este relato, desde una perspectiva legal y estructural?

Llamo en mi auxilio a Delphine Horvilleur, joven rabina francesa perteneciente a la neo ortodoxia, quien afirma:

“La noción de alianza en la Biblia está en realidad siempre ligada a un movimiento de ruptura. El hebreo dice: *lijrot ha brit*. Una alianza se corta... La alianza (pacto, *brit*) es la expresión de una improbable e indeseable fusión entre dos contratantes, que tejen entre ellos un lazo con la conciencia de que no harán jamás un ‘uno’. ... Lo que está en juego en la circuncisión da cuenta precisamente de un reconocimiento de la alteridad, la materialización inscripta en la carne de una imposible fusión con un otro. En el día de su *brit-milá*, lo que se le dice al *infans* es que él es un ser aparte, particularmente, a parte de su madre. Nunca más será uno con ella, incluso si ella es su origen. Está ya por fuera de ella y de la unidad perdida. Este mensaje es ritualizado

<sup>8</sup> Cf. Dalia Marx, “Where was Sarah? Depictions of mothers and motherhood in modern israeli poetry on the Binding of Isaac”, en *Jewish Cultural Studies*, Vol. five, Mothers in the jewish Cultural Imagination, The Littman Library of Jewish Civilization, 2017. Agradezco a Miguel Maida haberme proporcionado este valioso material.

<sup>9</sup> Grave cuestión que será tema de otro escrito, en el que estoy trabajando.

en ocasión de la ceremonia, y es suficiente con asistir a un *brit-milá* para observar su coreografía tradicional. El rito comienza bastante antes del corte en sí mismo. Al inicio, la madre tiene al hijo en sus brazos hasta que un tercero, generalmente una hermana o una abuela, viene a buscar al recién nacido para llevarlo al lugar donde se realizará la circuncisión. Se asiste pues a una separación entre la madre y el pequeño, temporaria pero altamente simbólica, ya que esa instancia le notifica a la madre que el niño que se toma de ella devendrá diferente, regresará siendo un otro. En cierto modo, la circuncisión reedita, unos días más tarde del nacimiento, el corte del cordón umbilical, pero esta vez, en presencia de la comunidad y de los hombres, y no en la intimidad femenina de la sala de parto. La salida de la fusión es puesta en escena con una coreografía sagrada que dice a la madre: el niño nacido de ti no es tuyo. Muchas madres lloran en este momento de la ceremonia, no tanto a raíz de la inquietud por el bebé sino por la conciencia implícita de que ese gesto anuncia algo de la autonomía de este niño. Así se tramita el duelo de ese tiempo en que eran un todo-junto. El *infans* entra al mundo de los hombres y en lo masculino, saliendo de su madre, para que este corte sea inscripto en su carne a fin de que pueda ser un otro en relación a ese ser que lo ha fabricado. (Surge aquí) la tradicional pregunta que hacen los niños: ¿cómo las chicas pueden hacer un varón? El niño concibe que una mujer haga nacer a una hija, a la manera de una *matrioshka* que guarda en su interior a una otra de sí más pequeña, pero ¿cómo entender que de ella nazca un hombre pequeño? ¿Alguien vio alguna vez muñecas rusas de sexo masculino? ¿Cómo un sexo puede fabricar otro sexo? ... En la circuncisión se opera una separación de los sexos, la clarificación del estatuto de este masculino salido de lo femenino. (...) La circuncisión crea una falta, inscripta en el cuerpo, como un recordatorio de que no se podrá jamás ser ‘uno’ con nadie, y que gracias a esta falta, podremos entrar en una alianza: la del lenguaje”<sup>10</sup>.

Legendre dice: **no es suficiente con producir carne humana, es necesario instituir la.**

<sup>10</sup> Delphine Horvilleur, *Comment les rabbins font les enfants*, Paris, Grasset, Paris, 2015, p. 51 y ss. (Mi traducción). Agradezco a Marcelo Sztrum la noticia de esta autora y este libro fundamentales.

Si el varón tiene la posibilidad de diferenciarse de su madre, el padre es el operador de tal corte que implica la salida de la fusión y la entrada en la Ley. Ley que trasciende lo individual y liga a la historia, a la palabra y a la herencia. Corte que instituye y da ingreso a lo simbólico. Inscripción filiatoria, ligadura genealógica, pasaje de **entraña perteneciente al cuerpo materno a hijo de un padre y una madre**. Es decir, hijo de la diferencia. “Nacer también del padre”, recordemos, según Legendre: poner al hijo en relación a la Ley, **en el mismo gesto en que la madre renuncia a la posesión y el padre resigna la omnipotencia**.

Si ponemos la historia de Sara-Isaac-Abraham en paralelo con esta descripción de Horvilleur veremos las semejanzas: la *Akedá*, la aparente pasividad de Sara, el padre que se lleva al hijo para extraerlo del regazo de su madre, la ligadura, la subsiguiente autonomía del niño, ya ahora un joven que camina por su cuenta...<sup>11</sup>.

El relato de la *Akedá* está enmarcado, entonces, entre el cap. XXI (nacimiento de Isaac y expulsión de Agar e Ishmael) y el cap. XXIII, “Jaiei Sará”, donde se narra la muerte de la matriarca. En efecto, esa madre posesiva muere, simbólicamente, en la instancia de la circuncisión. Si, como enseña Freud, es necesario “matar al padre” en lo simbólico, para que el hijo conquiste su autonomía, en igual medida es preciso matar a la madre: separarse de su cuerpo (prohibición de incesto), deshacerse del pegoteo edípico para buscar, en el futuro, una mujer otra, para dirigir el deseo hacia el exterior de esa primera unidad, definitivamente perdida aunque siempre añorada. El silencio de Sara, la ligadura de Isaac por su padre: dos momentos del mismo proceso de corte, dos instancias que se necesitan mutuamente y se co-implican.

Se arma aquí entonces un triángulo que es la contracara de la figura trágica: Yocasta-Layo-Edipo, donde la madre entrega a su hijo a la muerte, a fin de sostener la omnipotencia del esposo soberano; Layo, que es quien reniega de toda descendencia para que su poder no se vea mermado y toma, por ende, la decisión de eliminar a ese vástago no deseado; soberano omnipotente que dispone de la vida de su hijo. y Edipo, un hijo “mal ligado” (las cuerdas que atan sus pies para que no pueda escapar a la mano del verdugo), ligadura que lejos de anudarlo a una descendencia y ponerlo en un lugar de sucesión, lo expulsa de ella. No lo anuda sino

<sup>11</sup> Entre esta escena –pla salida de Isaac del hogar materno– y la escena de la ligadura se juega y se reitera la cuestión del corte, crucial en el judaísmo: toda su constitución como cultura es una sucesión de partidas, salidas, rupturas... Corte que debe renovarse, simbólicamente, para que el pacto se sostenga.

que lo anula. En la Torá los roles son bien diferentes: Sara, madre entrada en años y sobreprotectora; Abraham, lejos de toda omnipotencia, fallido y cortado (ha sido circuncidado en su cuerpo y en su nombre), y el joven Isaac, puesto por su padre en el lugar de hijo “del cual saldrá toda su descendencia”, a través de la ligadura-desligadura genealógica.

El texto bíblico, pues, funda y sostiene una larga tradición religiosa, en igual medida en que genera una multifacética tradición legal, filosófica, antropológica, psicoanalítica, literaria... Texto por ende siempre inconcluso, arrojado infinitamente a la interpretación y renovado en cada lectura, ninguna de las cuales lo agota ni lo cierra. Leer, rezar, interpretar, son solo algunas de las acciones que estas páginas inspiran.

**SIMPOSIOS, MESAS  
Y PANELES**



**Mesa Temática**  
*Religión, Política y Migraciones*  
*en contextos bélicos.*  
*Minorías religiosas y étnicas del Imperio Otomano*  
*y Medio Oriente hacia América del Sur*

**Coordinación**  
**Nélida Bouldpourdjian**



**Los armenios del Imperio otomano  
durante la primera mitad del siglo XX.  
Religión, política y emigración definitiva**

*Nélida Boulgourdjian*  
UNTREF-IDEIA, Buenos Aires

“La ‘turco-islamidad’ del Estado es más que un dispositivo simbólico; se traduce en términos políticos, luego militares activamente movilizados contra los no-musulmanes”<sup>1</sup>.

## **Introducción**

Durante las primeras décadas del siglo XX el multiétnico Imperio otomano sufrió transformaciones profundas en el plano político y religioso que incidieron en la composición poblacional del gobierno que se instauró a partir de 1923, la República de Turquía.

La ponencia se propone analizar los factores de expulsión de una minoría, la armenia que fue parte de la sociedad turca durante siglos junto con griegos, asirios y judíos, en dos momentos claves de su historia: durante las etapas pre (1909-1910) y post-genocidio (década de 1920) y durante la República de Turquía.

El periodo estudiado se caracterizó por cambios en la visión del Estado turco: de una política inclusiva bajo el Imperio otomano, donde las minorías tenían algunos derechos se pasó a un gobierno autoritario, el de los Jóvenes Turcos en que esos grupos fueron perseguidos y luego eliminados. Dicha transformación fue profundizada durante la etapa kemalista, cuando los pocos armenios que quedaron fueron excluidos de la nación turca.

<sup>1</sup> H. Bozarlan, *Histoire de la Turquie. De l'Empire a nos jours*, Paris, Tallandier, 2015, pp. 215-216.

Finalmente se analizará en esta presentación preliminar, la incidencia de estos cambios en la emigración de los armenios que sobrevivieron a estos procesos, primero en forma temporaria (décadas de 1909-1910) y luego en forma definitiva a partir de la firma del Tratado de Lausana (1923) que ignoró definitivamente no las reivindicaciones de los armenios sino también de los kurdos, problema que arrastra hasta el presente. Así, se analizarán las oleadas migratorias, distinguiendo los momentos de migración voluntaria u organizada de los momentos de migración forzada y definitiva.

Para ello se utilizarán fuentes primarias, en la concierne a la historia de la presencia armenia en la Argentina y fuentes secundarias, en lo concierne a su situación bajo la dominación turco-otomana.

## **Del multi-confesionalismo a la islamización y la emigración definitiva de los armenios**

### **1. La organización de las minorías por su religión bajo el Imperio otomano**

En el interior del Imperio, los armenios en tanto minoría cristiana, sufrieron discriminaciones de parte del Estado que los consideró como ciudadanos de segunda clase. En respuesta a ello, la dirigencia armenia elevó pedidos de reformas al sultán, con el aval de las potencias europeas que con el tiempo fueron percibidas como presiones inaceptables para el poder central.

En un primer momento el sultán oyó sus reclamos e inició un proceso de reformas conocido como *Tanzimat* entre 1838 y 1839, por las presiones europeas así como por la decisión de imitar a occidente. Se trató de un vasto programa de reorganización decidido por el sultán y orientado a la instauración del derecho a la propiedad privada y a la igualdad entre todos los otomanos (armenios, turcos, griego, judíos), sin distinción de raza ni de religión. La religión durante la etapa del *Tanzimat* y de la constitución que instauró la igualdad entre los otomanos sin distinción confesional ni lingüística pasó a transformarse en el criterio de clasificación de los súbditos otomanos<sup>2</sup>. No obstante, ese proceso de fusión de los

<sup>2</sup> H. Bozarlan, "Islam, laïcité et la question d'autorité de l'Empire ottoman a la Turquie kémaliste ", *Archives de sciences sociales des religions*. Consultado el 30-9-2016. URL : <http://assr.revues.org/1036>.

vínculos entre religión y poder se desarrolló en un contexto conflictivo<sup>3</sup>. La politización de las identidades confesionales cristianas promovió la promoción de una mayoría turca o turco-musulmana, considerada la verdadera dueña del Estado.

En respuesta a la demanda de igualación de derechos, el sultán Abdul Hamid dio otro paso que fue la proclamación de la Constitución de 1877 que instauró la igualdad de todos los otomanos, sin distinción confesional ni lingüística; pero en los hechos no fue así. La definición del Islam como religión de Estado según la Constitución estableció el criterio de pertenencia a la mayoría y condenó a los no musulmanes al estatus de minoría, tolerada. Es decir que si bien la igualdad entre musulmanes y no musulmanes fue admitida constitucionalmente, los no musulmanes fueron transformados en comunidades “minorizadas”<sup>4</sup>. La mayoría musulmana fue la única que fue identificada con el Estado; en cambio, las minorías jurídicamente emancipadas no podían aspirar a una igualdad con la “nación dominante”<sup>5</sup>.

Si bien durante los primeros años de Abdul Hamid (1876-1909) hubo una aparente escucha a los reclamos de los armenios, se desarrolló una burocracia militar o civil, hostil a los cristianos.

En este contexto conflictivo y de pocas certezas para las minorías no-musulmanas, bajo el Imperio otomano, las minorías fueron percibidas como inferiores, eran toleradas, pero sometidas a la condición de ciudadanos de segunda. La minoría armenia en todas sus capas sociales, soportó situaciones de vulnerabilidad ante el poder estatal y estuvo relegada a un estatus de inferioridad durante siglos, por impedimentos legales como la negación del derecho de portación de armas cuando el resto de la población lo estaba, por la privación de derechos políticos, etc.<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> H. Bozarlan, “La laïcité en Turquie”, *Matériaux pour l'histoire de notre temps*; 2005, 78 pp. 42-49

<sup>4</sup> H. Bozarlan, “Islam, laïcité et la question d'autorité de l'Empire ottoman a la Turquie kémaliste ” cit.

<sup>5</sup> H. Bozarlan, *Histoire de la Turquie. De l'Empire a nos jours*, Paris, Tallandier, 2015, p. 216.

<sup>6</sup> V. N. Dadrian, *Los factores comunes de dos genocidio descomunales. Una reseña de los casos armenio y judío*, Buenos Aires, Fundación B. Arzoumanian, 2004.

El campesinado, sector social mayoritario entre los armenios (90%), se ubicaba en la denominada Armenia histórica, la más afectada por las matanzas. Si bien era jurídicamente libre, estaba sometido a condiciones de servidumbre y a múltiples exacciones impuestas desde el poder central que daban lugar a abusos. La doble imposición tributaria ejercida también por las tribus kurdas agravó la situación del campesinado armenio. Esta política promovió la radicalización de las organizaciones armenias, atraídas algunas por las ideas socialistas<sup>7</sup>. Los casos de resistencia de los armenios por los elevados impuestos (caso de Sasún en 1894) promovieron una represión militar, con la colaboración de los grupos *Hamidiés*, integrados por kurdos. Nos referimos a las matanzas de 1894-96, ordenadas por el sultán, que costaron la vida de 300.000 armenios. Según Bozarlan estas masacres agravaron la cuestión agraria puesto que las tribus turcas se apoderaron de tierras arables pertenecientes a campesinos armenios; este hecho, sumado a los primeros pasos de la islamización en Anatolia, promovió la emigración de armenios, profundizada en los años posterior<sup>8</sup>.

Con respecto a la población urbana del interior, entre los armenios primaba la actividad comercial, artesanal y las profesiones liberales; en cambio una minoría armenia y la griega controlaban el comercio de importación y exportación en las ciudades de Constantinopla, Esmirna, Trebizonda, en directa relación con Europa<sup>9</sup>.

Los armenios tenían una importante intervención en la actividad económica bajo un régimen impositivo otomano abusivo, no sólo con respecto a los indefensos campesinos sino también con los artesanos y comerciantes armenios de ciudades costeras (Esmirna y Constantinopla) y del interior de Turquía (Anatolia y Cilicia). Estaban obligados a pagar impuestos especiales e impedidos de declarar en los tribunales.

Asimismo, la desigualdad de las minorías con la población musulmana era muy beneficiosa para las arcas imperiales porque les proveía de significativos ingresos fiscales que perderían si dicha desigualdad desaparecía por la conversión de estos sectores a la religión musulmana<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> H. Bozarlan, *Histoire de la Turquie. De l'Empire a nos...* cit., pp.217-218.

<sup>8</sup> H. Bozarlan, *Histoire de la Turquie. De l'Empire a no ...* cit., pp.219-220.

<sup>9</sup> J. Lepsius, *Rapport secret sur les massacres d'Arménie*, Beirut, Edition Hamaskaine, s/f, p. 289.

<sup>10</sup> E. Devidji, *L'échange obligatoire des minorités grecques et turques*, Paris, 1930.

El sistema de *millet* (comunidad religiosa), que se aplicó entonces, segmentó la población según su religión; sus derechos y libertades fueron restringidas. Dado que, según el Corán era la religión y no la raza el factor distintivo, se estableció dicho sistema para las minorías (griegas, judías, armenias) a partir del siglo XIX. Sus antecedentes deben buscarse en el esquema aplicado por los árabes en el Medio Oriente. Este sistema reconoció y a la vez organizó a los pueblos conquistados según comunidades religiosas y no en grupos políticos o étnicos. Tanto los armenios católicos como los apostólicos y los protestantes formaban un “*millet*” separado y autónomo según la religión, con su “*millet-bashi*” (cabeza de la nación), acreditado ante la autoridad correspondiente.

No obstante, el sistema de *millet*, que en el caso armenio se llamaba *Ermeni millet* contribuyó al fortalecimiento del rol político de la iglesia armenia<sup>11</sup>. El *millet* cumplía las veces de una comunidad dentro del imperio pues tenía sus propias instituciones, escuelas, hospitales, asociaciones benéficas y contaba con una corte para resolver ciertos conflictos entre los integrantes del grupo. Tenía una autoridad reconocida por el sultán, el patriarca armenio de Constantinopla.

A medida que la estructura administrativa del imperio se iba hundiendo la intolerancia fue en aumento<sup>12</sup>. Las reformas solicitadas por la población armenia con el apoyo de algunos países europeos provocaron la ira del sultán dando lugar a las masacres de 1894-1896 ya mencionadas. Se le sumaron, luego, las de Adana de 1909, llevadas al extremo durante el gobierno de los Jóvenes Turcos, cuyo decisión de transformar el multinacional Imperio otomano en un Estado nacional homogéneo fue tomada tempranamente, al comienzo del siglo XX. Los Jóvenes Turcos opuestos al sultán y aliados inicialmente a los comités revolucionarios no musulmanes, entre los cuales estaban los armenios, eran ateos y occidentalizados, al punto de despreciar lo proveniente del Islam y del Imperio otomano. Pero pronto (1905-1906) tomaron la religión como herramienta para el logro de sus fines; se convirtieron así en un elemento musulmán y turco, y anticristiano, es decir islámico y turco que “fueron intercambiables para definir la alteridad y la intimidad”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> G. A. Bournoutian, *A History of the Armenian People. 1500 a.C. to the Present*, vol. II, Costa Mesa, Mazda, 1994, pp. 7-9.

<sup>12</sup> R. Hovannisian, “La question arménienne, 1878-1923”, en *Le crime de silence*; Paris, Flammarion, 1984, pp. 28-29.

<sup>13</sup> H. Bozarlan, “La laïcité en Turquie”, *Matériaux pour l'histoire de notre temps*; 2005, 78, p. 44.

Los Jóvenes Turcos ocuparon el poder entre 1913 y 1918; a pesar de ser ateos cimentaron su poder en la identidad musulmana y turca. En el imaginario de este grupo la comunidad musulmana se había sacrificado para obtener la fidelidad de los cristianos pero no lo había logrado. Por ello si bien los cristianos habían mejorado su status por la vía constitucional, de hecho fueron marginalizados. La consecuencia fue la nueva ola de represión de las comunidades cristianas en particular la armenia, a partir de las masacres de 1909, ataques que se profundizaron durante la primera guerra en forma de genocidio que alcanzó también a los asirios caldeos. En la noche del 23 al 24 de abril de 1915 (luego fecha de recordación) fueron detenidos, deportados y luego asesinados los dirigentes armenios –unos 650 intelectuales, religiosos, comerciantes, docentes–. A partir de entonces, se dio la orden de deportación de la población civil, desde las zonas de guerra en el Cáucaso, hacia los centros de reinstalación, en los desiertos de Siria y Mesopotamia. En los hechos, los armenios no sólo fueron expulsados de la zonas de guerra sino de todo el imperio, salvo de la capital Constantinopla, donde la presencia de diplomáticos extranjeros frenó los excesos del gobierno turco. El mismo esquema se repitió en el interior.

A partir del exterminio de los armenios durante la primera guerra mundial se alcanzó la homogeneización religiosa casi total del territorio, origen de la Turquía actual. La República de Turquía, considerada como una nación moderna y laica, se inició con una mayoría de población musulmana (99% según se sostiene en el discurso oficial). Esta equivalencia entre nación turca y religión musulmana se pudo concretar luego del Genocidio de 1915, de los intercambios de población de 1922 y del éxodo de la población griega de Estambul en 1955.<sup>14</sup>

Luego de estos hechos, una elite militar y civil occidentalizada que no simpatizaba con el Islam tomó el poder en Turquía y, otra vez, paradójicamente ella se convirtió en la principal arquitecta de la islamización del país.

<sup>14</sup> E. Copeaux, “ Le nationalisme d’Etat en Turquie : ambigüité des mots, enracinement dans le passé ”, en Alain Dieckhoff y Riva Kastoriano, *Nationalismes en mutation en Méditerranée orientale*, consultado el 1 de agosto de 2018, <https://books.openedition.org/editionscnrs/2389>

## 2. Las minorías “sin estatus” de la República de Turquía<sup>15</sup>

En esta etapa la figura central fue Mustafá Kemal, quien como funcionario del sultán, fue enviado a inspeccionar el ejército en Anatolia oriental. No obstante, pronto se puso al frente del movimiento de resistencia en el plano interno y en el externo, contra las fuerzas de ocupación francesa, británica y griega. Entre 1919 y 1922, éstas debieron enfrentar la resistencia kemalista que continuó con la islamización iniciada por los Jóvenes Turcos. La llamada “Guerra de la Independencia” contra las minorías griegas y armenias, presentada explícitamente como una guerra santa, se legitimó por un fuerte discurso religioso. En su transcurso se empleó un discurso agresivo contra las minorías cristianas, a las que se llamó “invasoras”, y se habló de “guerra civil” cuando en verdad se trató de un enfrentamiento entre el Estado turco y las minorías con presencia histórica en la región de Anatolia. Este proceso que permitió el exterminio de los armenios y la política de intercambio entre poblaciones cristianas y musulmanas de los Balcanes, confluyó en la homogeneización religiosa casi total del territorio hasta llegar a lo que es la Turquía actual y a la conformación de la “nación turca”<sup>16</sup>. La región de Anatolia, que se convirtió en el corazón de Turquía luego de la pérdida de los territorios europeos, luego de la eliminación de la población armenia de Anatolia, se convirtió en una nueva *umma* (comunidad religiosa musulmana) con un territorio nacional delimitado. El segundo frente eran los griegos de Esmirna, en la costa del mar Egeo, a quienes venció en 1922. De acuerdo con el tratado de Lausana firmado en 1923, Turquía y Grecia procederían a un intercambio de población, según las pertenencias religiosas (muchos griegos turco hablantes fueron trasladados a Grecia y turcos de habla griega a Turquía); de ese modo Turquía se transformó en un país musulmán en un 99%<sup>17</sup>.

Así la programada homogeneización de la población en Turquía se logró por un lado, gracias al exterminio de una parte y al traslado o intercambio de otra. Quedaron algunos cristianos particularmente armenios viviendo en Estambul hasta el presente (unos 50.000). El Tratado de Lausana no previó sanciones ante una

<sup>15</sup> Tomado de H. Bozarlan, “Les minorités en Turquie”, *Pouvoirs*, 2005/4 (n°115), La Turquie, p. 106.

<sup>16</sup> H. Bozarlan, “Islam, laïcité et la question d’authorité de l’Empire ottoman a la Turquie kémaliste”, ... cit., p. 109.

<sup>17</sup> H. Bozarlan, “La laïcité en Turquie”, *Matériaux pour l’histoire de notre temps*; 2005, 78, p. 45.

eventual represión o algún tipo de política en su perjuicio, como de hecho luego ocurrió, forzando las emigraciones masivas en décadas posteriores (hoy de 70 millones de habitantes sólo 200.000 son no musulmanes).

Tal como sostiene Bozarlan en el artículo consultado, Mustafá Kemal era consciente que la “guerra de la independencia” no hubiera sido ganada sin la solidaridad religiosa. La definición de la nación en la nueva Turquía incluía a todos los musulmanes sin excepción, con exclusión de los no-musulmanes. Pero a la vez esta nación se definió como exclusivamente turca, dejando fuera a los kurdos.

Una cuestión paradójica es que las élites que habían fundado la nación no eran religiosas, incluso su líder, Mustafá Kemal, aplicó medidas que redujeron la visibilidad del Islam, profundizando aún más las contradicciones del nuevo régimen. Se legitimó así, según Bozarlan

“la nación como musulmana, es decir turca” [integrando] en consecuencia la islamidad como condición de pertenencia a la turquedad, [justificando] la gestión directa del dominio religioso por el Estado; [suprimiendo] toda autonomía interna de la esfera religiosa subordinada, y [fijando] al mismo tiempo la laicidad como el objetivo no negociable de la nación”<sup>18</sup>.

El Estado pasó a ser el único órgano a cargo de la gestión de la religión pero se prohibió todo signo del islam en tanto religión en el espacio público. Al mismo tiempo el hecho de ser turco no impidió al Kemalismo la apropiación de elementos percibidos como de superioridad del otro, como la occidentalización, presente en el kemalismo. Por ejemplo, en 1928 el alfabeto latino reemplazó al árabe; ese mismo año se suprimió la referencia a la religión de Estado en la Constitución.

En los años ‘30, la necesidad de contar con una ideología como el fascismo o el bolchevismo llevó a Kemal elaborar las “seis flechas” del Partido Republicano creado por él, entre las cuales estaba la laicidad, el nacionalismo, el populismo, el reformismo, el republicanismo y el estatismo. Estas seis flechas tenían como objetivo el ingreso de Turquía en la “civilización”. Para Kemal un país civilizado debía ser un Estado laico. A partir de entonces se cerraron las escuelas religiosas y los bienes de las cofradías pasaron al Estado. La religión fue limitada al espacio

<sup>18</sup> H. Bozarlan, “Islam, laïcité et la question d’autorité de l’Empire ottoman a la Turquie kémaliste”, ... cit. , p. 111.

privado; no se la separó del Estado sino que se la tuteló. No fue una política antirreligiosa pero contribuyó al debilitamiento de la práctica religiosa. Se adoptó el Código civil mediante el cual las mujeres igualaron sus derechos ante los hombres; se eliminó la poligamia. Se prohibió a los hombres usar el fez y a las mujeres el turbante como símbolo de un pasado superado. Se otorgó voto a las mujeres (1934) y varias ingresaron al Parlamento. La educación religiosa fue suprimida del sistema educativo, controlado por el Estado; se aplicó el calendario gregoriano, letras latinas y descanso dominical.

Asimismo, se instauró una historia oficial que imponía un relato que enorgulleciera a la sociedad omitiendo los hechos traumáticos de su historia. Se concedió una antigüedad mayor a los turcos e incluso se sostuvo que los hititas eran de origen turco. Mediante una Sociedad turca de lingüística se eliminó las palabras árabes de su vocabulario, reemplazadas por términos de la región de Anatolia y del Asia central, pueblos vinculados racialmente con los turcos.

Si bien en su momento se consideró que Kemal había roto con el pasado otomano y de los Jóvenes Turcos, en los hechos fue un continuador de sus políticas, particularmente de los últimos. Mustafá Kemal se apoyó en una burocracia política y de grandes propietarios que se habían apoderado de los bienes de los armenios, griegos; mantuvo también a oficiales del ejército otomano así como funcionarios. Tomó y profundizó la política de los Jóvenes turcos en el sentido de basar su poder en la turquización e islamización de la sociedad<sup>19</sup>. En síntesis, inicialmente las minorías cristianas bajo el Imperio otomano, aún cuando por momentos experimentaron la opresión, pudieron desarrollar sus vidas. Los armenios, según las estimaciones del patriarcado armenio de Constantinopla eran unos 2100000 en la etapa previa a la primera guerra. Ellos creyeron en la propuesta de los Jóvenes Turcos de un gobierno en el que se respetara la diversidad. No obstante, con la toma del poder en 1913, el nacionalismo de los Jóvenes turcos omitió toda idea de federalismo, estableciendo un turquismo excluyente que se profundizó en la etapa kemalista.

<sup>19</sup> F. Georgeon, “ Atatürk invente la Turquie moderne ”, *L’Histoire*, <http://www.lhistoire.fr/atat%C3%BCrk-invente-la-turquie-moderne>, Consultado el 30 de julio de 2018.

Finalizada la segunda guerra y la aplicación de impuestos extorsivos, tanto a la población armenia como griega dando lugar a una emigración que marcó la tercera oleada.

### 3. Le inmigración armenia proveniente del Imperio otomano en la Argentina

La inmigración armenia en la Argentina tuvo lugar en distintos momentos y con intensidades cambiantes, incidiendo en la naturaleza del flujo migratorio. La gran mayoría emprendió el camino del exilio luego del genocidio planificado por el Estado turco, entre 1915 y 1922; no obstante, el flujo migratorio fue constante y con intensidades y rasgos diferenciados a lo largo de la primera mitad del siglo pasado.

Los hitos que marcaron los flujos migratorios, en el caso de la Argentina fueron las masacres de Adana en Cilicia, en 1909 que determinaron el comienzo de la primera oleada migratoria; la segunda oleada que marcó la emigración definitiva tuvo lugar luego de la firma del Tratado de Lausana (1923) que ignoró las reivindicaciones armenias y, en consecuencia, no dio una solución definitiva a la “cuestión armenia”<sup>20</sup>.

En este último tópico nos basamos en los resultados publicados en el libro *Inmigración armenia en la Argentina. Perfiles de una historia centenaria*, basado en las Listas de Pasajeros de la Dirección de Migraciones; nos referiremos a la composición del flujo migratorio, sus tendencias y las oleadas migratorias para poder definir algunas de sus causas.

En base a ese análisis, concluimos que la primera “oleada” migratoria armenia en la Argentina se desplegó durante el período 1909-1914. En la descripción de sus rasgos esenciales se la tipificó como “predominantemente **masculina** y con fuerte componente de **solteros**, **edades adultas** y inmigrantes de **origen rural**”.

Podemos entonces interpretar esta “oleada” en términos de similares procesos migratorios clásicos verificados durante los siglos XIX y XX. Por ello en ese trabajo

<sup>20</sup> N. Boulgourdjian y J. C. Toufeksian, *Inmigración armenia en la Argentina. Perfiles de una historia centenaria a partir de las Listas de Pasajeros (1889-1979)*, Buenos Aires, Fundación Memoria del Genocidio armenio, 2013. El análisis de la Lista de Pasajeros de la dirección General de Migraciones demuestra que el saldo migratorio de 1923 fue el más elevado de la década para el ingreso de los armenios.

sostuvimos que la inmigración armenia de ese momento se podría interpretar a la luz del modelo teórico denominado de “factores expulsión/atracción (“pull-push”). La sistematización consistente de este modelo se remite al clásico trabajo de Ravenstein en su intento por formular “leyes” del proceso migratorio<sup>21</sup>. En lo esencial en este abordaje se combinan factores de **expulsión** en el país de emigración (por ejemplo, presión demográfica, falta de acceso a tierras productivas, bajos salarios, desempleo y condiciones de trabajo, clima sociocultural adverso, etc.) con factores de *atracción* (condiciones opuestas donde esos factores observan un signo positivo) en la sociedad receptora.

En la segunda “oleada” (1923-1938), el volumen y composición del flujo migratorio, si bien no estuvieron ausentes las causas estructurales mencionadas, pueden detectarse claras huellas de un episodio traumático, el Genocidio, y el proceso diaspórico consecuente. Para referirse a este hecho traumático que caracteriza a la segunda oleada, la geógrafa Aida Boudjikianian introduce la idea de “Gran Diáspora”, entendida como una dispersión forzada y definitiva de los sobrevivientes luego del Genocidio de 1915, diferenciándola de la anterior, una diáspora de elites (comerciantes, militares, intelectuales).<sup>22</sup> Es una inmigración claramente atravesada por la problemática planteada a lo largo del artículo.

Finalmente, la tercera “oleada” (1948-1960) proveniente de Turquía tuvo lugar como consecuencia de la política de la República de Turquía hacia las minorías cristianas: el no reconocimiento de su estatus y su exclusión de la nación turca. Dicha política fue complementada luego de la muerte de Mustafá Kemal por persecuciones e impuestos extorsivos que marcaron la tercera oleada.

## Conclusión

A partir del análisis de los datos aportados por las fuentes consultadas, rescatamos como conclusiones preliminares que las transformaciones profundas en el plano político y religioso en el Imperio otomano incidieron en la composición de

<sup>21</sup> E. G. Ravenstein, “The Laws of Migration, *Journal of the Statistical Society of London*, vol. 48, N. 2, (Junio, 1885), pp. 167-235, Blackwell Publishing of the Royal Statistical Society.

<sup>22</sup> A. Boudjikianian-Keuroglan, “ Un peuple en exil : La nouvelle diaspora (XIX-XXe siècles), en G. Dédéyan, *Histoire des Arméniens*, Toulouse, Privat, 1986, pp. 601-604.

la población, con especial referencia a la armenia, bajo la dominación de los Jóvenes turcos y en la etapa kemalista.

Los factores de expulsión de las etapas post-genocidio (década de 1920) y durante la República de Armenia estuvieron íntimamente vinculados al nacionalismo turco que pasó de un Estado tolerante de las minorías bajo el Imperio otomano, a los momentos posteriores, signados por políticas tendientes a la eliminación de la mayoría y de invisibilización de los que quedaban. Estos hechos marcaron su emigración definitiva a partir de la firma del Tratado de Lausana (1923) que ignoró sus reclamos.

Si bien la emigración forzada de la población armenia del Imperio otomano en la etapa post genocidio respondió a múltiples causas (políticas, económicas y religiosas) el factor religioso atravesó a esta comunidad desde la organización de la vida anterior en ese territorio y la vida comunitaria en los lugares en que se instalaron. El factor religioso, como hemos advertido a lo largo de este análisis, no estuvo ausente entre las causales de emigración, particularmente en la etapa post-genocidio; hecho sin duda paradójico tratándose de una clase dirigente que se proclamó atea y, sobre todo en el caso de Mustafá Kemal, proclamó la laicidad en la constitución pero luego de asegurarse de que la mayoría de la población fuese musulmana.

**Desde Egipto a Sao Paulo:  
reflexiones sobre la partida masiva de los judíos del mundo árabe  
tras el fortalecimiento del conflicto árabe-israelí y la crisis del Canal de Suez**

*Susana Brauner*  
Cecilia Galdabini  
UNTREF, Buenos Aires

### **Introducción**

Esta ponencia tiene como objetivo dar a conocer los factores que impulsaron el éxodo masivo de los judíos del mundo árabe y en particular de Egipto a Sao Paulo durante el fortalecimiento del conflicto árabe-israelí.

En una primera parte, se indagará sobre las causas que dieron lugar a la partida voluntaria y/o compulsiva de miles de judíos de diversos países y en diferentes situaciones. Es decir, el proceso que motorizó la diáspora de estos migrantes y su establecimiento en las Américas, en Europa Occidental, Australia, Sud África y, mayoritariamente en el Estado de Israel. Y de ese modo, generando la decadencia y/o desaparición de históricas y enraizadas comunidades judías en el mundo árabe.

En una segunda parte, se presentará la historia de los judíos de Egipto y su partida compulsiva entre la creación del Estado de Israel y la crisis del Canal de Suez. Una época donde los judíos debieron buscar nuevos horizontes. En este marco, se analizarán los factores que posibilitaron su llegada y asentamiento en Brasil, principalmente en Sao Paulo.

En las reflexiones finales y tomando en cuenta el caso de los judíos que se establecieron en Brasil, se presentarán diferentes enfoques que surgen sobre la temática intentando dar respuesta a interrogantes como: ¿cabe o no emplear conceptos como “refugiados judíos”<sup>1</sup> a quienes se vieron compelidos a emigrar? ¿Es

<sup>1</sup> Ver Ralph Negrine, ¿Are Jews who fled Arab Lands to Israel Refugees, Too?”, *Media History*, 19, 4, 2013: 450-463

acaso necesario igualar el derrotero de los judíos del mundo árabe con el de los palestinos? ¿Son acaso fenómenos comparables?

Esta ponencia se basará en: la prensa gráfica y digital, la revisión de trabajos de divulgación y académicos que abordaron la temática, así como también en las entrevistas realizadas a los propios protagonistas en Sao Paulo y Río de Janeiro, de diferentes franjas etarias, ocupaciones laborales varias y de las elites comunitarias y empresariales.

### **La histórica presencia judía en el mundo árabe: entre la antigüedad y mediados del siglo XX**

La presencia de los judíos en Medio Oriente y el Norte de África se remonta a épocas milenarias y anteriores a la llegada del Islam en esas tierras. ¿Pero qué sucede después de la expansión del Islam? los judíos, así como los cristianos, fueron tolerados como minorías religiosas que podían practicar su fe y gozar de cierta autonomía. Un status legal que, apoyado en consideraciones teológicas, indicaba tolerancia y protección pero también sumisión. Este sistema conocido bajo el nombre de *millet* otorgaba a los “Pueblos del Libro”, siempre que respetaran a las autoridades musulmanas vigentes y el pago de una carga impositiva especial, la protección gubernamental. Y a sus líderes comunitarios, la posibilidad de administrar en forma casi absoluta el sistema de justicia, de educación, de asistencia social y de recaudación de impuestos. Sin embargo, los judíos de la región, no estaban aislados de su entorno ni eran visualizados como extraños. Su presencia databa de épocas antiguas y era aceptada como algo natural. De hecho, los mismos judíos manifestaron, al igual que sus coterráneos, un alto grado de pertenencia e identificación con sus ciudades de origen. Tan es así que habían interiorizado las pautas de la cultura local: el idioma árabe y sus dialectos regionales, los nombres bíblicos, la comida, la música, la vestimenta, los hábitos, los códigos que regían las relaciones familiares y de género y las creencias y prácticas mágico-religiosas que imperaban en el mundo árabe e islámico. Además, si bien practicaban una religión diferente, al igual que el resto de la población, la mayoría comprendía el universo en clave religiosa, eran muy observantes y el cumplimiento de los preceptos tradicionales se daba por sobrentendido. Es decir, que la población judía se constituyó en un fragmento diferenciado en sociedades mayoritariamente musulmanas pero también pluralistas donde varias comunidades religiosas y étnicas

coexistían bajo los parámetros culturales de la región<sup>2</sup>. De todos modos, también cabría señalar que a lo largo de los siglos, fracciones considerables de los judíos de la región se convirtieron al Islam, incorporándose a sus entornos con facilidad<sup>3</sup>.

En este marco, cabría destacar que las migraciones judías del mundo musulmán a las Américas y a Europa Occidental en tiempos contemporáneos se inician entre el Siglo XIX y las primeras décadas del XX. El declive, las crecientes crisis económicas experimentadas en el Imperio Otomano y el empobrecimiento de las poblaciones locales así como la llegada de las potencias coloniales europeas en el Norte de África y los procesos de cambio generados en las mismas sociedades, impulsaron movimientos de menor y mayor magnitud a ciudades o países que parecían ofrecer mejores posibilidades de progreso. Así es como los judíos, al igual que sus coterráneos de otras confesiones, comenzaron a emigrar en búsqueda de mejores horizontes, dirigiéndose entre otros países, a los E.E.U.U, Inglaterra, Francia, Argentina, México, Haití, Panamá, Venezuela, Brasil y Cuba. Paralelamente, y movidos por otros intereses, rabinos y seminaristas se asentaron en la Palestina histórica. Pero el móvil de estas migraciones podría definirse fundamentalmente como económico, de migrantes que pretendían prosperar en Occidente.

Al mismo tiempo, la creciente presencia europea en Medio Oriente y el norte de África, fue acelerando la influencia colonial en el ámbito económico y cultural y, generando cambios políticos y sociales de relevancia en la región. La *dhimma* comienza a ser abandonada por medidas que se acercaban más a los valores predominantes en el mundo occidental. En este marco, se le otorga a las minorías igualdad de derechos. Los hombres de negocios, judíos y cristianos, se verán favorecidos por las políticas económicas de los europeos, como un instrumento para facilitar las políticas coloniales. Esta nueva situación, dio lugar a efectos diversos. Por un lado, parte de las elites judías, es decir, un sector de la población hebrea, comerciantes/industriales, se ven beneficiados por las nuevas oportunidades que se ofrecen desde las metrópolis europeas. Tan es así, que los más adinerados se fueron occidentalizando, enriqueciendo, abandonando sus tradiciones judías y distanciando

<sup>2</sup> Susana Brauner, *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*. Bs. As., Lumiere, 2009, pp. 27-29.

<sup>3</sup> André Chouraqui, "Acerca de los judíos de África del Norte", *En una Era de Transición*, 10-11, Universidad Abierta, Tel Aviv, 1981, p. 103.

de la población local<sup>4</sup>. Por otro lado, al abrirse el comercio a la industria europea, los artesanos, fabricantes o herreros se ven perjudicados, llevados a la quiebra, a la pobreza y marginalidad. Todo ello se combinará, con el ascendente nacionalismo árabe y las medidas discriminatorias impuestas por el régimen de Vichy y la ocupación nazi en territorios que controlaron durante la segunda mundial. En este marco, las relaciones entre judíos y musulmanes se vieron acompañadas, según el contexto, tanto por persecuciones violentas temporales como de coexistencia y armonía.

En breve, se podría destacar que los judíos transitaron hasta mediados de los años 40, tanto períodos de prosperidad como también de persecuciones. De intercambios y de complejas formas de convivencia, de períodos de tolerancia como también de hostilidades. Es decir, que la experiencia de la historia judía en la región no fue ni de “oro” ni “lacrimógena” De hecho, se pueden destacar tanto épocas florecientes en el ámbito económico y cultural como también otras de pobreza y discriminación. De todos modos, cabría señalar, que las políticas discriminatorias aplicadas temporalmente o persecuciones violentas experimentadas en tierras musulmanas en ciertos períodos o regiones, no tienen paralelos con la larga lista de sufrimientos, expulsiones y asesinatos masivos transitados por los judíos en Europa<sup>5</sup>.

### **La emigración masiva, entre la partida voluntaria y la compulsiva: diferencias y similitudes**

Los judíos de la región emigraron o fueron desplazados masivamente, abandonando sus tierras y bienes en muy diferentes situaciones. La mayoría migró a Israel, a un Estado que recién se había fundado y cuya población, hasta ese momento, era predominantemente de origen europeo.

En 1948 Israel contaba con 716.678<sup>6</sup> judíos y en la misma época se estima que los judíos residentes en los países musulmanes superaban las 800.000 almas. Sin embargo, en 1951, tras el flujo masivo de migrantes, el 30% de la población israelí

<sup>4</sup> Chouraqui, ob. cit. pp.73-78.

<sup>5</sup> Es decir, que por contraste su situación podría considerarse como más favorable, Ver. Bernard Lewis, *Las identidades múltiples en Medio Oriente*, Madrid, Siglo XXI, 2000.

<sup>6</sup> Government of Israel Central Bureau of Statistics, 1975.

y judía ya procedía del mundo árabe<sup>7</sup>. Por ello, la inserción de judíos con raíces en Medio Oriente y el Norte de África, habrá de cambiar radicalmente las características socio-demográficas de la sociedad israelí. Tan es así, que hasta el día de hoy, se estima que alrededor del 50% de los israelíes de fe judía, es decir los así denominados “*mizrajíes*” (“orientales”), tienen ancestros en el mundo árabo-musulmán.

¿Pero cuál fue el detonante y/o las causas que generaron estas migraciones?

Como detonante se puede señalar la creación del Estado hebreo en 1948 en la región y como causas, la combinación de diferentes factores: el fortalecimiento del nacionalismo árabe y los movimientos independentistas de signo anti-occidental, la creación de los nuevos estados árabes y la primera guerra árabe-israelí. En realidad, todo ello se conjugó y terminó dando lugar a un doble fenómeno: tanto al éxodo masivo de judíos de mundo musulmán como de los palestinos del recientemente creado Estado de Israel.

En este contexto, se puede destacar que la mayoría de los judíos emigró, inmediatamente o gradualmente, legalmente o clandestinamente, al percibir que su seguridad personal estaba en peligro, en épocas donde sus gobiernos adoptaron políticas variadas pero en general discriminatorias y anti-israelíes. En momentos que podían ser señalados como sujetos a una culpabilidad colectiva. Es decir, que partieron por ser considerados o por temor a ser considerados como una amenaza, como “agentes” sionistas, como miembros asociados a una nación enemiga y no sólo como ciudadanos de otra religión. Sin embargo, cabe señalar, que si bien este fenómeno favorecía a la causa sionista, la mayoría no emigró por portar ideales sionistas, una ideología política que les era bastante extraña, cuyos orígenes se remontaban a Occidente y poco difundida en el mundo islámico.

¿Pero en que situaciones abandonaron sus tierras? En realidad, hubo tantas situaciones como países, políticas gubernamentales con sus propios matices que primaron en uno u otro Estado o en una y otra época de acuerdo a los gobiernos de turno o los vaivenes de la situación internacional. Por ello, en marco, acotaremos nuestro análisis a la experiencia transitada por los judíos de Egipto que optaron por marchar a San Pablo.

<sup>7</sup> Government of Israel, *Statistical Abstract*, 1974 (Jerusalem, Central Bureau of Statistics, 1974).

## **De Egipto a Sao Paulo: entre las persecuciones y la dispersión**

La presencia de los judíos en Egipto es histórica y se remonta a la antigüedad. De hecho, hasta mediados del siglo XX, se puede destacar que eran parte del tejido social egipcio y que se encontraban insertos en el ámbito político, económico y cultural.

Sin embargo, a mediados del siglo XX este escenario cambió. Entre 1956 y 1967, a partir de la crisis del Canal de Suez entre Egipto, Francia, Inglaterra e Israel muchos judíos se vieron obligados a emigrar de Egipto y buscar nuevos horizontes. Fue una experiencia dolorosa: de hecho fueron compelidos a emigrar de la que consideraban su propia tierra. Gran parte de las familias se encontraban en Egipto desde tiempos ancestrales e incluso, algunos de ellos poseían la ciudadanía egipcia. Una ciudadanía de la cual se enorgullecían.

El giro en las relaciones con los judíos comienza en 1936 cuando Faruk se convierte en Rey de Egipto. A partir de este momento es abolido el régimen de capitulaciones<sup>8</sup> y finaliza el estatus preferencial para quienes eran considerados como extranjeros. Los judíos de nacionalidad extranjera, al igual que otros sectores de origen europeo, son comprendidos por esta medida. A partir del final de la Segunda Guerra Mundial comienzan las persecuciones. En 1947, una ley restringe a 25% el número de extranjeros autorizados a trabajar en las empresas del país. Apenas el 20% de los judíos tenían nacionalidad egipcia. El otro 80% tenían otra nacionalidad o estaban en calidad de residentes permanentes lo cual perjudicó a un gran número de judíos. Luego de la proclamación de Estado de Israel las persecuciones incluyeron tanto la confiscación de bienes como el encarcelamiento y muertes<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Pactos entre el Imperio Otomano y los países cristianos de Europa que permitían el respeto del derecho de los súbditos de cada país, mientras estén residiendo en el país pactante. Fueron introducidas por el Sultán Suleiman a mediados del siglo XVI

<sup>9</sup> A. Chouraqui (1998) citado en Joelle Rochon, *Noites de verao con cheiro de jasmín: memorias de judeus do Egipto no Rio de Janeiro, 1956/57*. Tesis de Doctorado, ECA- USP, 2003.

En 1948 la comunidad sumaba alrededor de 75 mil individuos<sup>10</sup>. Después de la creación del Estado de Israel, ese número cae a 40 mil en 1955, para llegar a 1982 a 250 individuos”<sup>11</sup>.

Los nativos que aún conservaban la ciudadanía egipcia luego del inicio de la crisis por el canal de Suez, la fueron perdiendo y saldrían del país con una *laissez-passer*. Hablaban árabe en la vida cotidiana, pero muchos sabían también francés y eran parte de las clases más adineradas de la comunidad judía egipcia.

Después de la Guerra por el Canal de Suez, a fines de 1956, el presidente Nasser exigió que todos los extranjeros retornasen a sus países de origen. En esa categoría de “extranjeros” entraron también los judíos, incluso aquellos con pasaporte egipcio. Mizrahi destaca que, “De noviembre de 1956 a marzo de 1957, 500 empresas pertenecientes a judíos fueron confiscadas, y los bienes de otras 800 empresas fueron congeladas”<sup>12</sup>. Uno de nuestros entrevistados describe así su partida a San Pablo:

“Con la creación del estado de Israel la vida en Egipto acabó. En Egipto teníamos una buena vida. Con la revuelta del 26 de enero de 1952 mis padres decidieron salir de país, recién pudieron realizarlo en 1953. No tenían pasaporte, mi padre tenía pasaporte francés, tampoco teníamos nacionalidad egipcia, solo los musulmanes podían tenerla. Compramos un pasaporte italiano. Teníamos varias opciones para irnos, la primera era Estados Unidos porque teníamos familia ahí, pero había restricción por cuotas de ingreso y eso demoraba la salida. La segunda opción era ir a Europa pero estaba devastada por la guerra, la 3° era Israel pero “era salir de la brasa para caer en el fuego” y la 4° Latinoamérica, mi tío vino a Brasil en 1951 y le gustó San Pablo porque era un centro industrial, una gran potencia en crecimiento”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Ruth Leftel, *A comunidades sefaradita egipcia de São Paulo*; tesis de doctorado/Historia; USP, 1997, p. 95,.

<sup>11</sup> Joelle Rochou, *Noites de verão com cheiro de jasmin: memórias de judeus do Egito no Rio de Janeiro, 1956/57*. Tesis de Doctorado, ECA- USP, 2003, p.80.

<sup>12</sup> Rachel Mizrahi, *Imigrantes Judeus do Oriente Médio. São Paulo e Rio de Janeiro*. Sao Paulo, Atelié editorial, 2003, p. 187.

<sup>13</sup> Entrevista realizada a A. B. 5/12/2016

Avigdor, una académica que trabajó sobre la temática, resume así los factores que motorizaron el segundo “éxodo de Egipto” y la llegada de las capas judías más adineradas a Brasil:

“La comunidad judaica de Egipto vivió hasta la primera mitad del siglo XX de modo relativamente seguro, aprovecharon la prosperidad y el progreso de Egipto patrocinado por capitales extranjeros de Gran Bretaña y Francia. Las relaciones entre judíos y sus vecinos musulmanes o cristianos eran muchas veces el reflejo de las relaciones y la política internacional. Fue en la segunda mitad del siglo XX, luego de la partición de Palestina en 1947 y la creación del Estado de Israel, que la vida de los judíos de Egipto comenzó a tornarse difícil. Hubo una primera campaña de nacionalización de empleos y muchos judíos fueron dimitidos de sus funciones en las empresas, banco e industrias en las que trabajaban. Ese primer éxodo fue en dirección al recién formado Estado de Israel, eran ex asalariados o desempleados de clases medias o medias bajas de la sociedad egipcia. Después tuvieron que emigrar los grandes propietarios y altos funcionarios expulsados después de la nacionalización del canal de Suez en 1956, protagonizando lo que algunos llaman “el segundo éxodo de Egipto”<sup>14</sup>.

Es en este contexto en el cual los inmigrantes judíos de Egipto llegan a Brasil. Con plazos exigüos para dejar su país, los judíos enviaron su solicitud de visa para distintos consulados: Estados Unidos, Canadá, Francia y Brasil. En el caso de Brasil, la recepción será favorable gracias a las visas otorgadas por el presidente Juscelino Kubitschek.

“En septiembre de 1956, el entonces presidente Juscelino Kubitschek intervino personalmente, a pedido da United Hias Service, el Instituto Nacional de Inmigración y Colonización (INIC), para que este autorizase la inmigración de mil familias de África de Norte, principalmente de Marruecos. Como consecuencia de la Guerra del Sinaí, para los judíos egipcios [...] Hebrew Immigrant Aid Society, [...] intercedió ante el gobierno marroquí, con ayuda del embajador de España en Marruecos, para que este

<sup>14</sup> Renée Avigdor, *Judeus, sinagogas e rabinos: O judaísmo em São Paulo em mudança*, Tesis de doctorado/Sociología, USP; 2010, p. 164.

permita transferir una cuota de judíos marroquíes para los judíos de Egipto”<sup>15</sup>.

Según Leftel, la embajada brasileña en El Cairo tenía instrucción para no limitar el número de visas, pero debían emitirlas ordenadamente, de modo tal que hubiese infraestructura para recibir a los inmigrantes. La única exigencia del gobierno brasileño era la presentación de un certificado de salud y otro de idoneidad moral, siendo este último importante no ser un inmigrante comunista. El gobierno egipcio permitió que los emigrantes llevasen apenas 20 libras egipcias por persona. Además de las 20 libras, tenían permiso para portar objetos de uso personal, pero estaban excluidos los de valor tales como joyas, obras de arte, etc. Por esta razón fueron obligados a vender sus bienes a precios irrisorios, para poder pagar el pasaje hasta un puerto europeo (Livorno, Génova o Marsella mayormente) donde, HIAS<sup>16</sup> se encargaba de embarcarlos para Brasil, y comprar provisiones para el viaje. Estos inmigrantes recibieron visado permanente. El 60% de los judíos egipcios tenían un permiso de permanencia sin registrar nacionalidad alguna, cerca del 20% tenían nacionalidad italiana, el 15% francesa, y el 5% restante tenían nacionalidad griega, española o británica. Apenas dos familias tenían nacionalidad egipcia.<sup>17</sup>

L. S<sup>18</sup> recuerda que para salir de Egipto su tío (hermano de su padre) y un primo recibieron un salvoconducto de la Cruz Roja ya que su primo debía ser sometido a una cirugía

La idea que circulaba era que Brasil representaba un lugar óptimo para poder vivir en armonía, ya que tanto árabes musulmanes como judíos vivían sin problemas, e incluso muchos ocupaban cargos en la administración pública sin que sus creencias religiosas fueran un impedimento.

Se estima que en 1956 llegan aproximadamente 1500 familias judías de Egipto a Brasil. La mayor parte de estos recién llegados fijaron su residencia en Sao Paulo, ciudad que por sus características otorgaba la posibilidad de desarrollar actividades económicas. La organización judía de ayuda al inmigrante, Hebrew Immigrant Aid

<sup>15</sup> Ruth Leftel, (1997) citado en Joelle Rochou, Joelle. *Noites de verão...cit.*

<sup>16</sup> Organización judía de ayuda al inmigrante, Hebrew Immigrant Aid Society (HIAS)

<sup>17</sup> Leftel, ob. cit.

<sup>18</sup> Entrevista realizada a L.S. 5/12/2016

Society (HIAS) consideró a Brasil como un lugar ideal para la instalación de inmigrantes judíos.

A pesar de no hablar portugués, los recién llegados dominaban otros idiomas como francés, italiano e inglés. Esto permitió que incorporasen con cierta rapidez el portugués cuya raíz latina les era familiar. Este manejo de la lengua fue de suma importancia para su incorporación en el mercado de trabajo brasileño, interesado en jóvenes profesionales y comerciantes.

L. M<sup>19</sup> recuerda que no fueron a Israel por las reservas que les generaba instalarse en un lugar peligroso y donde la integración económica sería más difícil. “La gente con alto nivel económico no quería ir. Ahí se instalaron quienes tenían menos recursos económicos”. “Israel era nuestro, pero vivir allá no” Recuerda que él estudió en un colegio británico en Alejandría y que la familia de su madre era muy adinerada.

La mayoría de los integrantes de esa generación tenían experiencia comercial. Ellos se insertaron en el rubro textil, dedicándose a la importación – exportación de tejidos, en el comercio de ramos generales y luego en el sector financiero. De ese modo, se fueron integrando como residentes permanentes y/o ciudadanos en las capas medias altas y altas en la sociedad brasileña.

Según una entrevista realizada a un emigrado de Egipto que actualmente reside en Sao Paulo:

“Los sefaradíes llegaron con profesión aquí, y ahora o son muy ricos o muy pobres. Los askenazíes llegaron pobres y se hicieron comerciantes y ahora todos tienen dinero. La diferencia es que los egipcios no querían bajar su estatus”<sup>20</sup>

En suma, para los judíos egipcios dejar su tierra fue una experiencia traumática y dolorosa, dejaron un país que habían habitado desde la antigüedad, manteniendo por largos años la nostalgia por un lugar donde, hasta antes del conflicto árabe-israelí, habían prosperado y convivido de manera bastante armónica con el resto de la sociedad.

<sup>19</sup> Entrevista realizada a L.S. 5/12/2016.

<sup>20</sup> Entrevista realizada a A. M. 4/12/2016.

### Algunas reflexiones finales

Teniendo en cuenta la experiencia de los judíos egipcios como uno de los casos que ejemplifica la emigración masiva y compulsiva de los judíos de Medio Oriente, cabría entonces preguntarse: ¿Pueden igualarse a la salida y/o expulsión de los palestinos en la época que se funda el Estado de Israel? ¿Podemos hablar de la “*Nakba* (tragedia) judía” o definirlos como “refugiados”<sup>21</sup>, así como se habla de “*Nakba* palestina” o de “refugiados palestinos”?

Estos interrogantes han generado respuestas diversas y antagónicas tanto en el ámbito político como académico. En este marco, se puede destacar que en 2014, el Parlamento israelí tras la petición de sectores de derecha promulgó una ley para recordar a la salida y expulsión de los judíos del Mundo Árabe e Irán. La misma dispone conmemorar el tema los 30 de noviembre, es decir, un día posterior al que se recuerda la “*Nakba* palestina” (los 29/11). Así como también incorporar a la programación escolar la historia de los judíos en el mundo musulmán.

También hay organizaciones y páginas web (WOJAC, Point of no Return/JIMENA) que hacen hincapié en la larga lista de “persecuciones sufridas por los judíos en tierras musulmanas”, empleando la categorías como “refugiados judíos”, y “*Nakba* judía”. De hecho afirmando, que los sufrimientos padecidos y los bienes confiscados a los judíos, como consecuencia de las políticas represivas aplicadas y planificadas por los gobiernos árabes así como por la hostilidad de las poblaciones locales, se pueden igualar o incluso son superiores a las que experimentaron los palestinos. También se sostiene, que en realidad, hubo una “transferencia de facto” de poblaciones.

De ese modo, se pretende contrarrestar la fuerza que ha adquirido la causa palestina en el escenario internacional y además incorporar la historia de los judíos

<sup>21</sup> “Un refugiado” es una persona que dejó su país por miedo a persecución por fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de tal país; o que, careciendo de nacionalidad y hallándose, a consecuencia de tales acontecimientos, fuera del país donde antes tuviera su residencia habitual, no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera regresar a él (Convención sobre el Estatuto de los Refugiados, 1951).

en tierras musulmanas en el largo devenir de persecuciones experimentadas por los judíos en la diáspora. En esta línea, se encuentran también algunos académicos que describen este fenómeno, como un “éxodo silencioso” o “el éxodo olvidado” y/o “el segundo éxodo”. En cambio, otros autores señalan que la analogía no se sostiene y que perjudica a una genuina reconciliación de árabes y judíos. Que sus defensores tendrían por propósito poner en cuestión el derecho de retorno de los palestinos y disminuir las compensaciones que Israel debería pagar por la confiscación de bienes a los palestinos.

Y en este marco de enfoques en pugna, reiteramos las preguntas iniciales de este apartado: ¿cabe o no emplear conceptos como “refugiados judíos”<sup>22</sup> o “*Nakba* judía”. ¿Es acaso necesario igualar el derrotero de los judíos del mundo árabe con el de los palestinos? ¿son acaso fenómenos comparables?

Se pueden reconocer algunas similitudes. Ambos sectores fueron desplazados de sus tierras de origen y fueron/son víctimas del continuado conflicto árabe-israelí. Las experiencias fueron dolorosas y traumáticas en uno y otro caso. Sin embargo, las consecuencias de ambos fenómenos son tan diferentes, que dificultan la comparación. Mientras que uno sirvió para reunir a la mayoría de los judíos del mundo árabe en Israel y a una minoría a integrarse en sus nuevos hogares como ciudadanos en igualdad de condiciones frente a la ley, la salida/expulsión de los palestinos sirvió para fragmentarlos y para que perdieran tierras que venían habitando colectivamente. Por otra parte, los judíos, a diferencia de los palestinos, fueron perdiendo el estatus potencial de refugiado y no se plantean retornar a las tierras de sus ancestros.

En breve, se podría destacar que la emigración masiva y/o expulsión de los judíos del mundo árabe, como el caso de los judíos egipcios aquí analizado, es uno de los temas que continúa siendo relegado en las mesas de negociaciones para acercar la paz en el conflicto árabe-israelí y que amerita ser incluido sin por ello menoscabar o invalidar la cuestión palestina también pendiente.

<sup>22</sup> Ver Ralph Negrine, ob. cit.

**Entre la decadencia del Imperio Otomano y la creación  
de los Estados nacionales en Medio Oriente:  
las elites sirio-libanesas cristianas y musulmanas  
durante el primer Peronismo**

*Marcos A. Viquendi*

“En las regiones pobres donde el europeo no llega, detenido por el clima y el ambiente, el árabe se instala generalmente, como bolichero y termina por trabajar como los demás; adquiere tierras, hace comercio de ganado, se dedica a pequeñas industrias y culmina en su adaptación, dedicándose a la política con toda su pasión... Entraron en las universidades y en la vida intelectual argentina y un árabe llegó hasta ser senador nacional. Más no se le puede pedir a una inmigración, en cuanto adaptación...”<sup>1</sup>.

Santiago F. Peralta

Esta ponencia tiene por objetivo analizar los vínculos que se fueron estableciendo entre el gobierno de Perón de 1946-1955 y las elites políticas de inmigrantes y descendientes sirio-libanesas. Se examinarán la trayectoria política de estas elites, su inserción en el nuevo gobierno y los grados de representación de acuerdo con los diferentes puestos gubernamentales e institucionales que ocuparon.

Las vías de participación que tuvieron los sirio-libaneses y sus descendientes antes de desembarcar en la política nacional fueron, en primer término, asociaciones de fomento y/o actividades comerciales, que en muchos casos fueron el nexo que motivó la relación con la actividad política<sup>2</sup>. Una pregunta que se podría hacer es por

<sup>1</sup> Santiago Peralta, Santiago “Dos imágenes del inmigrante árabe: Juan A. Alsina y Santiago M. Peralta”, *Estudios migratorios latinoamericanos*, N. 36, agosto 1997, p.111

<sup>2</sup> Eduardo A. Azize, “La labor preliminar”, en Hamurabi Noufour, *Sirios, libaneses y argentinos: fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*, Bs. As., Cálcano, 2004, p. 466.

qué aumentó la presencia de estas comunidades en puestos políticos provinciales. Si fue producto de una política deliberada de integrarlos como funcionarios o fue debido al proceso de movilización social que se estaba dando en las provincias.

Los representantes de las corrientes migratorias sirio-libanesas se integraron a la política por distintos caminos: algunos, luego de completar una formación profesional trabajaron en el ámbito político; otros, a partir de su ascenso socioeconómico tuvieron un papel de interlocutor con el Estado y la población local para luego integrarse a la política a través de los partidos políticos o de sus instituciones<sup>3</sup>.

Las dificultades que tradicionalmente tienen las inmigraciones para su adaptación a una nueva cultura fueron sorteadas paulatinamente por las oportunidades de crecimiento social y económico que les ofreció el país. La dirigencia de estos grupos tuvo interés en la participación política por diversas razones; una se debió a que se encontraban en un camino de crecimiento económico y su conexión con esta esfera posibilitó más aun ese desarrollo; la otra, a su representación dentro de las instituciones de estas comunidades, que permitió favorecer las necesidades de estas instituciones. Un dirigente sirio declaraba en 1928: “Nos identificamos con este país en todas las fases de su existencia al comprobar con satisfacción la libertad de cultos que señala la democrática Constitución argentina, que nos permitió fundar escuelas propias, sociedades de beneficencia como si estuviéramos en nuestra propia patria...”<sup>4</sup> Esa misma libertad fue la que les permitió romper con las barreras culturales e insertarse tanto en la sociedad como en la política que conducía sus vidas.

La preocupación política de cierta parte de las elites sirio-libanesas era, por un lado, consolidar su posición como grupo inmigratorio en la Argentina, y por el otro, seguir los acontecimientos de sus países de origen. Estas mismas instituciones comunitarias, sobre las que se dará cuenta más adelante, también fueron las que se encargaron de los encuentros protocolares cuando estaban proclamando sus independencias. Algunos de los objetivos de las elites sirio-libanesas eran destrabar

<sup>3</sup> Mauricio Dimant, “Participación política e identidad: árabes, cristianos, árabes musulmanes y judíos de países árabes en la Patagonia (1930-1942)” en Raanan Rein, (coord.). *Árabes y judíos en Iberoamérica: similitudes, diferencias y tensiones*, Sevilla, Tres Culturas del Mediterráneo, 2008, p.159.

<sup>4</sup> *La Nación*, 6 de octubre de 1928, p. 8.

las dificultades para naturalizarse, conseguir con ello el derecho al voto y en consecuencia influir en la dirigencia política para el desarrollo de su colectividad.

Un caso testigo de estos hechos son las presiones que ejercieron en el conflicto árabe-israelí sobre la decisión que Juan Domingo Perón tomaría en la ONU.<sup>5</sup> Además de la naturalización, tenían la intención de participar en los cargos políticos de la vida nacional.

La motivación de su acercamiento a la política fue tanto la búsqueda de beneficios personales con respecto a sus diferentes proyectos como para el resto de los miembros de las comunidades en las que residían. Como se ha señalado, las acciones políticas de estas comunidades en su conjunto fueron canalizadas por instituciones creadas por los sirio-libaneses, en las que se agrupaban miembros de la colectividad de distintas clases sociales, credos y países. Si bien los sirios fueron mayoría en territorio argentino, la representación institucional estuvo a cargo de los libaneses, quizás por su apenas anticipada independencia o por su mayor occidentalización. Esta representación que tenía la comunidad libanesa se relaciona también con una mayor presencia cristiana a diferencia la comunidad siria mayoritariamente musulmana, al igual que la dirigencia política y la que posibilitó una relación espontánea con el gobierno argentino<sup>6</sup>.

Las asociaciones como representaciones del sector civil involucradas en la política no nacieron con el peronismo. Pero el gobierno peronista, interesado en cumplir las demandas populares, repercutió en el papel del asociacionismo civil. El Estado peronista impulsó a las asociaciones a que se vieran más comprometidas en la participación política regulando y creando muchas de estas con cierto grado de poder de decisión. Si bien la importante cantidad de unidades básicas barriales amenazó con desplazar al asociacionismo preexistente, las relaciones que estas tuvieron con el Estado fueron ambiguas. Ni se logró una peronización total de estos espacios asociativos civiles ni tampoco resultaron en su esencia apolíticas, solo

<sup>5</sup> Raanan Rein, *Argentina, Israel y los judíos: encuentros y desencuentros, mitos y realidades*. Bs. As., Lumiere, 2001. p. 231.

<sup>6</sup> Gladys Jozami, "1890-1990. Identidad religiosa e integración cultural en cristianos, sirios y libaneses en Argentina", *Estudios migratorios latinoamericanos* 9, N. 26, 1994. p. 106.

resultaron parciales en los momentos que el Estado peronista pudo satisfacer su demanda<sup>7</sup>.

La provincia de Catamarca, donde al igual que en otras provincias se fueron instalando estas familias de inmigrantes sirio-libaneses y se dedicaron a los negocios de ramos generales para poder iniciar un desarrollo económico favorable. Así, la familia de los Saadi, aunque su formación profesional y su participación política tuvieron una trascendencia más significativa, tuvo una importante influencia en el mundo de los negocios. Desde la llegada del Líbano de Wadi Saadi dieron comienzo al recorrido de los caminos comerciales para luego incorporarse a la vida política del país<sup>8</sup>.

Estos ejemplos están también fuertemente desarrollados en la zona patagónica (Neuquén, Río Negro, etc.), donde varias familias sirio-libanesas se destacaron en el ámbito económico y luego fueron sumándose al terreno político. La familia Sapag, proveniente del Líbano, es otro caso testigo del perfil de liderazgo provincial de estas familias, en el cual el esfuerzo de los emprendimientos comerciales fue lo que posibilitó la relación con la política nacional<sup>9</sup>.

En cuanto al ámbito diplomático, el 9 de agosto de 1945 el gobierno argentino había abierto un consulado en el Líbano, reconociendo tácitamente la independencia de ambos países. Sin embargo, recién para noviembre de 1946 muchos de los diarios argentinos dieron cuenta del inicio de las relaciones diplomáticas entre Argentina, Siria y el Líbano<sup>10</sup>.

Un ejemplo claro de las relaciones de estos países con el peronismo fueron las palabras que pronunció Juan Domingo Perón cuando recibió a la delegación de la comunidad libanesa en la casa de gobierno con motivo de la asunción de su cargo. En sus palabras, afirmó el compromiso que tenían tanto los libaneses como sus descendientes con respecto al suelo argentino y su intención de reconocerlos como

<sup>7</sup> Omar Acha, “Sociedad civil y sociedad política durante el primer peronismo”, *Desarrollo Económico*, 44, N. 174 (julio-septiembre 2004). p. 11.

<sup>8</sup> Jorge Zicolillo y Néstor Montenegro, *Los Saadi: historia de un feudo: del 45 a María Soledad*. Bs. As., Legasa, 1991, p. 19.

<sup>9</sup> Dimant, ob. cit., 2008, p. 175.

<sup>10</sup> *Informes de Cancillería*, Año 1945. caja 9.

al resto de los ciudadanos del país<sup>11</sup>. En el caso de Siria, el gobierno de este país en octubre de 1947 encomendó al encargado de negocios en Argentina, señor Mahmoud Hafes, la espera del reconocimiento a su país, que recién se aceptaría el 10 de enero de 1948<sup>12</sup>.

Quizás el más significativo de los encuentros fue la invitación y recepción por parte del general Juan D. Perón en 1954 al presidente libanés Camille Chamoun, acto que lo convirtió en el primer presidente argentino en recibir a un presidente del aquel entonces recientemente creado Estado del Líbano. La recepción del mandatario fue en el marco de la celebración del 144 aniversario de la Revolución de Mayo, y en ella el presidente Perón pronunció un discurso de hermandad y hospitalidad hacia la comunidad libanesa<sup>13</sup>.

Luego de recorrer las relaciones institucionales de los diversos países, al igual que parte de las elites que representaban a éstas, observamos que la misma repercusión se obtuvo en la ocupación de los cargos políticos, que estas comunidades fueron ocupando en el gobierno de Perón.

Un diario árabe en Argentina, *Azzaman: La Época. Órgano Libanés*, tituló en la portada del mes de abril de 1946: “Un vice gobernador, un senador, y cinco diputados en el nuevo período constitucional de la República pertenecen a nuestra colectividad...”. Este era el caso del vicegobernador de Córdoba de origen sirio, Ramón Asís, al igual que del diputado de esa misma provincia, el Dr. Leonardo Obeid. Otro representante de estas comunidades, pero en este caso de origen libanés, fue el Sr. Rosendo Allub, diputado de la provincia de Santiago del Estero. En la provincia de Buenos Aires se sumaban el legislador Teófilo Naim Batallador y el senador Dr. Cayetano Marón, ambos de origen libanés.

La aparición del peronismo con una nueva propuesta de participación para el movimiento obrero motivó a muchos hombres de la colectividad a pasarse a este nuevo partido. En el caso de la actividad política desarrollada dentro del peronismo, existen algunos ejemplos que dan cuenta de dicha participación. En 1949 Ángel Karabia presidía un grupo de diputados peronistas en el Congreso de la Nación. De

<sup>11</sup> [Http://www.elibano.com.ar/files/archivos/peron01.htm](http://www.elibano.com.ar/files/archivos/peron01.htm) (6/2/2009). [10/07/2014].

<sup>12</sup> *Informes de Cancillería*. Año 1947. caja 21.

<sup>13</sup> Hamurabi Noufourí, *Sirios, libaneses y argentinos: fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*, Bs. As., Cálcano, 2004, p. 178.

200 diputados que en 1948 formaban el Congreso de la Nación, 25 eran de origen árabe, y cuando cayó Perón en 1955, 12 diputados eran de la comunidad. En 1952 se formó una agrupación, “La Juventud Peronista de Ascendencia Árabe”, que sirvió para establecer, primero, el apoyo a las independencias de sus países y, luego, para abrir las relaciones diplomáticas con Argentina<sup>14</sup>. Muchos de estos hombres tuvieron un pasado reciente en otros partidos antes de sumarse al peronismo.

**En conclusión** de este recorrido por el ámbito político de los inmigrantes como de sus descendientes es una muestra no solo del interés por la política nacional, sino también de cómo con la llegada del peronismo se vio ampliada dicha participación. Además, la sociedad argentina, por su parte, no tenía inconvenientes con respecto al origen étnico de los funcionarios públicos, más aún cuando eran elegidos por el voto popular<sup>15</sup>.

Si bien la participación política de estas elites pudo haber sido importante para sus comunidades, como pudo haber ocurrido con otras corrientes migratorias, la característica positiva que las distingue –ya sea con respecto al interior de la comunidad como al resto de la sociedad– es que, habiendo pertenecido a una comunidad que era considerada exótica por las autoridades nacionales y en consecuencia de difícil adaptación, no obstante toda su vida comunitaria estuvo firmemente afianzada en los fuertes lazos que desarrollaron con el Estado argentino. Relación que durante el peronismo se terminó de consolidar con su participación activa en la política nacional.

<sup>14</sup> Abdeluahed Akmir, *Los árabes en Argentina*, Rosario, UNR, 2011, p. 204.

<sup>15</sup> Dimant, ob. cit., 2008, p.157.

**Panel**  
*Lutero y el Quinto Centenario de la Reforma*

**Coordinación**  
**Lisandro Orlov**



## **Una preocupación y tres miedos**

*Lisandro Orlov*

### **Una preocupación**

Con el entusiasmo de la recordación y la conmemoración de los 500 años de la Reforma me preocupa que aparezcan posiciones demasiado apologéticas para mi gusto y con muy poco sentido crítico, tanto en relación a personas como al acontecimiento en sí mismo. Por más que no lo queramos reconocer, al igual que otros intentos de reforma que aparecieron en los siglos previos y aún posteriores, este intento de purificar la totalidad de la iglesia retornando a la pureza original o siguiendo los modelos más confiables de toda la tradición, no podemos afirmar que haya alcanzado su objetivo primero.

Nos guste o no se ha producido un efecto colateral no deseado, una división de la iglesia que nadie buscaba ni pretendía. Por lo tanto, nuestro vocabulario y todos los símbolos que hemos de utilizar en la preparación para este aniversario tienen que ser muy cuidadosos. No nos podemos presentar como demasiado victoriosos, ni aún demasiado orgullosos por lo logrado. Todo tiene que ser realizado con respeto pero con mucha simplicidad y humildad. Esto es válido tanto para un lado como para el otro de la realidad actual de aquella iglesia que aún quieres ser parte de la Una, Santa, Católica y Apostólica comunidad fiel al único evangelio de la sola fe en solo Jesucristo. Es por ello que tendremos que evitar el vocabulario triunfalista que habla de celebración y ser cuidadosos y hablar mejor de conmemoración.

### **Primer miedo**

Tengo una gran preocupación de que centremos toda la conmemoración de la Reforma alrededor de una sola persona, aun cuando podemos reconocer que ese protagonismo sintetizó los diversos reclamos y propuestas que ya estaban flotando en diversos espacios académicos, pastorales y comunitarios. La Reforma no tiene ni padre ni madre. Es un proceso comunitario, con muchos rostros y muchas identidades. Existen muchos participantes en este proceso. En este contexto es importante recuperar la memoria de las muchas mujeres que en forma creativa y valiente participaron de este proceso pero que una mirada patriarcal ha hecho

invisibles durante siglos. Esta participación se la quiso limitar a ser simplemente las esposas de un reformador sino que son mujeres con iniciativas, propuestas y acciones propias. Esta es una asignatura pendiente que esta conmemoración de los 500 Años de la Reforma debe reparar.

De hecho tenemos que dejar de hablar de un proceso que denominamos Contrarreforma y reconocer que también ha habido una Reforma católica que es parte de este proceso único y diverso, tantos en actores como en países. La reforma católica no es solo una reacción de oposición a las propuestas protestantes, sino que es también un intento de responder a ese clamor de cambiar muchas situaciones en nuestra común iglesia.

Es a causa de este miedo que intento relacionar la propuesta de Reforma del siglo XVI con otros intentos anteriores, que también que compartieron los mismos objetivos pero que no lograron los resultados deseados y quedaron a mitad de camino. Creo que tenemos la posibilidad de relacionar la Reforma protestante con la del Papa Gregorio VII que en su intento de liberar a la iglesia de la servidumbre feudal, con su éxito provoca también un efecto colateral no deseado, que fue el enriquecimiento y el poder jerárquico de la Iglesia. También tendríamos que relacionar la Reforma con el proyecto de Reforma de San Bernardo, que en el siglo XII propone una acción que retorne a una iglesia pobre, simple y despojada de pompa y riquezas. También es una propuesta fundada en un retorno a un cumplimiento radical del proyecto propuesto en el Evangelio y que el volver al modelo de la comunidad apostólica le permita recuperar la fuerza original. De hecho su proyecto es que todas y todos los bautizados vivan de acuerdo a los tres votos monásticos de pobreza, castidad en las costumbres y obediencia a quienes expresaban el proyecto del Reino. El ideal de reformar la comunidad cristiana en la cabeza y en sus miembros quedo también como un proyecto inacabado.

## **Segundo miedo**

Considero que es una limitación el que se piense que la Reforma del siglo XVI es un fenómeno alemán. Esta perspectiva sería empobrecer la magnitud del deseo y necesidad de reforma preexistente y también contemporáneo a la propuesta que viene desde Wittenberg. Es por ello, que además de relacionar la Reforma con otros actores como con San Bernardo y con otros espacios como Francia, también sería todo un desafío considerar que la tarea que el Cardenal Cisneros en la España de los Reyes Católicos, también fue parte de una reforma que compartía el proyecto de un

retorno a las Escrituras en una iglesia despojada de riquezas. No podemos olvidar que este personaje tiene formación franciscana y que en cierta forma participa de los diversos movimientos de purificación y reforma que a fines del siglo XIV y comienzo del XVI va a vivir la iglesia en España. Los obstáculos en todos los casos limitaron sus logros. A causa de este miedo a una mirada parcializada en el espacio, sería muy positivo que esta conmemoración nos facilite el encontrar semillas, semejanzas y parentescos de los diversos movimientos de Reforma que no estaban esperando ni a Martín Lutero ni el año 1517 para realizar propuestas, iniciar proyectos y poner en acción renovados esfuerzos de cambio y transformación.

Si bien creo que no es adecuado relacionar la Reforma Luterana con intentos anteriores o contemporáneos considerados heterodoxos o totalmente heréticos ya que toda la fundamentación de las diversas posiciones de reforma, tanto en la Confesión de Augsburgo, como en los primeros escritos de Lutero, se fundamentan en la más ortodoxa tradición y en aquellos Concilios cuya recepción ecuménica les hacían valederos, no quiero ignorar en España el movimiento de los alumbrados y en espacial la participación de muchas mujeres en ese espacio. Simplemente esta propuesta de reforma espiritual y de prácticas piadosas no esperan a Lutero ni a su iniciativa para comenzar a vivir y poner en práctico aquello que luego se denominará “el sacerdocio universal de todos los creyentes”. Recordemos que la misma Santa Teresa de Jesús será sospechosamente acusada de pertenecer a este movimiento que hoy llamaríamos de estilo “carismático”.

De este grupo de heterodoxos quiero rescatar y hacer memoria del nombre de tres mujeres que defendieron sus convicciones pagando el precio de ser perseguidas y aún morir en las hogueras de la Inquisición. Con cariño y respeto repito sus nombres: Isabel de la Cruz, María Cazalla y Marina de Guevara. Son recordadas porque organizaron grupos de estudio bíblico, oración y comunidades. No son famosas por sus maridos sino que tienen identidad y trayectoria propias. También las quiero nombrar porque son mujeres fuertes y porque son españolas.

### **Tercer miedo**

Tengo miedo de que esta memoria de la Reforma se limite al año 1517 como que allí todo comenzó y para peor que todo allí culminó. Sigo realmente creyendo que la iglesia tiene siempre que ser reformada y es por ello que al llegar a los 500 años de la Reforma debemos también someter a la misma Reforma a una mirada crítica que nos ayude a responder con un vocabulario y una hermenéutica tanto de las Escrituras

como de las estructuras de la Iglesia en forma renovada. No nos podemos atar ni a personas, por más protagonismo que hayan tenido, ni a geografías determinadas que nos hagan perder una mirada mucho más compleja, con un horizonte más universal, ni a una sola fecha a una realidad que es un proceso dinámico, que nació muchos años antes de 1517 y que aún no ha finalizado. Quiero pensar en una Reforma que es movimiento, con muchos rostros que le dan diversidad que la enriquecen. Una Reforma que no es esclava de ningún nacionalismo y que mantiene una propuesta realmente católica y que sueña aún en la reforma de toda la iglesia y no solo de una parcela. Me gustaría pensar en una Reforma como un movimiento dinámico sin fin pero con futuro.

Primera versión. Paris. Noviembre de 2014.

Revisado en mayo de 2015 y en septiembre de 2017 en Buenos Aires.

## **La Reforma y los aportes en el campo educativo como formador de ciudadanía**

*Delia Ravagnani*

Iglesia Evangélica Luterana Unida, Bs. As.

Como introducción al tema que nos aboca y con el fin de ubicarnos el tiempo histórico en que se desarrolló el movimiento conocido como el de la Reforma protestante, es importante que citemos las corrientes de pensamiento y de acción que marcaron la Edad Moderna (1453-1789), a saber:

- El Renacimiento: artes y ciencias
- Los grandes descubrimientos geográficos
- El Humanismo: Erasmo de Rotterdam y la escuela humanística
- La Reforma protestante.

### **La Reforma protestante**

Los ejes principales de la **Reforma Protestante** que hicieron un *movimiento de cambio* que surge con el Dr. Martín Lutero en Alemania, que influyó en la historia de la humanidad y que traspasó los muros de la iglesia para influir en toda la sociedad incluyendo otros aspectos de la cultura.

**La justificación por la Fe (Sola Fe- Sola Gracia).** Esta justificación es recibida sólo por Gracia a través de la fe. Lutero se convenció de que la Biblia enseñaba que el perdón y la salvación no se obtienen por medio de las “obras”, sino que es un *regalo de Dios*.

**La Palabra de Dios (Sola Escritura).** Jesucristo es la perfecta revelación de Dios. Por lo tanto Él es la Palabra de Dios encarnada, el plan de Dios para la salvación del mundo entero. La Biblia es donde encontramos el testimonio de nuestro Señor Jesucristo, que es proclamado hoy en cada iglesia cristiana extendida por el mundo.

**El sacerdocio universal de todos los creyentes.** Martín Lutero sostiene que la Iglesia debe estar formada, por un **sacerdocio constituido por todos los creyentes y no por una clase sacerdotal**.

Este concepto implica la relación de mutua ayuda y cuidado, consolación y mediación, expresada entre los miembros de toda la comunidad.

**- La ciudadanía responsable y la importancia de la educación.** El Dr. Martín Lutero en sus escritos sostiene que “la mayor prosperidad, seguridad y fortaleza de una ciudad consiste en tener muchos ciudadanos capaces, sabios, juiciosos, honorables y bien educados...” (A los concejales de Alemania – 1524)

Dentro de los ejes socio-culturales podemos enumerar los siguientes.

La traducción de la Biblia al idioma del pueblo (el alemán) iniciándose así la traducción a los diferentes idiomas para que todos tuvieran la posibilidad de escuchar, comprender y leer la Palabra de Dios en su propio idioma ( y no en el idioma oficial de la iglesia de ese momento , como era el latín).

En la Educación: podemos citar al pedagogo Felipe Melanchton, llamado el Fundador de la escuela protestante: su visión del aprendizaje y de la enseñanza no abarcaba solamente adquisición de datos; sino que abarcaba la habilidad de comunicar ese aprendizaje a otros. También sostenía que el ser humano si es educado y formado adecuadamente en los valores humanos, es por sí mismo capaz de mejorar la situación del mundo.

Teología del pensamiento crítico: Este movimiento entiende a la Escuela como ámbito por excelencia para forjar un pensamiento crítico sobre la base de un dominio de ciertas herramientas conceptuales. Un pueblo sin capacidad de pensamiento crítico se considera un pueblo desnudo e indefenso.

La utilización del invento de Gutenberg, la imprenta no solo para la publicación de la Biblia sino también para la publicación de manuales de textos escolares y de “folletos” que servían para la divulgación de las ideas y principios de este movimiento reformador.

En el arte, y podemos citar como ejemplo al pintor **Lucas Cranach**, quien, mediante sus obras artísticas plasmó los énfasis teológicos de la Reforma protestante, como así también, escenas de hechos ocurridos y tradujo al arte las “novedades religiosas”.

El papel y rol de las mujeres: en primera instancia, al expresar Martín Lutero en

sus escritos, la importancia de la educación de las mujeres y su participación.

Otro de los aspectos a tener en cuenta, es el concepto de cuerpo, como lugar del amor de Dios y la sexualidad como parte de la Creación de Dios. Lutero expresa en uno de sus escritos (*Comentario al Génesis*) “pues Dios es un Dios de los cuerpos” implicando esto que el cuidado, el respeto mutuo y el amor.

### **Martín Lutero**

El Dr. Martín Lutero creía que las Escrituras debían ser accesibles y comprensibles para toda la gente.

Esto significaba que cada persona debía estar capacitada para leer y escribir, una de las metas de la educación pública.

Con respecto a la identidad del pensamiento luterano, enmarcado en la Reforma Protestante del siglo XVI, podemos afirmar que el Dr. Martín Lutero era un teólogo preocupado por su propia realidad y dentro de sus escritos y en relación con el tema de la educación podemos citar los siguientes:

- *A los concejales de todas las ciudades de Alemania: que deben crear y mantener escuelas cristianas* (año 1524).

*Sermón para que envíen a los hijos a la escuela. Con una carta dirigida al Síndico de la Ciudad de Nuremberg* (año 1530).

Lutero no solo hizo énfasis en el valor de la lectura y la escritura, sino que subrayó el hecho de que en un mundo cambiante, el conocimiento y la experiencia de los padres no eran suficientes para ayudar a sus hijos e hijas a comprender el mundo que los rodeaba.

Lutero agregó que la capacidad de hacer sus propias elecciones y la madurez, también eran importantes y que debían tener conocimientos para poder expresarse

La educación no fue más un problema solo para la iglesia, sino que se convirtió en un desafío público

Martin Lutero también declaró abiertamente que el acceso a la educación no debía determinarse por el género. es por ello que insiste en la educación de las niñas y de los niños.

Subrayó que las escuelas no deberían ser un lugar solo de enseñanza, canto, oración, lectura y memorización (como en la Edad Media), sino que como “escuelas Cristianas”, deberían concentrarse en la explicación (lat. *explicatio*).

Para Lutero:

- El centro de la educación es la familia, la de las escuelas es sólo auxiliar. Menciona las escuelas para niños y niñas.
- La formación del pensamiento crítico.
- La formación de la ciudadanía responsable.
- Una educación completa o integral que incluya tanto la religión como todas las demás materias
- Implanta la enseñanza el Catecismo y de la Biblia.
- En la facultad de artes de las universidades, el estudio de la filosofía aristotélica se limita a la dialéctica y poética.
- Se implanta el estudio de la lengua griega y hebrea imprescindible para el estudio de las Sagradas Escrituras.

Compartimos algunos pensamientos del reformador Lutero, acerca del **rol e importancia de la educación**, a saber:

“No debe gobernar el derecho del puño, sino el de la cabeza, no la fuerza sino la sabiduría o la razón, tanto entre los malos como entre los buenos”<sup>1</sup>.

“¿Quién, pues, lo conservará (a nuestro gobierno)? No lo harán el puño y las armas, sino las cabezas y los libros, hay que aprender y conocer el derecho y la sabiduría de nuestro régimen secular”<sup>2</sup>.

“Solo falta el sincero deseo e interés de educar a la juventud para servir y

<sup>1</sup> Dr. Martín Lutero: *Sermón para que envíen a los hijos a la escuela. Escritos Pedagógicos de Martín Lutero* Editado por la Secretaría de Educación de la Iglesia Evangélica Luterana Unida, Bs. As., 1996, p. 95.

Sobre los escritos de Lutero y sus ideas, v. Hecko A.Oberman: *Lutero, un hombre entre Dios y el diablo*, Madrid, Alianza Editorial, 1992; Horst F. Rupp: Philipp Melanchthon. *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*, París. UNESCO: Oficina Internacional de Educación, 26, N. 3, septiembre 1996: 659-669; Federación Luterana Mundial, Elzbieta Byrtek, “Libres por la Gracia de Dios”, *La educación y la Reforma*. 2016: 67-76.

<sup>2</sup> *Sermón*, Ibíd., p.. 96

beneficiar al mundo con gente capacitada”<sup>3</sup>.

“Por consiguiente, ruego a todos ustedes, amados señores y amigos míos que, por amor de Dios y de la pobre juventud, no tengan en menos este asunto como hacen muchos. [...] Pues ayudar y aconsejar a la juventud es asunto serio e importante, de sumo interés para Cristo y para todo el mundo. [...] Estimados señores, si anualmente se gasta tanto en armas de fuego, caminos, puentes, diques e innumerables objetos similares, a fin de que una ciudad goce de paz y prosperidad temporal, ¿por qué no invertir –con más razón- la misma suma en la pobre juventud necesitada, empleando a una o dos personas idóneas como maestros de escuela?”<sup>4</sup>.

Con respecto al **rol de las y los maestros** expresa que su autoridad no sólo es de sus conocimientos y de su llamado sino de su rol “delegado” por los padres, y por lo tanto lo ubica en el plano “sacerdotal” de responsabilidad hacia los más pequeños.

También, destaca el rol de los maestros cuando dice:

“en síntesis, digo que un preceptor o maestro diligente y piadoso –o quien sea que eduque y enseñe fielmente a los niños– nunca se le puede retribuir suficientemente ni remunerar con dinero, [...]. Sin embargo, entre nosotros, esta tarea se menosprecia escandalosamente como si no fuera nada, pero pretenden ser cristianos. [...] Amigo mío, admite que, una de las virtudes más excelentes sobre la tierra, es la de educar fielmente a los hijos ajenos. Este es un asunto que, muy pocos o casi nadie, hace con los suyos propios”<sup>5</sup>.

Con relación a la **ciudadanía responsable** y ante el desinterés de mandar a los chicos/as a la escuela (aprendan un oficio útil para ganarse la vida) M. Lutero antepone las necesidades y el bienestar de la comunidad, sobre los requerimientos, a veces mezquinos y utilitarios de los padres y las autoridades.

“Queridos amigos: Observo que el hombre común no se interesa en el mantenimiento de escuelas y que retira, por completo, a sus hijos del estudio,

<sup>3</sup> Dr. Martín Lutero: *A los concejales de todas las ciudades de Alemania: que deben crear y mantener escuelas cristianas. Escritos Pedagógicos* cit., p. 52.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, pp. 30-31.

<sup>5</sup> *Sermón para que envíen a los hijos a la escuela. Ibíd.*, p.11.

pensando sólo en cuidar de la alimentación y del estómago. Además, no quieren o no pueden pensar qué cosa, terrible y anticristiana, cometen con ello y que daño homicida le provocan a todo el mundo en beneficio del diablo”<sup>6</sup>.

“Dios no te ha dado los hijos y su mantención, para que tú solamente tengas alegría en ellos o los eduques para gloria del mundo. Se te ha ordenado, seriamente, que los eduques para el servicio de Dios...”<sup>7</sup>.

“Puesto que una ciudad necesita tener gente educada y que la carencia, penuria y queja más generalizada es que faltan tales personas, no se debe esperar que aparezcan por generación espontánea ni, tampoco, que sean esculpidas en piedras o talladas en madera. Dios no hará milagro alguno, mientras el asunto pueda resolverse mediante otros bienes otorgados por Él. Por eso debemos colaborar, sin escatimar esfuerzos ni gastos, para criarlas y formarlas”<sup>8</sup>.

“Con todo, sabemos o deberíamos saber, cuan necesario, útil y agradable es ante Dios que un príncipe, señor, concejal o gobernante sea docto y competente para ejercer, cristianamente, su cargo”<sup>9</sup>.

Si nos referimos a la **defensa del desarrollo de la iniciativa y de la autoconfianza**, para Martín Lutero el juego y el placer, no sólo son un medio, sino un fin estético que también devela el propósito de la existencia humana y el valor de la persona amada por Dios.

“Por la gracia de Dios, están dadas, actualmente, las condiciones para que los niños aprendan, con placer y juego, idiomas, artes o historia. Nuestras escuelas ya no son el infierno y el purgatorio donde nos torturaban con el aprendizaje, como ejercicio de castigo o disciplina, de las declinaciones o conjunciones verbales y, sin embargo, aprendimos menos que nada, pese a

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 73.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 76.

<sup>8</sup> Martín Lutero, *A los concejales de todas las ciudades de Alemania*: cit., p. 38.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 49.

las zurras, temblores, angustias y lamentaciones. Si se dedica tanto tiempo y empeño en enseñar a los niños a jugar a los naipes, a cantar y a bailar, ¿porqué no se dedica el mismo tiempo a enseñarles a leer y otras artes, mientras son jóvenes, están ociosos, son dúctiles y están ávidos de aprender? Por mi parte, si tuviera hijos y me fuera posible, les haría aprender no sólo idiomas e historia, sino también canto, música y toda la matemática. ¿Qué es todo esto sino mero juego de niños? En tiempos antiguos, los griegos, cultivaban en estas disciplinas a sus hijos y, así, formaban hombres admirablemente capacitados y aptos para todo...”<sup>10</sup>.

### **Philipp Melanchthon, el pedagogo de la Reforma**

Hermenéutico bíblico, su visión del aprendizaje y de la enseñanza no abarcaba solamente adquisición de datos; sino que abarcaba la habilidad de comunicar ese aprendizaje a otros.

El énfasis en el debate académico es parte integral del curriculum universitario. Escribió el *Locci Comunes*, que es la discusión basada sobre los temas principales de una disciplina específica.

El primer aspecto que merece destacarse es que toda labor educativa se tiene que sustentar en una concepción claramente antropológica sin la cual el empeño educativo no se puede poner en práctica de manera provechosa. Melanchton era muy consciente de esta **necesidad de una base antropológica** para la pedagogía; tampoco en su opinión era posible ninguna acción pedagógica sin una clara noción del origen, de la causa y de la finalidad del hombre.

En segundo lugar, vemos en Melanchton al fundador de la escuela protestante. Como, erudito marcado por la huella del humanismo, **creía en el ideal del ser humano educado** de manera universal y enciclopédica aspirando a recibir hasta donde fuera posible todo el conocimiento acumulado en su época. Con el fin de posibilitar esto a la generación de adolescentes, Melanchton concibió varios cursos preparatorios de distintas ciencias pertenecientes a una amplia serie de materias, y se esforzó en crear una nueva base filosófica y teológica para el sistema científico de su época.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 51.

En tercer y último lugar, queremos recordar las ideas y propuestas de Melanchton para la reorganización de las escuelas y de todo el sistema educativo de su tiempo, haciendo especial hincapié en la enseñanza superior.

Debido a su base y formación humanísticas, Melanchton estaba muy apegado a un tipo de **optimismo antropológico** enraizado en la creencia de que el ser humano, si es educado y formado adecuadamente en los valores humanos, es por sí mismo capaz de mejorar la situación del mundo.

Como todos los humanistas, su confianza en el poder casi automático de la ciencia –*eruditio*– era muy fuerte en un principio. Según esta teoría, tan sólo se necesita enseñar a una persona todo el conocimiento acumulado por la humanidad para mejorar la actitud de esa persona y por lo tanto en último término, mejorar el mundo y la humanidad en general; y es cierto que el ser humano es capaz de lograr esto si se lo propone.

En el marco de la reforma de la enseñanza que había iniciado en la universidad, Melanchton mejoró la formación de los estudiantes con métodos como el debate y la declamación, en los cuales era él mismo, maestro.

La organización propuesta por Melanchton para las escuelas superiores despertó también el interés de muchos gobernantes locales y magistrados, que esperaban que la enseñanza superior bien planificada podría proporcionarles administradores competentes y predicadores con una sólida formación teológica. El latín siguió siendo la principal lengua de enseñanza en esas escuelas.

Otra preocupación de Melanchton fue concentrar los contenidos de la enseñanza en temas esenciales, reduciendo así la “diversidad” y dejando a un lado una buena cantidad de materia superflua.

Por último, hay que mencionar el principio de estructuración que introdujo en sus escuelas secundarias, en las que se dividía a los alumnos en tres grupos según su nivel de conocimientos, sistema que pretendía –y lograba– una mayor eficacia en la enseñanza. La escuela secundaria de tres niveles señalada en el artículo 18 de su obra *Instrucción de visitantes* (1518) se convirtió así en un modelo para las escuelas superiores de varias generaciones. No pocos gobernadores de ciudades y principados buscaban los consejos de Melanchton para organizar sus escuelas superiores y algunos intentaron sacarle de Wittenberg y contratarle a su servicio, aunque sin

conseguirlo.

Por lo expresado precedentemente, podemos sintetizar que Felipe Melanchton, el estrecho colaborador de Lutero y autor de muchos libros religiosos, comentarios bíblicos y escritos filosóficos, desempeñó un papel muy importante en la recopilación de *Confessio Augustana*, el texto confesional luterano fundamental, y también lo ayudó con la traducción de la Biblia.

También fue un gran erudito y educador, fundó escuelas, organizó la vida escolar y reformó facultades y universidades, por ejemplo, las universidades de Wittenberg, Tübingen, Leipzig y Copenhague.

Inició muchos cambios, no solo en el campo de la educación y alentó a otros a desarrollar otras

Trabajó intensamente fundando nuevas escuelas

Subrayó que todo niño y toda niña debía ser educado/a a nivel elemental, sin importar su origen

Enfatizó el hecho de que dado que todas las personas son iguales ante Dios, la educación debe ser accesible a todos.

Creía que la capacitación y la educación eran el resultado de la devoción y que la educación, que fortalece a las comunidades, era la llave para su madurez.

Fue uno de los que inició la creación de la educación universal. Creía que la tarea de toda parroquia luterana era organizar una escuela y contratar un/a maestro/a.

### **Traspassando los muros...**

Teniendo en cuenta todo lo antedicho, podemos afirmar que la Reforma protestante del siglo XVI cambió el mundo iniciando un capítulo nuevo en la historia de la cristiandad.

Este movimiento impactó significativamente en varias áreas de la vida como la educación, la economía, la política y la cultura.

También utilizó nuevos campos de conocimiento como la geografía y la astronomía, combinándolos con la filosofía, lenguas clásicas (latín y griego).

Es por ello que podemos concluir que **este movimiento, traspasó los muros de la iglesia para influir en toda la sociedad influenciando en todos los otros aspectos de la cultura.**

**Simposio**  
*Programa de Estudios Teologanda  
desde sus publicaciones (2003-2018)*

**Coordinación**  
**Virginia Azcuy**



***Diccionario de Obras de Autoras en América Latina,  
el Caribe y Estados Unidos***  
Colección mujeres haciendo teologías 1

*Celina A. Lértora Mendoza*

## **Presentación**

La primera concreción editorial del Programa Teologanda fue la colección “Mujeres haciendo teologías”, que consta de tres volúmenes. Aunque se trata de obras con una estructura específica cada una, en su conjunto responden al mismo proyecto general, abordándolo desde tres perspectivas de estudio diferentes. Es decir, dentro de la tarea de estudiar, valorar y visibilizar a las teólogas latinoamericanas y sus trabajos, en relación con las colegas de Estados Unidos y Europa, los volúmenes responden a objetivos más específicos cada uno.

La colección se abre con *Diccionario de Obras de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, coordinación de Virginia R. Azcuy, Gabriela M. Di Renzo y Celina A. Lértora Mendoza (Buenos Aires, San Pablo, 2007).

Este primer tomo de la colección, en el que participan teologandas de diferentes áreas temáticas y del área informática, se propone ofrecer un diccionario informativo de autoras latinoamericanas, caribeñas y estadounidenses, de modo que estas fichas constituyan una especie de “bibliografía razonada”. El aporte principal de este trabajo consiste en hacer visible y accesible la producción teológica más relevante de las mujeres en el contexto delimitado de estudio. Para la selección de las autoras, se ha fijado como criterio que hayan alcanzado el doctorado en teología – excepcionalmente se han incluido licenciadas –, que tengan tres o más artículos científicos publicados, y que, en caso de no pertenecer al área geográfica establecida, hayan trabajado en la misma de modo que esta experiencia local les haya aportado a su propio pensamiento.

Al definirse el campo de investigación para el período 2003-2005, *El itinerario de las mujeres en la teología de América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, el objetivo primordial ha sido analizar y evaluar el aporte de las teólogas latinoamericanas y caribeñas; las autoras estadounidenses han sido consideradas y

estudiadas por su influencia y relación con las primeras, especialmente en cuanto iniciadoras de corrientes de reflexión que fueron recepcionadas y reelaboradas en América Latina y el Caribe. La opción de no presentar el elenco de teólogas norteamericanas como un fin en sí mismo explica la proporción de autoras seleccionadas por cada área; asimismo, en el caso de las teólogas de EE.UU., han sido elegidas aquellas que han contribuido con nuevas categorías, conceptos, claves hermenéuticas, métodos e investigaciones histórico-críticas que constituyen un sus trato inicial a partir del cual han avanzado las teólogas latinoamericanas y caribeñas desde sus propias visiones y opciones teóricas.

## 1. Estructura

El contenido del presente diccionario abarca dos clases de aportes: reseñones y reseñas. Como complemento de este tomo y de los siguientes, se han elaborado bio-bibliografías de autoras lo cual representa un tercer instrumento de trabajo.

Las **reseñones** tienen por objetivo presentar obras teológicas al público, para que éstas sean conocidas de modo aproximativo mediante un resumen orgánico de su contenido, con una extensión de una a tres páginas. Así, quien desee leer estas obras sabrá qué temas va a encontrar en ellas y también un lector o lectora que se considere ya suficientemente informado con esta ficha, puede prescindir de la lectura completa, si su objetivo no es la profundización. Considerado en su conjunto, el cuerpo de reseñones constituye un panorama de autoras y publicaciones significativas, que dan cuenta de una serie de temas, intereses y preocupaciones de las teologías hechas por mujeres en el ámbito establecido para la investigación.

Las **reseñas** son resúmenes más breves que las reseñones, de entre 10 y 15 líneas, y se proponen presentar obras o artículos ofreciendo sólo los datos básicos del contenido y del aporte. En general, se reseñan los artículos, las obras de pocas páginas, de difusión o de contenido poco original o primerizo. Son importantes, sobre todo, para dar a conocer a las autoras que no han publicado libros o cuyas obras no han podido ser incluidas entre las reseñones por los límites exigidos en la delimitación del objeto de estudio.

Las **bio-bibliografías** reúnen del modo más completo posible los datos sobre la vida y la producción escrita de las autoras que se reseñan y/o se reseñan en este tomo. Ambos aspectos, la biografía y la obra teológica, están estrechamente unidos, no sólo en la percepción de las mismas autoras, sino también desde el punto de vista

metodológico de esta investigación, que privilegia las historias de vida y el testimonio cristiano como elementos significativos para la comprensión teológica de las obras. Por tratarse de una información anexa y que será requerida conforme a los intereses particulares de los lectores y lectoras, ella no forma parte de los materiales editados en forma de libro.

En los tres casos, y especialmente en las recensiones y reseñas, el criterio de la objetividad es decisivo. No se incluyen valoraciones personales de las teologandas colaboradoras, ni los contenidos son puestos en discusión, de acuerdo con la orientación general del tomo mencionada anteriormente. Por la misma razón, se ha consensuado un manual de estilo para dar una presentación lingüística suficientemente uniforme a la producción. Tanto en este tomo como en el 2, el objetivo no es la profundización, la interpretación y el juicio teológico sobre los aportes, sino su presentación clara y sintética; por lo tanto; su valoración crítica queda para ser realizada por los destinatarios –personas con formación teológica– y por las contribuciones del tomo 3. Para agilizar la búsqueda, las recensiones y reseñas se presentan en orden alfabético y se acompañan con un índice de nombres y otro temático que permite búsquedas cruzadas y específicas.

## **2. Colaboradoras**

Las 25 teologandas colaboradoras que firman recensiones y reseñas son las siguientes: Mariana Alladio, Ana Cristina Argañaraz, Virginia Raquel Azcuy, Carolina Bacher Martínez, Nancy Elizabeth Bedford, Paula Carman, Laura de Isla, Paula Depalma, Gabriela M. Di Renzo, Margit Eckholt, Sara Fliess, Mercedes L. García Bachmann, Miriam Garione, Olga Gianini, Gladys Illescas, Z. Carolina Insfrán, Marcela Lapalma, Celina A. Lértora Mendoza, Constanza Levaggi, María Josefina Llach, Sandra Nancy Mansilla, Claudia Martínez, María Marcela Mazzini, Ana María Padró, Patricia Paz, Marcela Inés Pérez, Ahida Pilarski, Nancy Viviana Raimondo, Eva Reyes, Lucía Riba de Allione, Adriana Noemí Salvador, Andrea Sánchez Ruiz de Welch, Virginia Santamaría, Diana Viñoles, Gabriela Zengarini. En el grupo la mayoría son católicas y de Argentina, pero también hay evangélicas y de otros países, como Alemania.

Colaboraron en la primera fase de recepción del material Constanza Levaggi y Diana Viñoles; la segunda fase de recepción y compilación de las fichas estuvo a cargo de Virginia Azcuy. En las búsquedas informáticas y la compilación de las bibliografías, trabajaron especialmente Judith Raimondo y Nancy Raimondo;

mientras que en la primera corrección de las mismas participaron Paula Carman y Gladys Illescas, quien además ha preparado los índices del presente tomo. El trabajo de corrección y revisión final fue realizado por Virginia Azcuy, Gabriela Di Renzo y Celina Lértora Mendoza. Finalmente, en los servicios de traducción del portugués y del alemán colaboraron Cristina Palma de Terán y Virginia Azcuy respectivamente.

### **3. El contenido**

La publicación consta de 160 reseñas y 540 resúmenes, lo que totaliza una bibliografía razonada de 700 entradas. Aunque naturalmente este elenco no es exhaustivo, puede considerarse un diccionario básico y sustancialmente completo en la medida en que se han incluido las principales autoras y sus obras, así como las obras colectivas, los diccionarios y, en anexo informático, las bio-bibliografías más importantes del área de lectura e investigación acotada por el proyecto.

#### **3.1. Análisis cuantitativo**

Se han reseñado 50 autoras y 30 libros colectivos.

##### **3.1.1. Reseñas**

Del conjunto de las autoras reseñadas podemos observar un sub-grupo más representado: el de aquellas que tienen 5 o más reseñas. Son 12 autoras, 7 de Estados Unidos y 5 de América Latina. Son ellas: Joan Chittister, María Clara Lucchetti Bingemer, Rebecca S. Chopp, Ivone Gebara, Elizabeth A. Johnson, Sallie McFague, Carmiña Velazco, María Teresa Porcile Santiso, Rosemary Radford Ruether, Letty M. Russell, Elisabeth Schüssler Fiorenza y Elsa Tamez.

La mayor cantidad de autoras norteamericanas muestra, como ya se adelantó, la importancia que ellas han tenido en el trayecto intelectual de las teólogas latinoamericanas y en especial en las pioneras que, como se ve, son pocas.

Un segundo sub-grupo está constituido por aquellas teólogas que tienen entre 3 y 4 reseñas: de obras propias o como editoras. En este recuento tenemos 13 autoras, distribuidas mitad y mitad en las dos áreas geográficas. Son ellas: María Pilar Aquino, Virginia R. Azcuy, Margit Eckholt, Mercedes García Bachmann, Margaret Guenther, Ada María Isasi-Díaz, Sue Monk Kidd, Carlos Schickendantz (editor), Sandra Schneiders, Ana María Tependino, Susan B. Thistlethwaite, Phyllis Trible y Renita Weems.

En este segundo grupo aumenta la participación de autoras latinoamericanas que también aparecen como editoras, es decir, que en un nivel inicial ya hay producción coordinada, lo que evidencia la temprana conformación de grupos de estudio.

### **3.1.2. Reseñas**

Se han reseñado 110 autoras, de las cuales 20 tienen 10 reseñas o más. De ellas la mayoría tiene 3 o más reseñas.

Son las siguientes: María Pilar Aquino, Virginia R. Azcuy, Nancy E. Bedford, María Clara Lucchetti Bingemer, Margit Eckholt, Mercedes L. García Bachman, Ivone Gebara, Mary Hunt, Ada María Isasi-Díaz, Elizabeth A. Johnson, María Josefina Llach, Anneliese Meis, María Teresa Porcile Santiso, Rosemary Radford Ruether, Ivoni Richter Reimer, Elizabeth Schüssler Fiorenza. Elsa Tamez, Ana María Tepedino y Tânia M. Vieira Sampaio.

El elenco equilibra la producción de autoras latinoamericanas y caribeñas que escriben en castellano o portugués, o bien inglés por su residencia en EE.UU., con el aporte de autoras norteamericanas, cuya voluminosa bibliografía ha servido de arranque, de formación y de inspiración problemática a muchas teólogas de América Latina y el Caribe. Los nexos entre estos mundos lingüísticos y culturales, así como la influencia de estas diferencias en la producción teológica, es objeto de análisis en los tomos siguientes de esta colección.

### **3.2. Comentarios**

Esta publicación fue un esfuerzo de equipo, en el que la coordinación tuvo la tarea de establecer los parámetros de trabajo y controlarlos. Además de los datos biográficos, que fueron introducidos en las fichas de trabajo anexo, para cada entrada del diccionario impreso se exigió a las autoras la lectura completa y resumen preciso de las obras que se, conforme a un modelo bibliográfico previamente acordado. De este modo la obra presenta una absoluta homogeneidad en la presentación y tratamiento de datos, que la hace confiable para ser usada y citada, en todos los casos necesarios.

El objetivo principal de este primer volumen, así como en general de la colección de tres, es visibilizar la teología hecha por mujeres, aun cuando no fuera desde una perspectiva de género ni feminista. No es, por tanto, una investigación

sobre teología feminista, aunque por cierto el feminismo teológico está presente, pues no podía ser de otro modo, incluso mayoritariamente. Esto no ha sido ninguna decisión del grupo de trabajo, sino resultado del material que se relevó y que es, como se ha dicho, si no exhaustivo, sí muy completo. En otros términos, que las teólogas de América Latina, el Caribe y Estados Unidos son mayoritariamente feministas, en diverso grado de adhesión a la teoría del género, pero también hay una proporción considerable de teólogas y biblistas que no incorporan este marco, o no lo hacen preferentemente. Estas observaciones son necesarias para comprender y matizar la apreciación sobre la teología que hacen las mujeres en América Latina.

#### **4. Reflexiones desde mi propia participación**

Mi participación en la obra consistió en recensiones y reseñas. Si bien algunas de ellas fueron tomadas por necesidad de completar el elenco, la mayoría de las obras pudo ser elegida por las colaboradoras.

En mi caso pude seleccionar las 10 recensiones, que fueron las siguientes:

Charles R. Curran y otros (eds.): *Feminist Ethics and the Catholic Moral Traditions*; Lois K. Daly, *Feminist Theological Ethics. A Reader*; Virginia Fabella y otros (eds.): *Dictionary of Third World Theologies*; Rosemary Radford Ruether: *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology e Introducing Redemption in Christian Feminism*; Mary Judith Ress y otros: *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*; Letty Russell y otros: *Dictionary of Feminist Theologies*; Fernando F. Segovia: *Toward a New Heaven and a New Earth. Essays in honor of Elisabeth Scüssler Fiorenza*; Rosemary Skinner Keller y otras (ed.): *In our own voices. Four Centuries of American women's religions writing*; Mary Daly: *The Church and the Second Sex*.

De este elenco 6 son obras colectivas, y de las otras 4 individuales, 2 corresponden a la misma autora. Aunque desde luego las obras colectivas tenían precisamente el interés de ser expresión de grupos de trabajo con objetivos precisos, mi mayor interés se centró en autoras con libros propios, que desarrollaran una teología original y motivadora de discusiones y reflexiones. Las dos obras de Rosemary Radford Ruether pueden considerarse sendos clásicos del feminismo teológico norteamericano, y su relación con los teólogos latinoamericanos de la liberación ha sido también un encuentro fructífero de objetivos tendientes a poner en entredicho formas de hacer teología que no se consideran aceptables en este

momento histórico y que deben ser superadas.

En la misma línea crítica, pero aún más acentuada, la obra de Mary Daly recensionada expresaba de modo inequívoco la vocación de la autora por llevar sus opciones teóricas hasta sus últimas consecuencias. El feminismo teológico cristiano de Daly derivó finalmente en un apartamiento absoluto del cristianismo. Su post-cristianismo, además, reafirma y agudiza ciertas intuiciones tempranas sobre las contradicciones internas de una teología feminista que por una parte quisiera cuestionar la teología del “Dios Padre” y por otra quisiera seguir fiel a Jesús de Nazaret. La resolución de la tensión por el abandono del cristianismo, considerándolo esencialmente incompatible con el feminismo, a partir de una lógica implacable, es un desafío al proyecto teológico feminista cristiano que aún no ha hallado una respuesta consensuada, y que permite nuevas visiones, más matizadas y dialogantes, incluyendo a creyentes de las religiones abrahámicas, es decir, las que comparten el mismo principio monoteísta uránico que Daly se propuso criticar a fondo, mediante la deconstrucción de su sentido originario de dominación patriarcal.

En estos dos casos, aun cuando se han recensionado obras iniciales de estas autoras, que no representan del todo adecuadamente lo que luego fue su itinerario intelectual, permiten el ejercicio de rastrear en las obras tempranas los indicios de la evolución y por lo tanto, son propuestas más generales de hermenéutica que me han resultado muy enriquecedoras.

Además, colaboré con la redacción de 46 reseñas breves, sea de libros o de artículos.

De ellas, 16 corresponden a trabajos de Rosemary Radford Ruether, y considero interesante indicirlas aquí como una muestra de la amplitud de temas que esta autora ha transitado, comparando con otras autoras también muy prolíficas. Son ellos:

*Before and Beyond Patriarchy: Rebuilding Healing Cultures; Destroying the Earth; Patriarchy and Creation: Feminist Critique of Religious and Scientific Cosmologies; Theological Resources for Earth-Healing; Hacia una teocosmología ecofeminista; Humanae vitae - Twenty-Five Years Later; Prophetic Tradition and the Liberation of Women: Promise and Betrayal; El sexismo y el discurso sobre Dios: imágenes masculinas y femeninas de lo divino; Being a Catholic Feminist at the End of the Twentieth Century; Catholic Women in North America; Ecofeminism*

*and Healing Ourselves, Healing the Earth; Ecofeminism: Symbolic and Social Connections of the Oppression of Women and the Domination of Nature; Gender in utopian and communal societies; Gender and Redemption in Christian Theological History; Feminist Theologies in Latin America; Eschatology and Feminism y The emergence of Christian Feminist Theology.*

Como puede apreciarse, se trata de un conjunto bastante variado de temas, pero considero que pueden reducirse a tres ejes básicos. En primer lugar, lo que fue el punto de partida de las reflexiones de esta autora, así como de otras de su misma generación: una crítica profunda al lenguaje sobre lo divino de la teología tradicional, a partir del cual se expresa el feminismo teológico. Un segundo grupo de temas se relaciona con el carácter liberador que las teólogas feministas otorgan a su propia postura y a los movimientos prácticos que propulsan; es en este punto que se conectan naturalmente con la teología latinoamericana de la liberación. En tercer lugar, se aprecia otro grupo temático que dará lugar a la corriente ecofeminista teológica, a la que adherirán con fuerza, además de esta autora, Mary Daly e Ivone Gebara. En este dossier de Radford, se aprecian dos de los caracteres que ostentará la línea del ecofeminismo teológico ya consolidado: una crítica profunda a la des-sacralización del mundo propiciada por los monoteísmos uránicos (patriarcales) y el paralelo mujer-naturaleza que implica una propuesta práctica de salvamento y liberación conjunta de ambas.

En estas mismas líneas programáticas de liberación se pueden situar las obras de Mary Daly que reseñé, si bien en ellas no abordan la nueva religiosidad que llegó a proponer: *Después de la muerte de Dios Padre: la liberación de las mujeres y la transformación de la conciencia cristiana; El salto cualitativo más allá de la religión patriarcal y The Spiritual Revolution: Women's Liberation as Theological Re-education.*

Dos ejemplos de la relación del feminismo teológico con la teología de la liberación, en clave norteamericana, son los 5 trabajos de Elisabeth Schüssler-Fiorenza reseñados: *Feminist Theology as a critical Theology of Liberation; Lk 13, 10-17: interpretation for liberation and transformation; Mujer-Iglesia: el centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista; Reading the Bible as Equals y Liberation: a crítica feminist perspective.*

Debe observarse que en estas autoras, especialmente las cristianas norteamericanas, el concepto de “liberación” va estrechamente unido al de

“transformación” –de la sociedad, del mundo–. Puede apreciarse también en el caso de la teóloga judía Judith Plaskow: *Judaísmo feminista y restauración del mundo*”.

En clave latinoamericana de liberación no puede omitirse una referencia a la brasileña Ivone Gebara, de la cual hay numerosas reseñas en el *Diccionario*, si bien yo solo hice una: *A feminist Theology of Liberation. A Latin American Perspective with a View toward the Future*.

Finalmente, dentro del dossier que he tenido la ocasión de leer en profundidad para reseñar, estimo que merece destacarse una línea que vincula el feminismo teológico no sólo a la ecología sino a la vez a la ética, entendida en un sentido amplio, incluyendo la consideración de las diferencias sociales, étnicas y culturales, vinculando todo ello a la política y considerándolas como un bien a preservar desde la perspectiva teológica. Esta línea, iniciada por las autoras norteamericanas, está siendo desarrollada exitosamente por las colegas del Sur. Menciono entonces a:

Barbara Hilker Andolsen: *Elements of a Feminist Approach to Bioethics y Feminist Ethics, Differences, and Common Ground: A Catholic Perspective*; Francine Cardman: *“Liberating Compassion: rituality for a New Millenium; Feminist Theology as post traditional theology*; Lois K. Daley: *“Ecofeminism, Reverence for Life and Feminist Theological Ethics*; Mary Hunt: *“Friendschip as Inspiration: A Study in Theo-politics; Feminist Catholic Theology and Practice y Critical Theology and Jewish Sexual Ethics*; Inés María Talamantez: *Seeing Red. American Indian Womens Speaking about their Religious and Political Perspectives* y Cristina Trainam: *Greating a global Discourse in a pluralist World: Strategies from Environmental Ethics*.

Para concluir, deseo señalar que a los diez años de su publicación, este *Diccionario* continúa teniendo vigencia y mostrando líneas de trabajo teológico de autoras latinoamericanas que se han ido consolidando más fuertemente desde entonces. Quisiera indicar también lo que, desde una perspectiva más comprensiva, se puede decir comparando los colectivos geográficos (EE.UU. y América Latina) y los generacionales (las primeras teológicas norteamericanas y las más jóvenes autoras latinoamericanas). Creo advertir que, si bien hay un consenso en la importancia de la teología hecha por mujeres, su originalidad, su valor, su aporte y su visibilidad, las teólogas latinoamericanas presentan un perfil menos confrontativo que sus colegas del Norte. Aun siendo altamente críticas e incluso habiendo sufrido restricciones y sanciones, como el paradigmático caso de Ivone

Gebara, no se da en este colectivo, al menos no de una manera tan contundente, la ruptura con la tradición teológica cristiana (sobre todo católica). Más aún, muchas de las autoras aquí reseñadas han continuado trabajando y produciendo dentro de instituciones eclesiales. El Programa Teologanda, que desde su formación, hace más de quince años, ha llevado adelante diversos proyectos de estudio y publicaciones con rigor académico no exento de severas críticas a la teología dominante, se ha afianzado como un grupo de investigación consolidado y como tal es reconocido y respetado en sedes eclesiales. Tal vez podría decirse que en el Sur se ha logrado una mayor fluidez dialogal entre diferentes modos de abordar la tarea teológica, lo que permite abrigar grandes esperanzas de que los frutos de estas tareas crezcan y se afiancen como una muestra del pensamiento latinoamericano de primera línea.

*Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*  
Colección mujeres haciendo Teologías 2

Nancy V. Raimondo

## **1. Haciendo memoria**

10 años de una publicación, en lo que respecta al tomo 2: Virginia R. Azcuy, M. Marcela Mazzini, Nancy V. Raimondo (coord.), *Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (colección Mujeres haciendo teologías 2), Buenos Aires, San Pablo, 2008, 613 pp.), son suficientes para descubrir la importancia e incidencia de la misma. Más allá de la venta de ejemplares, esta colección marcó un hito en la reflexión en el estudio, investigación y publicación de mujeres teólogas en Argentina. Una trilogía con voces y plumas de mujeres que merecen ser conocidas por sus aportes en los diversos campos de la teología. Una trilogía que antecedió y se vio atravesada por la celebración del Primer Congreso de Teólogas latinoamericanas y alemanas, durante el 2008. Una trilogía que se cierra como paso previo al Segundo Congreso de Teólogas latinoamericanas y alemanas en el 2016. Y una trilogía que seguirá siendo “humus” fértil para nuevas generaciones y eventos que irán plasmando las huellas de las mujeres teólogas.

En el entramado de esta trilogía, tuve la oportunidad de desarrollar diversas tareas pero además se convirtió en un momento culmen de aprendizaje. Por un lado, al ser asistente del Programa en aquella época, me permitió adquirir herramientas de metodología de la investigación, junto a la capacidad de seleccionar material, conocer y reconocer autoras y lecturas, y perfilar mis propios campos de investigación. Por otro, esta trilogía tuvo una matriz de búsqueda, reflexión y escritura comunitaria. Esto último, tal vez, sea el rasgo más prístino y transparente de Teologanda.

Teologanda nace como una experiencia comunitaria. Esta faceta es vital, por cuanto es en esta dimensión comunitaria donde se puede hallar, aprender y experimentar nuevas posibilidades de búsqueda, apertura y encuentro con Dios. Y, a la vez, nos legitima como “mujeres con autodeterminación serena: consultando con madurez, pero sin pedir permisos que infantilizan; mujeres que escuchan los signos de los tiempos; mujeres a las que una historia de dolor ha fortalecido con una

experiencia que las ha hecho madurar como seres humanos libres; mujeres con una formación intelectual, espiritual y humana...” (Porcile, “Ser teóloga desde América Latina”).

Si el *Diccionario de Autoras* abrió caminos, este segundo tomo se transformó en la “bisagra” con el tercer tomo. Una bisagra que aunó nombres, obras y artículos de las diversas autoras, en textos “testigos” que permiten conocer de modo certero las producciones, pensamientos y reflexiones de las mismas. Generando un tercer paso que es el tomo III de “Estudios” en el cual se expone, con mayor hondura, el quehacer teológico de algunas de las autoras. Y, tal como lo expresa Virginia Azcuy, en la introducción general a la colección “el material publicado constituye una base para futuras investigaciones y ediciones, que tendrán que ampliar los nombres, los elencos bibliográficos, las temáticas, los abordajes hermenéuticos y otros aspectos que no han podido ser abarcados por esta indagación precursora. Asimismo, merece destacarse que la producción realizada sirvió para la cualificación científica de un grupo de teólogas argentinas en etapa de formación inicial y, no en menor medida, para una construcción comunitaria del itinerario teológico de las mujeres en el ámbito argentino”.

El tomo 2 presenta, de modo instrumental, una Antología de textos de autoras pioneras, más influyentes o de mayor interés para el proyecto. El contenido del tomo comprende dos partes, además de un glosario e índices. La primera parte expone las antologías teológicas y la segunda ofrece los subsidios pedagógico-pastorales correspondientes a cada selección de textos. Esta parte consta de una introducción propia con el fin de especificar el sentido y las posibles utilidades pedagógicas de este instrumento de trabajo. El orden alfabético de las antologías que permite un acceso práctico a este tomo de consulta y de panorama.

## **2. La antología**

La “Antología” se articula como una selección, introducción y comentario de 260 textos de teólogas del mapa estudiado. Como profundización del Diccionario, La antología ofrece compilaciones de textos de 46 autoras, 27 autoras de contexto latinoamericano y de 19 estadounidenses. La contribución central está dada por el trabajo de recopilación y, en más de mitad de las autoras, por la traducción de sus textos.

“Cada antología se compone, según la relevancia de la autora y la posibilidad de acceso a sus producciones, de entre 1 a 15 textos tomados de obras y artículos. Para la presentación y comprensión de los textos, cada fragmento seleccionado se acompaña de un título descriptivo referido a su contenido, una introducción breve, tres palabras claves que permiten sintetizar los temas centrales del texto y un comentario que aclara, explicita o profundiza el texto. Las notas al pie introducidas por la antologista han sido puestas entre corchetes –en el cuerpo del texto y en nota– para que los/as lectores/as puedan distinguirlas fácilmente de las notas escritas originalmente por las autoras seleccionadas en esta antología”. (Introducción al tomo 2)

Una originalidad del tomo, se halla dada por el criterio que hace referencia al proceso histórico de irrupción, desarrollo y continuidad del pensamiento de las teólogas. La “primera generación” incluye a las pioneras que explicitaron sus primeras intuiciones y los temas fundamentales. Tales como Phyllis Bird, Joan Chittister, Mary Daly, Margaret Faley, Christine E. Gudorf, Margaret Guenther, Mary Hunt, Sallie McFague, Judith Plaskow, Rosemary Radford Ruether, Letty M. Russell, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Sandra Schneiders y Delores Williams. Estas mujeres irrumpen en el escenario teológico en la década del 60 y sobre todo en el inmediato posconcilio.

La “generación intermedia” que incluye a más autoras estadounidenses como Rebeca Chopp, Elizabeth A. Johnson, Susan Ross y Susan Thistlethwaite. Y, al mismo tiempo, surgen las primeras teólogas latinoamericanas y caribeñas quienes, algunas desde el paradigma de la teología de la liberación, como: María Pilar Aquino, María Clara Bingemer, Isabel Corpas de Posada, Ivone Gebara, María Josefina Llach, Beatriz Melano, María Teresa Porcile, Elsa Tamez y otras.

Las “nuevas generaciones”, por último, creciendo desde fines de la década del 90s. Entre las norteamericanas se destacan Serene Jones, Denise Carmody, Kathryn Tanner. Entre las latinoamericanas: Barbara Andrade, Virginia Azcuy, Nancy Bedford, Consuelo Vélez, Mercedes García Bachmann, Tania M. Vieira Sampaio, María del Socorro Vivas, Iris Barrientos, Carmina Navia y muchas otras.

El valor de este tomo reside en la facilidad de acceso a textos de difícil alcance en las bibliotecas especializadas, muchas veces editados sólo en portugués o inglés, y por un subsidio pedagógico que posibilita su aplicación más allá del ámbito teológico académico.

### 3. El colectivo de teólogas

Mirando en retrospectiva, sin duda, esta trilogía ha constituido una primera etapa, rica en frutos, ya que, “cuando se revisa esta colección en el horizonte de la teología latinoamericana actual, debe reconocerse que se trata de uno de los trabajos más importantes y, muy probablemente, del más original. Se la ha hecho con seriedad y da cuenta de una significativa pluralidad de nombres, temas, enfoques, disciplinas y denominaciones religiosas. Constituye un corpus abundante de textos de varios tipos” (Jorge Costadoat)... , dejando en claro que, “la teología hecha por mujeres sigue con el desafío inmenso de visibilizarse y, por supuesto, de crecer en la calidad y cantidad de su voz profética, contextual, liberadora, comprometida con el mundo que se nos confía, con la creación que compartimos, en el horizonte de relaciones genéricas que nos permitan la dignidad plena y la equidad justa de todos y todas” (Consuelo Vélez Caro), e invitando a dar el siguiente paso... por qué no una segunda trilogía... de esta magnífica saga que ya se vislumbra como aporte continuo a la construcción del Reino.

Teologanda celebra este año sus 15 años, y si vienen, nos merecemos una “fiesta quinceañera”, también hacemos presente desde aquel 2003 nuestros propios caminos “bio-teológicos”. Fuimos, sin temor a equivocarme, testigAs y protagonistas de aquel hecho que significó un desafío que, siendo único, personal y comunitario a la vez, se transformó en espiritual y creador de sentido, pedagógico.

Quisiera aquí compartir unas palabras que escribí cuando festejamos nuestro décimo aniversario. Hoy las reafirmo pero aún más las asumo como una “confesión” de vida y fe en mis andares teológicos bajo el “ala” de nuestro colectivo de mujeres teólogas:

“Teologanda es una opción vocacional. Nos sentimos convocadas, llamadas y sostenidas por la Ruah. Percibimos que este ser ‘vocacionadas’, invita a la gratuidad y generosidad pero también a permanecer atentas a las propias fidelidades interiores, a lo permanente de la conciencia, a la autenticidad por lo que se es y lo que se hace. Así, esta opción vocacional es la que le da sentido a una tarea sororal y mutual.

Teologanda gesta un espacio abierto... ensancha la mente y el corazón y, por qué no, ‘oxigena el alma’. Espacio abierto, que construye redes, ofrece una comprensión amplia y vital de la teología, un espacio de acogida, sanación y liberación, un impulso para tomar la Palabra y compartirla. La diversidad en

miradas, comprensiones y vivencias nutre nuestro quehacer teológico, lo enriquece e interpela.

Nuestros 'andares teológicos' siguen dejando huellas, nos sumamos a la procesión de tantas que caminaron y caminarán... Y, apostamos, con humildad pero en verdad que, 'las mujeres tenemos derecho a una teología integral e integralmente hecha desde nosotras!' (María Teresa Porcile)".



Virginia R. Azcuy

## 1. Qué contiene este tomo

Este tercer tomo de la colección “mujeres haciendo teologías”, coordinado por Virginia R. Azcuy/Mercedes García Bachmann/Celina Lértora Mendoza y editado en Buenos Aires, por la editorial San Pablo en 2009, está dedicado a estudios sobre autoras y obras relevantes de autoras, del área de América Latina, el Caribe y Estados Unidos. Su objetivo es completar y enriquecer el material de los dos primeros tomos, brindando un conjunto de trabajos de investigación.

Para la selección de las teólogas estudiadas se ha procurado que el conjunto sea **representativo** de las regiones de procedencia y/o inserción teológica en el área geográfica delimitada para el estudio, de la etapa o **generación** teológica a la que pertenecen y a los diversos temas o **disciplinas** (Biblia, Espiritualidad, Teología Sistemática y Ética). El proyecto de estudio es **ecuménico** y, por lo tanto, se incluyen teólogas católicas y miembros de iglesias reformadas como autoras.

Las 22 teólogas estudiadas pueden ser abordadas según cualquiera de los ejes mencionados antes y sus combinaciones. Sus nombres son Barbara Andrade, María Pilar Aquino, Iris Barrientos Pavón, María Clara Bingemer, Phyllis Ann Bird, María Alicia Brunero, Isabel Corpas de Posada, Ivone Gebara, Jacquelyn Grant / Nelly Brown Douglas / JoAnne Marie Terrell –una trilogía de teología womanista–, Ada María Isasi-Díaz, Elizabeth A. Johnson –con dos estudios–, Sallie McFague, María Teresa Porcile Santiso, Susan Ross, Rosemary Radford Ruether, Letty M. Russell, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Ana María Tepedino, Elsa Tamez y Tânia Mara Vieira Sampaio.

El panorama de autoras se completa con tres homenajes a teólogas pioneras fallecidas en la última década: María Teresa Porcile Santiso (2001), Beatriz Melano (2004) y Letty Mandeville Russell (2007). Hoy habría que agregar a Barbara Andrade, María Alicia Brunero y Ada María Isasi Díaz junto a los nombres anteriores.

**Estados Unidos**

Phyllis Bird  
Nelly Brown Douglas  
Jacquelyn Grant  
Elizabeth Johnson  
Sallie McFague  
Rosemary Radford Ruether  
Susan Ross  
Letty Russell  
Elisabeth Schüssler Fiorenza  
JoAnne Marie Terrell

**América Latina y el Caribe**

Barbara Andrade  
María Pilar Aquino  
Iris Barrientos Pavón  
María Clara Bingemer  
María Alicia Brunero  
Isabel Corpas de Posadas  
Ivone Gebara  
Ada María Isasi Díaz  
María Teresa Porcile Santiso  
Ana María Tepedino  
Elsa Tamez  
Tânia Mara Vieira Sampaio

Las teólogas de Estados Unidos, cuya importancia radica precisamente en haber sido las movilizadoras e iniciales modelos de las latinoamericanas, están representadas por Phyllis Bird (ministra ordenada de la Iglesia Metodista y biblista), Nelly Brown Douglas (teóloga *womanista*), Jacquelyn Grant (teóloga *womanista*), Elizabeth Johnson (religiosa católica, dedicada a teología sistemática), Sallie McFague (anglicana, dedicada a teología sistemática y ecofeminismo), Rosemary Radford Ruether (laica católica, teóloga sistemática y pionera del ecofeminismo teológico), Susan Ross (laica católica, especialista en sacramentología), Letty Mandeville Russell (pastora presbiteriana, especialista en teología de la liberación y teología feminista), Anne Marie Terrell (teóloga *womanista*). De este elenco de autoras, las cinco que pertenecen a la generación pionera son las siguientes: Phyllis Bird, Sallie McFague, Rosemary Radford Ruether, Letty M. Russell y Elisabeth Schüssler Fiorenza. Como es fácil ver, la mayoría proviene del área sistemática, aunque también se encuentran entre ellas representantes del área bíblica.

Las restantes autoras estudiadas en este tomo son latinoamericanas y caribeñas. Ninguna de ellas pertenece cronológicamente a la primera generación, puesto que casi todas se han conectado con el feminismo teológico a partir de las pioneras norteamericanas y europeas. Sin embargo, podemos hablar de un grupo pionero regional, aun perteneciendo a la generación intermedia. Ellas son María Pilar Aquino (laica católica mexicana radicada en EE.UU. y teóloga sistemática), María

Clara Lucchetti Bingemer (laica católica brasileña, dedicada a teología sistemática y espiritualidad desde la perspectiva de la mujer), María Alicia Brunero (laica católica argentina, especialista en ética social), Isabel Corpas de Posada (laica católica colombiana, especialista en sacramentos), Ivone Gebara (religiosa católica brasileña, teóloga pionera del ecofeminismo en esta área geográfica), Ada María Isasi-Díaz (laica católica cubana, residente en EE.UU. y promotora de la teología *mujerista*), María Teresa Porcile Santiso (laica católica uruguaya, teóloga sistemática desde la perspectiva de la mujer), Elsa Tamez (mexicana metodista radicada en Costa Rica, biblista) y Ana María Tepedino (laica católica brasileña, teóloga sistemática).

	<b>Primera Generación</b>	<b>Segunda Generación</b>	<b>Nuevas Generaciones</b>
<b>Estados Unidos</b>	Phyllis Bird Sallie McFague Rosemary Radford Ruether Letty M. Russell E. Schüssler Fiorenza	Nelly Brown Douglas Jacquelyn Grant Elizabeth Johnson Susan Ross JoAnne Marie Terrell	
<b>América Latina y Caribe</b>		María Pilar Aquino María Clara Bingemer María Alicia Brunero Isabel Corpas de Posadas Ivone Gebara Ada María Isasi Díaz María Teresa Porcile Ana María Tepedino Elsa Tamez	Barbara Andrade Iris Barrientos Pavón Tânia Mara Vieira Sampaio

En conjunto, podemos apreciar a través de estos estudios particularizados, algunos aspectos más propios o acentuaciones significativas, de la labor teológica de mujeres latinoamericanas: en las biblistas, una mayor importancia otorgada a la lectura popular de la Biblia y a las relecturas situadas en el contexto latinoamericano de pobreza y exclusión; en las sistemáticas, una constante preocupación por los aspectos relacionales (eclesiales, familiares, sociales), las situaciones de exclusión, marginalidad a invisibilidad, no sólo de las mujeres, sino de gran parte del pueblo, por lo cual sus enfoques tienden a ser globales e inclusivos; en las teólogas

dedicadas a la espiritualidad y la ética o que asumen estas dimensiones, se aprecia la preocupación por abrir espacios propios que tomen en cuenta las particularidades de nuestra situación real. En todas se hace presente, con mucha fuerza, el mensaje liberador, sea en la línea de la teología de la liberación o en la perspectiva de la mujer o feminista, e incluso en conformidad con opciones político-sociales en las que participaron o participan activamente. Se puede decir, sin temor a exagerar, que si para todas las teólogas feministas vale el principio: pensar desde la realidad de las experiencias de las mujeres, en las autoras latinoamericanas esta opción adquiere una dimensión omnipresente y totalizadora, lo que da a sus escritos, aun los más técnicos y académicos, el sello de un impresionante testimonio personal.

## **2. Cómo hicimos la promoción científica de teólogas**

Las teólogas participantes en este tomo son Virginia R. Azcuy, Carolina Bacher Martínez, Nancy E. Bedford, Paula Carman, Laura de De Isla, Paula M. Depalma, Margit Eckholt, Mercedes L. García Bachmann, Gladys Illescas, Carolina Insfrán, Celina Lértora Mendoza, Ahida Pilarski, Nancy Viviana Raimondo, Lucía Riba de Allione, Andrea Sánchez Ruiz Welch, Diana Viñoles y Socorro Vivas. Entre ellas, cabe destacar que ocho han trabajado con becas de investigación trimestrales en el Programa Teologanda: Carolina Bacher Martínez, Laura de De Isla, Gladys Illescas, Z. Carolina Insfrán, Nancy Viviana Raimondo, Lucía Riba de Allione, Andrea Sánchez Ruiz Welch y Diana Viñoles. Nancy Raimondo y Andrea Sánchez Ruiz se han desempeñado, además, como asistentes de investigación entre 2005 y 2008, contribuyendo cada una a este tomo con dos estudios, lo que hace un total de diez producciones de investigadoras en etapa de formación.

El Programa Teologanda ha desarrollado un Proyecto de Investigación trienal entre 2003 y 2005; las dos áreas más productivas en este tomo han sido las de Biblia, cuya referente en este período ha sido Mercedes García Bachmann, y la de Teología Sistemática, animada por Virginia R. Azcuy. Tanto el trabajo realizado en las áreas temáticas como el de las tutorías de investigación han posibilitado la realización de uno de los objetivos primarios de Teologanda: la formación de recursos humanos mediante la capacitación científica de un grupo de teólogas argentinas. Las becas trimestrales otorgadas por Teologanda han sido financiadas a partir de distintas fuentes: subsidios institucionales, donaciones de comunidades y otros recursos a través de actividades de autofinanciación.

Las demás teólogas que escriben en este tomo pertenecen a tres grupos: teologandas referentes, que han colaborado como autoras, consultoras y/o tutoras de investigación, y teólogas invitadas, pertenecientes a Teologanda / Argentina, y vinculadas al Programa / de América Latina, EE.UU. y Alemania. Entre las referentes, se encuentran Virginia R. Azcuy, Nancy E. Bedford, Margit Eckholt, Mercedes L. García Bachmann, Celina Lértora Mendoza, de las cuales Azcuy y Lértora han tenido la función formal de tutoras de investigación en este tomo, dirigiendo cada una cinco de los estudios de becarias que se presentan. Del grupo de invitadas, agradecemos especialmente los aportes de Paula Carman (nacida en Buenos Aires, actualmente en Alemania), Paula M. Depalma (Buenos Aires, residente en Madrid), Ahida Pilarski (Perú, residente en EE.UU.) y Socorro Vivas (Bogotá). Estos aportes, junto al de las referentes del exterior, simbolizan el inicio de un trabajo de redes que se está dando entre teólogas de diferentes contextos.

**Teologandas referentes**

Virginia R. Azcuy  
Nancy E. Bedford  
Mercedes García Bachmann  
Margit Eckholt  
Celina Lértora Mendoza

**Teologandas becarias**

Carolina Bacher Martínez  
Laura de De Isla  
Gladys Illescas  
Z. Carolina Insfrán  
Nancy Raimondo  
Lucía Riba de Allione  
Andrea Sánchez Ruiz Welch  
Diana Viñoles

**Teólogas invitadas**

Paula Carman  
Paula M. Depalma  
Ahida Pilarski  
Socorro Vivas

Los criterios que han orientado las opciones particulares de los estudios han sido los siguientes: a) enfocar la obra de una autora en forma total y comprehensiva, es decir, dando cuenta de su biografía y producción escrita, elenco y explicación de sus temas principales, análisis y explicación de su método –implícito o explícito– y valoración global de su aporte; b) focalizar una sola obra –importante o representativa– de la autora, incorporando una introducción general a la autora; c) estudiar un grupo de obras vinculadas: temáticamente, cronológicamente o por algún otro motivo; c) investigar un grupo de autoras vinculadas, tal ha sido el caso –excepcional en esta compilación– del aporte de Bedford sobre la teología womanista.

Se ha elegido una metodología común, como guía para la producción de los aportes, para garantizar la homogeneidad científica de los resultados. En primer lugar, se ha explorado el aspecto bio-bibliográfico, presentando el perfil de cada

autora, incluyendo como elemento importante las autobiografías, las referencias autobiográficas, las entrevistas e incluso las consultas personales. El estudio de la obra, sea en general o en algún aspecto más específico, incluye un análisis temático y crítico, buscando exhibir y explicitar las categorías teóricas desde las cuales cada teóloga ha pensado y desarrollado ciertas intuiciones básicas. Se ha buscado precisar su aporte y su importancia, procurando un adecuado equilibrio y evitando cuidadosamente tanto la apología como la detracción.

**Estudios globales**

María Pilar Aquino  
Phyllis Bird  
María Alicia Brunero  
Sallie McFague  
María Teresa Porcile  
Letty Russell  
Elsa Tamez

**Estudios de una obra**

Iris Barrientos  
Elizabeth Johnson  
Susan Ross  
E. Schüssler Fiorenza

**Estudios combinados**

Barbara Andrade  
María Clara Bingemer  
Isabel Corpas de Posada  
Ivone Gebara  
Grant-Douglas-Terrell  
Tânia Mara Vieira  
Sampaio  
Ana María Tepedino

En conjunto, el tomo que presentamos posee la cualidad de expresar una riqueza de estudios sobre autoras del contexto de América Latina, el Caribe y Estados Unidos. Su peculiaridad está en el hecho de que, entre las colaboradoras de este volumen, se encuentran ocho teólogas jóvenes en etapa de formación –la mayoría en ciclo de posgrado en teología–. El tomo 3 de la serie *Mujeres haciendo teologías*, Estudios de Obras de Autoras, ha tenido una función específica en la formación de un grupo de teólogas argentinas. Se trata de una generación prometedora que ha continuado su capacitación teológica *desde diversos perfiles* en vistas a realizar una contribución indispensable en nuestro ámbito, como lo evidencia su participación activa en la actualidad.

**3. Reflexiones finales**

En esta oportunidad no es posible adentrarse en el análisis de los estudios presentados en este tomo; tal intento, en tan escaso tiempo, no haría la profundidad y rigurosidad de los aportes. Sin embargo, quisiera señalar un par de ejemplos de cómo cada una de estas autoras han realizado contribuciones valiosas y actuales a la teología de la región.

- Ahida Pilarski (teóloga peruana, residente en Boston/EE.UU.) ha presentado los aportes pioneros de Phyllis Bird acerca de la hermenéutica bíblica feminista.

- Celina Lértora Mendoza (filósofa y epistemóloga argentina, referente en Teologanda) ha dado cuenta de la contribución de Rosemary Radford Ruether sobre teología feminista y ecofeminismo teológico.

- Nancy Raimondo (teóloga argentina y exbecaria en Teologanda) ha realizado los estudios de dos pioneras latinoamericanas: María Teresa Porcile y María Clara Bingemer.

- Carolina Bacher Martínez (teóloga argentina y exbecaria en Teologanda) ha estudiado a otra argentina: María Alicia Brunero, focalizando en su ética de la solidaridad.

- Mercedes García Bachmann (pastora luterana y exégeta feminista) ha escrito el homenaje a Beatriz Melano Couch, la primera mujer rioplatense con doctorado en teología que fuera profesora en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos.

- Conocer las obras teológicas de estas y otras mujeres, como me sucedió también a mí con Letty M. Russell y Elizabeth Johnson, entre otras, no sólo constituye un camino de conocimiento, sino también una fuente de sabiduría e inspiración. Pienso que leer teologías hechas por mujeres y teología feminista es una manera de aprender a hacerlas.



*Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*  
Ventanas desde donde contemplar destellos del Espíritu

Mirta Jauregui

*Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires* (Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 2014, 255 pp.) es una obra que refleja el trabajo realizado por el grupo de investigación sobre “Teología Urbana” de la Facultad de Teología de la UCA, cuyo proyecto fue titulado “Teología Urbana: sentidos y prácticas de espiritualidad en espacios urbanos. Estudio de casos múltiples en Buenos Aires”<sup>1</sup>, bajo la inspiración en el pensamiento de Michel de Certeau, entre otros. Para el acceso a la *ciudad vivida*, resultó de suma importancia el concepto de “prácticas” entendido como espiritualidad vivida (*lived spirituality*) según el aporte de Elizabeth Liebert, perteneciente a la corriente de los *Studies in Spirituality*<sup>2</sup>. Este punto de vista, “permitió [a las autoras y los autores] percibir e interpretar las experiencias espirituales a partir de algunas prácticas particulares”<sup>3</sup>.

La obra consta de una presentación a cargo del Pbro. Dr. Fernando Ortega, en la cual se destaca la importancia de la investigación y la alegría en la esperanza de que sea un valioso instrumento para la tan deseada renovación pastoral solicitada en el Documento de Aparecida. A esta breve presentación le sigue un capítulo introductorio elaborado por V. Azcuy en el que se ofrece una detallada exposición del método utilizado para la investigación y su aporte a la teología urbana, además de una sucinta presentación de los estudios de caso abordados. A partir de allí se hace la exposición de los estudios de caso (capítulos 2, 3, 4 y 5 respectivamente): La

<sup>1</sup> “Teología Urbana: sentidos y prácticas de espiritualidad en espacios urbanos. Estudio de casos múltiple en Buenos Aires”. Facultad de Teología, 2010-2012. Se puede ver un resumen en *Consonancias* 38 (2011) 19-23 y un Informe de avance en línea:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/teologia-urbana-sentidos-practicas-espacios.pdf> [consulta: 24.02.2014] citado en V. Azcuy, “Teología urbana: Sentidos y prácticas de espiritualidad” en: V. Azcuy (coord.), *Ciudad Vivida*, 17.

<sup>2</sup> Cf. E. Liebert, “Practice”, en A. Holder (ed.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Malden, M.A., Blackwell Publishing, 2005, 496-514 citada en V. Azcuy, “Teología urbana: Sentidos y prácticas de espiritualidad”, 24.

<sup>3</sup> V. Azcuy, “Teología urbana: Sentidos y prácticas de espiritualidad”, 24.

carpa misionera en la Plaza Constitución (por V. Azcuay – José M. Cervantes), Las hermanas dominicas irlandesas en Cuartel Quinto, partido de Moreno (por A. L. Suarez – G. Zengarini); Centros de Espiritualidad: el Centro de Espiritualidad Ignaciana de Argentina y el Centro de Espiritualidad Santa María (por V. Azcuay – M. Mazzini); la Organización Civil “Madres del Dolor” (C. Bacher Martínez – José C. Caamaño). En el capítulo 6, con los aportes de Bacher y Azcuay, se exponen algunas perspectivas teológicas, entre las que se destacan: acentos a priorizar en la espiritualidad urbana; propuestas de algunos desafíos a superar para una renovación en las comunidades eclesiales e indicios para avanzar hacia una “reapropiación hermeneútica” del tríptico ver, juzgar y actuar. Hacia el final se despliegan unas propuestas prácticas donde se asumen algunos núcleos cruciales de *Evangelii Gaudium*: la mirada contemplativa de la fe, la salida misionera, la mística comunitaria y la evangelización con espíritu.

Los presupuestos de la reflexión teológica expuestos en los cuatro estudios de caso abarcan la mirada contemplativa de la fe y la teología que piensa la ciudad como signo de los tiempos, siendo ella misma una ventana desde la cual poder observar la acción de Dios y discernir los destellos de vida nueva en las prácticas y relatos urbanos. Este contemplar de la Teología urbana se entiende desde la perspectiva interdisciplinaria con las ciencias sociales “como mediación para una aproximación empírica a la realidad de la ciudad”, específicamente con el aporte de la investigación cualitativa. Precisamente la Teología Urbana se sitúa más allá de los terrenos de investigación convencionales posibilitando “la construcción de nuevos espacios de interacción entre el mundo académico, los actores y los ámbitos urbanos”<sup>4</sup>.

La obra presenta una reflexión de las prácticas de espiritualidad en la ciudad, como opción metodológica se aplica el enfoque de estudio de caso múltiple realizado en cuatro espacios urbanos no convencionales para la exploración empírica: Plaza Pública, Barrios Precarios, Centros de Espiritualidad y Organización Civil.

Toda la investigación está cimentada con la tradición teológica latinoamericana que procura pensar la misión desde los signos de los tiempos y la ciudad en clave de misión, así como la novedosa contribución del Papa Francisco, con su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, que asume y profundiza el magisterio

<sup>4</sup> Ibíd., 18. 21.

latinoamericano de la V Conferencia Episcopal en Aparecida. El estudio se basó en contemplar la actividad de quienes transitan la urbe, decisión que tiene que ver con “un signo de estos tiempos que son los crecientes procesos de subjetivación en el ámbito religioso y con la necesidad de explorar las búsquedas de nuevas formas de creer y practicar la espiritualidad hoy”<sup>5</sup>.

En vistas de esta presentación, se hará una breve descripción de los casos “Barrios precarios” y “Centros de espiritualidad” para luego focalizar la atención en los capítulos relacionados con el Espacio Público: La Plaza y La Organización Civil (respectivamente, capítulos 2 y 5).

**Capítulo 3.** “Barrios precarios: Gracias a que caminamos con ellas. Prácticas de mujeres en barrios marginales desde una mística de ojos abiertos”<sup>6</sup>. Este artículo es el resultado de una investigación que estudia la relación entre mujeres cristianas y su fecundidad misionera, que se realizó desde relatos de vida de dos grupos de mujeres: las residentes en el Cuartel V del Partido de Moreno y las Hermanas dominicas irlandesas (Cabra) que optaron por una vida en contextos de pobreza. El estudio de caso se propone iluminar dos indicios: 1) la vida religiosa entramada en las periferias brinda espacios de “agencia”<sup>7</sup> y “participación” idóneos para construir cambios en las personas y lugares en los que interactúa; 2) la óptica de una fe cristiana desde una mística de ojos abiertos facilita redescubrir el Evangelio. La investigación cualitativa se realizó a través de la técnica de entrevistas a diez mujeres afectadas por la marginalidad del género y la pobreza, se profundizó en tres historias de vida, a su vez se entrevistaron a agentes de pastoral: hermanas dominicas y al párroco del lugar. El análisis se realiza en: a) clave socio antropológica: análisis de la experiencia vital de las mujeres y su horizonte de sentido en medio de la marginalidad, las luchas, sus fracasos y sus logros, desde donde fundan su representación socio religiosa; b) clave teológica: reflexión de la interacción de las religiosas con las mujeres del lugar, el compromiso misionero de dichas mujeres, para desde allí poder leer el obrar del Espíritu en su Pueblo. Las

<sup>5</sup> V. Azcuy, “Teología urbana: Sentidos y prácticas de espiritualidad”, 23

<sup>6</sup> A. Suarez, G. Zengarini, “Barrios precarios. Gracias a que caminamos con ellas: Prácticas de mujeres en barrios marginales desde una mística de ojos abiertos” en V. Azcuy y otros, *Ciudad Viva*, 73- 115.

<sup>7</sup> A. Suarez, G. Zengarini, “Barrios precarios” 75. Se entiende agencia como la “capacidad socioculturalmente mediada de actuar” [en línea]: <http://www.matetam.com/glosario/definicion/agencia-humana>.

mujeres, cuyos testimonios son relatados, van siendo evangelio y viviendo la evangelización en clave de apertura a lo distinto, en medio de lo cotidiano, que emerge entre el sufrimiento, las carencias, la explotación y la violencia, pero también en el servicio y compromiso, la escucha y el acompañamiento.

**Capítulo 4.** “Centros de espiritualidad. Sujetos, itinerarios y prácticas carismáticas. La espiritualidad en dos “casas de irradiación” en Buenos Aires”<sup>8</sup>. Los centros donde se realizó el relevamiento empírico son el Centro de Espiritualidad Ignaciana de Argentina y el Centro de Espiritualidad Santa María: ambos se sustentan en tradiciones espirituales del siglo de oro de la mística española, con una impronta carismática fuente permanente de irradiación de espiritualidad cristiana. El artículo está dividido en tres momentos: 1) se describe el itinerario espiritual de Agustín Rivarola SJ y su relación con el centro ignaciano y el itinerario de la referente del Centro de Espiritualidad Santa María, Inés Ordoñez de Lanus y su relación con la gracia del “SEA” (Soy. Estoy. Amo) para acompañar a las personas en el camino a su interioridad para descubrirse habitados por Dios y encontrar el sentido y finalidad de sus vidas; 2) se reflexiona la dimensión multiplicadora de la gracia –los carismas son transmitidos por medio de personas que los comunican a otros, con un enriquecimiento mutuo– y los itinerarios que se dan, a través del testimonio de dos mujeres adultas; 3) se presenta la interpretación teológica con la profundización de los ejercicios espirituales, la oración contemplativa y el acompañamiento espiritual. Finalmente se brinda una valoración teológica del caso: se destaca el servicio de los Centros de Espiritualidad como aporte a la pastoral de espiritualidad, se los puede pensar como “casas de irradiación” donde las distintas áreas de la pastoral de la espiritualidad pueden desarrollarse. Estos Centros expresan un servicio multiplicador en colaboración con la Iglesia local, en principio a través del testimonio y la transmisión de carismas, con una especial participación de mujeres.

**El Espacio Público. Capítulo 2:** “La ‘salida misionera’ como proceso de conversión pastoral en la Carpa Misionera de Plaza Constitución”.<sup>9</sup> El estudio de caso “la carpa misionera en la Plaza de Constitución” es un paradigma de la

<sup>8</sup> V. Azcuy; M. Mazzini, “Centros de espiritualidad. Sujetos, itinerarios y prácticas carismáticas. La espiritualidad en dos “casas de irradiación” en V. Azcuy, *Ciudad Viva*, 117- 156.

<sup>9</sup> V. Azcuy, J. Cervantes, “La ‘salida misionera’ como proceso de conversión pastoral en la Carpa Misionera de Plaza Constitución” en V. Azcuy, *Ciudad Viva*, 35-71.

presencia misionera de una Iglesia en salida. Se aborda una mirada complementaria de laicos/as, religiosas y sacerdotes y la manera de ejercer sus ministerios, mediante una pastoral de la cercanía que impulsa procesos de sanación por medio de la acogida respetuosa y la escucha atenta, prácticas inspiradas en el estilo compasivo de Jesús.

El estilo pastoral de “salir a la calle” hace de las prácticas eclesiales un nuevo estilo callejero<sup>10</sup>, cercano y flexible, novedosa presencia de la Iglesia en las periferias urbanas. Esta novedosa manera de ser Iglesia en Buenos Aires surge del mandato del Arzobispo Bergoglio y toma un fuerte impulso luego de la V Conferencia Episcopal de Aparecida. Esta conversión implica el paso de una pastoral de conservación a una pastoral misionera, para salir a callejear y estar presente entre los más alejados y abandonados<sup>11</sup>. Este mandato de “salir” pensado para los sacerdotes ha sido aprehendido también por muchos bautizados/as. El padre Lorenzo De Vedia<sup>12</sup>, siguiendo este mandato, lleva la parroquia a la Plaza Constitución levantando “la carpa misionera”, convirtiéndose ésta en “santuario provisorio”.

La Plaza Constitución (un no-lugar: gran afluencia de personas anónimas transitando, convivencia de delincuencia, venta ambulante y oferta de sexo en vía pública) se convierte en ámbito privilegiado para la evangelización. Aquí se va manifestando inicialmente el espacio como sagrado, de encuentro entre las personas, Dios y la Virgen. En este encuentro la Iglesia comprende su ser-comunidad-inclusiva y va redescubriendo la piedad popular cuando la gente, que vive en la calle y la plaza, se pone de rodillas frente a la Virgen y pide la bendición.

La carpa misionera y todo lo que conllevó a su preparación «representa un intento de respuesta local a la llamada pastoral de entrar en “estado de misión”<sup>13</sup>,

<sup>10</sup> Cf. V. Azcuy, J. Cervantes, “La ‘salida misionera’ como proceso de conversión pastoral en la Carpa Misionera de Plaza Constitución”, 37.

<sup>11</sup> Cf. V. Fernández, *Conversión pastoral y nuevas estructuras ¿Lo tomamos en serio?*, Buenos Aires, Ágape, 2010, 23, citado en V. Azcuy, J. Cervantes, “La «salida misionera» como proceso de conversión pastoral en la Carpa Misionera de Plaza Constitución”, 43.

<sup>12</sup> Párroco de la Comunidad de Santa Elisa, Barrio de Constitución, Arquidiócesis de Buenos Aires.

<sup>13</sup> V. Azcuy, J. Cervantes, “La «salida misionera» como proceso de conversión pastoral en la Carpa Misionera de Plaza Constitución” 52.

A través de esta pasión misionera que abraza, escucha, mira a los ojos y transmite la fe, las laicas voluntarias ofrecen un estilo pastoral de cercanía y dulce acogida hacia el hermano/a sufriente. Este tipo de acogida provoca el paso de la tristeza hacia la alegría, es el testimonio del amor de Dios que “primerea” y desborda al misionero que sale a su vez a “primerear”.

En el centro de esta pastoral está la bendición, gesto misionero por el cual la persona se siente querida y amada por Dios<sup>14</sup>. Por medio de la observación participante los autores Virginia Azcuy y José Juan Cervantes, perciben que la Plaza está llena de gente con heridas, con tristezas, muy vulneradas, que al ser bendecidas (ya sea por sacerdotes o laicos/as) se sienten queridas<sup>15</sup>. Una liturgia con olor a calle, la misa callejera, la misa en la Plaza, la gente de pie, sin conocerse, pero todos con un deseo común: el mensaje esperanzador del Evangelio, que abre nuevos caminos, de sentido, que toca con suavidad lo más profundo del ser humano, su corazón.

En la Carpa, en la Plaza Constitución, se camina gradualmente hacia una manera de contemplar el no-lugar como signo del Reino de Dios, testimonio del amor a través de los sacerdotes, los laicos/as misioneros/as y las religiosas de Puerta Abierta, una organización en la cual trabajan las hermanas oblatas del Santísimo Redentor junto a asistentes sociales, para acompañar a mujeres en situación de prostitución.

“La Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros” (Jn 1, 14), la carpa misionera en Plaza Constitución es paradigma de una Iglesia en salida, que se encarna en medio de los más pobres y débiles, evocando el Arca de la Alianza, santuario “flexible y móvil” para acompañar el transitar de la gente.

<sup>14</sup> Cf. Monseñor O. Ojea: “Jesús bendijo a sus amigos y cuando Jesús bendice es Dios que me dice que me quiere» [...] ‘Nosotros necesitamos la bendición porque necesitamos que el ser querido nos diga que nos quiere’” citado en: V. Azcuy, J. Cervantes, “La «salida misionera» como proceso de conversión pastoral en la Carpa Misionera de Plaza Constitución”, 58.

<sup>15</sup> Cf. S. Premat, *Curas villeros. De Mugica al padre Pepe. Historias de lucha y esperanza*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2010, 190, citado en: V. Azcuy, J. Cervantes, “La ‘salida misionera’ como proceso de conversión pastoral en la Carpa Misionera de Plaza Constitución”, 58.

**Capítulo 5.** “Cultura y espiritualidad popular en la trama de la Asociación ‘Madres de Dolor’”<sup>16</sup>. Esta investigación presenta una descripción y algunas reflexiones sobre la Asociación civil Madres del Dolor, una organización que nace de la terrible experiencia de sus miembros de haber sido víctimas de la inseguridad urbana y su posterior preocupación ciudadana para que lo vivido por ellos no les suceda a otros.

En la introducción al trabajo los autores presentan el tema de la situación de inseguridad presente en Latinoamérica y recurren a estadísticas del PNUD, el Observatorio de la Deuda Social de la Universidad Católica Argentina y notas del Magisterio de la V Conferencia Episcopal en Aparecida.

Luego realizan una descripción del caso, Madres del Dolor, sus orígenes e historia. La teóloga pastoralista, Carolina Bacher Martínez, para realizar la investigación se familiarizó con este espacio público de la ciudad, por medio de la organización social, poniéndose en contacto con datos periodísticos, la observación participante y entrevistas semiestructuradas al padre Julio Mendiguren, párroco de Nuestra Señora de la Candelaria, como informante clave y a miembros que tuvieron relación directa con la Masacre de Floresta, en este último caso la selección de los entrevistados se debió a la magnitud del acontecimiento, que derivó en la creación de la organización.

Los sacerdotes que han tomado contacto con la organización civil, “desarrollaron un servicio de presencia y acompañamiento a los familiares afectados y de articulación entre sus demandas y la comunidad parroquial que acompañan, rol que dichos familiares reconocen y valoran”<sup>17</sup>.

Luego de una descripción del relevamiento empírico, el texto se remite a la instancia de interpretación teológico-pastoral en diálogo interdisciplinario, ésta se realizó mediante el contacto entre la cultura popular y la cultura urbana: la organización civil, el diálogo con las madres y el estudio de caso. De las claves percibidas desde los relatos resulta neurálgico el sentido solidario que se realiza por medio del acompañamiento, afectivo (“abrir los brazos a toda aquella mamá o papá

<sup>16</sup> C. Bacher, C. Caamaño, “Cultura y espiritualidad popular en la trama de la Asociación *Madres de Dolor*” en V. Azcuy, *Ciudad Viva*, 156-184.

<sup>17</sup> C. Bacher, C. Caamaño, “Cultura y espiritualidad popular en la trama de la Asociación *Madres de Dolor*”, 163 y 168.

que sufre”<sup>18</sup>) y efectivo (acompañar su dolor y lucha manifestándose públicamente<sup>19</sup>). Lo urbano, espacio inseguro y de exclusión, se manifiesta como “lugar de intercambio solidario”. En la práctica solidaria estas madres encuentran la respuesta de sentido a su dolor reconociéndose y constituyéndose en una comunidad activa, un proceso que pasa a ser una nueva manera de vivir la maternidad, reconfigurando la maternidad privada en maternidad social, política y pública.

En el marco de las acciones realizadas, la comunidad parroquial se convirtió en comunidad de acogida y acompañamiento en el dolor, rezando por los familiares y celebrando la Eucaristía. La comunidad es testigo del Cristo sufriente, pero también del Cristo samaritano, cuyo rostro se concretiza en las Madres. Este diálogo entre lo urbano con lo popular se da bajo “la experiencia del rescate”, que se configura en el grito de los que sufren hacia la Iglesia Madre, en busca de su ternura maternal.

**Conclusión.** A partir de los dos estudios de caso del espacio público se puede percibir que la teología se ve enriquecida por el aporte de las ciencias sociales y la investigación cualitativa. Los casos iluminan la investigación porque en ellos se pueden vislumbrar experiencias que forman parte de la vida, predicación y compromiso histórico de la Iglesia<sup>20</sup>; realidad vivida en la que Dios hoy se revela en Cristo a través del Espíritu<sup>21</sup>. Las técnicas y herramientas de la investigación cualitativa ayudan a la tarea encomendada por Francisco en EG 71: “Necesitamos reconocer la ciudad desde una mirada contemplativa, esto es, una mirada de fe que descubra al Dios que habita en sus hogares, en sus calles, en sus plazas...”.

El trabajo de investigación con enfoque de estudio de caso múltiple resulta de gran valor por lo innovador de la práctica interdisciplinar entre la teología sistemática, espiritualidad y pastoral, junto con referentes de las ciencias sociales. Este encuadre metodológico habilita a una triangulación, es decir, una recurrencia a

<sup>18</sup> Estatuto de la Organización Civil Madres del Dolor 1-2 citado en: C. Bacher, C. Caamaño, “Cultura y espiritualidad popular en la trama de la Asociación *Madres de Dolor*”, 171.

<sup>19</sup> Cf C. Bacher, C. Caamaño, “Cultura y espiritualidad popular en la trama de la Asociación *Madres de Dolor*”, 172.

<sup>20</sup> Cf. C. Bacher Martínez, “Nos habla en el camino. Consideraciones preliminares en torno al sujeto, objeto y método de una Teología Pastoral *Inter Loci*”, *Teología y Vida*, Vol. LIII (2012), 312.

<sup>21</sup> Cf. J. Costadoat, SJ, “Los ‘signos de los tiempos’ en la Teología de la liberación”, *Teología y Vida*, Vol XL VIII (2007) 402.

diversos métodos, fuentes y datos que permiten ahondar en los objetivos que se proponen, aumentar la confianza en la calidad de los datos utilizados y evitar los límites que implica una sola fuente de datos, mirada o método en la comprensión de un tema.

El Programa de Estudios Teologanda apoyó e impulsó el grupo de investigación de Teología Urbana localizando este proyecto en la Facultad de Teología de la UCA. El primer ciclo de esta investigación significó un aprendizaje importante con respecto al uso del método cualitativo en teología, algunas teólogas se capacitaron en el programa Atlas-Ti que se utiliza para el análisis de los datos cualitativos y los resultados fueron publicados en *Ciudad vivida*.



***Teología feminista a tres voces***  
Colección Teología de los tiempos

*Mariel Caldas*

Virginia Azcuy, Nancy Bedford y Mercedes García Bachmann, realizan en *Teología feminista a tres voces* (colección Teología de los tiempos, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016, 362 págs.) un interesante recorrido a través de la teología feminista, cada una desde diversas experiencias e investigaciones. Ellas comprenden por *teología feminista cristiana* a aquella búsqueda sobre “cómo hablar de Dios rectamente para impulsar relaciones de igualdad y reciprocidad entre varones y mujeres, porque el lenguaje –también el teológico– moldea la realidad que habitamos” (31). Y, asumen las tres voces propuestas en el título, desde el pasaje del Ecl 4,12 que refiere a una cuerda de tres hilos que no es fácil de romper.

Comienzan con una introducción a corazón abierto y con un lenguaje cercano, donde van presentando su camino transitado en el ámbito teológico y personal, y nos permiten conocer a las mujeres que están detrás de las palabras. Las tres autoras viven su fe en distintas iglesias y desde distintas realidades de vida, aunque coinciden en edad y en grado teológico –las tres son doctoras en teología– y vocación docente. Virginia Azcuy es una laica consagrada católica. Mercedes García Bachmann es Pastora de la Iglesia Evangélica Luterana Unida. Nancy Bedford es miembro de la iglesia menonita.

M. García Bachmann nos trae un mapeo de las teólogas biblistas feministas en América Latina, y dos artículos bíblicos sobre mujeres del Primer Testamento: Miriam y Ester. V. Azcuy aporta tres mapeos que profundizan la teología feminista cristiana como signo de estos tiempos, la búsqueda de una teología inclusiva y algunas perspectivas de mariología feminista. N. Bedford por último, suma sus reflexiones sobre Débora desde una antropología teológica, sobre la teología feminista en las experiencias de migración y, sobre un camino crítico de resistencia no-violenta para la antropología teológica.

Los tres primeros capítulos corresponden a Mercedes García Bachmann. En el capítulo 1, “Leer el Antiguo Testamento en clave feminista. Mapas sobre teólogas

bibliistas feministas en América Latina”, ofrece un mapeo del “mundo de autoras bíblicas veterotestamentarias feministas latinoamericanas”. Visibiliza espacios, itinerarios y nombres, huellas de autoras pioneras, surgimiento de bibliistas feministas, “cuyo distintivo está en promover relaciones humanas más justas” (39).

Plantea asimismo, la dificultad de realizar ese trabajo para recabar información sobre ellas y sus trabajos y categorizarlas. Pero considera que “en una región en la que tan pocas mujeres hemos tenido el privilegio de seguir estudios teológicos, cualquier cosa que podemos devolver a la gente es un deber (40).

Realiza un recorrido a través las décadas desde los 70 con los primeros escritos relacionados con la teología de la liberación. La del 80 cuando se “forman movimientos de mujeres y feministas dentro de las iglesias y hay diálogos incipientes con aquellos varones que apuntan a introducir en las agendas la justicia de género como un problema social” (46). En los 90 la teología de género y el crecimiento de las teólogas en todo el mundo, provoca que “comience a hacerse oír en la región un mayor grupo de teólogas auto-identificadas como feministas, al menos en aquellos círculos liberales en los cuales el uso inclusivo del lenguaje y evitar las manifestaciones intolerantes, se había convertido en algo políticamente correcto” (46), y se afianzan asimismo las pedagogías teofeministas<sup>1</sup>. Por último, considera que la década siguiente está demasiado cerca para analizarla panorámicamente.

Nombra entre sus fuentes los colectivos que visibilizan la fuerza de reunirse: Teologanda, la Asociación EcuMénica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (Asett), la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA), los encuentros continentales de profesoras de teología convocados por Cetela, entre otros. Destaca a las primeras teólogas nombrándolas como las “ancianas sabias”. Entre ellas a Beatriz Melano, María Teresa Porcile Santiso y Tereza María

<sup>1</sup> “La pedagogía teofeminista converge en muchos aspectos con la teología latinoamericana de la liberación y la pedagogía que de ella emana. No obstante, como madura y distante discípula, ha cuestionado algunas de sus limitaciones teóricas y prácticas. Y de este cuestionamiento han surgido rupturas. Se señala como la principal y central: la superación de la perspectiva racionalista occidental y de la estructura androcéntrica y patriarcal, y de las prácticas pedagógicas provenientes de ella. Ni la teología de la liberación, ni su pedagogía, han abordado de manera inclusiva ni prioritaria los asuntos de género” (Anaida Pascual Moran).

Cavalcanti. Luego presenta a la generación intermedia, quien para Garcia Bachmann es la “más fuerte en términos de postura feminista y de logros académicos, siendo nuestras líderes actuales”, aunque luego muchas han “abandonado las aulas de facultades de teología para buscar otros rumbos” (48).

Continúa nombrando a siete teólogas dentro de la teología feminista latinoamericana de la liberación: Elsa Tamez, Tania Mara Vieira Sampaio, Nancy Cardoso Pereira, Iris Barrientos Pavon, Elaine Gleci Neuenfeldt, Ahida Cama Calderon y Elisabeth Cook; y a dos más dentro de la teología feminista negra de la liberación: Maricel Mena Lopez y María Cristina Ventura Campusano. En el campo del ecofeminismo, a Ivone Gebara y al Colectivo ecuménico Con-spirando.

Para finalizar, utiliza la imagen de lo que se produce en un primer movimiento en el juego del pool, que va hacia varias direcciones desde un mismo centro, y que “ha logrado ganar a algunas mujeres y varones a una manera de relacionarnos familiar, social, cultural y eclesialmente mucho más justa tanto para mujeres como para varones” (56).

En el capítulo 2, “Para entender el papel de la profetisa Miriam. La construcción simbólica del castigo en Números 11-12”, presenta a esta mujer que luchó contra las restricciones patriarcales que la recluían. Trabaja desde los capítulos 11 y 12 del Libro de Números, desde la construcción simbólica del castigo sobre diversas mujeres con papel protagónico, haciendo reflexionar sobre la existencia de muchas historias bíblicas donde dicho rol ha sido “fossilizado en un castigo en la Biblia misma o en tradiciones exegéticas y hermenéuticas posteriores” (65), y se pregunta si esto mismo ha sucedido en Números 12.

A lo largo del mismo, realiza una profunda exégesis, concluyendo que “no es casual que la jerarquía política y religiosa cuestionada y reafirmada por nuestros dos capítulos esté permeada por el aspecto de género” (95). Miriam no ha sido “salvada” por ningún texto bíblico por el matrimonio o la maternidad, “es profetisa o hermana, pero nunca esposa o madre”, pese a ello su individualidad no se escondió detrás del colectivo “pueblo”, como podía haber pasado con otras mujeres del Antiguo Testamento, de allí deviene su relevancia.

En el capítulo 3, profundiza sobre “Los banquetes en Ester. ¿Propaganda patriarcal y colonialista?”. La lectura de estos banquetes nos trae la perspectiva de los poderes patriarcales y el lugar de las mujeres en los mismos. Dentro de una

realidad con grandes desigualdades, el acceso a la alimentación es solo una de ellas, y la Palabra de Dios no es indiferente a ninguna. Entre todos los textos que refieren a la “comensalidad en la Biblia”, explora “los diez banquetes del libro de Ester como vehículos simbólicos del poder patriarcal, que históricamente está ligado al poder imperial”, considerando que tanto en aquel contexto como en nuestra realidad latinoamericana, el ejercicio de los poderes político y económico determinan la vida de muchas mujeres (103).

En aquel tiempo, el modo de celebrar podía ser institucionalizado, alrededor de la sinagoga o el templo, o en reuniones en las calles junto con vecinos, incluso de otras etnias –por ejemplo etíopes–. La alimentación fue allí entre otras cosas, un indicador de la violencia institucional imperial; muchas fiestas terminaban en asesinato –del anfitrión, de los comensales, de algunos no invitados, entre otros–. En los banquetes de Ester, las matanzas suceden antes o después de los mismos, pero no siempre queda claro el rol de los judíos, varones y mujeres, en ellas. Surge entre los banquetes, y su multiplicación por la celebración anual del Purim, una “violencia institucionalizada, sancionada por el rey, por la reina y por el primer ministro”. Esta situación nos lleva a reflexionar que estamos hablando de “matanzas, odio, luchas de poder y opresión colonial y patriarcal mientras trabajamos con un texto que aceptamos como palabra de Dios” (122).

Analiza así “los banquetes como elementos de poder, de auto-promoción real y de contrastes entre ricos y poderosos (y de algunas mujeres también ricas y poderosas, pero menos que sus esposos), y los grupos más pobres y desprotegidos” (123).

Los tres siguientes capítulos son mapas aportados por Virginia Azcuy. En el capítulo 4, “Una expresión de un signo de estos tiempos”: mapas de teología feminista cristiana” destaca “aportes pioneros de autoras feministas de distintos contextos, denominaciones religiosas y posiciones teológicas” (22).

Comienza definiendo a la teología feminista cristiana como aquella que “representa un modo de hacer teología caracterizado por impulsar una vida digna y plena para las mujeres frente a la persistente desigualdad que ellas sufren en un sistema disfuncional de sesgo masculino” (133). Recuerda el aporte de Joan Chittister, sobre lo que el feminismo puede ofrecer a la tradición cristiana, por “implicar un compromiso con la igualdad, la dignidad y la plena humanidad de todos los seres humanos y ser una oportunidad para encontrar caminos de mayor

fidelidad al Evangelio de Jesús” (133). Afirma luego, que aunque en las últimas décadas aparecieron numerosas publicaciones científicas y el feminismo es un estímulo para la teología toda, ello no se condice con la recepción del feminismo en los diversos contextos culturales.

Anne Clifford, desde este ángulo, habla de “teologías feministas en plural atendiendo a las diferencias sociales, culturales y étnicas, donde pese a muchos logros alcanzados, todavía hay mujeres discriminadas, “relegadas a un estatus secundario, oprimidas por los varones o resultan víctimas de estructuras androcéntricas” y hasta de feminicidios.

Elizabeth Johnson afirma que el feminismo es un término de mala fama pero, de hermoso significado. Desde allí comenta que García Bachmann, utiliza este término aun sabiendo que “causa irritación y levanta barreras, tenemos que utilizarlo a falta de otro término que explique los esfuerzos de mujeres, y de algunos hombres, por desarticular todo sistema que discrimina sobre la base del género” (141). Suma también las reflexiones de Sandra Schneiders, María Pilar Aquino. Por último, trae la aclaración de Nancy Bedford quien subraya que “el feminismo no es el equivalente femenino de machismo; eso en todo caso se llamaría hembrismo” (142).

Emerge también la categoría “feminismo teológico” de Celia Amorós que “nace de la experiencia de fe en Jesús”, y provoca que muchas teólogas feministas afirmen ser feministas por ser cristianas. Eligen así “ser feministas para criticar el sexismo como contrario al plan de Dios y a las relaciones de reciprocidad entre mujeres y varones” (143).

Dentro de los tipos de teología feminista cristiana distingue el modo reformista que dialoga con el cristianismo, del radical que se distancia, y propone tres grupos: la teología cristiana reformista, la reconstructiva y la radical, revolucionaria o postcristiana. La primera de corte confesional, trata de realizar cambios en las estructuras existentes tanto evangélicas como católicas. La segunda busca transformaciones profundas, tanto en la iglesia como en la sociedad. La tercera, por su parte, considera al cristianismo como “irremediamente patriarcal”.

Continúa planteando desafíos metodológicos para las teologías feministas cristianas, entre los que menciona a Regina Coll, Elizabeth Johnson y Anne Clifford, y la caracterización desde itinerarios en diversos contextos desde Marie Theres Wacker, Regina Coll y María Pilar Aquino. Culmina el artículo nombrando teólogas

y espacios desde la diversificación de la teología feminista como discurso intercultural, hermenéutica bíblica y teología dogmática.

El capítulo 5: “La Iglesia en voces de mujeres. Mapas y claves para una eclesiología inclusiva” toma el camino inaugurado por el Concilio Vaticano II, desde “el desarrollo de la eclesiología feminista y la investigación teológica de las mujeres” (171). A cincuenta años de la clausura del Concilio, se pregunta “si se ha percibido de manera adecuada la cuestión de la mujer como signo de los tiempos” (172).

Los documentos conciliares trajeron “la irrupción de las mujeres como sujeto teológico, junto al proceso de recepción eclesial, magisterial y teológico” (173), pese a que “los padres conciliares no han propuesto un tratamiento expreso sobre la mujer y solo pueden consignarse algunas breves alusiones al tema” (173). El Concilio ha sembrado semillas de eclesiología inclusiva, de las cuales algunas han germinado. “Que las mujeres re-piensen y re-escriban teológicamente la Iglesia en diálogo con la tradición cristiana y sus propias experiencias constituye una relativa novedad de las últimas décadas y puede significar una gracia transformante para la reforma eclesial” (172)

Propone luego cuatro ejes para trazar un mapa de eclesiología feminista: iglesia movimiento (*women church*), iglesia discipulado de iguales (*ekklelesia-logy*), iglesia amigos de Dios, profetas y profetisas, y un balance del recorrido.

Continúa proponiendo claves para seguir andando desde el aporte de Letty Russell, y desde la Iglesia como comunidad inclusiva. Luego, suma a Cettina Militello con una apuesta por la subjetividad de las mujeres, y por último a Margit Eckholt quien considera a las mujeres como signo permanente de estos tiempos

El capítulo 6 que aporta Azcuy: “Hablar rectamente de María. Mapas y perspectivas de mariología feminista”, proviene del diálogo fecundo entre mariología y feminismo. La autora plantea que sin renunciar a su devoción mariana, ha aceptado el reto de repensar la teología de María, y utiliza el aporte de Elizabeth Johnson para hacerlo.

En este capítulo visibiliza “la contribución de teólogos y biblistas feministas en la reinterpretación de la mariología”, porque “se han sentido cuestionadas por un modelo inadecuado de María y hay decidido comprometerse con una reelaboración

teológica de su figura” (210). Plantea un mapeo de la mariología feminista, desde la presentación de diversos modelos sobre María. El primero habla de ella como la imagen ideal (patriarcal) de la mujer, el segundo sobre el mito de María como la diosa femenina, el tercero sobre María como símbolo de liberación, y el último como María hermana en la fe.

Mercedes Navarro afirma que “escuchar lo que dicen las mujeres sobre María, ha implicado un cambio radical” (223). La clave feminista de hablar sobre María entonces, “no busca la elaboración de una mariología para mujeres que canonicen el dualismo varón-Cristo y mujer-María, de clara resonancia sexista” (225).

Elizabeth Johnson, realizará su aporte desde una “expectativa sobre todo sistemática al considerar su mariología feminista en el marco de una eclesiología de la comunión de los santos” (223). Johnson “presenta diez tesis para la reconstrucción de una teología de María a partir de la síntesis de Mercedes Navarro” (229), partiendo de la eclesiología de comunión desde *Lumen Gentium* 7-8, dedicados a la escatología, la comunión de los santos y María. Aborda a María como hermana nuestra, desde una mariología católica, y una memoria peligrosa de María.

Continúa mencionando las obras de Ivone Gebara y María Clara Bingemer, sobre todo una de sus obras del año 87, donde abordan cómo las mariologías escritas hasta aquel momento no se habían preocupado de explicitar claramente las concepciones antropológicas. Intentan “recuperar la figura de María y liberarla de concepciones dualistas y androcéntricas” (239), presentando una antropología feminista y una teología mariana.

Los últimos capítulos son aportados por Nancy Bedford, con una triada llena de imágenes. El capítulo 7, “A la sombra de la palmera de Débora: hacia una antropología teológica desde Neplanta”, plantea la realidad de las latinoamericanas y latinas residentes en EEUU desde la metáfora de Nepantla, como “espacio intermedio de transformación”, pero también desgarrador, “lleno de posibilidades para la construcción de nuevas subjetividades (32). La voz azteca Nepantla se traduce como “desgarrado entre caminos”.

Reflexiona sobre la cantidad de mujeres migrantes a EEUU y se pregunta por su implicancia teológica intentando deconstruir el imaginario colectivo sobre ellos. Y aporta la noción de Neplanta de Gloria Anzaldúa, como sitio de transformación. Neplanta es así el espacio de desarticulación del monstruo, que para los migrantes

latinos termina siendo una situación ambigua y desafiante (257). Allí el color de la piel no es el que define, sino el origen; se puede ser rubio pero inmigrante, y no ser considerado “blanco” en algunos lugares de EEUU, como le sucedió a la hija de la autora. Pero, “una teología moldeada por la vivencia de la neplanteras no puede darse el lujo de ser incolora” (266), ni callada, ya que “una de las maneras activas y explícitas en que las latinas ayudan a transformar al monstruo consiste en tomar la palabra. (261)”. Es menester también el “ejercicio de la solidaridad y la empatía (264) y surge el principio-misericordia de Jon Sobrino, donde la misericordia se siente en la “tripa”.

Jueces 4, 4-5 nos cuenta sobre Débora, la profetisa que según ese texto gobernó a Israel y que acostumbraba a sentarse bajo una palmera –como el árbol presente en muchos países americanos–. En Neplanta las latinas se detienen a la sombra de la palmera, reflexionando si plantan su vida cerca de ella. “Jesús también fue un nepantlero, viviendo desgarrado entre caminos por las exigencias del imperio romano y la pobreza del campesinado galileo, respondiendo entrañablemente a las necesidades de la gente, capaz de dismantelar la lógica del monstruo sin caer en la violencia.” (270)

El capítulo 8: “La subjetividad teológica en movimiento: “reflexión teológica feminista en clave de migración” analiza raíces biográficas y preguntas fundamentales de una fe cristiana encarnada y migrante, así como una ecología de la teología en la migración.

“Para muchos migrantes, cruzar la frontera constituye una estrategia de supervivencia dentro de la globalización capitalista, que permite mantener a flote la familia en el país de origen a través del envío de remesas. [...] La dinámica del cruce de fronteras, de ir y venir, de tejer redes nuevas de relación, sirve para mantener vivas algunas de las memorias peligrosas que las fuerzas hegemónicas quisieran que olvidáramos” (279). Daniel Ramírez afirma que los migrantes también hacen circular remesas religiosas, contribuyendo a forjar nuevas identidades religiosas. Olga Ogders Ortiz evidencia cómo la migración obliga a una nueva construcción de la propia identidad y de la de los demás. “El idioma, la religión y el lugar de origen adquieren significados distintos, y las prácticas religiosas sirven como referente en el proceso de reconstrucción de la identidad en un nuevo lugar, marcado por una nueva lengua” (281).

Gemma Cruz Talud por su parte, opina que “lo que a menudo vemos en las vidas de estas mujeres es la manifestación concreta de una esperanza valiente, una resistencia creativa y una fe firme que brotan de su espiritualidad, que se traducen en estrategias de resistencia y supervivencia sobre cómo forjar nuevas subjetividades liberadoras” (282).

Trae por último una anécdota personal de no tener plantas en macetas durante sus primeros años en EEUU como un modo de no echar raíces, desde un equilibrio ecológico migratorio que la “insta a reconocer que no soy yo, sino la *ruaj*/espíritu de la vida, la que da el crecimiento cuándo y cómo quiere. (286)

El capítulo 9: “De cara al feminicidio: un camino crítico de resistencia no-violenta para la antropología teológica”, afronta el asesinato de mujeres solo por ser mujeres, lo que “desafía a la antropología teológica a pensar en caminos concretos de resistencia no-violenta y se busca desentrañar la acción de la esperanza”. Propone un “camino crítico para la teología, que nos ayude a resistir de manera no violenta a la lógica de la violencia contra las mujeres” (31).

La violencia hacia las mujeres existe en todo el mundo. Desde las estadísticas y las anécdotas personales sabemos de estas situaciones. Desde esa situación se pregunta: “¿Cuál podría ser el papel de la teología en general, y de una teología feminista intercultural en particular, de cara a semejante realidad?” (318).

Entre los diversos casos de violaciones, menciona el de la hija de Onaje Mu’id, quien terminó suicidándose. “Mu’id describe claramente cómo el acto de la violación usa el poder y el terror para dominar a otra persona, y cómo esto afecta no solamente a la persona violada, sino también a la familia, la comunidad y la sociedad” (320). Aporta la reflexión de Rita Segato que opina que “la llamada limpieza étnica y la violación de mujeres se utilizan en las guerras para afirmar quién tiene el poder en un sitio dado. Los cuerpos de las mujeres son tratados como un territorio que representa metonímicamente el territorio de la frontera” (323).

Por otra parte, Monserrat Sagot habla del camino crítico como proceso donde “las mujeres afectadas tratan de discernir qué hacer para resistirse a la violencia y avanzar en contextos culturales, económicos, religiosos o legales que tanto pueden ayudarlas como perjudicarlas” (327). Sobre todo porque la mayoría de las instituciones existentes no ayudan a las mujeres que están tratando de salir de las situaciones de violencia doméstica.

¿Cómo se hacen escuchar? “No es fácil para las mujeres que han sufrido el embate de la violencia contar lo que les ha pasado” (330). Asimismo empodera a las mujeres la posibilidad de narrar historias como una práctica para promover la paz. Russel Haitch y Donald Miller señalan que propician “recordar la vieja sabiduría e imaginar finales alternativos a patrones familiares” (331).

Swanee Hunt menciona elementos claves de las mujeres “para superar las divisiones étnicas, políticas y culturales; tienden a tomarle el pulso a la comunidad; ejercen un liderazgo comunitario innovador estén revestidas o no de autoridad formal; y tienen un gran interés en prevenir o detener los conflictos” (332).

Concluye afirmando que la teología cristiana necesita reconocer “que la violencia contra las mujeres es un pecado contra las mujeres y contra Dios. Si la antropología teológica justifica tal violencia directa o indirectamente, conduce al pecado, como de hecho he ocurrido a menudo en la historia de la teología, inclusive en el caso de teólogos con excelentes intenciones hacia las mujeres” (338).

En la actualidad, cuando se encuentra la palabra “feminismo” en un escrito, en una charla, en los medios, en las redes, no todos perciben lo mismo. Aquí, como en tantos otros campos, es preciso definir pisos epistemológicos de comprensión de términos para evitar malentendidos y confusiones. Esta obra nos ayuda a definir desde diversas fuentes –como fuimos develando al comentar sus capítulos–, qué se interpreta por feminismos, por teologías feministas y teologías feministas cristianas, resultando una herramienta imprescindible para este tiempo.

***Espacios de paz.  
Lectura intercultural de un signo de estos tiempos***

Z. Carolina Insfrán

El presente es un libro *Espacios de paz. Lectura intercultural de un signo de estos tiempos* (Buenos Aires, Ágape Libros, 2018, 313 pp.) con matices de rigurosidad académica y vivencias cotidianas en el arduo trabajo para lograr la paz. Es fruto del II Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas, celebrado en Buenos Aires durante el mes de marzo de 2016. Sus editoras, Virginia R. Azcuy, Margit Eckholt y Marcela Mazzini son teólogas de una sólida experiencia académica y de un gran compromiso con la formación de futuros teólogos y teólogas en el campo propio de la inteligencia de la fe, y en éste caso puntual, de teólogas al servicio de la paz.

El marco general de ésta publicación se remonta 1998, cuando un grupo de teólogas argentinas que se reunía a pensar juntas y a imaginar nuevos caminos para transmitir la fe. Su contacto con AGENDA y el impulso que recibió de las teólogas alemanas, posibilitó en 2003 el surgimiento de Teologanda como colectivo de mujeres haciendo teologías, así, en plural. Ambos colectivos lograron en 2008, el I Congreso de Teólogas latinoamericanas y alemanas que se realizó del 26 al 28 abril 2008 en la sede de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, Buenos Aires. Estuvo centrado en la temática de “Biografías, Instituciones y Ciudadanía” y contó con la presencia de numerosos teólogos y teólogas de toda nuestra América y, de Europa, Alemania y España. Luego de 8 años de caminar y trabajar no solamente lo académico, sino también lo vital, ambos colectivos de teólogas nos han ofrecido poder pensar y actuar la paz en el II Congreso de Teólogas bajo el tema: “Espacios de Paz. Signos de los tiempos y relatos de mujeres”. Este evento contó nuevamente con la presencia de teólogos y teólogas de toda Latinoamérica y Alemania.

Hasta aquí, el camino de los colectivos de teólogas para llegar a esta publicación; la misma no rehúye al desafío de reflexionar críticamente sobre la paz: desde el mismo llamado a crearla, su construcción, su sostenimiento y su promoción. Sin embargo, no puede quedar fuera del marco de referencia el proyecto de investigación internacional e interdisciplinar sobre Pastoral urbana en las grandes urbes de Latinoamérica dirigido por la Prof. Margit Eckholt. Tampoco se puede

dejar de lado el significativo esfuerzo de reflexión de una teología de los signos de estos tiempos, principalmente asumida por la Prof. Virginia Azcuy. Así, los trabajos sobre pastoral urbana y reflexión sobre signos de los tiempos en nuestro contexto latinoamericano, el tema de reflexión y trabajo propuesto decantó casi naturalmente en “Espacios de paz”.

El Concilio Vaticano II, luego de medio siglo sigue alimentando la renovación y la invitación a asumir valientemente una teología encarnada para comprender cabalmente los signos de los tiempos del Reino ofrecido por Dios a la humanidad. Así es que no puede quedar fuera de este desafío todo aquello que pueda aportar el genio femenino dentro de la Iglesia. Desde una mirada superficial hasta una más profunda, se nos interpela acerca de cómo estamos habitando la “casa común”, el mundo y la vida. Se hace imposible permanecer indiferentes ante pueblos y cuerpos desgarrados por guerras, violencia, desplazamientos humanos, tráfico y trata de personas, tortura, injusticia y atropellos a derechos humanos básicos e inalienables. De esto se trata Espacios de paz, con una perspectiva fuertemente femenina y un posicionamiento desde tiempos y narrativas espaciales interdisciplinarias e interculturales. No es posible permanecer indiferentes ante el clamor de millones de seres humanos suplicando por vivir y vivir en paz.

Nos adentraremos ahora en la forma en que está organizada la presente obra de 22 artículos, tomando algunos de los párrafos más significativos de los textos presentados por las autoras. Se registran tres partes con dos secciones cada una.

## **Parte I: Espacios de Paz, Memoria y Profecía**

**Sección 1: Perspectivas fundamentales.** Margit Eckholt: “Espacios de Paz. Nuevos caminos de teologías interculturales de la paz”. La autora nos adentra en qué y cómo son los espacios de paz gestionados por mujeres. Estos espacios surgen casi invariablemente por una fuerte conciencia de que la paz es una “obra de justicia” y “fruto del amor”. Si bien hay belleza y poesía en estas imágenes, Eckholt no da lugar a imágenes idealizadas o románticas y nos pone de frente a la ardua tarea que significa comprometerse con generar espacios de paz: “son espacios que ayudan a purificar la memoria y a acompañar a quienes amenazan con quebrarse de dolor. También son lugares de encuentro de víctimas y asesinos para que la reconciliación pueda nacer. El trabajo por la paz es siempre también servicio para la reconciliación, una *praxis* que confía que en estos espacios existe una medida que excede el obrar humano” (32).

Virginia R. Azcuy: “Perspectivas sobre la paz y la pacificación. Apuntes para discernir un signo de estos tiempos”. Azcuy, desde una perspectiva contextual latinoamericana y con algunos aportes de la teoría y teología feministas, nos anima a discernir con coherencia el entramado cultural que puede favorecer o truncar un proceso de pacificación. Aun cuando su trabajo inicie con el relato del asesinato de Dorothy Stang, asesinada a quemarropa en Brasil por su trabajo pacifista en lucha contra la deforestación ilegal y la explotación a campesinos, apunta que: “A una cultura de la violencia se ha de oponer una cultura de la paz que promueva una sanación y reconstrucción de las relaciones, que supere las modalidades de la dominación y el maltrato y dé lugar al reconocimiento y el respeto mutuos. La teología feminista puede contribuir a sanear la disfunción cultural del predominio masculino ayudando a revisar este sesgo en los discursos teológicos e impulsando nuevas formas de relación basadas en la igual dignidad de cada ser humano” (47).

Nancy Pineda-Madrid: “Feminicidio: interrogación al Cuerpo roto de Cristo”. La autora apela a nuestro sentido común cuando afirma que “sólo es significativa una vida que se vive en búsqueda de nuestra unidad con el otro. Toda otra forma de vida resulta, al final, un sinsentido. [...] Nuestra lucha contra el feminicidio permite que la presencia de Dios en la historia sea más transparente y la naturaleza bendecida de la humanidad femenina más honrada” (61).

Judith Könemann: “La pedagogía de la paz en la teología práctica. Relevancia y oportunidades de procesos educativos religiosos para la paz”. La autora analiza los procesos pedagógicos en torno al aprendizaje para la paz, y asegura que: “En última instancia, el objetivo de la educación para la paz puede ser entendido como un aceptar y reconocer al otro en su alteridad. Por lo tanto, la educación para la paz siempre es la capacidad para el reconocimiento del otro” (70).

*Sección 2: Memoria y Profecía.* Diana Viñoles: “El espacio memorial de los/as desaparecidos/as. Algunas perspectivas epistemológicas”. Viñoles pone el acento en la posibilidad de encontrar perspectivas epistemológicas: “El tema de esta ponencia está relacionado con los modos de reelaboración del trauma social que deja como herencia un genocidio. [...] La creación de espacios de paz supone una cuidadosa epistemología. Ésta no niega el conflicto entre memorias ni las etapas por las que esta elaboración atraviesa cuando no es abortada por reconciliaciones superficiales ni tipologías artificiales, que privan de la presencia y compañía de los que ya fueron, pero siguen escribiendo sus historias” (85-86).

Nancy Raimondo: “Aquellas que traen la paz...”. Pinceladas sobre Mujeres, Género y Paz”. La autora apuesta por hacer visibles a las mujeres que participaron en la guerra de Malvinas y el análisis del tratamiento a la figura de la mujer en un conflicto bélico: “se hace urgente y primordial no sólo rescatarlas de la dolorosa ausencia, sino que sean portadoras de sus narrativas. Capaces de sobrevivir a la devastación de la guerra, al trauma de la posguerra, al padecimiento del silenciamiento, sin reconocimiento, ni revalorización, las mujeres de Malvinas logran emerger y tomar la palabra. [...] Estas mujeres de paz en medio de la guerra, se transforman, poco a poco, en artífices de la paz” (102).

Soledad del Villar Tagle: “Las Trabajadoras Sociales del Comité Pro Paz (1973-1975): escucha, asistencia y solidaridad en los primeros años de la dictadura militar chilena”. La autora hace visible el compromiso profesional de trabajadoras sociales en medio de la constatación de violaciones a los DD.HH. en un contexto dictatorial y la labor solidaria de iglesias cristianas, en particular, la Iglesia Católica chilena: “La respuesta frente a la violaciones a los DD.HH. durante la dictadura y la sinergia común entre grupos profesionales laicos, comunidades cristianas y jerarquía de la Iglesia encuentra su común denominador en un marco ético común que pone al centro en la persona humana, en especial a aquella persona sufriendo o excluida. Esto permitió que Asistentes Sociales que no profesaban la fe cristiana pudiesen sumarse a la labor sin problemas y compartir la misión de la institución” (115).

Marcela Mazzini: “¿‘Cuándo, Señor, te vimos torturado y te socorrimos?’. Movimiento contra la Tortura Sebastián Acevedo y prácticas de paz”. Mazzini nos introduce en la visibilización de un movimiento de no violencia activa en Chile, que adopta su nombre en memoria de Sebastián Acevedo, obrero que se autoinmola quemándose frente a la Catedral de Concepción reclamando por el paradero de sus hijos detenidos por agentes de la dictadura. El movimiento es descrito así: “Ellos avanzan con el deseo y la esperanza que la tortura termine, con el imperativo ético, fraterno y amoroso de hacer lo posible para que eso suceda. Quieren parar la violencia con la no-violencia y para ello ponen el cuerpo. Allí es donde para los miembros cristianos del MCTSA, el significado de las acciones es fuertemente eucarístico y martirial, frente al cuerpo roto y a la sangre derramada de los torturados (iconos de Cristo crucificado), ellos se exponen (verbo que usamos para la adoración eucarística) y en su acción se brindan como alimento para la vida de otros, para (al menos), hacer crecer su esperanza en el fin del horror y de la injusticia” (130-131).

## Parte II: Espacios de la Creación, Pueblos originarios y Medio Ambiente

Sección 3: Espacios de la Creación en lecturas bíblicas. Marie-Theres Wacker: “Espacios de Paz para la diversidad vibrante en la casa común de la creación. Reflexiones sobre Gn 1-3”. La autora se hace eco de los distintos abordajes interpretativos de Gn 1-3 y sus consecuencias para la vida cotidiana. Apuesta también a una nueva manera de ejercer la hermenéutica: “los órdenes que se conciben en los textos bíblicos no son un reflejo directo del Dios que se manifiesta. Antes bien, dichos órdenes están atravesados por la palabra humana y las perspectivas masculinas que son históricamente contingentes, son socialmente mediados y ya en la Biblia misma están encuadrados en cierta polifonía. En el futuro su mayor desarrollo dependerá de otra polifonía que crezca en la historia de su interpretación.”

Mercedes García Bachmann: “Salmo 33: sobre el orden en la creación y las preocupaciones feministas”. A partir de una fuerte convicción de la unidad de justicia y paz, la autora nos introduce en el análisis del Salmo 33 con la finalidad de concientizar desde la fe, que nuestro mundo está bajo la mirada de Dios. No queda ajena a éste análisis los elementos de la hermenéutica feminista de una pastora luterana y latinoamericana: “La guerra no es ‘cosa de hombres’: afecta a varones y mujeres de todas las edades y condiciones. Era y es, en su versión tradicional, una de las áreas de mayor diferenciación por género. Con la posible excepción de Débora según el canto de Jc 5, no hay ejemplos bíblicos de mujeres luchando en una guerra; el guerrero es un varón apto por condición física, etaria y étnica, mientras que a las mujeres les está destinado el lugar de esclavas, de muertas o de botín sexual en caso de pertenecer al bando perdedor; o el lugar de acompañantes en el festejo si ‘sus varones’ resultan ganadores” (160-161).

Bernardeth Caero Bustillos: “La Palabra se hizo carne: un diálogo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento sobre el espacio como creación/tierra”. Con este trabajo nos llega un análisis exhaustivo de la dinámica de la solidaridad divina que invita al ser humano a no permanecer indiferente: “El evangelio de Juan hace referencia al Logos, es decir a la Palabra encarnada [...] De este Logos se indica que ‘acampó entre nosotros’, esto conlleva una solidaridad en el movimiento conjunto, que descarta toda jerarquía o monopolio de la verdad. Un aspecto importante es la actitud de la escucha y la del conocimiento: ¿Para qué se escucha? ¿Para qué se conoce? [...] Es ahí donde se tiene la libertad de entrar en un movimiento dialógico de escucha y conocimiento para aprender o reaprender realidades latentes de mujeres

y varones, que tal vez por no responder a parámetros determinados son descartadas y descartados. A esto se añade la explotación de la naturaleza y la falta de solidaridad con ella” (173-174).

**Sección 4: Pueblos originarios y medio ambiente.** Birgit Weiler: “El Buen Vivir. Una contribución desde la Amazonía para generar la paz”. Weiler parte de su experiencia personal en la Amazonia del Perú en contacto con los awajúm y wampis: “Ante la situación crítica de nuestro planeta es esencial fomentar el diálogo sobre posibles relaciones entre los conceptos y las prácticas del ‘Buen Vivir’ y de la sostenibilidad. La fuerte crítica de muchas organizaciones indígenas respecto el término ‘desarrollo sostenible’ se entiende por los múltiples abusos de este término al aplicarlo a prácticas que no son sostenibles ni ecológica ni socialmente. Pero hay que reconocer que ambos términos, desarrollo sostenible y ‘Buen Vivir’, están en riesgo de ser usados indiscriminadamente, vaciándolos así de su contenido” (186).

Michelle Becka: “El Buen Vivir como principio constitucional y la urgencia de la justicia”. Becka apunta a rescatar principios estructurantes en la relación entre diversidad y unidad en las Constituciones de Bolivia y Ecuador: “Hay que tomar en serio los miedos y las inseguridades y no dar respuestas fáciles sino buscar y trabajar en soluciones. Pero hay que plantear también la pregunta del trasfondo: ¿En cuál sociedad queremos vivir? ¿Qué nos une, qué es importante para nosotros?” (198).

Geraldina Céspedes: “Espiritualidad profética de la resistencia y la no violencia en las luchas de las mujeres de Guatemala”. A partir de un estilo testimonial, Céspedes aporta que: “La lucha por la justicia y la no-violencia exigen que lo que ha sido violentado sea sanado y reparado. Pero eso no es fácil, dado que se trata de dignificar a las víctimas a quienes se les ha arrebatado violentamente su dignidad. Por eso creo que más que hablar de resarcimiento, que puede hacer referencia a una dimensión material de la reparación, habría que hablar de dignificar, pues lo que se ha dañado es la dignidad humana de las mujeres”.

## **Parte II: Vulnerabilidad, Migración y Prácticas de Paz**

**Sección 5: Espacios de vulnerabilidad y exclusión.** Marta Palacio: “La vulnerabilidad de la vida y los márgenes de la justicia”. A partir de una problematización del concepto de vulnerabilidad desde la filosofía, Palacio señala: “Claramente la solidaridad, la compasión y la misericordia se recuestan sobre la ética. Es la vulnerabilidad de la subjetividad humana la que funda y origina la

solidaridad porque sólo un ser de carne y hueso, un cuerpo animado y sensible, un ser vulnerable, puede ofrecerse y donarse como significación ética para el otro. La subjetividad es ‘vulnerabilidad que responde’; que se hace responsable del Otro; respuesta sensible y carnal al otro, a su hambre y desnudez, a su vulnerabilidad, a su necesidad y sufrimiento. Vulnerabilidad respondiendo de la vulnerabilidad. Subjetividad responsable que responde antes que la libertad y la conciencia realicen sus actividades” (228).

Miriam Leidinger: “Una reflexión teológica sobre la vulnerabilidad”. Desde una perspectiva teológica cristiana, Leidinger explica que: “Crear en la encarnación implica el coraje de valorizar la vulnerabilidad y la fragilidad como parte esencial del ser humano creado a imagen de Dios. No porque la vulnerabilidad sea algo bueno en sí, sino porque –al contrario– la vulnerabilidad nos remite a reflexionar sobre nuestras acciones en el mundo que provienen de nuestra vulnerabilidad” (238).

Gabriela Di Renzo: “La fe en un contexto correccional. Situación de mujeres privadas de libertad”. A partir de una investigación de Teología Urbana, Di Renzo indica: “Creemos que la visibilización de las condiciones de vulnerabilidad, sufrimiento y sumisión a las que son sometidas estas mujeres es la única posibilidad que ellas poseen de traspasar los muros de la cárcel. Frente a un gran desconocimiento e indolencia acerca de lo que sucede tras los muros, se hace necesario pensar la protección de sus derechos desde la perspectiva de género con el fin de lograr políticas concretas más justas y equitativas” (249).

Olga Consuelo Velez Caro: “La cruz de Cristo y la violencia sexual contra las mujeres en contextos de guerra”. Así inicia su comunicación Velez Caro: “La teología feminista es una teología contextual que parte de la experiencia de Dios en la situación de discriminación que han vivido las mujeres en la sociedad y en la Iglesia. Denuncia el sistema patriarcal o kyriarcal que ha mantenido en condición de subordinación a la mitad de la humanidad (las mujeres) y busca encontrar –en el mensaje revelado– una palabra liberadora que permita un cambio de situación. En ese esfuerzo se han ido realizado muchos trabajos, tanto en el campo bíblico, como también en el campo sistemático” (251-252).

**Sección 6: Migración y la ética de la paz.** Marianne Heimbach-Steins: “Ciudades y migración: problemas y potenciales. Una reflexión desde la ética social”. A partir del impacto entre las políticas urbanas y el conflicto migratorio en

Europa, la autora señala la necesidad de: “Reflexionar sobre los aspectos sociales y éticos de las circunstancias relacionadas con la migración, la ciudad y la urbanización es todo un desafío. La primera dificultad que se plantea es la dada por las circunstancias complejas y bajo ningún aspecto unívocas, que evocan los conceptos migración, ciudad y urbanización” (268).

Nancy Bedford: “La huida a Egipto: hacia una mariología feminista protestante en la migración”. Bedford apunta a pensar el fenómeno de la migración a partir de la experiencia de exilio y migración de José, María y Jesús: “Si el Egipto al cual huyeron María y José hubiera sido como el Estados Unidos actual, habrían estado en constante peligro de ser detenidos y deportados por su aspecto y por su acento. En ese caso, el niño Jesús tal vez habría sido colocado en el seno de una familia egipcia, supuestamente por su propio bien, divorciado de su herencia cultural y lingüística judía galilea. [...] Quién sabe si alguna vez hubiera vuelto a ver a José y a María” (285).

Annegret Langenhorst: “¡Quiero paz para mis niños!”: el desafío de los fugitivos en Alemania. La autora trae a la mesa de diálogo, la experiencia desgarradora de migrantes en busca de refugio: “Al tratar de esbozar una cronología de la migración de masas hacia Europa, se me plantea la cuestión, ¿cuándo hay que empezar? Se puede empezar con el 2 de septiembre de 2015, cuando la foto de un niño muerto, Alan Kurdi, dos años, ahogado en el Mar Mediterráneo, conmovió al mundo he hizo llorar a millones de seres humanos, quienes miraban el cuerpo tan vulnerable del niño en la playa. [...] Pienso que esta foto, cuya publicación es una cuestión ética difícil, cambió para muchos la globalización de la indiferencia en una globalización de la compasión. Al mismo tiempo, la atención global no tiene una memoria larga y se dedica a sensacionalismo” (288-289).

Hille Haker: “Compasión y ética profética de la paz”. Haker inicia su reflexión a partir del primer viaje del Papa Francisco a Lampedusa, punto neurálgico por el que pasan miles de personas pidiendo refugio: “La compasión pensada en términos de un programa político, no puede ser separada de la ética política; ella es el primer componente de una **política para la paz**, que junto con el propio sufrimiento realmente reconoce como válido el sufrimiento del otro que lo percibe (como cierto) y lo integra a la memoria histórica” (308).

**Mesa Temática**  
*Teología y política:*  
*bases para un diálogo necesario*

**Coordinación**  
**Dulce María Santiago**



## **La educación religiosa hacia el Centenario de la Revolución de Mayo en Argentina. Antecedentes y debates**

*Laura S. Guic*  
UNLa, Buenos Aires

### **Introducción**

La historia de la educación en Argentina tiene su origen y antecedentes, mucho antes de su consolidación como Estado-nación. La monarquía española católica en el período de conquista y colonización dispuso –entre otros– de órdenes monásticas, como jesuitas, franciscanos, agustinos, dominicos, para la evangelización del territorio descubierto. Estas congregaciones poseían estatutos educativos de formación y dispositivos de enseñanza que, en el marco de los contenidos del catecismo, comprendían procesos para la apropiación de los dogmas de fe. La lectura y la escritura en manos de unos pocos, se torna en una vía para catequizar y gobernar al Nuevo Mundo.

La formación de las élites posindependentistas, decimonónicas y del Centenario, también son fruto de trayectorias educativas en contextos de formación religiosa.

Esta será la clave para el tratamiento de la denominada “educación católica” y su poder para instalarse en las agendas políticas y los debates parlamentarios de principios de SXX.

Tal estudio en principio recuperará algunas tensiones en la tradición de lectura de la Historia de la Educación Religiosa y sus configuraciones.

### **La disputa por el gobierno de la educación**

La relevancia de abordar una y otra vez la educación en contextos religiosos, persiste en su vigencia y se resignifica en el presente. Por caso se puede señalar que la educación religiosa contemplada en la constitución provincial de Salta fue

judicializada<sup>1</sup>, y que el año pasado, un fallo de la Corte Suprema de la Nación la declaró inconstitucional. Aún en la última reforma de 1986, el estado provincial declara el sostenimiento del culto católico y sus consecuentes políticas educativas e implicancia pedagógica.

En Tucumán –para citar otro caso– también se ponen en cuestión tanto los contenidos religiosos del entramado curricular como la subvención provincial de los docentes a cargo de la catequesis en las escuelas confesionales.

En medio del debate, la propuesta que sigue, es volver a poner el foco en el origen de la disputa por el gobierno de la educación, y revisar aquellos consensos generalizados acerca de la escisión entre Estado e Iglesia.

Un breve señalamiento es que la disputa por el lugar de la religión, terminó reduciendo la generalidad de los cultos con la identidad y especificidad del cristianismo, enmarcado en lo católico. Más allá de autoproclamas o formas peyorativas, es muy complejo establecer límites claros en la construcción de la cuestión religiosa, establecida por el laicismo y su posicionamiento histórico.

Uno de los primeros planteos que se exponen, es la desnaturalización de categorías tales como, “la educación católica”.

En la búsqueda de una problematización de la denominación “católica”, una pista está encuadrada en las bulas alejandrinas (1496)<sup>2</sup> en las que el Papa Alejandro VI expone una distinción entre la fe católica y la religión cristiana, en relación a los reyes de España y las atribuciones reconocidas para el gobierno y administración de las tierras descubiertas.

Si bien la religión cristiana, apostólica y romana, es impuesta a través de los Reyes Católicos y de la Corona Lucitana, en diferentes proporciones, en América; esta hegemonía que atravesará siglos y siglos; con el tiempo se verá tensionada por

<sup>1</sup> Artículo del diario digital PERFIL disponible en <http://www.perfil.com/noticias/politica/en-salta-no-podra-darse-educacion-religiosa-en-las-escuelas-publicas.phtml>.

<sup>2</sup> Alejandro Remeseiro Fernández. “Bula Inter.-Caetera de Alejandro VI (1493) y las consecuencias político-administrativas del descubrimiento de América por parte de Colón en 1492” <http://www.archivodelafrontera.com/wp-content/uploads/2011/08/GAL012.pdf>.

otras religiones que pugnarán por fragmentar tal predominio. De igual modo, la disputa se restringió lo católico, conformándose así una reducción que estructura una oposición a lo laico acotada.

De una forma u otra, el colectivo religioso liderado por el cristianismo, exime desde el origen a otras religiones como el protestantismo y el judaísmo, cultos que luchan al interior del campo de la educación privada, pero que hacia afuera pelean con el mismísimo Estado laico.

La llamada educación católica, reconoce solamente al cristianismo y es una concepción que deja atrapada la complejidad de la cuestión religiosa, de las religiones ocupadas de educar a sus feligreses. Recordemos además que católico significa universal.

Queda la pregunta acerca de cuándo fue el momento en que la universalidad pretendida del Papa instauró lo católico, o si otros fueron los actores que sentaron precedentes para que lo cristiano apostólico romano se tornara en simplemente católico, como lo muestran las nominaciones a lo largo de la Historia en sus diversos trabajos de investigación y muy particularmente, en aquellos correspondientes a la educación argentina.

La cuestión religiosa no se reduce a una postulación agiotista, ni relativista, sino que debe ser expresada como una genuina pregunta en torno a las categorizaciones de los abordajes históricos que realiza.

Por lo tanto, muchas construcciones en torno a la historia de la disputa, entre los que sostenían, el laicismo y los defensores de la educación católica, dejan por fuera datos que nos ofrecen las fuentes, para repensar la cuestión y cimentar nuevos problemas de investigación, interpelando las antinomias categóricas: laico o católico.

Para ilustrar, se cita entre otros el recorrido de los jesuitas –antes de su primera expulsión en 1776– quienes se encargaron de formar a los hijos de españoles y criollos, en la ideología del estado monárquico como súbditos y funcionarios de la corona española. Como se señaló en el inicio, la colonización requería una estructura gubernamental para regir la inmensidad desde la lejanía.

Dicho esto, la educación religiosa y en este caso particular del cristianismo católico, apostólico y romano, continúa formando los cuadros dirigentes, aún después de la Independencia Argentina. Vale decir que, en 1816 y en la lucha con el enemigo, ambos bandos invocan la protección del mismo Dios y piden sus bendiciones por intercesión del mismo santoral. Otro dato interesante, en el año del centenario de la Reforma Universitaria, es que el primer rector de la Universidad de Buenos Aires creada en 1821, es el presbítero Antonio Sáenz. Un religioso católico en el gobierno de la primer alta casa de estudios de la provincia.

Para inscribir el presente desarrollo, se propone el análisis de un momento particular de la Historia de la Educación Argentina. Desde los últimos años del SXIX y hacia principios del XX pueden observarse algunas consecuencias –deseadas y no deseadas– de las políticas educativas del llamado “orden conservador”<sup>3</sup>.

Desde la esfera política, existe una continuidad en las alianzas y rupturas, entre oficialismo u oposición de turno con la Iglesia Católica, particularmente en campo educativo, en relación a la lucha por el poder de decisión en la transmisión del conocimiento.

Desde esta perspectiva, es caro llevar los interrogantes y concepciones en torno a los posicionamientos categóricos como “educación religiosa” versus “educación laica”, a las propias investigaciones desarrolladas en el período del Centenario de la Revolución de Mayo. Tal focalización requiere entonces revisar el ciclo temporal.

Al estudiar entonces, la educación religiosa en el marco de los orígenes y consolidación del sistema educativo argentino, es preciso reconocer –como se anticipara– un ciclo más extenso para examinar la historia, aún antes de que la Argentina sea soñada como tal. Puesto entonces el foco en el Centenario hay algunas respuestas o mejor, claves interpretativas, en momentos históricos previos a la consolidación de la Nación.

El vínculo entre Iglesia y Estado, ha sido ampliamente explorado y de los trabajos realizados existe un consenso generalizado, condensado en las tesis de Di

<sup>3</sup> Natalio Botana, *El orden conservador*, Bs. As., Editorial Sudamericana, 1987.

Stéfano y Zanatta<sup>4</sup>, quienes aseguran, que se cuentan con “todos los datos” para recorrer la relación entre ambos, hacia finales del siglo XX. Desde su perspectiva, La Iglesia es y está entramada en la organización del Estado: primero monárquico, luego republicano. El consenso en la ideología liberal de los cuadros dirigentes es uno de los principios de la disgregación entre ambas instituciones.

Los autores apelan al liberalismo de las elites dirigentes como explicación del fenómeno, cuando el mismo archivo ideológico tensiona la proclamada libertad de culto y la libertad de enseñanza. Si ya no era obligatoria la enseñanza del catecismo en las escuelas estatales decimonónicas del sistema, por lo menos, no estaba prohibido. En ese punto la Ley 1420<sup>5</sup>, no es laica, pues no prohíbe la enseñanza religiosa, versa en su artículo 2: “La instrucción primaria debe ser obligatoria, gratuita, gradual y dada conforme a los preceptos de la higiene”.

En el artículo 8 señala que: “La enseñanza religiosa solo podrá ser dada en las escuelas por ministros autorizados de los diferentes cultos, a los niños de su respectiva comunión y antes o después de las horas de clase”. Ambos artículos son contundentes al respecto.

Por otra parte, pareciera ser del caso que, en las discusiones y sus fundamentaciones, se pierde la letra de la ley y el análisis de su implementación. Devoto<sup>6</sup> sostiene que hacia fines del SXIX y principios del SXX, las leyes que imponen la obligatoriedad: idioma, voto, educación y servicio militar, son vías para consolidar la Nación. Se vuelve a subrayar que la obligatoriedad tensiona el ideal liberal.

Así una nueva perspectiva se abre en relación a la construcción del gobierno de la educación en Argentina. Surge la pregunta entonces por el vínculo entre la Iglesia y el Estado, a través del análisis de la influencia y recepción en el Proyecto de

<sup>4</sup> Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Bs. As., Grijalbo, 2000.

<sup>5</sup> Ley N. 1420 (1884) Educación común y Decreto reglamentario S/F  
<http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/normas/5421.pdf>

<sup>6</sup> Fernando Devoto citado por Alejandro Herrero “Una aproximación a la historia de la educación Argentina entre 1962 y 1930, en los niveles primario y secundario” en *La Universidad en la Argentina*, UnLa 2010: 37-92.

Educación Patriótica durante la presidencia del Consejo Nacional de Educación de Ramos Mejía (1908-1913).

Tal empresa requiere a su vez, una necesaria revisión de las referencias y la influencia de la Iglesia, su poder de decisión en campo educativo; y los antecedentes de la conformación del sistema que dan origen al debate laico-católico.

### **La educación religiosa en el Estado laico**

Una síntesis de las investigaciones que indago se presenta a continuación como marco referencial de la temática.

El Dr. José María Ramos Mejía<sup>7</sup> (1849-1914), médico reconocido por el ensayo *Las multitudes argentinas*, donde pone en claro el diagnóstico del problema del inmigrante y el temor de la elite dirigente a la pérdida del gobierno propio- junto a otros, diseña los contenidos del Programa de Educación Patriótica, desde la presidencia del Consejo Nacional de Educación en Argentina, entre 1908 y 1913<sup>8</sup>.

En este marco, el proyecto e implementación del programa del Centenario se desarrolla en un momento particular de principios del XX, el problema que se observa es el resultado “no deseado” de las políticas inmigratorias. Fruto del desierto argentino resuelto a través de las exitosas políticas de inmigración se crea un nuevo problema, la cuestión del inmigrante que fuera una respuesta ahora pondría en riesgo el gobierno propio de la elite dirigente. Los hijos de inmigrantes que argentinos, seguían la cultura de sus padres; por derecho constitucional podrían ocupar cargos en el Estado. La inmigración trajo consigo además religiones diversas, el anarquismo que también preocupaba a la Iglesia.

Volviendo a la propuesta educativa, y a las decisiones en torno a la función que debía cumplir la educación, se libró una profunda discusión: económica, política, religiosa; cada esfera posicionaba sus argumentos aludiendo a ideales que muchas veces se presentaban contradictorios.

<sup>7</sup> J. M. Ramos Mejía, formó parte del Círculo inteligente de la Argentina de los años del Centenario de la Revolución de Mayo

<sup>8</sup> Laura Guic “El gobierno del Otro”, en *Actas del VIII Jornadas de Historia del Bicentenario. Evocación y reflexiones*, Bs. As., ed. FEPAI, 2016: 161-169. CD.-ROM. PDF.

Es en ese orden conservador de los últimos años del roquismo, el Centenario de la Revolución en Argentina donde desde el gobierno de la educación, se diseña, debate, y ejecutan planes de transformación en la educación, que aún perdura en la escuela del presente, de diversas formas.

En ese escenario y para tales cambios, la educación católica contaba hacía tiempo, con los edificios, el personal formado y los saberes atravesados por la fe, además del prestigio de cientos de años de experiencia. Para citar un ejemplo, Lorenzo Luzuriaga<sup>9</sup> describe la enseñanza de los jesuitas como un capítulo aparte de modelo pedagógico, a lo largo de su historia de la educación. Por su parte, Tedesco sostiene que la expansión del sistema educativo y su orientación, no se realizó en función de exigencias económicas (Tedesco, 2003, p.83)<sup>10</sup> sino en virtud de formar ciudadanos y funcionarios para la burocracia del Estado. Por su parte el autor advierte que existe otra hipótesis formulada por Cirigliano, quien afirma, existe una correspondencia activa, que la educación cumple una función económica según los requerimientos del modelo agroexportador.

Siguiendo la tesis de Tedesco, si existe una visión compartida de la elite dirigente de fines del siglo XIX y principios del XX de promover la función política de la educación; entonces, cuál es el lugar de la educación religiosa en este Estado que se inscribe en una ideología laicista.

Y en ese contexto, y para referir una tensión por el caso, por qué se recibe y otorga reconocimiento para educar a los niños argentinos, a una congregación francesa –entre otras–, en las primeras décadas del siglo XX. Para ir construyendo una casuística, la Congregación de la Inmaculada Concepción de Castres – popularmente conocidas como Hermanas Azules– arriban a Buenos Aires en el período y expanden su obra, logrando el apoyo del Estado Provincial, en distintas locaciones. Las Hermanas Azules no están emparentadas con la tradición católica de la monarquía española.

<sup>9</sup> Lorenzo Luzuriaga, *Historia de la educación y de la Pedagogía*, Bs., As., Editorial Losada, 1997.

<sup>10</sup> Juan Carlos Tedesco, *Educación y sociedad en la Argentina (1880-1945)*, Bs. As., Siglo XXI de Argentina Editores, 2005.

Por qué los funcionarios que se preocupan por llevar a la práctica el Programa de Educación Patriótica para construir la ciudadanía de la Nación Argentina, con un marco jurídico, que establece la Ley 1420, (1884) con sus resoluciones complementarias, y la Ley Lainez (1905) habilitan escuelas confesionales nuevas. Puede pensarse, en ese entramado cultural, que la identificación argentina con Europa, específicamente con Francia, promueva tal decisión; aunque surgen otras congregaciones como las Hermanas Pasionistas, décadas más tarde, que despliegan obra educativa.

Otra posibilidad sería relativizar las consideraciones de la política enmarcada en el Proyecto de Educación Patriótica. Entonces es oportuno recuperar su objetivo manifiesto: la participación activa de la escuela en los festejos del Centenario de la Revolución de Mayo, introducidos con una carta de Ramos Mejía que dice: “Esta presidencia piensa que el Consejo Nacional de Educación debe tomar una participación principal en la celebración del Centenario de la Revolución de Mayo porque es el encargado del orientar el pensamiento de la escuela y porque ésta representa el germen del alma nacional” (Ramos Mejía, 1909)<sup>11</sup>.

Un dato que aparece al revisar la letra del proyecto para los festejos del Centenario, es la referencia al “bautizo de escuelas” con el nombre de grandes hombres que dieron la independencia a la república y a las damas argentinas por su loable patriotismo. El proceso laicista no encontró otro modo de contener la significación de la denominación de las escuelas, que su **bautismo**.

### **Consideraciones finales**

Si bien el trabajo de investigación continúa, es posible hacer algunas reflexiones en torno al proceso de estudio.

Los aportes se complementan con nuevos interrogantes, por un lado, para seguir profundizando en la exposición de los antecedentes de las políticas educativas y el espacio de acción concreta de la educación religiosa; por otro, en el surgimiento de preguntas y la búsqueda de pistas intelectivas para interpelar los debates actuales, en

<sup>11</sup> José María Ramos Mejía, *La escuela del Centenario*, Bs. As., Consejo Nacional de Educación, 1909.

torno a la función de la educación y la necesidad de transformación de las políticas educativas.

En cuanto a los antecedentes y la trayectoria de la educación religiosa, es preciso comprenderla como parte de la edificación de la Historia de la Educación. Para seguir ahondando, se requiere la desnaturalización de algunos modos de nombrar y categorizar los procesos históricos educativos, revisando sus modificaciones en los significantes y sentidos históricos.

Otra pregunta para seguir progresando en el análisis, gira en torno a cómo acontecen en simultaneidad la educación patriótica y la educación religiosa, pretendidas como categorías antagónicas.

Este documento se inscribe en un estudio más amplio, cuyo objeto son las memorias de José María Ramos Mejía durante la presidencia del CNE, y en ese entramado, se intenta recobrar las trayectorias de las escuelas confesionales y sus modos de ser y hacer, en el sistema educativo; y desde ese reconocimiento, la posibilidad de estudio de esas prácticas pedagógicas.

Tal vez, una vía de acceso, sería reconocer en la enseñanza de la escuela pública laica, las huellas de la educación religiosa. Pero este trabajo en sí, está aún por hacerse.

Ésta es, simplemente, una aproximación a una perspectiva para conocer y caracterizar la educación religiosa.

Un punto a seguir profundizando es la categoría de “educación católica” que establece una nominación devenida del descubrimiento y colonización de América por la monarquía española, y que colonizó los debates en relación a lo educativo.

El análisis de la lucha por el gobierno de la educación muestra que los consensos generalizados acerca de la escisión entre Estado e Iglesia pueden ser, en algunos niveles, meramente declarativos. Los estados provinciales han reconocido a las escuelas confesionales como oficiales, en todos sus niveles y modalidades; y, además, subsidian el sostenimiento de sus proyectos a través de los ministerios de educación de sus jurisdicciones., en el presente.

A partir de las preguntas que se abren en relación a la educación religiosa en la Historia de la Educación, se inicia un trayecto de estudio para su indagación, y la metodología de abordaje específica a tales fines, un capítulo aparte.

**Dios y Lacan.**  
**“El que no sirve a ningún Dios”**

*Juan Manuel Rubio*  
UCA, Buenos Aires

**Introducción**

Para trabajar los efectos de la relación de la religión con el psicoanálisis se parte de una afirmación que el psicoanalista Jacques Lacan hiciera en el año 1963: “se ha planteado una pregunta, la de saber si el analista debe o no ser ateo, y si el sujeto, al final del análisis, puede considerar terminado su análisis si todavía cree en Dios”. Se la aborda desde cuatro aspectos: Primero, podría pensarse que su posición hubiera apartado de sí a quienes tenían una experiencia de fe, sin embargo, se acercaron a formarse con él. Segundo, considerar el contexto en que fue dicha tal pregunta. Tercero, cómo continúa la frase, con lo que dio lugar al subtítulo. Cuarto, ponerlo en relación con lo que sostenía Freud: “En sí el psico-análisis no es religioso ni lo contrario, sino un instrumento neutral del que pueden servirse tanto el religioso como el laico siempre que se utilice para liberar a los que sufren”.

Lo que presento es a partir de lo que se puede leer en la relación con el psicoanálisis. Sus efectos políticos se podrán ir deduciendo en el decurso de mi exposición, no explícitamente en el enunciado.

Voy a acotar el mismo a una breve frase de un psicoanalista francés, Jacques Lacan, que la dijo en su Seminario del 19 de junio de 1963:

“se ha planteado una pregunta, la de saber si el analista debe o no ser ateo, y si el sujeto, al final del análisis, puede considerar terminado su análisis si todavía cree en Dios”<sup>1</sup>.

Hasta la consideración del psicoanalista como ateo, en determinados ambientes se lo escucha, sea a favor o en contra, tanto de psicoanalistas que rechazan lo religioso como de religiosos que rechazan al psicoanálisis; entonces, que se pueda

<sup>1</sup> Lacan, J. *El Seminario 10. La angustia*, Bs. As., Paidós, 2006, p. 331.

plantear la posibilidad u obligación de que sea ateo no hace tanto ruido. Pero, que se considere la posibilidad de un fracaso de la cura en quien pasó por un psicoanálisis porque “todavía crea en Dios” ya es otra cuestión, y los efectos políticos de la postura que se tome al respecto serían evidentes.

Se sabe de la atención de Lacan al fenómeno religioso, tanto cuando lo detecta al leer a Freud como en el empleo de términos provenientes del discurso religioso en su propia producción. Hago una sola mención, su trabajo sobre el Nombre del Padre recorre toda su enseñanza.

Tan es así que un referente de la psicología religiosa como Vergote, en una entrevista del año 1993, recordemos que Lacan falleció en 1981, llegó a decir

“lo que más me impactó de él, desde el principio -sabía que era ateo- era su gran aprecio por la fe cristiana, su conocimiento muy serio de la teología -sorprendente para un laico- y la dimensión humanística de su acercamiento al psicoanálisis, en contraposición con el achatamiento biologizante de muchos psicoanalistas...”

y agrega, “Para Lacan, de hecho, el hombre es un ser metafísico, es decir, esencialmente un ser que busca y construye en torno de lo que advierte como el vacío de su existencia, una concepción de aquello que es el sentido de ella”<sup>2</sup>.

Dejo para otro momento el abordaje tanto del ateísmo como de la cuestión de Dios a partir del estudio de la vasta obra del autor, para ocuparme aquí de algunos posibles efectos de la afirmación transcrita de su Seminario:

**Primero**, podría pensarse que su posición hubiera apartado de sí a quienes tenían una experiencia de fe, sin embargo, se acercaron a formarse con él.

**Segundo**, considerar el contexto en que fue dicha tal pregunta.

**Tercero**, cómo continúa la frase con lo que dio lugar al título que elegimos para hoy.

**Cuarto**, cómo entenderlo poniéndolo en relación con lo que sostenía el fundador del psicoanálisis.

**Primero**, mencionemos a algunos interesados en la investigación de Lacan, que se acercaron y que tenían una experiencia de fe. Era pública la militancia religiosa de

<sup>2</sup> A. Vergote, “Psicología y religión”, Entrevista en *Criterio* 27 / 5 / 93.

Françoise Doltó (1908-1988) que transitó con Lacan su carrera de psicoanalista desde los primeros tiempos y hasta el final. Aunque menos difundido en el mundo psi, varios religiosos pasaron por su seminario y por su diván y tuvieron una participación en su Escuela. El camino de estos fue variado. Ya nombré a uno de ellos, un teólogo, filósofo y psicoanalista belga, Antoine Vergote (1921-2013), profesor de la Universidad Católica de Louvain, cofundador de la Escuela belga de psicoanálisis, entre otros con Alphonse de Waelhens. En la entrevista antes citada dice que su licenciatura en filosofía la hizo sobre Heidegger y el doctorado en teología sobre exégesis del Cuarto Evangelio, porque le interesaban los orígenes del cristianismo, pero había leído libremente a Freud, Janet, Jung, Bergson, interesándose por la psicología religiosa. Así es como Nuttin lo invita a trabajar el tema, para lo que él pone la condición de formarse en psicoanálisis y consigue una beca en París y en Alemania. Lo cito:

“Primero fui a París, ahí permanecí y enseguida comprendí que para conocer seriamente el psicoanálisis no bastaba estudiarlo a través de los libros, es necesario hacer el propio análisis. En principio, nunca afirmé que un monje o un sacerdote deban pasar por un análisis, pero sí lo he encontrado necesario para quien tiene como misión enseñar psicología de la religión”<sup>3</sup>.

Con distinto derrotero, François Roustang (1923-2016) es un jesuita que rompe luego de 20 años de trabajo psicoanalítico y termina como hipnoterapeuta, así como también deja el sacerdocio. Otro de ellos es Michel de Certeau (1925-1986), también jesuita, que continuó siéndolo y estuvo desde la fundación de la Escuela Freudiana de París, en su tarea de historiador y filósofo –sin práctica psicoanalítica–, tomando como uno de sus temas la antropología de las creencias, con varios textos traducidos al castellano.

Otro psicoanalista que se quedó en París, Louis Beirnaert (1906-1985), que aparece en publicaciones de Lacan por sus intervenciones en los Seminarios 1 y 2, donde Lacan, por ejemplo, le pidió un comentario sobre *El maestro* de San Agustín. Según una importante historiadora del psicoanálisis, Elisabeth Roudinesco, Beirnaert forma parte de la tercera generación de psicoanalistas, y como tal participa en la vida de la Escuela Freudiana de París hasta su disolución, siguiendo luego con sus compañeros de camino<sup>4</sup>. Habiendo entrado en la Compañía de Jesús en 1923, se

<sup>3</sup> A. Vergote, “Psicología y religión”, Entrevista en *Criterio* 27 / 5 / 93

<sup>4</sup> Roudinesco, *La batalla de los cien años* (2). Madrid. Ed. Fundamentos. 1993, p. 204.

formó en filosofía y teología, y siendo capellán de la Escuela de Ciencias Políticas por defender a estudiantes que se manifestaron contra la ocupación va dos meses a la cárcel, luego de lo cual logra escapar de la Gestapo y pasa a la clandestinidad, en una lucha doctrinal contra el nazismo. Más tarde frecuenta a Françoise Doltó y André Berge, conociendo en Zurich a Jung, por cuya obra se había interesado, pero a posteriori (según Roudinesco, lo que le chocó de Jung es que era muy religioso) de ese encuentro se dedica a los textos freudianos y comienza en 1946 un análisis con Daniel Lagache y controla con Nacht, Pasche y Lacan.

Traigo a colación a Beirnaert en torno al psicoanalista ateo y a la creencia en Dios o no al fin del análisis, porque algo que lo ocupó particularmente fue las relaciones entre lo que Roudinesco llama el espiritualismo cristiano y el materialismo freudiano, dándole un lugar especial en la formación de los sacerdotes. Funda para ello un centro a donde iban de todos los países, en especial de América Latina. Antes, en 1954, junto con Plé, crea la Asociación Médico-Psicológica de Ayuda a los Religiosos (AMAR), donde el psicoanálisis ocupaba un lugar en el discernimiento de la autenticidad del deseo del candidato en torno a la naturaleza de su vocación. Como trasfondo estaba la experiencia de Cuernavaca, en el monasterio benedictino de la Resurrección, que contó con la participación de quien parece ser la primera mujer que, como psicoanalista, penetra en “los misterios masculinos de la vida monacal”<sup>5</sup>. La diferencia está en que, en Cuernavaca se envía a terapia a los monjes, en la experiencia francesa es para el momento de discernimiento vocacional. Recordemos, que la exigencia de transitar un psicoanálisis en Vergote era para quienes se dedican a la enseñanza de la psicología de la religión, en Beirnaert, como camino de descubrimiento de la autenticidad del deseo en la vocación. Es un paso más.

En acto, están poniendo tanto al analizante como al psicoanalista en un lugar que requiere que nos preguntemos qué habrá que entender por *ateo*, así como qué querrá decir *Dios* en el párrafo que tomamos de Lacan.

Para ello pasamos al **segundo** punto. De qué está hablando Lacan en su Seminario cuando hace tal afirmación. Para contestarlo se requiere un momento más técnico que anecdótico. Está en las últimas clases de un seminario eminentemente clínico cuyo tema es la angustia y se encuentra trabajando la constitución del objeto y su vinculación con la constitución del sujeto, en relación con el Otro constituyente,

<sup>5</sup> Roudinesco, *La batalla* ... p. 205. En referencia a Frida Zmund, que era argentina de origen.

en función de la demanda. Clínicamente explora la neurosis obsesiva, pero como fenómeno está preguntándose “por qué vía entra el excremento en la subjetivación”<sup>6</sup>. Dicho en forma más cotidiana, al momento del control de esfínteres la madre, ubicada en el lugar del Otro, le demanda retener “el excremento” al modo del dominio de una pertenencia del cuerpo, para demandarle luego que lo suelte en el momento y lugar oportuno, con los ritos propios de cada familia en una cultura particular.

Estudiando cómo es representado el sujeto por ese objeto “heces” en la relación con el Otro, con la simbolización que esto implica, es que avanza en lo que ocurre con el deseo del obsesivo en función de la potencia puesta en juego, para lo que se sirve de un caso de Ernest Jones –lo recordaran como historiador de Freud. Dicho rápidamente, “en el registro de la potencia, o sea, deseos imposibles, en el sentido de que, haga lo que haga para realizarlos, él no se encuentra allí”<sup>7</sup>. A partir del caso se pregunta si en la época de Teofrasto “la relación del dios con el objeto de su deseo es distinta a la nuestra”, contestando por la afirmativa, incluso, cómo el “fantasma del Dios omnipotente” se correlaciona con su omnivigencia, “campo que está más allá del espejismo de la potencia”. Afirma que es a través de Platón, “mezclado con el cristianismo naciente”, como se llega a dicho fantasma, considerando discutible que esté desde siempre en la Biblia. Como dinámica psicológica lo entiende por el desdoblamiento entre un yo ideal y un Ideal del yo, tomando en el obsesivo –como modo de recubrir la angustia– la forma de Todopoderoso desde el Ideal del yo, para constituirse como deseo<sup>8</sup>. Y, lo que nos importa, que sucede si no atravesó tal fantasma –que se muestra en tal imagen de Dios–,

“en cuanto obsesivo, todavía cree en Dios. Quiero decir que cree en el Dios que todo el mundo, o casi, sostiene, en nuestra área cultural, lo cual significa el Dios en quien todo el mundo cree sin creer en él, o sea, aquel ojo universal puesto sobre todas nuestras acciones”<sup>9</sup>.

Para pasar al **tercer punto**, a cómo continúa la frase, que dio título a estas palabras, tomemos reflexiones de otro teólogo psicoanalista, quien considera a la experiencia del psicoanálisis como fundamental, como punto de partida de toda reflexión

<sup>6</sup> J. Lacan, *El Seminario 10. La angustia*, Bs. As., Paidós, 2006, p. 324.

<sup>7</sup> J. Lacan, *El Seminario 10...* p. 330.

<sup>8</sup> J. Lacan, *El Seminario 10...* p. 331.

<sup>9</sup> J. Lacan, *El Seminario 10...* p. 332.

teológica que se quiera hacer de la experiencia de la fe al interrogarla en sus latencias y riesgos<sup>10</sup>. Me refiero a Maurice Bellet (1923-2018), fallecido hace pocos días, quien, en consonancia con el pensamiento lacaniano en torno al fantasma, plantea que el ateísmo suele estar referido en occidente a una imagen o a un concepto de Dios, y se olvida en ello que de Dios no se puede hablar. Tomemos una cita de uno de sus artículos, del año 2005, que aunque extensa es muy significativa a nuestro tema:

“El Occidental medio tiene en su cabeza cuatro grupos de Dios (al menos). Está el Dios judeo-cristiano; y ya el tema no es simple: entre el Dios que ordena a Josué el genocidio de los palestinos y el Padre de Jesucristo lo menos que se puede decir es que declararlo único e idéntico no va de sí. Está el Dios de la filosofía, pero ¿de qué filosofía? ¿Platón, Aristóteles, Plotino, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Bergson, Blondel, Heidegger, Levinas, Ricoeur? Están los Dioses paganos. No existen más: nadie va a rezarle a Zeus o a Afrodita en su templo. ¡Pero ellos al menos funcionan! El Dinero, Eros, y Marte, el Dios de la guerra, he aquí nuestros amos. Por último está, sombrío subproducto de un cierto cristianismo, el Dios perverso: él es todo amor, pero su amor nos crucifica con Cristo; él nos da todo, pero es su manera de quitarnos todo.

... Si Jesús es solamente el individuo Jesús, muerto hace 2000 años (alguien verdaderamente bueno, gran maestro espiritual, pero, en fin, como nosotros), y si Dios es la Idea de Omnipotencia-principio-eterno-creador-de los mundos, decir sin más precauciones que Jesús es Dios, es no solamente increíble, sino imbécil. Es declarar idéntico lo que no lo es”<sup>11</sup>.

En una línea de pensamiento, en tanto imagen de ateo, se lo es de un dios, recortado en la lectura de una tradición<sup>12</sup>. Para Lacan, avanzando en lo que considera

<sup>10</sup> Entre sus obras: *Fe y psicoanálisis*, 1974, Madrid. “Atenas; Repercusión de la crisis analítica en la vida de fe”, *Concilium* 10, 1974: 267-279; “Psychologie et spiritualité”, *Christus* 64, (1969) 495-509; “Aide spirituelle et psychanalyse”, *Le supplément* 101, 1972: 131-167 *Le dieu pervers*, Paris, Ed. du Cerf, 1987; *Le Dieu sauvage. Pour une foi critique*, Paris, Bayard, 2007; *Nuestra fe en lo humano*, Bs, As., Ágape, 2017.

<sup>11</sup> M. Bellet, “Si yo digo Dios”, *Etude* 4035. Noviembre 2005: 523- 529.

<sup>12</sup> “... diferencia que existe entre el Dios de los judíos y el Dios de Platón. Aunque a propósito del Dios de los judíos la historia cristiana creyó encontrar cercana al Dios de Platón su pequeña evasión psicótica, es no obstante oportuno recordar la diferencia que hay entre el Dios motor universal de Aristóteles, el Dios Bien Supremo, delirante concepción de Platón, y

“la verdadera dimensión del Ateísmo. Ateo sería aquel que habría conseguido eliminar el fantasma del Todopoderoso”, insistiendo, “la negación de la dimensión de una presencia de la omnipotencia en el fondo del mundo”. Considerando que “los dioses son un elemento de lo real”, avanza un paso más a partir de la tragedia isabelina *El ateo* al afirmar que “no es quien niega a Dios en su función de omnipotencia, es quien se afirma como alguien que no sirve a ningún dios”<sup>13</sup>. A lo que entendemos como haciéndose responsable de su deseo, de su decir, de su hacer, no como el obsesivo que de su deseo hace Demanda del Otro<sup>14</sup>.

Es por esto que Lacan ubicaba la tarea del psicoanalista como la de aquel que acompaña hasta la puerta del acto ético, correspondiendo al analizante el traspasarla o no, haciéndose cargo de su dolor de existir<sup>15</sup>. Queda marcada así la singularidad de cada tratamiento psicoanalítico donde por parte de psicoanalista la neutralidad del mismo y el deber de abstinencia son principios que lo guían en la dirección de cada cura. No atiende a las demandas del analizante ni se presta a satisfacer desde los lugares transferenciales que le son ofrecidos, para que ese atravesamiento del fantasma y la invención necesaria acerquen a quien consulta al fin de su cura<sup>16</sup>. Así como se genera una situación donde al analizante no le es respondida su demanda de amor, al analista también se lo expone a una herida narcisista al impedirle responder en forma “personal”, desde su “cosmovisión”, neutralidad mediante, ya que dirige la cura, no la vida de quien lo consulta.

el Dios de los judíos, es decir, un Dios con quien se habla, un Dios que demanda algo y que en el Eclesiastés ordena: ‘¡Goza!’”. J. Lacan, *El Seminario 10. La angustia*, Bs. As., Paidós, 2006, p. 91.

<sup>13</sup> J. Lacan, *El Seminario 10...* p. 332.

<sup>14</sup> Si no, “... se ve arrastrado a remitir a Dios la causa de su deseo, lo cual es propiamente el objeto del sacrificio. Su demanda está sometida al deseo supuesto de un Dios al que entonces hay que seducir. El juego del amor entra por ahí”. Lacan, Clase “La ciencia y la verdad” dictada en su Seminario del 1-12-1965.

<sup>15</sup> J. M. Rubio, “Ex-sistencia y dolor de existir” en *Existencia y enigma*, Saarbrücken, Editorial académica española, 2017.

<sup>16</sup> “La cura tiene que ser realizada en abstinencia; sólo que con ello no me refiero a la privación corporal, ni a la privación de todo cuanto se apetece, pues quizá ningún enfermo lo toleraría. Lo que yo quiero es postular este principio: hay que dejar en el enfermo necesidad y añoranza como unas fuerzas pulsionantes del trabajo y la alteración, y guardarse de apaciguarlas mediante subrogados”, S. Freud, “Puntualizaciones sobre el amor de transferencia”, en *Obras Completas*. Bs. As., Amorrortu, T. 12, p. 168.

Para finalizar, vamos al **cuarto** punto, cómo entender lo que venimos diciendo con relación a lo que sostenía el fundador del psicoanálisis<sup>17</sup>. Para ello tomemos una afirmación muy citada de la correspondencia que sostuvo con el pastor Pfister, del cual recordarán el contrapunto entre el “porvenir de una ilusión” y la “ilusión de un porvenir”. Freud afirma:

“En sí el psicoanálisis no es religioso ni lo contrario, sino un instrumento neutral del que pueden servirse tanto el religioso como el laico (*der Geistliche wie der Laie*) siempre que se utilice para liberar a los que sufren”<sup>18</sup>.

Hay que diferenciar el psicoanálisis como disciplina y la experiencia de un psicoanálisis. En ésta, queda claro que el psicoanálisis no es una cosmovisión<sup>19</sup>, sino que aporta un camino de acceso a la verdad singular, camino que comporta riesgos: el de ser escuchado, escuchándose mientras dice, para que pueda hacerse responsable de su posición de sujeto y de esa manera hacer allí algo nuevo con lo que dio lugar a lo que lo llevó a consulta, no haciéndose demandar por otro para no hacerse cargo de su deseo, sino como artífice de su vida.

Creo que es a lo que se refiere Vergote cuando afirma que

“La experiencia global del mundo y de los otros es la matriz donde germina la religión, a la vez que su impugnación constante... Dios polariza los deseos humanos, pero simultáneamente los niega; da al mundo su consistencia, y, por ello mismo, plantea el más esencial de los enigmas” ...

Si es cierto que la experiencia religiosa abre el hombre a la presencia del Otro, también lo es que resulta incapaz de nombrarle si no es iluminado por el discurso religioso”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Para otra lectura, son clásicos los trabajos de Ricoeur, una referencia sintética “El ateísmo del psicoanálisis freudiano” en *Escritos y conferencias 1. En torno al psicoanálisis*, Madrid, Trotta, 2013.

<sup>18</sup> Carta de Freud a Pfister del 9 de febrero de 1909, *Correspondencia*, México, FCE, 1966. Para un análisis de tal correspondencia C. Domínguez Morano, *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable [Sigmund Freud y Oskar Pfister]* Madrid, Trotta, 2000.

<sup>19</sup> S. Freud, *35º Conferencia. En torno a una cosmovisión, Obras Completas*, Bs. As., Amorrortu, 1979, Tomo 2.

<sup>20</sup> A. Vergote, *Psicología Religiosa*, Madrid, Taurus, 1973, p. 379. Nacemos en el baño de lenguaje de una tradición particular.

Y, finalizando con este mismo referente de nuestro tema, vayamos a cómo contesta una pregunta, donde se ubica como...

- “Usted es muy conocido en todo el mundo, en los ambientes académicos, por sus trabajos de ‘psicología de la religión’. Recorriendo su itinerario, recojo la impresión de que Ud. ha alcanzado una feliz combinación de tres disciplinas: teología, filosofía y psicología. Y al mismo tiempo sacerdote...

- Psicoanalista... lo cual quiere decir que cuando opero como tal soy neutro. Entre las personas que me vienen a consultar –también por una terapia– muchos no son creyentes y esto no ocasiona problemas ni para mí ni para ellos. Su presencia muestra que se puede adoptar, sin renegarse o sin esconderse – saben muy bien quién soy–, una actitud que llamaría funcionalmente neutra y de respeto hacia sus problemas”<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> A, Vergote, “Psicología y religión”, Entrevista en *Criterio* 27 / 5 / 93.



## **Las religiones en la cultura actual: buscar lo que nos une y no lo que nos separa**

*Dulce María Santiago*  
UCA, Buenos Aires

### **Introducción**

Desde el anuncio de Nietzsche sobre la **muerte de Dios** la cultura occidental, especialmente de europea, ha manifestado el ocaso de las religiones y de su influencia socio-cultural. No obstante esta postura de la posmodernidad, los fenómenos religiosos parece emerger con la fuerza de lo que no puede negarse. Así, los **fundamentalismos** han adquirido una vigencia incuestionable.

Por ello la necesidad del diálogo de las religiones frente a lo que Samuel Huntington denominó *El choque de las civilizaciones y la reconstrucción del orden mundial*. Dicho autor sostiene que las culturas y las identidades culturales, en las que se integran las religiones, están configurando las pautas de cohesión, desintegración y conflictos en el mundo de la posguerra fría y que la revitalización de las religiones en distintas partes del mundo refuerza las diferencias culturales.

En este sentido, es necesario considerar las posibilidades y dificultades que plantea el diálogo interreligioso.

En la actualidad la necesidad del diálogo de las religiones, tal como ya fuera postulado por el teólogo Hans Küng<sup>1</sup>, es un hecho insoslayable. Es decir que se perciben movimientos en el mundo a favor de implantar dicho diálogo. Sin embargo, frente a tal esfuerzo conciliador de las distintas versiones religiosas se ha contrapuesto una muy difundida tesis de Samuel Huntington, expuesta en su libro, convertido rápidamente en *best seller*, titulado *El choque de las civilizaciones y la reconstrucción del orden mundial*. Huntington sostiene en la mencionada obra que las culturas y las identidades culturales, en las que se integran las religiones, están configurando las pautas de cohesión, desintegración y conflictos en el mundo de la

<sup>1</sup> Hans Küng. *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid, Libros Europa, 1987.

posguerra fría, y que la revitalización de las religiones en distintas partes del mundo refuerza las diferencias culturales. Asimismo sostiene que las guerras del siglo XXI no se producirán entre clases sociales porque éstas ha desaparecido; ni entre ideologías, porque estamos en el final de las ideologías y lo que impera es el pragmatismo en las soluciones; ni entre las naciones, porque las fronteras están establecidas de manera estable; ni entre los modelos económicos, porque, tras la caída del muro de Berlín y el derrumbe del socialismo real, existe un único modelo, el **neoliberal**, que ha logrado triunfar, sin apenas resistencia, en todo el planeta.

Como respuesta a este choque de las culturas y civilizaciones, Sami Nair, filósofo, sociólogo, politólogo y catedrático, propone precisamente el diálogo de las culturas e identidades que configura el mismo título de su libro *Diálogo de las culturas e identidades*<sup>2</sup>. Para este autor, la temática del “choque” de las civilizaciones es algo propio de la ideología norteamericana. Así hemos llegado a nuestro tema del fundamentalismo puesto en relación con el diálogo de las religiones. El protestantismo norteamericano, aludido por el texto de Sair, nos remite al elemento religioso que junto a otros tipos de fundamentalismos, como el económico, el político, el social, puede integrar el de una determinada religión. Pero este fundamentalismo protestante norteamericano tiene características muy especiales. En primer lugar, tal como lo resalta Harold Bloom en su obra *La religión en Estados Unidos*<sup>3</sup>, cree que dicho protestantismo se disfraza de cristianismo, pero que en realidad ha dejado de ser cristiano. Ha conservado la figura de Jesús, un Jesús estadounidense muy solitario y personal que es también el Jesús resucitado, en lugar del Jesús crucificado o el que ascendió de nuevo al Padre. Incluyéndose en esta postura estadounidense respecto a la religión, sigue diciendo Bloom:

“No creo que hayamos conservado al Dios cristiano aunque nuestros líderes y nuestro patriotero presidente en particular [se refería entonces a George Bush] lo invoca constantemente y con especial fervor en el contexto de la guerra. Pero esta fuerza invocada parece ser el destino estadounidense, el Dios de nuestra fe nacional...”.

Luego el autor se expresa sobre lo que entiende por **fundamentalismo norteamericano**:

<sup>2</sup> Sami Nair, *Diálogo de las culturas e identidades*, Madrid, Ed. Complutense, 2006.

<sup>3</sup> Harold Bloom, *La religión en Estados Unidos El surgimiento de la nación poscristiana*, México, FCE, ed. Esp., 1994.

“el fundamentalismo al que me refiero en este libro es una parodia de la religión estadounidense, pero sus ansiedades defensivas y sus agresividades heridas parten de lo más auténtico de la gnosis<sup>4</sup> estadounidense. El verdadero fondo del asunto no es la infalibilidad de la Biblia, ya que los fundamentalistas, que son gnósticos sin saberlo, de todos modos no creen que Dios los creó a ellos. Su conocimiento más profundo consiste en que son parte de la Creación y por tanto son tan antiguos como Dios mismo. Decirles que evolucionaron de un antepasado común tanto de los humanos como de los simios no es mejor ni peor que asegurarles que todos ellos descienden de una sola mujer africana. Lo que los hierde más allá de todo perdón no es la idea de evolución (en cualquiera de sus versiones) sino la demostración de que nunca fueron Dios ni parte de Dios”<sup>5</sup>.

Estas son, pues, las razones según el análisis de Bloom, por las que los fundamentalistas condenan al evolucionismo científico; por otra parte, hoy mismo bastante discutido. Sobre todo cuesta demostrar cómo se produce el pasaje de un nivel biológico al otro.

Lo que hay que destacar es la simbiosis que en el país del Norte se da entre el fundamentalismo religioso y el político y el económico. En este sentido debemos partir de un fenómeno destacado por Sami Nair: que el mundo contemporáneo ya no está organizado en torno a la tradicional lucha de clases, sino en torno al sistema imperial en el cual Estados Unidos juega un papel preponderante. Pongamos el hecho de los atentados en Nueva York del 11 de septiembre de 2001 que dieron su basamento mediático al fenómeno del **choque de culturas**, pues precisamente a partir de tal fecha, la temática del “choque” se ha convertido en el tema central de la estrategia guerrera de Estados Unidos. Por aquí estamos en presencia de una actitud **“fundamentalista política”** que se vale de una determinada ideología para declarar la guerra a Irak.

<sup>4</sup> Gnosis: el conocimiento absoluto e intuitivo especialmente de la divinidad que pretendían alcanzar los gnósticos. Los gnósticos son los que adhieren al gnosticismo, que es una doctrina filosófica y religiosa de los primeros siglos del cristianismo, mezcla de elementos cristianos, judíos y orientales. Se dividen en varias sectas y pretendían tener un conocimiento intuitivo y misterioso de las cosas divinas.

<sup>5</sup> Harold Bloom, *La religión en Estados Unidos...* p. 57.

En el siglo XX hemos visto cómo sigue dominando el concepto de lucha entre naciones y pueblos, así como también es comprobable dentro de cada nación lo que el gran historiador británico, Eric Hobsbawn, citado por Nair, llamó una “guerra civil europea”, es decir, el auge de lo social o del enfrentamiento social como constitutivo dentro de las naciones y entre los pueblos.

De todos modos, resalta el hecho de que los medios de comunicación estadounidenses se hayan transformado en organismos de propaganda del mensaje antedicho, fortalecido, por supuesto, por la estrategia adversa aunque simétrica de Al Qaeda. Por esta ideología fue legitimada la invasión a Afganistán, que anteriormente había sido provisto de armas por Estados Unidos para luchar contra la Unión Soviética.

Por otra parte, la industria cultural puesta a disposición de la estrategia del gobierno americano ha sido activa. Es así que la ideología norteamericana impone sus códigos de lectura a través de su propia industria cultural. Conjuntamente con ella se impone asimismo una determinada visión del mundo “occidental” que representa el cumplimiento perfecto de la civilización humana. En ella se subraya la primacía del individualismo, del liberalismo político y económico, de los derechos del hombre. De este modo surge, de acuerdo con el criterio de “choque” de las culturas una oposición entre Occidente y Oriente. Cabe concluir entonces que sobre la base de un criterio fundamentalista y en atención a un hecho ilusorio, prácticamente inventado, logran proporcionarse las causas para declarar la guerra.

### **Fundamentalismo y fundametalismos**

Con la palabra “fundamentalismo” se designan realidades bastante diferentes. En el lenguaje ordinario hoy suele designarse así a una tendencia de pensamiento de tipo conservador que tiene algo que ver con posiciones doctrinarias no necesariamente religiosas, de tipo inmovilista, contrarias a lo que llamamos con mayor o menor exactitud **modernidad**. Es cada vez más habitual usar esta palabra como sinónimo de “integrista”, que a su vez nos remite a “integrismo”, término de carácter polémico, o por lo menos peyorativo, que hace referencia a una conducta opuesta a “progresismo”. El verdadero significado debe hacernos remontar a los años que precedieron a la I Guerra Mundial. Fue entonces que el integrismo señalaba una actitud de la Santa Sede demasiado ansiosa de conservar ciertas realidades tradicionales que la encerraban entre cuatro paredes. Frente a esta cerrazón reaccionaron los deseosos de que la Iglesia católica experimentara cierta

apertura, reprochando a los integristas el hecho de refugiarse cobardemente en sí mismos. Los integristas rechazaban toda reducción teórica y práctica de la Santa Sede y de la Iglesia. Mostraron inquietud a la vista del abandono de la filosofía escolástica y temían a los innovadores (liberales, demócratas), cuando hoy en día, como ya se señaló, el liberalismo se ha convertido en una postura fundamentalista frente a otras opciones socio-económicas.

José María Madorna en su trabajo sobre la “modernidad” incluido en *Diez palabras clave sobre fundamentalismos*<sup>6</sup> trata de explicar el auge del fundamentalismo en nuestro presente. A su entender existe cierta vinculación entre los problemas de la modernidad y la creciente visibilidad del fundamentalismo.

Es evidente la raigambre del fenómeno fundamentalista en la peculiaridad de cada tradición. Simultáneamente el fundamentalismo nos revela el conflicto desatado entre las corrientes tradicionales religiosas y la sensibilidad ilustrada, es decir una que apunta a una extrema confianza en la razón. Dicho conflicto aparece claramente en el judaísmo y en el cristianismo, especialmente católico, y en el cristianismo evangélico norteamericano. Al mismo tiempo el fundamentalismo, que etimológicamente nos remite a *The Fundamentals: a testimony of truth*, publicado en Estados Unidos entre 1910 y 1915 por el protestantismo evangélico norteamericano, pone el dedo en la llaga de la modernidad, por cuanto en ella la religión sufre los aspectos básicos de descentramiento, de pérdida de relevancia, de los símbolos, ritos y roles religiosos, así como también una liberación de la religión de las funciones sociales legitimadoras. Este proceso, frecuentemente subsumido bajo la palabra **secularización**, ha sido vivido por la institución religiosa, las iglesias y sus representantes, como una injusta pérdida de poder, una relegación y marginación fruto de ataques de sus adversarios. El siglo XX ha sido suficientemente pródigo en confrontaciones de la religión con la democracia, el liberalismo, el socialismo, el racionalismo, etc. Como para que la ambigüedad atravesase este proceso y las interpretaciones se inclinen hacia un lado y otro dependiendo de la situación del intérprete.

Desde otra perspectiva la ruptura sociocultural puede, según José María Mardona, se ocasión para abrirse a nuevas relaciones de tipo cosmopolita que se hace consciente de las diferencias y de la importancia de salvaguardar la diversidad

<sup>6</sup> José María Mardona, *Diez palabras clave sobre fundamentalismo*, 1999, Estella (Navarra) Editorial Verbo Divino, 1999.

cultural del otro para que ese otro será él mismo. Esta ocasión para la interculturalidad y el ejercicio de una “tolerancia” activa del otro cultural y socialmente diferente que es aceptado en su diferencia. Iguales en la diferencia comienza a ser así el lema de una ciudadanía y civilidad a la altura de la sociedad mundial actual.

De hecho no es posible negar hoy el pluralismo cultural y religioso que puede observarse sobre el mismo campo de la civilización occidental, lo que sin duda implica también la integración de la civilización oriental. Este enfoque pluralista del mundo que ya no puede concebirse o experimentarse en dominios estancos y para colmo opuestos los unos a los otros, exige un nuevo enfoque de la realidad sociocultural. Preferentemente sobre el campo de las religiones es necesario superar la cerrazón de los fundamentalismos para entrar en una actitud de diálogo abierto. Hans Küng en este sentido ha sido pionero en su ya citado libro *El cristianismo y las grandes religiones* donde sostiene por primera vez en la historia universal, a pesar de múltiples trabas y evidentes dificultades, que asistimos al paulatino despertar de una conciencia ecuménica global, al comienzo de un amplio y serio “**diálogo entre las religiones**” por medio de sus expertos y representantes más cualificados. Posiblemente es ésta una de las manifestaciones más importantes del siglo XX, cuyos efectos, en el caso de la humanidad llegue a experimentarlo, no se dejará sentir hasta el siglo XXI. Por eso nos cabe entender la *ekumene*, y hoy menos que nunca en sentido estricto, restringido, eclesiocéntrico. La *ekumene* no puede reducirse a la comunidad de las iglesias cristianas, sino que debe incluir la comunidad de las grandes religiones, pues el término *ekumene* –entendido en su sentido originario– significa todo el “orbe habitado”<sup>7</sup>.

La propuesta de Küng que apunta a la paz mundial fundada en el diálogo de las religiones es retomada por el teólogo español Juan José Tamayo que defiende un nuevo paradigma teológico, en el que puedan encontrarse las diferentes corrientes teológicas de nuestro tiempo: las Oriente y las de Occidente, las del Primer Mundo y las Tercer Mundo, dentro del respeto a las diferencias culturales y religiosas propias de cada contexto. Tamayo expone los nuevos horizontes que han de servir para ese paradigma que ya está empezando a gestarse: intercultural, interreligioso, hermenéutico, feminista, ecológico, ético-pragmático, utópico, anamnético y simbólico. A este sentido del teólogo responde su otra obra *Fundamentalismos y*

<sup>7</sup> Hans Küng. *El cristianismo y las grandes religiones...* Introducción p. 10.

*diálogo entre religiones*<sup>8</sup> en la que desarrolla los dos primeros horizontes propuestos: el intercultural y el interreligioso, que nos abren a un nuevo universo categorial, poco usual en las distintas teologías confesionales, pero que es necesario incorporar en las nuevas teologías de las religiones. Entre las nuevas categorías va enumerando: religión, nuevos movimientos religiosos, fundamentalismo, diálogo interreligioso, interespiritual, salvación-liberación, derechos humanos, interculturalidades, etc. Pero ello no significa que tengamos que renunciar a las categorías de otros paradigmas teológicos, sino al contrario, pueden y deben ser asumidas e integradas en el nuevo paradigma interreligioso e intercultural. Dos son los tipos de fundamentalismo que analiza en esta obra: el religioso y el económico. En cuanto al fundamentalismo religioso, Tamayo lo caracteriza como la absolutización de una verdad, religión, cultura, etc, que se pretende imponer, incluso recurriendo a la fuerza, como la única y universalmente válida: suele darse en sistemas rígidos de creencias de todo tipo, sobre todo en las religiones monoteístas.

Los rasgos principales fundamentalistas, comunes a las tres religiones monoteístas, son los siguientes:

1. rechazo de la mediación hermenéutica,
2. renuncia al lenguaje simbólico,
3. opción por el lenguaje realista,
4. recurso a la violencia en determinadas ocasiones,
5. condena a la modernidad,
6. concepción milenarista<sup>9</sup> de la historia,
7. lenguaje dualista y
8. absolutización de la tradición y mentalidad dogmática.

Desde este punto de vista el fundamentalismo de las religiones monoteístas sin excepción queda caracterizado por una postura preponderantemente hermenéutica aplicada a los textos bíblicos. Supone, según Tamayo, una interpretación en su totalidad “literal” sin recurrencia a lo simbólico. En este sentido, no podemos dejar de señalar que Juan Pablo II en su discurso sobre *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993) recalca con mucha firmeza cómo la lectura de la Biblia, y por lo tanto la exégesis, no puede ser ajena a lo que se ofrecen como métodos actuales para su interpretación. Así sostiene su oposición a la lectura fundamentalista, ya que la

<sup>8</sup> Hans Küng. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta, 2004.

<sup>9</sup> Proviene del sustantivo *milenarismo*: designa al reino terrestre de Cristo antes del fin del mundo, idea basada en Ap. 20, 4-6

Biblia ejerce su influencia a lo largo de los siglos y se adapta la interpretación a la mentalidad y lenguaje contemporáneos.

Para una exégesis normal de la Biblia es asimismo necesario recurrir a la hermenéutica filosófica que ha puesto en evidencia la implicación de la subjetividad en el conocimiento, en particular en el conocimiento histórico. Entre autores que han profundizado la teoría hermenéutica contemporánea y sus aplicaciones a la escritura hay que destacar a Hans Gadamer y Paul Ricoeur.

La reflexión sobre la exégesis y hermenéutica bíblica nos permite concluir que no podemos clasificar las religiones monoteístas en bloque como fundamentalistas, sino tan sólo a ciertos grupos que al insistir sobre la inspiración divina de la Biblia y el carácter absoluto de la palabra de Dios enraízan esas verdades en una ideología que no es bíblica. Postulan una lectura de la Biblia que rehúsa toda investigación crítica.

### **El diálogo religioso: posibilidades y dificultades**

¿Cómo es posible superar los obstáculos que los fundamentalismos oponen al diálogo interreligioso? El diálogo interreligioso constituye la categoría central del libro de Tamayo. Según el autor, dos son las razones que justifican la necesidad de dicho diálogo: 1. la pluralidad de manifestaciones de Dios en la historia, como lo demuestra la misma historia de las religiones y 2. el carácter dialógico de la verdad con minúscula y con mayúscula. Y dos son las características que debe tener este diálogo: correlacionalidad y responsabilidad global.

Pero el diálogo no es fácil, si es difícil de por sí en la convivencia humana, las dificultades aumentan cuando se trata del diálogo entre las religiones y crecen por tres razones principalmente: el desconocimiento mutuo que tienen las religiones entre sí, su falta de sentido crítico y la tendencia a la descalificación de unas por otras.

El diálogo interreligioso, además de método, actitud y experiencia de comunicación y encuentro entre creyentes de distintas religiones, es también área de conocimiento y tema de estudio en cátedras universitarias.

La mayoría de las religiones muestran hoy una disposición favorable al diálogo interreligioso, salvo en sus tendencias fundamentalistas que lo rechazan frontalmente por considerarlo contrario a la autenticidad de la propia doctrina.

## Conclusión

Del modo expuesto, los fundamentalismos representan una clausura para el diálogo interreligioso. También, como vimos en los autores citados, la posibilidad de dicho diálogo supone la mutua tolerancia entre las distintas religiones que en un diálogo fructífero, según Hans Küng, constituyen la base de la paz mundial.

Desde fines del siglo XX, la *Comisión Teológica Internacional* en su documento *El Cristianismo y las Religiones* había afirmado que: “A pesar de la secularización, no ha desaparecido la religiosidad de los hombres de nuestro tiempo” y la importancia del “diálogo interreligioso, en vista de los problemas y necesidades que afectan a la humanidad, para la iluminación del sentido de la vida y para una acción común en favor de la paz y de la justicia en el mundo”<sup>10</sup>.

En este sentido, los fundamentalismos –como lo intentamos demostrar- no representan ni en sus discursos, ni menos todavía en sus hechos, una posibilidad de diálogo ya que éste también debe manifestarse en el testimonio.

<sup>10</sup> Comisión Teológica Internacional, *El Cristianismo y las Religiones*, Bs. As., Paulinas, 1997, p. 6



**Mesa Temática**  
*Otros discursos*

**Coordinación**  
**Fabio S. Esquenazi**



## ¿Qué tienen en común Ruth y Esther? Una mirada desde una perspectiva femenina Masorti

Graciela S. de Grynberg  
Comunidad Beit Israel, Bs. As.

Solo dos libros dentro del canon bíblico judío llevan el nombre de mujeres: Ruth y Esther.

Dos mujeres que cambiaron la historia, que pusieron todo de sí para modificar la realidad que las rodeaba, que dejaron sus vidas para seguir un ideal, que dejaron una impronta a continuar.

Ambos relatos están en los “Rollo de los Ketuvim”, escritos y son llamados Meguilot (*Meguilá* es un rollo de pergamino. El rollo del Sefer Torá tiene dos cilindros; en tanto que la *Meguilá* sólo tiene uno y se le puede desenrollar como una carta).

Un poco de historia para conocer mejor a estas mujeres.

### **Esther**

El relato de *Purim* son diez capítulos ricos en detalles que podría haber recibido otro nombre, *Meguilat haIehudim*, *Meguilat Mordejai* o simplemente *Meguilat Purim*.

Sin embargo es Esther la que encabeza la historia ocupando un lugar activo y decisivo en el destino de los judíos de Persia en los tiempos del rey Asuero.

La narración se refiere a lo que ocurrió durante el reinado de Asuero.

El rey invita a las grandes responsabilidades de su imperio a un banquete. En medio de la reunión quiere presentar la belleza de la reina, de la que está sumamente orgulloso. Sin embargo, Vashti se niega a concurrir y el rey furioso por el desprecio, ordena destituir la.

No satisfecho, decide tomar para sí una nueva mujer, hermosa por cierto, que habite en su reino. Los emisarios del rey que recorren el imperio, encuentran a Esther, hermosa joven judía que vive al cuidado de Mordejai, su tío. Ambos son descendientes del Saul, primer rey de Israel.

Esther es conducida al palacio y luego de largos preparativos es presentada al rey, quien queda impresionado con su belleza y la convierte en reina.

Esther, cumpliendo con un consejo de su tío, no menciona su condición de judía.

Mordejai quien habita en los alrededores del palacio, descubre una confabulación para asesinar al rey. Da aviso inmediato y así logra salvar la vida de Asuero. Tal hecho es inscripto en el “Libro del Reino”.

Hamán había conquistado la confianza del rey, quien le tenía gran consideración. Los cortesanos le temían y a su paso todos con excepción de Mordejai, se inclinaban. Cuando Hamán se entera que Mordejai no se inclina como los demás por su condición de judío, decide vengarse.

Presenta al rey la idea de eliminar a todo el pueblo judío y apropiarse de sus bienes para enriquecer las arcas reales. Sostiene como argumento que todo el pueblo judío es soberbio y altanero y vive según sus leyes particulares, desafiando las leyes del rey.

Asuero autoriza a Hamán a hacer lo que le parezca otorgándole el privilegio de usar su sello.

Hamán actúa rápidamente y envía emisarios a todo el reino para que preparen la matanza y en la capital hace construir una horca especial para Mordejai.

El día establecido para la matanza es el 14 de Adar, que surge al echar los dados a la suerte (PUR).

Mordejai se entera de las intenciones de Hamán y avisa a Esther. Ella, en una muestra de valor, se presenta a Asuero y le solicita una concesión. El rey que la ama, le ofrece medio reino, pero ella sólo pide que concurra con Hamán a un banquete que ofrecerá la noche siguiente en honor al rey.

Esa misma noche el rey que no consigue dormir, se hace leer los hechos inscriptos en el “Libro del Reino”. Cuando le relatan la conducta de Mordejai se entera que aquél aún no fue premiado por salvar la vida del rey.

El rey hace llamar a Hamán y le pregunta con qué premiará al hombre a quien el rey quiere agradecer por sus acciones. Halagado Hamán por la invitación de la reina, cree estar en presencia de un nuevo honor del rey y le aconseja vestir a tal servidor real con ropas reales, montarlo en el caballo real y guiarlo por toda la ciudad, llevado por el funcionario más importante, publicando a viva voz la buena acción.

El rey conforme con el consejo, le ordena cumplirlo tal cual, vistiendo a Mordejai y conduciéndolo él mismo a caballo.

Por la noche le espera a Hamán una nueva sorpresa: Esther le comunica al rey que ella es judía y que el plan de Hamán es eliminar al pueblo judío.

El rey autoriza a los judíos a defenderse y entrega a Hamán. En el mismo día en que debían ser eliminados los judíos, Hamán es colgado de la horca que él había preparado para Mordejai.

Son enviados mensajes a toda la comunidad judía del reino Persa: “...Que sean días de fiesta y regocijo, que se envíen presentes los unos a los otros y que se ofrezcan dones a los pobres” (M. Esther 9:22).

Este plan fue gestado por Esther, una mujer de apariencia pasiva y bella que logró tener éxito porque fue capaz de planificar en detalle la salvación de su pueblo.

Explican nuestros sabios que por esto el libro lleva el nombre *Meguilat Esther*, ya que este relato fue su real coronación.

## **Ruth**

Esta hermosa historia son solo cuatro capítulos. Recibe el nombre por su protagonista, Ruth la moabita, mujer virtuosa y ejemplar, que ha ingresado a la tradición judía como el prototipo de la mujer fiel a su marido, y por extensión, fiel a la familia, al pueblo, a la tierra y a la religión de su marido.

La historia, nos sitúa en “los días que gobernaban los jueces, que hubo hambre en la tierra y un varón de Belén de Juda fue a morar en los campos de Moab, él y su mujer, y sus dos hijos”.

Ellos eran: Elimelej, su mujer Naomi y sus hijos Mahlon y Quelion. Murió Elimelej en Moab.

Lo sobrevivieron Naomi, su mujer y sus dos hijos.

Sus hijos se casaron con mujeres de Moab, Orpa y Ruth, las cuales al poco tiempo después, enviudaron.

Sin marido y sin hijos, Naomi decide retornar a Juda y le recomienda a sus nueras retornar a la casa de su madre, deseándoles que encuentren marido y tengan descendencia.

Las palabras de Naomi lograron convencer solo a una de sus nueras, Orpa. En cambio Ruth, no aceptó.

Ella ya había elegido el camino, al decir: “No me ruegues que te deje, y me aparte de ti, porque donde quiera que fueres iré yo, y dondequiera que vivas, viviré. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios mi Dios. Donde tu murieres moriré yo, y allí seré sepultada. Así me haga Dios y aun me añada, que solo la muerte hará separación entre nosotras dos”.

Con estas bellísimas palabras y con esta actitud, una extranjera, ingreso, por propia voluntad y sin esperar recompensa alguna, al pueblo de Israel.

Ciertamente para Ruth, pese a que su marido ha muerto, los vínculos familiares con Naomi persisten y son fuertes.

Tanto es así que le dice: “dondequiera fueses iré yo y dondequiera que vivieres, viviré”.

Naomi había insistido en que sus nueras retornaran “cada una a las casas de sus madres” y cuando Ruth no quiso, Naomi dice: “He aquí que tu cuñada se ha vuelto a su pueblo y a sus dioses, vuélvete tu tras ella”.

Pero Ruth no quiso volver a su pueblo ni a sus dioses: “tu pueblo será mi pueblo y tu Dios mi Dios ”

Ruth hace una promesa que va más allá de la persona de su suegra. Sus palabras implican la unidad étnica y religiosa del pueblo al que pertenece la madre de su marido e implica el reconocimiento al territorio de ese pueblo.

Ya en la tierra de Juda, Ruth junta espigas en el campo de Boaz, hombre rico y respetado.

Él redime todas las deudas de la familia de su esposo y se casa con ella. Ruth deja atrás su historia, su pueblo, sus costumbres e ingresa al pueblo de Israel.

Vemos aquí lo que significa y lo que implica la verdadera conversión.

No es solamente un cambio de religión, es pertenencia a un pueblo, hacerse participe de su destino histórico.

Ingresar al pueblo de Israel es....actuar como lo hizo Ruth, la moabita, quien sin esperar recompensa se adecuó a los aspectos religiosos, étnicos, territoriales y familiares de este pueblo.

Por lo tanto es volver a nacer a una vida diferente.

Como vemos dos mujeres que sentaron un precedente. Nada debemos dar por hecho. Todo es posible cambiar si nos proponemos.

¿En nuestras vidas somos Esther o Ruth?

¿Aceptamos vivir en un lugar protegido, dejando de ser nosotros mismos, como lo hizo Esther o salimos y buscamos nuestro camino, como lo hizo Ruth?

Frente a una situación que molesta, que nos incomoda, a nivel personal, como parte de la humanidad, ¿callamos o defendemos los derechos e independencia con los cuales debemos vivir?

Éstas son solo algunas preguntas frente a las circunstancias y al mundo que nos rodea.

Que podamos contestarlas como ellas lo hicieron, con fortaleza, sin temores, mostrándonos que los cambios son posibles.

## Experiencia mística y experiencia de diálogo: del texto al compromiso

*Fabio Samuel Esquenazi*  
UBA, Buenos Aires

A la memoria de Marshall Meyer

Como sostuvimos durante el Congreso organizado por el CALIR en Córdoba en 2014, en nuestro presente continúa siendo de particular interés la pregunta acerca de si la mística judía y la cristiana pueden aportar algo valioso a lo que entendemos por Diálogo Interreligioso. Si este desafío era desalentador entonces, en momentos en que asistíamos al conflicto que ensombrecía a la humanidad en Gaza, lo es mucho más hoy, teniendo ante nuestros ojos la dura realidad de los actuales sucesos en Siria. La respuesta a este planteo, sin duda alejado de las convicciones de muchos de los responsables históricos de los conflictos y las masacres humanitarias que interpelan nuestra conciencia, exige rescatar el mensaje concreto de aceptación amorosa de las diferencias que la mística le ofrece a una sociedad tan sorda al compromiso ético como la actual.

Dicho mensaje es el que aportan las *bibliotecas místicas* del Judaísmo y el Cristianismo, es decir, el conjunto de testimonios escritos conservados en ambas tradiciones con los que se intenta expresar un tipo específico de suceso, la *unio mystica*, la unión del alma con Dios, que encierra la idea de una divinidad a la que el místico no busca **aprehender** como si fuera un mero objeto exterior, sino a la que anhela **experimentar** en su interioridad y que ha sido metaforizado de muy diversos modos y mediante diversos símbolos en las religiones del tronco abrahámico. Allí tenemos, entre decenas de refinados ejemplos, el del cabalista italiano Menahem Recanati, quien, a fines del siglo XIII entendía la experiencia mística judía o devekut como el “beso de Dios”; en el Cristianismo, al Areopagita<sup>1</sup> y su referencia a la *unio* como el enigmático “rayo de tiniebla” –*pdivinae caliginis radium*–p, que

<sup>1</sup> Véase Joaquín García Palacios, *Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz: estudio léxico*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1992: 212.

siglos después Tomás de Aquino definió como *cognitio Dei experimentalis*; y, en la mística musulmana, las ideas de Semnānī<sup>2</sup>, para quien esta experiencia particular constituía la «sexta morada» del camino hacia Dios, la “luz negra” –*aswād nūrānī*– –o “noche luminosa” que, como apunta la tradición sufi, “se encuentra iluminada por relámpagos o manifestaciones abruptas de la esencia divina”<sup>3</sup>. El acontecimiento extraordinario del que intentan dar cuenta ejemplos como los señalados actualiza lo que en la mística judía y cristiana se conoce, entre otras variantes<sup>4</sup>, como la posibilidad simbólica de **ver a Yahveh cara a cara**, una experiencia que se persigue, procura transmitirse y está por detrás de la lectura que ciertos autores contemplativos de estas tradiciones hacen de un conjunto de textos bíblicos centrales.

¿Cuál es el mensaje principal que encontramos en todos estos testimonios? En la mayoría de ellos, y en contraposición a la figura tradicional del místico, a quien antes del estudio académico de esta literatura se consideraba un individuo pasivo, desinteresado en absoluto de todo lo mundano y consagrado exclusivamente a la concentración en su interioridad, encontramos un sujeto ético, de lucha y acción en medio de la Historia, cabalmente comprometido con un cambio social que refleje fielmente sus opciones morales de justicia. De hecho, en todas las tradiciones donde la experiencia mística ha podido ser documentada, los cambios en la conducta moral de la persona que es sujeto de una experiencia mística, –es decir la *conversio morum*– siempre parte de una *conversio cordis*, entendida como la experiencia radical de aceptación o toma de conciencia de la presencia en el interior del ser de un aspecto o un hecho originario que lo trasciende. Como consecuencia de dicha toma de conciencia, el místico se siente llamado al abandono de sí y al compromiso absoluto con la realidad que lo circunda, expresado particularmente en la preocupación por el prójimo que demanda su atención amorosa como condición para la propia realización como persona. La esencia de tal experiencia específica reproduce de modo superlativo lo que en el Judaísmo y el Cristianismo se conoce en

<sup>2</sup> Véase Luce López-Baralt, “Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa”, *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30, 1981: 21-91 (en especial, p. 35).

<sup>3</sup> Véase Luce López-Baralt, *ibíd.*, p. 36 y, de la misma autora, *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Madrid, Trotta, 1998: 47-48. También, Henry Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Madrid: Siruela: 113-116 [1971].

<sup>4</sup> Véase Gerardus Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964: 295. Asimismo, Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid, Trotta, 1999: 196, 198-9, 202, 262, 330.

términos teológicos como experiencia de fe, cuya característica más interesante es el hecho de que el consentimiento de aquel principio absoluto presente en el fondo de la conciencia que la origina, encuentra su medio de expresión en el cumplimiento estricto de los preceptos o mandamientos que estructuran ambas tradiciones religiosas.

Ahora bien, toda tradición reconoce desarrollos, autores principales y un conjunto de textos y símbolos que condensan y mantienen vivo su mensaje; las expresiones místicas del Judaísmo y el Cristianismo no son la excepción. Por caso, en la tradición mística judía se llega a la conciencia de la realidad divina que habita en el alma a través de una profundización de la inveterada relación con la Ley –la Torá–, que determina y caracteriza la concepción judía de espiritualidad. Dicha profundización ha enfatizado siempre los aspectos éticos de la conducta humana, dando lugar a imágenes poderosas que dan cuenta de dicha relación en su literatura. Allí tenemos, por ejemplo, al *Shulján Aruj*, uno de los principales códigos de conducta del Pueblo Judío, cuyo título, que podría traducirse como “mesa tendida” o “mesa preparada”, viene a enseñarnos la importancia que Joseph Caro, el afamado halajista y cabalista del siglo XVI que lo compuso, le otorgó a una obra que, sin pertenecer a la biblioteca mística judía, es en definitiva el resultado de la lógica bíblica y talmúdica que anima la interpretación de los místicos y que tradicionalmente encontró en el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero un lugar de privilegio para una experiencia significativa de Dios. La elección del título hecha por Caro fue apropiada y muy ilustrativa, no sólo por el refinamiento propio del simbolismo judío, potenciado como lo estuvo desde sus orígenes por el peso del segundo mandamiento bíblico que prohibía la representación pictórica, sino también porque respetó y reafirmó la centralidad que la tradición judía le otorga a la verdadera compasión, entendida no como una **experiencia de emotividad**, sino como una **experiencia de compromiso**, como una práctica moral que excede el mero anhelo universal de justicia e involucra al judío con aquellos que no han encontrado nunca su “*Shulján Aruj*”.

Es esta experiencia compasiva la que viene a aportar el Judaísmo al verdadero Diálogo interreligioso, toda vez que sirve de ejemplo para que todos, sin importar nuestra confesión religiosa, nos sintamos obligados a mantener, como afirmó Mardones, “la atención puesta en la superación del estado de necesidad [...] [de quienes comparten con nosotros] la misma condición humana de [sufrimiento],

dolor y muerte”<sup>5</sup>. Otros dos ejemplos del campo judío, con resonancias para el diálogo, los hallamos en el *Sefer Ha-Zohar*<sup>6</sup>, el corpus literario central de la mística hebrea, redactado durante las tres últimas décadas del siglo XIII. Son ellos la famosa parábola de la princesa que leemos en los folios 99a y b del segundo volumen de esta obra, y la descripción del deleite a que daba lugar el ritual de lectura de la Torá que realizaban los cabalistas desde la medianoche hasta el amanecer de cada día, según puede apreciarse en el folio 178b del primer volumen.

El relato de la hermosa princesa –en hebreo *rehimatá*, es decir, literalmente “amada” – nos presenta a una doncella que, oculta en su palacio, invoca y seduce con su amor a su amante, para que éste se acerque y pueda, finalmente, unirse con ella en matrimonio. En este pasaje de enorme densidad significativa, la princesa es en realidad la Torá que se oculta detrás de los cuatro niveles tradicionales de exégesis cabalística: el literal, el alegórico, el homilético y el místico. La Escritura, como la princesa, aparece y se desvanece rápidamente ante el amante, el cabalista que es guiado gradualmente al nivel más profundo de conocimiento del texto revelado y a la experiencia amorosa que este encierra. Al principio, la doncella insinúa su existencia mediante simples alusiones que sólo comprende aquel quien la ama, revelándose discursivamente de manera paulatina para despertar en sus seguidores amor puro, hasta que, en la culminación del proceso de descubrimiento, la Torá queda desnuda frente al amante como ante un esposo que conoce todos sus secretos. Como afirma el texto:

“Éste es el camino [la Princesa, es decir, la Torá] primero comienza a revelarse a un hombre [mediante] señales. Si él [no] entiende lo manda llamar [...] y dice a sus mensajeros: ‘decid a ese necio que venga aquí y converse conmigo’. Cuando él viene, ella empieza a hablarle, primero desde detrás de [una] cortina [con] palabras [que resulten] accesibles a su entendimiento, de manera que él pueda progresar poco a poco. [...] Luego, ella le habla desde detrás de un delgado velo, [mediante] adivinanzas y

<sup>5</sup> José María Mardones, “Salvar a Dios: Compasión y solidaridad en la finitud”, en J. M. Mardones, J. M. y Reyes Mate (eds.), *La ética ante las víctimas*. Rubí (Barcelona), Anthropos Editorial, 2003: 224-225.

<sup>6</sup> Que hemos de citar a partir de aquí según la edición académica en inglés más confiable: *The Zohar. Pritzker Edition*, vols I-XII, traducción y comentarios D. C. Matt, N. Wolski y J. Hecker. California, Stanford University Press, 2003-2017. La traducción al español y los énfasis son nuestros.

parábolas; [...] por último [...] se le muestra cara a cara [y le descubre] todos sus misterios ocultos y todos los caminos [...] guardados desde siempre en su corazón” (*Zohar* II, 99a-b, vol. 5, 2009: 33-36).

La tradición mística judía da cuenta del deleite de este tipo de adhesión al texto sagrado y de sus implicancias amorosas, lo que puede apreciarse en el segundo texto zohárico que citaremos a continuación. En él vemos que, tanto la acción de despertarse a la medianoche para compartir la lectura de la Torá como la alegría de dicho compromiso místico-poético, son el resultado de la identificación de los cabalistas con la figura del Rey David, el misericordioso, según se lo ha representado particularmente en la literatura rabínica. Así leemos:

“Todos sus días, el Rey David se comprometió con la adoración del Santo, bendito sea, levantándose a la medianoche, alabándole y dándole gracias, para engalanar su propio lugar en el Reino Superior, [pues] él sabía que en ese mismo momento el Santo [...] se levanta en el Jardín del Edén para deleitarse con los justos. [Así, cada medianoche] él se levantaba, se fortalecía [cantando] y alabando [al Santo] hasta el amanecer, porque [como es sabido] cuando el Santo aparece en el Jardín [...] Él escucha su propia voz con todos los justos, un hilo de amor se dibuja [sobre la cabeza] de David durante la jornada y las palabras [de la Torah] que canta [el Rey David] ascienden hasta el Reino Superior para engalanarse en presencia del Santo” (*Zohar* I, 178-b, vol.3, 2006: 80-81).

Lo interesante aquí es que, así como otros textos de la Cábala demuestran que el ideal de vida que buscaban imitar los cabalistas era el de Moisés, es en este caso la figura del Rey David la que se propone como la del arquetipo de místico, aquel capaz de comprometerse con el sentido más profundo del texto sagrado y de obrar en consecuencia. Este compromiso, que hace incluso que Dios escuche “su propia voz” junto “con todos los justos”, se alcanza no sin antes adherirse estrechamente a la voluntad divina, honrando todos y cada uno de los preceptos que estructuran el sistema de creencias judío. La mención de Moisés –como la del Rey David– no es arbitraria ya que, precisamente, el hilo conductor que vincula, con sus diferencias, a todas las corrientes centrales de las tradiciones contemplativas judía y cristiana es la referencia recurrente que realizan los escritores místicos a las experiencias de las grandes figuras del Antiguo Testamento –no sólo Moisés y David; también Elías o Isafas, entre otros–, a quienes consideran espejo de sus propias experiencias de

encuentro y unión con Dios<sup>7</sup>. Son estos puntos de contacto los que dan testimonio de la posibilidad y fecundidad del amoroso mensaje que la mística judeocristiana nos ha legado y que resuenan en la práctica concreta del diálogo interreligioso.

Pasemos ahora al campo cristiano. En él nos encontramos con que la especificidad de la experiencia mística, con su profusa variedad histórica de formas, desde los antecedentes en el corpus joánico hasta los abundantes testimonios de los primeros siglos del Cristianismo, la Edad Media, el Renacimiento y la Modernidad, está dada por su directa relación con el **Misterio cristiano**, lo que significa que todos los autores de esta biblioteca, en todas las épocas, han experimentado e intentado vivir de manera eminente el misterio central de la Encarnación, la Pasión y la Resurrección narrado en el Nuevo Testamento. Si, en palabras de Henri Bergson, “los místicos [cristianos] son imitadores y continuadores originales, pero incompletos, de lo que fue de forma completa el Cristo de los evangelios”<sup>8</sup>, el modo personal que los místicos de raíz cristiana encontraron para dar cuenta del modo más perfecto de vivir dicho misterio fue, en términos generales, la idea de que el cumplimiento estricto de la voluntad divina es la condición esencial que dispone al alma para la gracia de la inhabitación trinitaria, entendida históricamente por la teología católica como la presencia actuante de Dios que transforma y «mueve» al alma por obra de la gracia. Este modelo de conocimiento experimental de Dios mediado por la adhesión estrecha a la voluntad divina a través de Cristo del que dan cuenta los Padres del desierto, el monacato occidental, el laicismo cristiano, las escuelas místicas de las diversas órdenes monásticas católicas y la mística protestante, también aporta testimonios escritos de enorme belleza poética que apuntan a los aspectos de la experiencia mística que pueden rescatarse para el ejercicio confiado del diálogo entre diversas confesiones religiosas, y en nuestro caso, por ser constitutivas de nuestra identidad, entre aquellas del tronco abrahámico. Del abigarrado cúmulo de ejemplos que la tradición cristiana puede aportar en este sentido, rescatamos el testimonio de San Juan de la Cruz<sup>9</sup>, el místico

<sup>7</sup> Véase Jean-Marie Van Cangh, “Trois rencontres de Dieu dans l’Ancien Testament”, en *Les sources judaïques du Nouveau Testament: Recueil d’essais*, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 204. Leuven: Leuven University Press; Peeters, 2008: 277-294.

<sup>8</sup> Henri Bergson, *Oeuvres, Édition du Centenaire*. Paris: PUF, 1959: 1179 (en nuestra traducción).

<sup>9</sup> A quién hemos de citar por *San Juan de la Cruz. Obras completas*. Edición crítica, notas y apéndices de Lucinio Ruano de la Iglesia, OCD, 11ª ed., Madrid, EDICA, 1982 (con nuestros énfasis y posibles adaptaciones). En adelante, *Obras*.

abulense que, en pleno siglo XVI y para explicar la sutil transformación que va experimentando el alma en cada uno de los grados de la escala de amor por donde ésta va “subiendo a Dios” (2N 19, 1; *Obras*, 403-408), viene a decirnos que los efectos que ella experimenta en la subida son los siguientes: en el primer grado, el alma se enferma provechosamente por Dios; en el segundo, lo busca sin cesar; en el tercero, obra para no faltarle; en el cuarto, sufre por Él sin fatigarse; en el quinto, lo apetece impacientemente; en el sexto, corre ligeramente hacia Él; en el séptimo, se atreve a unirse a Dios con vehemencia y osadía; en el octavo, logra asirse a Dios y lo aprieta sin soltarlo; en el noveno, arde en Dios con suavidad; y, en el décimo, por último, se asimila totalmente a Dios llegando a ser semejante a Él. Este santo carmelita, de peculiar vinculación con la tradición judía, sintetizó este proceso de unión, su exigencia y el deleite encerrados en él, ofreciéndonos una de las claves para interpretar no sólo la experiencia mística por la que atravesó como cristiano, sino también para entender los textos judíos que compartimos antes y el modo en que el misticismo judío y el cristiano pueden iluminar esa otra experiencia que es el diálogo entre las religiones. Juan de la Cruz afirma:

“Estos grados [...] de amor son siete, los cuales se vienen a tener todos cuando se tienen los siete dones del Espíritu Santo en perfección, en la manera que es capaz de recibirlos el alma. Y así cuando el alma llega a tener en perfección el espíritu de temor tiene ya en perfección el espíritu [del] amor, por cuanto aquel temor, que es el último de los siete dones, es filial, y el temor perfecto de hijo sale de amor perfecto de padre” (*CA*, 17:2-3, *Obras* 497-498).

Pues bien, este temor de Dios, que en la cita aparece gracias a un trabajo muy cercano con el campo semántico implicado por la idea del “temor de Yahveh” o “Yir'at Yahveh” propia de la tradición judía, implica la adhesión absoluta a los mandatos divinos que excede la mera veneración religiosa y una creciente disposición interior a la trascendencia divina que desemboca en la entrega amorosa, que no es sino el modo en que los místicos entendían la vida de religión. A pesar de las pocas referencias textuales específicas en toda su obra publicada, la idea del “temor de Dios” es una de las principales claves de lectura de la producción de San Juan de la Cruz, pues permite comprender la experiencia central que origina los símbolos místicos que la definen. Hay en ella, como en el modelo teosófico de expresión de la *unio mystica* desarrollado en el *Sefer ha-Zohar*, un interés particular por alcanzar la visualización de la divinidad a través del requisito exigido de adhesión estricta y sin concesiones a los mandamientos o preceptos que deben

respetar los creyentes. Para dar cuenta de este requisito, el santo recurre principalmente a una serie de pasajes veterotestamentarios a partir de los que reconstruye toda la variedad de matices implicados por la experiencia del temor divino y la práctica del amor. Así por ejemplo, en el libro segundo de la Noche Oscura, San Juan afirma que “el santo temor [...] es llave y custodia de todas las virtudes” (2N 2,3, *Obras*: 357). Para reforzar este concepto clave, recurrirá a varias imágenes, entre las que destaca muy especialmente la escala –o escalera– de Jacob de Génesis 28,10-19, con la que asociará todas las etapas de la escala mística e intentará demostrar la humildad necesaria para la práctica del amor. San Juan narra para ello la experiencia de subida hacia los «atrios de la Casa de Dios» desde la perspectiva de un peregrino que ha comprendido en su corazón cuán necesarios son para este subir la gradual adhesión a los mandatos divinos, el desprecio de sí y el amor por los demás, hasta alcanzar, gracias al “perfecto amor” (2N 18,4, *Obras* 402) la unión con aquel en quien, como afirma el santo, “[la escala] se arrima y estriba”. En el pasaje principal de su exégesis de este texto de Génesis, este carmelita dirá que:

“Para que [...] se cumpla lo que dice el [libro de Proverbios]: ‘antes que el alma sea ensalzada es humillada, y antes que sea humillada es ensalzada [es que] esta escala [es decir la experiencia mística o la práctica del amor perfecto] es figurada por aquella escala que vio Jacob durmiendo, por la cual subían y descendían ángeles de Dios al hombre y del hombre a Dios, [...] todo lo cual dice la Escritura divina que pasaba de noche y [con] Jacob dormido, para dar a entender cuán secreto y diferente del saber del hombre es [para Dios] este camino y subida” (2N 18,2, *Obras* 401; 2N 18,4, *Obras* 402).

Lo importante aquí no es que el santo utilice una remanida imagen de la tradición judía para hablar de las implicancias del “temor de Yahveh”, sino que elija un texto judío canónico en apoyo de un punto central de su doctrina. De hecho, el sueño de Jacob, que, recordemos, el patriarca tiene mientras huye del enfrentamiento con su hermano Esaú y busca sentirse digno de la herencia de su padre y de su abuelo, ha sido objeto privilegiado de una larga cadena de interpretaciones midráshicas, filosóficas y literarias en el Judaísmo, entre ellas las de Filón de Alejandría (*De Somnis* I, 2-188<sup>10</sup>, López Férez 2009: 36-37), Rashi (quien en su

<sup>10</sup> Véase Juan Antonio López Férez, “Filón de Alejandría: obra y pensamiento. Una lectura filológica». *Synthesis*, 16, 2009:13-82 (en particular: 36-37).

exégesis cita Génesis Rabbah 68:124) o el propio Maimónides (*Moré Nebujim* I:15, 1974a: 12,41; también, II:10, 1974b:272-273). Todas ellas coinciden esencialmente en que el sueño es la experiencia que marca el inicio de la transformación vital de Jacob, quien, al despertar, reconoce que “Yahveh está en este lugar y yo no lo sabía” (Génesis, 28:16<sup>11</sup>), abandona su inmadurez y toma conciencia de la grandeza de Dios y del sentido más profundo del cumplimiento de los mandatos divinos que debe desembocar en una praxis de la aceptación amorosa. Esta experiencia límite es la que habrá de convertir a Jacob, como a Moisés, en modelo de vida a imitar por muchos autores canónicos del corpus de la literatura mística judía<sup>12</sup>, lo que conviene recordar hoy al pensar a conciencia en lo que entendemos por diálogo interreligioso. Si coincidimos en que el “temor de Dios” es en consecuencia uno de los principales puentes entre las tradiciones místicas judía y cristiana, la sola mención de esta idea permite contextualizar adecuadamente el desvelamiento de la doncella en la parábola de la princesa, el deleite de los cabalistas que por las noches accedían al sentido más profundo de la Torá, y el ardor y la suavidad de la que goza el alma al vivir en plenitud su fe, por el simple hecho de que este temor es la contracara, el requisito que se le exige al verdadero creyente para acceder a lo que Dios le ha prometido. En este sentido, y para cerrar esta intervención, digamos finalmente que lo que la mística judía y la cristiana aportan al diálogo interreligioso, lo que ambas tradiciones nos recuerdan incesantemente en sus obras centrales, es la necesidad de que nunca olvidemos el espejo de la experiencia, la realidad de que sólo se accede a lo más sagrado dialogando, no sólo con los textos con los cuales nos formamos, sino ante todo con quienes dan sentido a lo que dicen esos textos, con los otros en quienes siempre se nos exige reconocer, como recordaba Marshall Meyer y cuya memoria honramos en este Congreso, al pobre, a la viuda, al huérfano y al extranjero.

<sup>11</sup> Todas las citas bíblicas de este trabajo siguen la siguiente edición: *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1977 (BJ). La referencia en p. 43.

<sup>12</sup> Véase Alexander Altmann, “The Ladder of Ascension”, en *Studies in Mysticism and Religion Presented to G. C. Scholem*, E. E. Urbach, R. J. Z. Werblowsky, and C. Wirszubski (eds.), Jerusalem, The Magnes Press-Hebrew University, 1967: 1-32. Asimismo, Moshe Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest & New York: Central European University Press, 2005: 167-204.



**Reflexiones sobre las tecnologías digitales  
como lugares pastorales de comunión y encuentro  
Caminando desde la conexión a la comunión,  
al encuentro y al empoderamiento**

*Mariel Caldas*

Durante todo el transcurso de la historia, las tecnologías<sup>1</sup> –desde las primeras piedras talladas hasta la nanotecnología– han incidido entre otras cuestiones, sobre paradigmas, vivencias, modos de encuentro, procesos comunicacionales, transmisiones, modalidades de trabajo y educación. Actualmente, muchos sectores apocalípticos las demonizan aduciendo que por ellas cambian y hasta se desintegran, algunas estructuras, usos, costumbres o vincularidades<sup>2</sup>. Otros, ven nuevos modos de empoderamiento, aunque también de generación de nuevas desigualdades y exclusiones. Y otros tantos, las endiosan, adorando su velocidad, instantaneidad, solidaridad, universalidad, ubicuidad, e incluso son ingenuos e incapaces de encontrarles cuestiones en contra.

Las tecnologías transversalizan hoy múltiples espacios de la vida cotidiana<sup>3</sup>, y si bien como humanidad hemos atravesado grandes cambios tecnológicos previos<sup>4</sup>, en

<sup>1</sup> Entendemos a la Tecnología (del griego, τέχνη, arte, técnica u oficio, y λογία, estudio) como “el conjunto de conocimientos técnicos, ordenados científicamente, que permiten diseñar y crear bienes y servicios que facilitan la adaptación al medio ambiente y satisfacer tanto las necesidades esenciales como los deseos de la humanidad”.

<http://iescantabria.com/Tecnolog%C3%ADa/tecnologia-2/>

<sup>2</sup> Mariel Caldas, “Las tecnologías actuales en las comunidades pastorales. Mirándolas como TEP”, en *Sociedad Argentina de Teología, XXXII Semana Argentina de Teología, “La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías”*, Bs. As., Ágape, 2014, 353. Alguno de los comentarios apocalípticos lo podemos encontrar en F. Schaeffer, “Time for Anger”, 122 en Manuel Castells, “La era información. El poder de la identidad”, Vol 2. Cambridge, 1997, 41. Otros en los análisis negativos sobre el Big Data, y en diversas expresiones artísticas (libros, cortos y películas, entre otros).

<sup>3</sup> Cf. Luis Quevedo, “Los medios de comunicación en la era de las TIC”, Curso de Posgrado de Gestión Cultural y Comunicación, Flacso Virtual, 2012.

<sup>4</sup> Cf. Manuel Castells, *El surgimiento de la sociedad de redes*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996, pp. 327-364.

los últimos casi veinte años su producción y consumo han crecido exponencialmente, y su uso y efectos no solo atañen a la emisión y recepción de información, o a utilizarlas como medios o herramientas, sino a la aparición de nuevas relacionalidades, nuevas disposiciones espaciales en el hogar, nuevos dispositivos que acompañan todo el día a las personas, nuevos ambientes o espacios vitales<sup>5</sup> que surgen de ellas<sup>6</sup>, nuevas subjetividades y binomios (conectados/desconectados<sup>7</sup>, visibles/invisibles en las redes, incluidos/excluidos).

Dentro del gran abanico tecnológico, nos referiremos aquí solamente a las tecnologías directamente relacionadas con lo digital o tecnologías digitales (tecnologías digitales)<sup>8</sup>. Y desde una óptica tecno-optimista, trabajaremos sobre ellas como lugares pastorales<sup>9</sup> de comunión y su posibilidad de ser espacios de encuentro y empoderamiento (TEP)<sup>10</sup>.

Cabe aclarar que si bien nuestra experiencia en las tecnologías digitales parte de trabajar y relacionarnos en ellas en un ámbito latinoamericano, y por otra parte, los

<sup>5</sup> Entendemos al espacio vital tanto al “ámbito territorial que necesitan las colectividades y los pueblos para desarrollarse”, Real Academia Española, 2013, <http://lema.rae.es/drae/?val=espacio>, como al eje individual del mismo.

<sup>6</sup> Cf. J. Cabero Almenara, “Nuevas tecnologías, comunicación y educación”. <http://www.uib.es/depart/gte/revelec1.html>.

<sup>7</sup> Cf. Nestor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2005.

<sup>8</sup> Existen diversos modos de denominar a las tecnologías digitales de acuerdo a la incidencia que se prefiera sobre uno u otro de sus aspectos: relación, información y conocimiento (TRIC), empoderamiento y participación (TEP), entre otros. Cf. Mariel Caldas, *De la conexión a la comunión. Tecnologías digitales y praxis pastoral*, Buenos Aires, Parmenia, 2016, 7. Con respecto a la discusión sobre denominarlas tecnologías digitales o virtuales, preferimos la primera definición atento a los equívocos que pudieran surgir al pensar virtual como oposición a real. Virtual se refiere aquí a la tecnología utilizada “que permite un nuevo tipo de socialización diferente, pero no por ello inferior a las formas anteriores de interacción social.” F. Valiente, “Comunidades virtuales en el ciberespacio”, *Revista Interdisciplinar de Estudios de Comunicación y Ciencias Sociales Doxa 2* (2004), 2-3. <http://www.doxacomunicacion.es/es/hemeroteca/articulos?id=108>

<sup>9</sup> Cf. Mariel Caldas, “Las tecnologías digitales como lugares pastorales”, II Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas “Espacios de Paz. Signos de estos tiempos y relatos de mujeres”, Buenos Aires, 2016.

<sup>10</sup> El término TEP fue acuñado por Dolors Reig. Cf Dolors Reig, “TEP y claves del cambio”, <http://www.dreig.eu/caparazon/2012/02/14/tep-clave-del-cambio/>

usuarios y dispositivos pueden geolocalizarse, la relacionalidad en estas tecnologías no se ubica en una geografía determinada, porque gracias a la globalización y ubicuidad de las tecnologías digitales, éstas trascienden los límites geopolíticos conocidos como países, regiones o continentes, y porque los encuentros se producen en un no-lugar<sup>11</sup> denominado ciberespacio.

### **Algunas reflexiones sobre las tecnologías digitales como espacios**

Si tenemos como base que “el anuncio del Evangelio no puede prescindir de la cultura actual (que) debe ser conocida, evaluada y en cierto sentido asumida por la Iglesia, con un lenguaje comprendido por nuestros contemporáneos” (DA 480), el anuncio en las tecnologías digitales tiene que estar presente en nuestra praxis pastoral, ya no solo como un medio o herramienta más sino como un ambiente o lugar pastoral<sup>12</sup>. El teólogo Julio Ramos nos recuerda que “de la misma manera que los interrogantes humanos últimos son lugar teológico y el diálogo de la Iglesia con ellos es fuente de teología, las necesidades y las situaciones humanas son lugar pastoral en el que la Iglesia realiza su acción”<sup>13</sup>. Tomando esto en cuenta, todo lo que el ser humano vive, hace, sueña, comunica, busca, es un lugar pastoral, y las tecnologías digitales están hoy inmersas también allí.

En ellas encontramos parroquias, altares, cementerios, exposición del Santísimo virtual, comunidades pastorales de diversa índole, entre las que se encuentran personas y grupos que comparten “de todo un poco” en Youtube, Vimeo y similares, videos y canciones, o archivos en Drop Box o Google Drive, o mantienen blogs de información y análisis. Algunos de estos sitios son extensiones de grupos de encuentro presencial, pero otros tantos nuclean a personas que nunca se encontraron,

<sup>11</sup> Un lugar pastoral puede ser considerado desde el punto de vista geográfico: parroquia, aula, sitio de misión, CEB, templo, monasterio, secretaría parroquial, entre otros, o bien desde las personas o comunidades, por ejemplo: enfermos, jóvenes, detenidos, familias. Hoy consideramos que el uso y convivencia de y con las tecnologías digitales también son un lugar pastoral, no ubicable en la geografía, por eso puede denominarse como un no-lugar, existente en el ciberespacio. Esta noción de no-lugar es muy distinta a la acuñada por Marc Augé cuando se refiere a esos lugares de transitoriedad de personas que no alcanzan una importancia significativa como para ser considerados lugares, tal es el caso de un aeropuerto, un supermercado, entre otros.

<sup>12</sup> Cf. F. Fernández y otros, IV Jornadas Agustonianas, “Actualizar el lenguaje religioso”, Religión y Cultura, Madrid, 2001.

<sup>13</sup> J. Ramos Guerreira, “Teología Pastoral”, Madrid, BAC, 1995, 249.

encuentran, ni encontrarán físicamente. Surgen también aulas virtuales gratuitas y pagas en donde fieles de diversos lugares, caminos de fe, formación previa, convergen para estudiar y/o compartir experiencias y saberes, de un modo distinto, nuevo, gracias al cual muchos tienen opción de formarse. Volvamos a pensar en aquellas geografías en donde no es posible formarse de otra manera por la falta de transporte, lugares cercanos para hacerlo. Estas instancias formativas generan nuevas relaciones alumnos/tutores/docentes, nuevas comunidades, nuevos modos de hablar de fe y de profundizarla.

Nuevos ambientes pastorales surgen, y reclaman inserción y actualización. Entre ellos las tecnologías digitales se presentan como ambiente de vínculos, relaciones y encuentros, así como espacios de empoderamiento. Desglosemos cada uno de ellos.

### **Las tecnologías digitales como ambiente**

Si realizamos un recorrido por los Mensajes para las Jornadas Mundiales de las Comunicaciones Sociales (desde Pablo VI a Francisco)<sup>14</sup> encontraremos que son un gran registro histórico de los avances tecnológicos, de su relación como instrumento al servicio de algo más (progreso, promoción, libertad, paz, justicia, jóvenes, familias, cultura, encuentro), y de la relación de ellas con el hombre y el anuncio de Cristo. De meros medios, técnicas o instrumentos, o elementos de peligro o dominio, estas tecnologías llegan a ser consideradas en los últimos mensajes, como un lugar o ambiente para la cultura del encuentro entre los hombres, entre ellos y Dios<sup>15</sup>. Aunque, tal como dijo Francisco en el mensaje para estas Jornadas del 2014, hoy no basta solo estar conectados para generar un verdadero encuentro.

Spadaro afirma que “la red no es un instrumento, sino un ambiente en el que vivimos”<sup>16</sup>, e incluso la coloca dentro del proyecto divino. Y agrega que la tecnología, “no es una colección de objetos y toque moderno, es parte de la acción

<sup>14</sup> Podemos encontrar los mensajes para las Jornadas Mundiales de las Comunicaciones Sociales [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/index\\_it.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/index_it.htm)

<sup>15</sup> Antonio Spadaro, “La red no es un instrumento de evangelización, es un ambiente que habitar”,

<http://blog.pucp.edu.pe/blog/buenavoz/2014/04/16/spadaro-la-red-no-es-un-instrumento-de-evangelizaci-n-es-un-ambiente-que-habitar/>.

<sup>16</sup> Antonio Spadaro, *Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempos de la red*, Barcelona, Herder, 2012, p. 13.

con la que el hombre lleva su capacidad de conocimiento, la libertad y la responsabilidad”. Por tanto, no es algo externo, sino parte intrínseca de su vida. Este ambiente o ámbito, generado por un determinado sentido de pertenencia, es también un sitio de evangelización, un lugar pastoral. Este autor, nos aporta también que:

“Este valor humano, es más que nunca, parte de nuestra experiencia porque ahora en un cierto modo estamos en Red, parte de nuestra vida es la Red. Nos damos cuenta que existimos en la Red. Una parte de nuestra vida es digital. Incluso una parte de nuestra vida de fe es digital, vive en el ambiente digital. Entonces, en este valor espiritual del entorno digital, se basa la posibilidad del anuncio de la fe en ese ambiente. Recientemente, Benedicto XVI ha abierto el Año de la Fe y cerrado el Sínodo de la Nueva Evangelización. Y en ese contexto, el Papa ha elegido el siguiente tema para la 47ª Jornada Mundial de la Comunicación Social: Redes sociales: puertas de verdad y de fe, nuevos espacios de evangelización”<sup>17</sup>.

Puertas entonces, como posibilidad de acceso a personas y ambientes. Este ya no tan nuevo espacio de evangelización, fue definido también por Benedicto XVI como un “espacio de experiencia”, no como un lugar específico, físicamente ubicable, sino como un ámbito más de la vida cotidiana que incluye el estar por momentos online, en otros offline.<sup>18</sup> Las tecnologías digitales crean entonces un ambiente en ese no-lugar, que a pesar de serlo genera que los usuarios se sientan cómodos de estar; aunque como en todos los espacios humanos, siempre existe la posibilidad de que se generen situaciones de incomodidad, comentarios y contenidos fuera de lugar, grooming, cyberbullyng<sup>19</sup>, exclusiones, entre otros.

<sup>17</sup> Antonio Spadaro, *Per una fede matura nel mondo digitale*. <http://www.paoline.org/paoline/allegati/12644/RelazioneASpadaro.pdf>.

<sup>18</sup> Hoy en día los límites entre offline y online no están claramente definidos. Cf. Roxana Morduchowicz, *Los adolescentes y las redes sociales. La construcción de la identidad juvenil en internet*, Bs. A., FCE, 2012.

<sup>19</sup> Siendo la red un reflejo de la sociedad, es lógico encontrar en ella los mismos peligros y otros propios. Es decir que si en las comunidades presenciales, hay crisis en la durabilidad de las mismas, debilidades relacionales, fragmentaciones, entre otros, estas mismas características se visibilizarán en la red con dinámicas propias.

## Desde los vínculos y las relacionalidades

Más allá de las consideraciones y peligros nombrados en el párrafo anterior, son numerosas las cualidades positivas que encontramos en las tecnologías digitales: conexión de personas, diálogos y encuentros, acceso a la información –donde es necesario discernir en la infoxicación–, posibilidad de acceso a formación y/o trabajo, empoderamiento de minorías y comunidades, entre otras. Spadaro afirma incluso que lejos de lo que pudiera pensarse en contra de la tecnología, “el ciberespacio es un lugar emotivamente cálido”<sup>20</sup>. Ayuda a esta sensación de calidez que muchas de las palabras utilizadas nos transmiten sensaciones de cercanía: red, amigos, grupos, comunidad, compartir, emoticones, entre otros.

La ubicuidad de las tecnologías digitales las naturaliza asimismo en nuestra cotidianidad. Casi no es posible no estar conectados de una u otra manera con los demás, utilizando algún medio tecnológico y sus programas o aplicaciones. Por esto, en “el uso recurrente de una tecnología, los seres humanos tendemos a hacerla invisible [...] la usamos tanto que llega un momento en que no nos damos cuenta de que estamos haciendo las cosas utilizando tecnología”<sup>21</sup>.

Y en este uso y habitación, ¿cómo transitar de la conectividad a la comunión?  
Benedicto XVI afirmaba que

“El intercambio de información puede convertirse en verdadera comunicación, los contactos pueden transformarse en amistad, las conexiones pueden facilitar la comunión [...] Cuando se intercambian informaciones, las personas se comparten a sí mismas, su visión del mundo, sus esperanzas, sus ideales. Por eso, puede decirse que existe un estilo cristiano de presencia también en el mundo digital, caracterizado por una comunicación franca y abierta, responsable y respetuosa del otro”<sup>22</sup>.

Albarello aporta asimismo, que el contacto en las tecnologías digitales implica

<sup>20</sup> Antonio Spadaro, *Ciberteología*, p. 63.

<sup>21</sup> Nicolas Burbules, Tomas Callister, *Educación: riesgos y promesas de las nuevas tecnología de la información*, Barcelona, Granica, 2000, p. 13.

<sup>22</sup> Benedicto XVI, “Mensaje para la XLVII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales”, 2013.

“una conexión espiritual que puede superar esas distancias porque elijo libremente, salir de mí mismo para acercarme y mantenerme aliado al otro. Ser hombres y mujeres de alianza requiere entonces la capacidad de entrar en contacto, la disposición interior para estar abierto a la comunicación con el otro, y la decisión para sostener ese vínculo de comunión más allá de los contenidos de la comunicación.”<sup>23</sup>

Esto lleva a preguntarnos si contactarse en las tecnologías digitales deriva en una verdadera comunicación, y más aún, a una verdadera comunión<sup>24</sup>: no siempre es así. Para que eso suceda entre otras cosas, el medio tendrá que utilizarse en función del vínculo, y éste es uno de los grandes retos de estos tiempos, ya que en ocasiones la velocidad o falta de verificación de informaciones, van en detrimento de la vincularidad y la búsqueda de la verdad. Es posible sí, una verdadera comunión cuando más allá del medio prima el encuentro con un otro, y sobre todo cuando se transmite una experiencia. Porque,

“nuestra fe se basa en un acontecimiento, el de Jesús resucitado. La experiencia de los apóstoles fue transmitiéndose hasta hoy, de persona a persona a lo largo de estos dos siglos, a través de diversos medios. La conversión a esta experiencia, surge de otras experiencias, la personal, la comunitaria, y nos lleva al encuentro con una Persona, no desde algo meramente racional, sino que es la transmisión de ese fuego que sentimos arder al encontrarnos con el Resucitado. Por eso, y sobre todo en las tecnologías digitales, es necesario ese fuego interior que tiene solamente el que habla desde la experiencia”<sup>25</sup>.

### **Desde la generación de encuentro**

¿Es posible que el no-lugar de las tecnologías digitales se convierta en un lugar de referencia y encuentro para los creyentes? ¿Son las tecnologías digitales un lugar pastoral de características similares a los contextos parroquiales, de misión, escolares, entre otros, donde transmitimos nuestras experiencias de fe? <sup>26</sup> Si

<sup>23</sup> Francisco Albarello, *Personalizar el vínculo con la tecnología. Hacia un discernimiento de la cultura digital*, Buenos Aires, Editorial de la Palabra de Dios, 2013, 84.

<sup>24</sup> Cf Mariel Caldas, *De la conexión a la comunión*, cit.

<sup>25</sup> Mariel Caldas, *De la conexión a la comunión*, cit., p.70.

<sup>26</sup> Cf. Jorge Oesterheld, *No basta con un click. Iglesia y Comunicación*, Bs. As., PPC, 2016.

tomamos como base la aseveración de que los usos y producciones tecnológicas son fruto del accionar del ser humano y no al revés<sup>27</sup>, diremos que sí. La Buena Nueva no ha cambiado, pero sí lo hacen los medios y lugares donde la fe es transmitida y vivida.

“En un momento en que la tecnología tiende a convertirse en el tejido conectivo de muchas experiencias humanas, usted tiene que preguntarse: ¿puede la red ser una dimensión en que se vive el Evangelio? La respuesta parece muy positiva. Y, ¿si la tecnología y, en particular, la revolución digital tiene un impacto en la forma en que vemos la realidad, esto no va a terminar también relacionándose, de alguna manera con la fe? ¿No va a tener un impacto en la forma de pensar acerca de la fe?”<sup>28</sup>.

Spadaro afirma sobre esto que “las relaciones verdaderas no se dan entre la tecnología y la cultura, sino entre una multitud de actores humanos que inventan, producen, utilizan e interpretan diversamente unas técnicas”.<sup>29</sup> Sobre esto, muchos consideran que los cambios vienen desde fuera, como si la tecnología tuviera entidad propia y el ser humano fuera un mero destinatario<sup>30</sup>, y aunque muchos autores hablan del impacto tecnológico, la metáfora del impacto no es adecuada. Lévy afirma que esto implicaría que

“la tecnología sería comparable a un proyectil y la cultura o la sociedad a un blanco viviente [...] ¿Vienen las técnicas de otro planeta? (...) No solo las técnicas son imaginadas, fabricadas y reinterpretadas en el uso por los hombres, sino que es incluso el uso intensivo de los útiles que constituye la humanidad en tanto tal (conjuntamente con el lenguaje y las instituciones sociales complejas). [...] ¿Es la tecnología un actor autónomo, separado de la sociedad y de la cultura, una entidad pasiva y percutida por un agente exterior?”<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Por ejemplo, muchos investigadores afirman que los videojuegos generan violencia, y parecen olvidar que la misma está presente en la sociedad más allá de su uso. Cf. J. Mc Gonigal, *¿Por qué los videojuegos pueden mejorar tu vida y cambiar el mundo?*, Bs. As., Siglo XXI, 2015.

<sup>28</sup> Antonio Spadaro, *Per una fede matura*, cit.

<sup>29</sup> Antonio Spadaro, *Ciberteología*, cit. p. 7.

<sup>30</sup> Cf Pierre Levy, *Cibercultura. Informe al Consejo de Europa*, Madrid, ATT, 2007.

<sup>31</sup> Pierre Levy, *Cibercultura*, cit.,5-6.

La tecnología es así producto del trabajo y progreso de la humanidad, es nuestro espejo, no algo externo que cae desde fuera e impacta. Pero como nunca antes en la historia de la humanidad se han realizado tantos avances tecnológicos en tan breve lapso, muchas personas experimentan la sensación de impacto de las mismas sobre la actualidad y sobre sus vidas.

Por otra parte, la territorialidad, el encuentro cara a cara en un lugar físico, que son algunas características presentes en la praxis pastoral, se están ampliando a nuevas territorialidades –o más bien desterritorializaciones– y espacios o ambientes de encuentro<sup>32</sup>. Y si bien es cierto que muchas vivencias en la praxis pastoral tales como abrazar, peregrinar, pasar un mate, no pueden hacerse online, la utilización de emoticones y mensajes audiovisuales, pueden generar una sensación similar, aunque nunca igual.

Este lugar de encuentro, genera un espacio vital, una zona de confort que donde cada persona lo siente propio y privado, y se siente a gusto. En las interrelaciones presenciales este espacio vital es la distancia que media entre dos o más personas, denotando la cercanía, relación, rol, confianza, que se tiene entre uno y otro sin generar displacer. En la digitalidad, este ambiente trasciende la distancia física generando una experiencia de espacio vital subjetivo y perceptible por emociones y sentimientos en las personas que integran las comunidades.

Hemos dejado para otro análisis más profundo el estudio de las comunidades digitales; no obstante, si por ejemplo realizáramos una lectura atenta en diversos grupos de Facebook, veríamos fácilmente cómo sus integrantes los vivencian como un espacio o ambiente de encuentro, y donde se sienten parte, participen o no asidua y digitalmente de los mismos.

Las tecnologías digitales promueven así comunicaciones en donde mayormente no media la corporalidad próxima –tal como sucede al leer una carta o hablar por teléfono–, ni existe un lugar geolocalizable de encuentro, pero donde los sentidos corporales toman especial relevancia, sobre todo la vista y el oído. La no mediación corporal no es entonces impedimento para la sensación de cercanía o para la gestación de encuentros. ¿O acaso al recibir una carta por correo convencional o un

<sup>32</sup> Cf. G. Martínez, *Internet y ciudadanía global: procesos de producción de representaciones sociales de ciudadanía en tiempos de globalización*.  
<http://www.apostadigital.com/revistav2/num9/martinez.htm>.

llamado telefónico no hacemos presente al otro como si estuviera al lado nuestro?

### **Las tecnologías digitales como espacios de empoderamiento**

Si bien las relacionales en las tecnologías digitales se dan en un no-lugar, los usuarios habitan determinados sitios geográficos, y es en ellos donde pueden empoderarse tanto presencial como digitalmente. Si consideramos que el uso de internet solo corresponde a un tercio de la población mundial y no alcanza el 50% en América Latina<sup>33</sup>, y a su vez, en ellos un grupo mayoritario no está incluido porque no tienen acceso a las tecnologías, y aún menos a la red eléctrica<sup>34</sup>, veremos que estamos ante un microuniverso de personas. En él, ¿cómo movilizar el pasaje de TRIC a TEP, de transmitir una información o conocimiento a gestar empoderamiento y participación? Y por otra parte, en nuestras praxis pastorales, ¿qué implicaría empoderar con y en las tecnologías digitales?<sup>35</sup>

“El empoderamiento proporciona un desafío sustancial para la Iglesia [...] Es una expresión de la opción de la Iglesia por los pobres y los vulnerables, una visión social que debe ser implementada acorde a una comprensión cristiana de la solidaridad, como la entrada a un camino de liberación y desarrollo participativo para la humanidad. Este apoyo que se hace cada vez más relevante, en particular en conflictos medioambientales, apunta en última

<sup>33</sup> Datos de CEPAL <http://www.cepal.org/es/publicaciones/estado-la-banda-ancha-america-latina-caribe-2016>. “En este documento se presenta una visión sintética del estado de la banda ancha en América Latina y el Caribe, medida en términos de acceso, asequibilidad y uso. Si bien en el último quinquenio, se aceleró el avance de Internet en América Latina y el Caribe y la penetración de las conexiones en banda ancha también creció fuertemente, particularmente en la modalidad móvil, aún quedan pendientes problemas relacionados con la calidad y equidad en el acceso a esta tecnología. Asimismo, persisten las diferencias en el acceso entre las zonas rurales y urbanas, y entre quintiles de la distribución del ingreso”.

<sup>34</sup> En el siguiente link encontramos más información sobre estas brechas, entre las que se incluyen también las diferencias en materia de género de los usuarios: <http://www.itu.int/en/ITU-D/Statistics/Pages/facts/default.aspx>.

<sup>35</sup> El uso del término empoderamiento en el lenguaje teológico es mayormente utilizado en relación a minorías, grupos aborígenes, comunidades campesinas, mujeres (Cf. Virginia Azcuy, “I Congreso de teólogas latinoamericanas y alemanas: memoria de un proyecto regional”, *Revista teología* 95, 2008: 195-204, problemas ecológicos, laborales, de derechos humanos, analfabetos digitales, entre otros.

instancia al refuerzo de la influencia del marginado y en la promoción de sus potenciales para el autoaprendizaje”<sup>36</sup>.

Desde otro ángulo, García Canclini observa “que la desigual participación en las redes de información se combina con la desigual distribución mediática de los bienes y mensajes de aquellas culturas con las que estamos interactuando”<sup>37</sup>. Para empoderar utilizando tecnologías digitales, el primer paso luego de observar a las personas y sus contextos, será entonces posibilitarles el acceso a la información, para luego comenzar a gestar participación y justicia. Informar sobre derechos, posibilidades, peligros, consecuencias, entre otras cuestiones, es la primera etapa que encamina el empoderamiento de personas y colectivos, que habiendo accedido a dicha información puede actuar en consecuencia. Luego, estas tecnologías contribuirán por ejemplo, con velocidad, masividad, ubicuidad y bajo costo. Y, en relación con nuestras praxis pastorales:

“En las diversas especializaciones pastorales, observamos que muchas personas y comunidades no participan activamente ni ocupan el lugar que podrían ocupar, debido a la falta de información o recursos, a estructuras que detentan para sí la información y el conocimiento, o donde el poder no es ejercido de forma liberadora. Si bien en la praxis pastoral, el empoderamiento y participación son independientes de las tecnologías digitales, ya que pueden suceder en lugares donde aún existe ‘brecha digital’, si es posible utilizar las tecnologías para este fin, éstas serán una contribución que incluya velocidad, masividad, horizontalidad y escasa inversión. [...] El empoderamiento y participación de las comunidades pastorales en relación a las tecnologías digitales implican, observar las necesidades, para poder generar respuestas acordes, que trasciendan el asistencialismo de ser meros proveedores, para ayudar a que los miembros de la comunidad identifiquen sus problemas y gestionen por sí solos mejoras o soluciones”<sup>38</sup>.

Por último, el camino desde la conexión hacia la comunión, en las tecnologías digitales en la praxis pastoral, implicará pasar por varias etapas que incluyen al

<sup>36</sup> P. Thorsten, “En el corazón de las zonas verdes de la Iglesia: el Empoderamiento”. <http://ecojesuit.com/en-el-corazon-de-las-zonas-verdes-de-la-iglesia-el-empoderamiento/2048/?lang=es>.

<sup>37</sup> Cf. Nestor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados*, cit., 186.

<sup>38</sup> Mariel Caldas, *Las tecnologías actuales*, cit., p. 361.

contacto y la comunicación, así como la gestión de espacios de justicia, información, participación y empoderamiento, pero sobre todo implicará como eje central: transmitir la Buena Nueva y la búsqueda del Reino.

## **Conclusión**

Ante la velocidad de los cambios que estamos experimentando en torno a las tecnologías digitales, consideramos que aún tenemos que tener más distancia temporal para poder realizar un análisis más profundo sobre ellas en tanto lugares pastorales de comunión y espacios de empoderamiento. No obstante, observamos ahora algunos elementos que nos otorgan cierta perspectiva sobre cómo han evolucionado y su incidencia en las diversas praxis pastorales, y nos llaman a seguir reflexionando desde la teología pastoral en diálogo con otras ciencias, sobre:

“Si podemos decir que Facebook, Twitter, los blogs y páginas, serían como nuestra red de pescadores; si el ‘Ponían todo en común de Hch 4,32, podemos verlo en el aprendizaje colaborativo, la transmisión horizontal de conocimientos, el compartir de experiencias, recursos, dones y carismas; si el lenguaje actual incluye entre sus códigos lingüísticos y no lingüísticos a las tecnologías digitales como TEP; si la voz ya no la tienen solo los eruditos, sino también los que participan y así se empoderan; si la rapidez en la difusión de una información ayuda en los procesos personales y comunitarios; si es posible ejercer el profetismo en la web; si hay fieles y ciberfieles; si hay nuevos modos de comunicación y participación comunitaria”<sup>39</sup>.

Ante esta reflexión, podemos pensar más puntos de inicio que conclusiones. Las tecnologías digitales en principio, podrían sumar a la praxis pastoral “visibilización y voz de sectores y grupos que no siempre son conocidos, posibilidad de información, participación y empoderamiento de modo masivo, extensivo, ampliación de horizontes más allá de geografías y límites”<sup>40</sup>. Aunque, por el contrario

“toda esta avalancha tecnológica, no siempre hace que las personas vivan

<sup>39</sup> Ib. 363-364

<sup>40</sup> Ib. 364. Cf. C. Silva, “Empoderamiento: Proceso, Nivel y Contexto”, *Psyckhe* 13, 2004: 29-39, [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22282004000200003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22282004000200003&script=sci_arttext).

justamente, que sea escuchada su voz, sean desarrolladas sus capacidades, o que se encuentren empoderados en sus entornos. Las comunidades presenciales y virtuales, para ser espacio de empoderamiento y participación, no pueden desarrollarse plenamente y en pro de la construcción del Reino, sino observan al hombre de hoy y utilizan un lenguaje afín (Cf DA 484-485), iluminan su realidad desde el Evangelio, y le brindan una respuesta acorde a sus necesidades vitales más urgentes”<sup>41</sup>.

En todos los ambientes humanos donde la tecnología esté presente, para transitar de la conexión a la comunión, este espacio tendrá más que ver con el encuentro entre las personas y Jesucristo, y entre ellas en sí, que con el uso tecnológico; y de ese modo, “la red digital puede ser un lugar rico en humanidad: no una red de cables, sino de personas humanas”<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Mariel Caldas, *Las tecnologías actuales*, cit., p. 354.

<sup>42</sup> Francisco, “Mensaje para la 48ª Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales”, 2014. [https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco\\_20140124\\_messaggio-comunicazioni-sociali.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html).



# **INFORMES DE INVESTIGACIÓN**



## **Identidades chinas y prácticas religiosas: los chino-mexicanos seguidores de la Virgen de Guadalupe (desde fines del siglo XIX a la actualidad)**

*Susana Brauner*  
UADE, Buenos Aires

### **Introducción**

El análisis de las identidades chinas y sus prácticas religiosas en México es parte de un proyecto mayor radicado en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE). En tal proyecto nos propusimos abordar el carácter fluido y heterogéneo de las identidades de los migrantes chinos y sus descendientes nativos en México. Para ello, se comenzó a examinar a estas corrientes en diferentes ámbitos, en particular, en el campo socio-económico, asociativo y cultural así como también en los vínculos que fueron generando con la sociedad local y sus tierras de origen.

Sin embargo, en la presente ponencia y a modo de aproximación en la temática, haremos hincapié en los modos de incorporación y prácticas religiosas de las primeras oleadas de los inmigrantes chinos y sus descendientes en México en diferentes contextos. Es decir, desde fines del Siglo XIX en una sociedad mayoritariamente católica y en épocas que imperaba un proyecto nacional basado en la fusión racial o mestizaje como también entre las últimas décadas del Siglo XX y la actualidad, en el marco de una nación mas abierta a la diversidad religiosa y cultural y el ascenso de la República Popular China<sup>1</sup> como potencia mundial.

En una primera parte, se presentarán las características generales de la población china en México, sus creencias de origen, formas de inserción socio-económica y las persecuciones que dieron lugar a la deportación de numerosas familias integradas por hombres de origen chino, mujeres mexicanas católicas y sus hijos mexicanos. En la segunda parte, se describen los modos de incorporación de los chinos y sus descendientes en Ciudad de México teniendo en cuenta las formas en que fueron construyendo su identidad católica a “la mexicana” así como también los modos en que fueron reconstruyendo las creencias tradicionales chinas en décadas recientes.

<sup>1</sup> En adelante RPC.

En breve, las preguntas centrales que han dirigido este trabajo son: ¿qué papel desempeñó el catolicismo y sus tradiciones locales en los modos de integración de las primeras corrientes migratorias de chinos que llegaron a México en una sociedad hegemonicamente católica?; ¿cuáles son los factores que contribuyeron al fortalecimiento y reivindicación de sus rasgos identitarios, tanto del legado cultural de sus ancestros como de su mexicanidad, a partir de las últimas décadas del Siglo XX?

Esta ponencia está basada en diversas fuentes, en la prensa étnica disponible y sus redes sociales, en la revisión de la bibliografía académica sobre la temática y en las entrevistas en profundidad realizadas a los propios protagonistas y expertos en la materia en Ciudad de México durante enero y febrero de 2018.

### **Los chinos en México: entre la inserción socio-económica y las deportaciones**

La población de origen chino en México es heterogénea y se ha concentrado históricamente en diversas regiones del país. Está integrada por diferentes generaciones de mexicanos descendientes de chinos, de chinos nacionalizados como mexicanos, de chinos residentes en el país y de las nuevas generaciones de inmigrantes más recientes<sup>2</sup>. Una población que en la actualidad se encuentra concentrada en Ciudad de México, en Chiapas y Mexicali<sup>3</sup>.

De acuerdo con el Centro de Estudios Migratorios del Instituto Nacional de Migración en 2009 la población china en México sumaba unas 10. 247 personas y 2.758 en Ciudad de México, la capital del país. Sin embargo, según datos extraoficiales, se estima que en el año 2009 residían en México unas 50.000 personas de origen chino. De todos modos, más allá de las estimaciones oficiales o extraoficiales, la cantidad de chinos en el país no es numéricamente muy importante<sup>4</sup>, sin embargo, tal cual sostiene Basurto Cinco,

<sup>2</sup> Sergio Martínez Rivera, Enrique Dussel Peters, “La diáspora china en México. Asociaciones en el Distrito Federal, Mexicali y Tapachula”, en *Migración y Desarrollo*, 14, N. 26, 2016:118-122.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, 115-116.

<sup>4</sup> Mónica Georgina Basurto Cinco, “Espacios de simidad”, en Federico Besserer y Raúl. Nieto (eds), *La Ciudad Transnacional comparada: modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*, México, Universidad Autónoma Metropolitana y Juan Pablos Editor, 2015: 152.

“han sido un grupo con una visibilidad permanente construida a partir de sus actividades económicas, sus características físicas y rasgos culturales referidos por la población local a través de expresiones cotidianas no siempre positivas”<sup>5</sup>.

En este marco y en general, se podría identificar la presencia histórica de los chino-mexicanos o mexicanos de origen chino cuyos ancestros arribaron al país hace más de un siglo como también la presencia mas reciente de las nuevas generaciones de migrantes chinos que han llegado en las últimas décadas<sup>6</sup>. Y con muy poca vinculación o interacción entre ellos.

Las migraciones chinas más numerosas se iniciaron en la segunda mitad del Siglo XIX. “A Baja California como trabajadores independientes y en grupos, a partir de 1877, expulsados de Estados Unidos por conflictos raciales”. Asimismo durante el régimen de Porfirio Díaz se impulsó la inmigración china ante la necesidad de mano de obra barata en el proceso de modernización que se estaba encarando en el país. Se estima que entre 1899 y 1921 ingresaron a México unos 40.000 chinos. (algunos de paso hacia E.E.U.U.)<sup>7</sup>.

Las migraciones tuvieron un carácter mayoritariamente masculino, de hombres jóvenes y en edad laboral. La mayoría se identificó como confuciano, otros como ateos y algunos como católicos (posiblemente conversos)<sup>8</sup>. En general, de acuerdo a nuestros entrevistados, sus bisabuelos, abuelos o padres se definían como budistas o nada practicantes.

En este contexto comienzan a progresar económicamente, a gestarse, de acuerdo a Botton Boja, tanto una incipiente “burguesía china” como también un fuerte

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p.158

<sup>6</sup> Son pocos los trabajos que se han dedicado al estudio de las últimas migraciones chinas. Véase, la Tesis Doctoral de Mónica Basurto Cinco, *Espacios de Sinidad: Comunidades Chinas en México*, UAM, Iztapalapa, 2017: 257-287; Luz Helena Rodríguez Tapia, *Irse al otro lado del mundo. Continuidades y rupturas de la inmigración china en México*. Tesis de licenciatura, UNAM, México, 2015.

<sup>7</sup> José Luis Chong, *Hijo de un país poderoso. La inmigración china a América (1850-1950)*, Tesis de Licenciatura en Historia, México, UNAM, 2007: 58.

<sup>8</sup> Roberto Ham Chande, “La migración china hacia México a través del Registro Nacional de Extranjeros, *Destino México: un estudio de los inmigrantes asiáticos a México, Siglos XIX y XX*. COLMEX, 1997.

movimiento antichino que se desarrolló entre la Revolución Mexicana de 1910 y el impacto de la Gran Depresión. Un movimiento que dio lugar a saqueos, masacres, persecuciones y expulsiones<sup>9</sup>. Eventos sangrientos como la matanza del Torreón en 1911 y campañas antichinas que contaron, con el aval de ciertas autoridades locales y nacionales. Así como también con el apoyo entusiasta de algunos sectores sociales y medios de prensa que se encargaron de difamar y caricaturizar a los chinos que residían en México<sup>10</sup>. Varios miles de hombres chinos fueron deportados junto a sus familias mexicanas a China<sup>11</sup>. Es decir, que entre los deportados se encontraban hombres de origen chino que habían contraído matrimonio con mujeres mexicanas y católicas. De hecho, entre persecuciones y expulsiones, la población china disminuye significativamente en el país. Mientras que en 1926 la población total de chinos sumaba unos 26.000, en 1940 solo quedaban alrededor de 4856 chinos en México<sup>12</sup>.

En este marco, comienza a desarrollarse una “diáspora” mexicana en China, de chinos y mexicanos, que durante treinta años, entre la invasión japonesa a China, la guerra civil, la 2ª Guerra Mundial, la Revolución Comunista y la Guerra Fría, fueron construyendo una identidad diaspórica, una identidad mexicana en el exilio, imbuida de un fuerte sentido de nacionalismo mexicano junto al deseo de retorno a su “patria”<sup>13</sup>. O una identidad chino-mexicana y católica en el exilio, dado que en esas familias habrá de predominar la religión materna. De madres mexicanas, que en China, seguían rezándole a la Virgen de Guadalupe, hablándole a sus hijos en castellano y cantándoles las típicas rancheras mexicanas<sup>14</sup>.

Juan Chiu Trujillo, mexicano y uno de los deportados siendo muy niño con su familia a China, señaló en una entrevista periodística: “Nosotros recitábamos el

<sup>9</sup> Véase, Jorge Gómez Izquierdo, *El movimiento anti-chino en México (1871-1934). Problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución*. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991.

<sup>10</sup> Flora Botton Beja, “La persecución de los chinos en México”, *Estudios de Asia y África*, Vol. XLIII, núm. 2, mayo-agosto, 2008: 479-481.

<sup>11</sup> Julia María Schiavone Camacho, “Crossing Boundaries, Claiming a Homeland: The Mexican Chinese Transpacific Journey to Becoming Mexican, 1930s–1960s”, *Pacific Historical Review*, 78, N. 4, 2009: 545

<sup>12</sup> José Luis Chong, *Historia general de los chinos en México, 1575-1975*, Madrid, Turner, 2014: 130-132.

<sup>13</sup> Camacho, 548.

<sup>14</sup> Entrevista realizada por la autora al Abogado Ignacio Chiu, CDMX 15/02.

Rosario en español, nuestra madre nos enseñó. Y ella nos decía: no se olviden que ustedes son católicos, no pierdan su religión”. De acuerdo a la autora de la entrevista, esa nota se realizó en un pequeño departamento de la Ciudad de México, cuyas paredes estaban decoradas con imágenes de la Virgen de Guadalupe y Jesucristo, un par de calendarios chinos y muchas fotos familiares<sup>15</sup>.

### **En Ciudad de México: entre la integración y la etnización de las prácticas religiosas**

Las campañas antichinas encontraron eco particularmente en los estados norteños y cercanos a la frontera con EEUU donde históricamente se estableció una alta concentración de inmigrantes.

A diferencia de la hostilidad encontrada en el norte, la Ciudad de México surgió como una alternativa más segura logrando atraer a migrantes de origen chino. Una ciudad más cosmopolita, donde los chinos, no fueron víctimas ni de ataques violentos ni de las fuertes actitudes discriminatorias como si las sufrieron sus coterráneos en las otras regiones del país<sup>16</sup>.

De hecho, la presencia china en la Ciudad se percibe desde principios de siglo XX en adelante. Pero sus lavanderías y tiendas, comenzaron adquirir cierta visibilidad a partir de los años 20's<sup>17</sup>. Así como también se irán popularizando los denominados “cafés de chinos”<sup>18</sup>. En este marco y a fines de la década del cuarenta, con la apertura del Restaurante Shanghai, surge el pequeño Barrio Chino de la calle Dolores que se localiza en el mismo Centro histórico de la Ciudad. Este es uno de

<sup>15</sup> Olga R. Rodríguez, “Chinese-mexican celebrate repatriation to Mexico”, *AssociatedPress*, 24/11/2012:  
<http://www.sandiegouniontribune.com/sdut-chinese-mexicans-celebrate-repatriation-to-mexico-2012nov23-story.html>.

<sup>16</sup> Ivonne Campos, *La formación de la Comunidad China en México: políticas, migración, antichinismo y relaciones socioculturales*, Tesis de Licenciada en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2003, Introducción, pp. 3-16.

<sup>17</sup> Macrina Rabadan Figueroa, “Chinos. Entre la historia ancestral y la imagen desfavorable”, en Carlos Martínez Assad, (coord.) *La ciudad cosmopolita de los inmigrantes*, Tomo 1, México, 2009: 268-269.

<sup>18</sup> Cafés con menús económicos administrados por chinos y que tuvieron su apogeo a partir de los años 40's y 50's. Robin Grose, “Los cafés de chino”, en <https://www.aboutespanol.com/los-cafes-de-chino-en-mexico-3576271>.

los “barrios” emblemáticos que da testimonio de la presencia china en la Ciudad. Es un espacio que desde un principio se concentraron sus negocios pero que también, “alimentó la estigmatización y los prejuicios sobre el significado de lo chino y ser chino para la población local”<sup>19</sup>.

En esta época, la Ciudad ya estaba habitada por chinos-mexicanos, es decir por una primera generación de mexicanos de origen chino, que eran hijos de esos chinos que habían emigrado al Distrito Federal durante la primera mitad del siglo XX<sup>20</sup>. Como también de aquellas familias que fueron deportadas a China y repatriadas a México durante los años 60'. Es decir, hijos de matrimonios mixtos, de padres chinos que al venir al país se habían declarado mayoritariamente confucianos o ateos y de mujeres mexicanas y católicas.

En este marco, al igual que millones de mexicanos, los chino-mexicanos, fueron desarrollando su identidad como católicos y devotos de la Virgen de Guadalupe, la virgen patrona de México. La “Colonia China en México”, fue la principal organización, sostiene Cinco Basurto “en manifestar abiertamente su fe católica a partir de las peregrinaciones anuales a la Basílica de Guadalupe”<sup>21</sup>. La primera peregrinación fue organizada en 1958. Una manifestación de fe que atrajo a numerosos fieles de la población china de la Ciudad, donde se veía a mujeres vistiendo las ropas tradicionales chinas y a sus integrantes portando banderas de la República de China y de México. Incluso, una parte del sermón fue en chino y contó con la presencia de representantes de la Embajada de la República de China<sup>22</sup>. Una expresión de fe que implicó dar visibilidad a los chinos y sus descendientes haciendo explícito que ellos también eran católicos y que habían adoptado las prácticas propias de la cultura nacional.

<sup>19</sup> Basurto Cinco, ob.cit.,p. 159.

<sup>20</sup> Campos, 128.

<sup>21</sup> Basurto Cinco, 2017: 248-9

<sup>22</sup> Fredy González, *We Won't e Bullied Anymore: Chinese Mexican Relations and the Chinese Community in Mexico, 1931- 1971*. Tesis Doctoral en Historia, Yale University, 2013: 212-213. González sostiene que esta peregrinación fue organizada desde la Embajada en el marco de la disputa ideológica entre la República de China y República Popular Comunista. De todos modos, También se puede destacar que la Embajada pudo planear la peregrinación debido a la fe católica que ya profesaba la población de origen chino en la Ciudad. Cinco Basurto, 2017, p. 249.

Las peregrinaciones continuaron y continúan en la actualidad. Pero las mujeres ya no usan los vestidos tradicionales chinos ni los hombres camisas de cuello Mao. Y solo portan banderas mexicanas<sup>23</sup>. Sin embargo, también ponen en evidencia la combinación de las tradiciones chinas junto a las católicas:

“Con las vistosas danzas de los leones y del dragón, exhibición de taichi, así como de artes marciales, la comunidad china en México realizó su tradicional peregrinación anual a la Basílica de Guadalupe, en agradecimiento a la Virgen de Guadalupe, por un año más de vida y salud”<sup>24</sup>.

En otro de los ámbitos que ha quedado de manifiesto su fe católica y el legado cultural de sus ancestros es en la misma decoración de los restaurantes chinos, donde se combinan deidades chinas e imágenes religiosas católicas como La Virgen de Guadalupe, San Judas Tadeo y otras figuras. Estas expresiones, según Campos, “son reflejo del mestizaje chino-mexicano prevaleciente en el seno de la comunidad china en nuestro país, del cual la religiosidad es un elemento esencial en las manifestaciones culturales”<sup>25</sup>.

En otras palabras, cabe destacar la etnización de su religiosidad y tradiciones culturales. Creencias y prácticas católicas que habrán de coexistir en armonía y simultaneidad con elementos adicionales de las creencias o rituales chinos<sup>26</sup>.

En este marco las nuevas generaciones de chinos-mexicanos y descendientes de las primeras oleadas, van reconstruyendo las tradiciones culturales de sus antepasados sin por ello menoscabar su fuerte identidad como mexicanos y católicos. De hecho, diferentes asociaciones se ocupan de promover y/o redescubrir la cultura de sus ancestros y raíces entre los descendientes. En general, están integradas por chino-mexicanos, descendientes de segunda y hasta quinta generación.

Entre ellas, se puede citar las siguientes:

<sup>23</sup> Basurto Cinco, 2017, pp. 250-253

<sup>24</sup> “Celebra comunidad china su peregrinación anual a la Basílica”, *Globedia*, 1-11-2010. <http://mx.globedia.com/celebra-comunidad-china-peregrinacion-anual-basilica>.

<sup>25</sup> Campos, ob. cit. pp. 126-127.

<sup>26</sup> Campos, ob. cit., pp. 127-128.

- La “Comunidad China de México A.C.”: una asociación que se fundó en 1981, reuniendo entonces a gran parte de los chino-mexicanos que habitaban Ciudad de México. Una comunidad integrada con “gente interesada en conservar sus tradiciones culturales, sociales y festivas”<sup>27</sup> y que habrá de mantener fluidas relaciones con la Embajada de la R.P.C en México<sup>28</sup>. Una organización, que según el Arq. Alfonso Chiu, su presidente, se ocupa entre otras actividades de promover la enseñanza de danzas tradicionales chinas y de becar alumnos para que realicen sus estudios de chino en la RPC<sup>29</sup>.

- “Inmigraciones Chinas a México”, que abrió una página de facebook en 2012 y que logró reunir a numerosos descendientes de los repatriados de 1960. “Es importante recordar que nosotros como descendientes de chinos, somos privilegiados porque contamos con las narraciones de nuestros bisabuel@s, abuel@s, madres o padres que ingresaron al país a finales del siglo XIX y principios del XX. En este contexto, tenemos la responsabilidad no solo de conservar nuestra historia, sino de transmitirla”<sup>30</sup>.

Es decir, que en las últimas décadas se ha comenzado a presenciar un proceso que condujo a los mexicanos de origen chino a revalorizar con orgullo sus raíces chinas y reivindicarse como mexicanos pero también como herederos de una cultura milenaria Todo ello en el marco de una sociedad más abierta y el ascenso de la RPC como gran potencia en el escenario internacional.

## **Reflexiones finales**

La relación religión-inmigrantes-integración es compleja y puede llevar a caminos diferentes e incluso opuestos<sup>31</sup>. Y ha dado lugar a múltiples debates y numerosos enfoques. Las mismas corrientes de inmigrantes e incluso sus propios miembros pueden optar por estrategias semejantes y/o diversas en sus modos de

<sup>27</sup>Editorial de la Revista Origen, *Revista de la Comunidad China de México, A.C.* Año 3, Vol. 3, Número 7, abril-junio 1995.

<sup>28</sup> *Origen*, Año 5, Vol. 5, Núm. 10, 1997, p.p.1-7

<sup>29</sup> Entrevista realizada por la autora en Ciudad de México, 7-2-2018

<sup>30</sup> Presentación del grupo en Facebook. Sobre esta agrupación y los procesos transitados por los expulsados y luego repatriados así como también acerca de sus descendientes y sus diferencias generacionales, véase el trabajo de Cinco Basurto, 2017.

<sup>31</sup> Olga Odgers Ortiz, “Religión e integración: creencias y prácticas de los inmigrantes”, *Migración y Desarrollo*, Núm. 21, 2013: 134-137.

integración. En este marco y sin interés de construir una tipología sobre la relación migraciones chinas-cambio religioso en sociedades donde predomina la uniformidad religiosa y/o pluralismo religioso, nos pareció interesante presentar una aproximación a un caso concreto, poniendo de relieve los recursos que facilitaron la incorporación de los chinos y sus descendientes en México. De este modo, intentamos identificar los factores que propiciaron el cambio religioso en una sociedad mayoritariamente católica, que otorgaba poco espacio de integración a otras corrientes religiosas y étnicas y que dio lugar a fuertes manifestaciones de xenofobia. (Y no solo de chinos, también de judíos). A campañas antichinas que condujeron a persecuciones, saqueos y la deportación de miles de chinos y sus familias.

En este contexto, se destacó que las primeras oleadas de inmigrantes fueron mayoritariamente masculinas, de hombres que profesaban religiones orientales o se declaraban ateos y que contrajeron matrimonio con mujeres mexicanas y católicas. Todo ello dando lugar a la conformación de familias donde se impondrá la religión materna, el catolicismo y la devoción a la Virgen de Guadalupe, patrona de México. Tanto en quienes permanecieron en el país como en aquellos que fueron deportados y luego repatriados. Es decir, que la adhesión al catolicismo a “la mexicana”, fue uno de los recursos que facilitaron la integración de los chinos y sus descendientes en el marco de una sociedad hegemónicamente católica y poco tolerante. Una de las estrategias que contribuyó a mejorar su imagen en la construcción de su mexicanidad y que les allanó el camino en aras de su inserción y movilidad social hasta la actualidad.

Por otra parte, se puso de relieve, la etnización de sus prácticas religiosas y culturales, donde confluyeron sus creencias católicas con elementos adicionales provenientes de sus propias tradiciones chinas. Un fenómeno que les permitió participar activamente en el campo religioso mexicano como así también reivindicar su legado ancestral ante la sociedad mayoritaria.

Teniendo en cuenta que la sociedad mexicana continúa identificándose como mayoritariamente católica aunque más abierta a otras expresiones religiosas y culturales, sería interesante analizar y comparar el papel que están cumpliendo las diferentes religiones en las nuevas oleadas de inmigrantes chinos en Ciudad de

México. Tanto la católica como otras denominaciones cristianas<sup>32</sup> y las religiones orientales, tales como el budismo y taoísmo.

<sup>32</sup> Sobre la Iglesia Cristiana China de México y las nuevas migraciones, cabe destacar el trabajo de Basurto Cinco, 2017, pp. 242-263.

## El Tinkunaco riojano, una fiesta

*Mariel Caldas*

### **Introducción**

En la provincia de La Rioja, en Argentina, casi finalizando cada año, podemos observar que los lugareños están expectando algo más que las fiestas de Navidad y Año Nuevo. De manera casi continua desde 1593, se suceden en esta provincia varios días de celebraciones únicas por su historia y riqueza.

Tinkunaco. Esa es la palabra que todo lo resume. Voz diaguita que perdura en el tiempo para reflejar lo que sucede, y que desarrollaremos en esta comunicación desde distintos aspectos.

En esta ponencia desarrollaremos el origen del Tinkunaco riojano, sus actores principales y secundarios que participan, algunas de sus dinámicas y las características de “fiesta” que tiene este acontecimiento.

### ***1. Orígenes del Tinkunaco***

Encontramos al menos tres raíces para el Tinkunaco. La raíz diaguita: abrevia en las fiestas rituales diaguitas denominadas *tinkunacos* o topamientos. La raíz solanense: sobre un evento acontecido el jueves santo de 1593, donde el ingenio pastoral de San Francisco Solano brilló en un conflicto entre españoles y diaguitas. Esta raíz por ser la que año a año se representa en las calles de la provincia, la desarrollaremos más ampliamente. Y la raíz jesuita que se origina cuando los jesuitas guionaron lo acontecido de modo similar al de las fiestas populares españolas.

El Tinkunaco según la segunda raíz, se origina cuando los españoles llegaron a La Rioja y comenzaron a repartir las tierras y a imponer sus usos, costumbres y creencias. La tierra para el diaguita, no era solo una cuestión de patrimonio, estatus o economía, sino que se relacionaba íntimamente con su religión, con la Madre tierra. Quitarle la tierra, era también entrometerse con sus dioses. Cansados de los maltratos, los nativos decidieron ir a enfrentar con los españoles. Se juntaron

cuarenta y cinco caciques junto con sus respectivas tribus para hacer frente a los españoles.

San Francisco Solano, se encontraba evangelizando en la zona, y fue a mediar con los diaguitas para que depusieran su actitud. Los nativos aceptaron, pero con la condición de que no hubiera autoridad española. Entonces, San Francisco Solano, les propuso como autoridad a una imagen de un Niño Jesús vestido de alcalde español, y tanto nativos como españoles aceptaron la imagen.

## **2. Actores del Tinkunaco de La Rioja capital**

Por la relevancia que ocupan tanto históricamente como durante la celebración del Tinkunaco, dividimos a los actores en principales y secundarios.

### **2.1. Actores principales**

Tres de los actores individuales son tallas de madera: el Niño Alcalde representa a Jesús vestido como un alcalde español del siglo XVI, aunque también posee atuendos incaicos, San Nicolás de Bari –imagen morena vestida con los atributos de un obispo– y San Francisco Solano<sup>1</sup> –ataviado con el hábito marrón de la orden franciscana y portando un violín–.

El otro actor principal es colectivo. Las imágenes del Niño Alcalde y de San Nicolás, son acompañadas de dos grupos o cofradías<sup>2</sup>, uno para cada imagen, custodios de la tradición, y representantes de las etnias representativas del Tinkunaco, Aillis y Alféreces, nativos y extranjeros, diaguitas y españoles. Los “Aillis” representan a los diaguitas, son los encargados de trasladar la imagen

<sup>1</sup> Hemos considerado a San Francisco Solano como un actor principal del Tinkunaco, a pesar de no estar presente en los distintos momentos de la celebración del Tinkunaco de cada Diciembre-Enero, y de haber sido desplazado por San Nicolás de Bari,<sup>1</sup> debido a que gracias a él, el primer Encuentro fue posible, y porque fue este Santo quien propuso la imagen del Niño Alcalde para matizar el conflicto.

<sup>2</sup> Por cofradía entendemos una “asociación de fieles con fines religiosos o benéficos, dentro y bajo la jurisdicción de la Iglesia, regida por estatutos, constituciones u ordenanzas aprobadas por el ordinario y a veces confirmadas por una bula papal”. Estas instituciones católicas se encuentran presentes en la Iglesia mayormente desde la Edad Media. Todas las cofradías poseen un calendario a seguir que no varía a lo largo de los años, y obligaciones devocionales en tiempos y espacios preestablecidos.

del Niño Jesús Alcalde, y están vestidos con colores y prendas característicos del andino. Su representante máximo es el Inca, y los doce cofrades se denominan aillis; todos los integrantes de esta cofradía son varones adultos, aunque las mujeres y niños y el resto de los varones pueden participar como promesantes. Los “Alféreces”, también doce varones adultos<sup>3</sup>, son quienes representan a los españoles, y los preside el Apóstol o Alférez mayor. Mayormente visten de traje con bandas cruzadas sobre el pecho donde anotan su rango. El resto de la cofradía lo conforman sus promesantes: hombres y mujeres de todas las edades.

Cada cofradía posee además a las mayordomas quienes son su presencia femenina activa, pero sólo tienen participación activa durante los días festivos.<sup>4</sup> Tanto el Alférez Mayor como el Inca, les deben respeto, les rinden el número de promesantes de cada año, luego de la eucaristía del 1 de Enero, y les solicitan la bendición arrodillándose ante ellas.

## 2.2. Actores secundarios

Aquí encontramos al clero y a las autoridades gubernamentales. Ambos han tenido una participación casi nula a lo largo de los siglos y hasta la década de los 60' del siglo pasado, y durante varios siglos han intentado prohibir al Tinkunaco<sup>5</sup>. Actualmente, las autoridades civiles, participan de estas festividades aunque no profesen la religión católica.

## 3. La fiesta

El Tinkunaco dura trece días<sup>6</sup>, que pueden dividirse en dos grandes grupos en virtud

<sup>3</sup> CD de difusión de la casa de la Provincia de La Rioja, Área de Cultura. Av. Callao 745/55, Buenos Aires (s/f).

<sup>4</sup> Juan Aurelio Ortiz, *¿Qué es el Tinkunaco?*, La Rioja, (s/e), 2003, p. 22.

<sup>5</sup> La fiesta ha sufrido varios intentos de prohibición sin éxito a lo largo de su historia, tanto de las autoridades civiles, como de las eclesiásticas. El clero recién durante el obispado de Mons. Gómez Dávila (1961-1968), comenzó a intervenir activamente, y fue Mons. Angelelli quien supo resignificar las celebraciones.

<sup>6</sup> La fiesta del Tinkunaco ha conservado, a lo largo de los siglos, una estructura interna con pocas variaciones. No obstante pueden detectarse tres hitos temporales que marcaron cambios en su desarrollo: el momento jesuita: cuando esta congregación en 1624 le da “forma litúrgica y social al hecho histórico” redactando un guión<sup>6</sup>; el momento de la decantación: desde el momento anterior hasta la década del '70 del siglo pasado, donde desaparecen algunos

de las actividades que en ellos se realizan: el “novenario” –desde el 22 al 30 de diciembre, y tiene como lugar a la Catedral–, y los “días especiales” –desde el 31 de diciembre al 3 de enero–, donde cada uno de estos días está dedicado a un evento o a un personaje distinto, y se realiza en lugares diversos.

La fuerza de convocatoria, la autonomía organizativa y la capacidad para cambiar el ritmo vital de toda una ciudad a lo largo del tiempo, muestra que el Tinkunaco puede ser interpretado desde la categoría de fiesta. La “fiesta” es abordada en esta comunicación como una “institución” social. Es decir, como un conjunto de acciones, patrones de conducta, memorias y símbolos por medio de los cuales un colectivo humano protagoniza y elabora una serie de necesidades y búsquedas colectivas. A continuación desarrollaremos algunos aspectos de análisis de las fiestas y su relación con esta fiesta riojana, desde la consideración de percibirla como transformación del espacio y el tiempo, reafirmación personal y colectiva, manifestación lúdico teatral y necesidad humana.

### **3.1. El Tinkunaco como transformación del espacio y el tiempo**

Las fiestas permiten a un colectivo determinado, introducirse en un nuevo tiempo cualitativo en el transcurrir y un nuevo espacio cualitativo en el habitar. Eso lo producen según las siguientes modalidades: conectando a los participantes con una suerte de espacio-tiempo primordial<sup>7</sup>, habilitando originales relaciones entre el pasado y presente de las comunidades; legitimando una suerte de “derroche” de tiempos y espacios; desestructurando temporalmente roles, normas y lugares sociales, simbólicamente promoviendo la reconciliación, generando un instante temporo-espacial de igualdad; y promoviendo una nueva vivencia del tiempo y del espacio actuales. Con respecto al lugar, el elegido para la celebración no es una cuestión nimia; la fiesta se realiza en un sitio significativo para ese colectivo, y se

actores, reglamentos y acciones: una cofradía de mascarones gigantes y una de esclavos, el baile de los quichuas, y los caballos de los alféreces. Por último el momento Angelelli: quien resignificó algunos elementos del Tinkunaco, agregando la entrega de las llaves de la ciudad al Niño Alcalde y la entrega de la Biblia a las autoridades del lugar, y cambiando el canto del inca desde la puerta del templo, donde nadie lo escuchaba, hacia la imagen de San Nicolás dentro de la Catedral

<sup>7</sup> Cf. H. Velasco, “A modo de introducción: tiempo de fiesta, en Tiempo de fiesta”, *Tres, catorce, diecisiete*, Madrid, 1982, p. 7-25, en Luis Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, Sal Terrae, 1985, pp. 98-99.

celebra *in situ*.

En relación a nuestra fiesta, si los celebrantes no estuvieran a fin de año en la Plaza Central, en las calles de La Rioja y en sus templos principales, no estarían celebrando el Tinkunaco de La Rioja Capital. Los principales lugares significativos de La Rioja capital: la calle, la plaza, los edificios oficiales y los templos, todos ellos se sacralizan en torno al Tinkunaco. Tales espacios, habitualmente dedicados a funciones recreativas, civiles, sociales, políticas y culturales, se transforman para albergar otras lógicas. La calle ya no se distingue del templo. Se transita por los templos como por una vía pública. El edificio municipal da paso a moradores distintos a los habituales. La plaza se transforma en el centro neurálgico de un Encuentro.

En la vida cotidiana las personas atraviesan la plaza yendo hacia lugares diferentes; se cruzan sin otra vinculación que la casualidad y se superponen un espacio que no comparten. Lo aleatorio de las trayectorias no parece permitir una conciencia de conjunto. Al contrario, durante el Tinkunaco las personas llegan a la plaza de modo solemne y en columnas de procesiones. Se la transita con emoción, con una mezcla de respeto y alegría. La multitud se encamina por un trazado común que, al mismo tiempo, hace visible su diversidad y su sendero colectivo.

La dispersión da lugar al encuentro. Personas de diversas clases y etnias –que habitualmente seguirían trayectorias diversas– se entrecruzan en la plaza: el obispo se encuentra con el intendente en medio de la gente para intercambiar elementos simbólicos. Un panadero se viste de *ailli* y comienza a cantar en quechua. Cientos de católicos expresan su fe en medio de la ciudad sin inconvenientes ligados al pudor o la vergüenza. La plaza del Tinkunaco es sede de encuentros que en otros contextos serían inhabituales y hasta extraños. La plaza se “templiza”: los celebrantes se arrodillan en la plaza, se inciensan imágenes, el Obispo aparece revestido como si estuviese en su cátedra, imágenes que usualmente están en los templos ganan la plaza y encabezan columnas, y se mezclan entre pueblo.

Las calles de La Rioja también se resignifican durante la fiesta del Tinkunaco. Uno de los primeros indicadores de este cambio es la interrupción del tránsito según un cronograma anunciado cada año por el municipio a través de los medios de comunicación. No es posible evitar el Tinkunaco. Se participe o no de él, cada riojano se “topa” con la fiesta. No se puede ir por las calles siguiendo las habituales normas y códigos urbanos que regulan el tránsito. El andar, el circular, el transitar

públicos adquieren una nueva dinámica: la celebración es la que traza los mapas y la que dibuja los itinerarios. Como si se retomara la larga tradición andina para la cual lo sagrado es “callejero”, habitante de caminares cotidianos. Las calles se convierten en la morada de las procesiones. Los ritmos y las modalidades de este tipo de andadura alteran tanto el territorio por el que se camina como el paisaje que puede verse en el camino.

La calle es el ámbito en el que confluyen los distintos actores de la fiesta impulsados a dejar sus lugares habituales para hacer cosas inhabituales: el clero sale de los templos, las autoridades gubernamentales dejan sus edificios, el resto de los participantes salen de sus lugares -trabajos, viviendas- para sumarse al movimiento. A las calles se lanza también el Niño Alcalde dejando el templo para compartir el espacio con los demás y San Nicolás deja la Catedral. Aillis y alféreces -cargando sus respectivas imágenes de referencia- se involucran en el trayecto para unirse a riojanos y riojanas que caminan las calles con un sentir distinto al de cada día. Hasta los caballos “toman” la calle luego de que el intendente les da permiso a los alféreces para realizar las carreras ecuestres.

La catedral de La Rioja Capital vive dos transformaciones espaciales básicas. Por un lado, se convierte en una suerte de corazón pulsante por el que van y vienen procesiones, visitas, protagonistas; encrucijada de pueblo en camino, calles y plaza. El espacio catedral abierto recibe y envía a los otros ambientes “templizados”. Por otro lado, pasa a ser la sede de un encuentro inédito respecto del resto del año: las dos imágenes centrales de la fiesta, el Niño y San Nicolás, conviven en ella durante tres días, atrayendo con ellas hacia la catedral a los protagonistas que les están asociados, y a muchos otros. Con San Nicolás de Bari llegan alféreces, con el Niño convergen los aillis y, con ellos, la memoria diaguita y los estratos más olvidados de la sociedad.

El templo de San Francisco sufre también, aunque en menor medida, un desplazamiento espacial. La mayor parte del año se abre en horarios establecidos y, obviamente, permanece cerrado por las noches. Con la fiesta, en una noche precisa del año, el templo dilata su apertura hasta el día siguiente para que el Niño Alcalde, situado en la puerta, se ofrece a los aillis y a otros fieles para que lo “velen”. La gobernación, sitio de las decisiones políticas, sociales y culturales también es alcanzada por la “templización” en cuanto abre sus puertas a personas revestidas de aillis y alféreces que nunca en otro momento entrarían así al edificio. Por otro, en los Encuentros del 31 de diciembre y del 3 de enero que tienen lugar en sus puertas, la

sede del gobierno y el escenario del cambio de autoridades políticas se convierte en el espacio de Jesús; como si éste recordara o reclamara que también éste lugar es suyo. El ámbito político, se abre a una autoridad que le recuerda que este lugar no podrá ser considerado sólo desde las lógicas del poder en sus distintas variantes.

Por otra parte, la fiesta del Tinkunaco tiene una profunda incidencia en el tiempo. Nuevas dinámicas y nuevos ritmos visitan la temporalidad riojana. Se produce una conexión entre la celebración de cada año y el encuentro inicial que engendró la fiesta. El nacimiento mismo de La Rioja se presencializa. El texto y el guión del Tinkunaco ponen de relieve una nueva manera de vivenciar las tres dimensiones del tiempo. El pasado, presente y futuro de La Rioja se viven en una suerte de simultaneidad festiva; provocando una interfecundación donde lo porvenir no acaece sólo mañana, la memoria no se ubica sólo en el ayer y hoy no puede ser entendido exclusivamente desde lo que se percibe como actual.

La fiesta legitima un “derroche” del tiempo. Este “gasto”, este pasar amplios períodos en actividades sin finalidades de utilidad directa ya no son juzgados desde los parámetros habituales. No se trata de un tiempo perdido sino de una duración intensa, que no sigue la escala de las proporciones y distribuciones que normalmente se aplican. Largas preparaciones desembocan en brevísimos lapsos que parecen borrarse apenas experimentados. Dilatadas esperas o caminatas derivan en acciones acotadísimas. Gastos económicos y vitales ingentes se vuelcan en gestos y signos que apenas parecen notarse en el conjunto festivo. El “derroche” entra en el campo del don, del exceso de la gracia, de la intensidad que manda sobre cualquier otra medida. Pensemos, por ejemplo, que el momento más intenso del 31 de Diciembre, el Encuentro, dura no más de quince minutos, y que las imágenes del Niño Alcalde y San Nicolás conviven sólo tres días cada año. Asimismo, los días previos quedan abrazados por un clima de “inminencia”. La ciudad respira por anticipado la celebración. Varones y mujeres de todas las edades experimentan que “algo” está suceder. Los preparativos y los movimientos nerviosos de los organizadores se suman a la expectación de los participantes. La rutina cotidiana comienza a abrirse al nuevo tiempo que se avecina.

El feriado administrativo del 31 de diciembre provoca un cambio de dinámica con su paisaje de oficinas públicas cerradas y sus señales de ciudad que se apresta. Además, muchas personas inician con la preparación remota de la fiesta; cofrades, mayordomas y promesantes van disponiendo desde varios meses antes sus vestimentas, los lugares celebrativos, los adornos de los espacios. Se suceden las

reuniones de las cofradías, de los grupos a cargo de los festejos en la Catedral, de algunas familias y barrios que van a vestir a los promesantes, de la gobernación y la policía para pedir los permisos necesarios para los festejos.

La transformación temporal producida por el Tinkunaco se adensa con el inicio de las celebraciones. Un primer aspecto relevante de este cambio, y que caracteriza a la fiesta riojana, es que no hay concentración en un solo gran día de festejos sino una dilatación en varios días, con distintos momentos cumbre. Se produce entonces un entramado de “temporalidades” civiles y litúrgicas que se entretajan con el tiempo tinkunaquero. La fiesta asume elementos de la Semana Santa de 1593, presencializando el primer Encuentro, trae al hoy los motivos de la diaconía y el servicio; remite a la simbólica de la Nochebuena: el Dios-con-nosotros del pesebre se hace presente extendiendo su poder simbólico a los días del Tinkunaco; toma aspectos de las fiestas patronales de San Nicolás de Bari, que se desplazan desde el 6 de Diciembre a nuestra celebración.

El 31 de Diciembre y sus simbólicas quedan insertados en la fiesta: por un lado la memoria del día de cambio de autoridades en la época de dominio español, y por otro el último día del año civil con sus motivos de cierres y comienzos. El mes de enero remite también al tiempo de las cosechas en las comunidades diaguitas y en que tenían lugar sus tinkunacos. Nuestra fiesta se liga también a estas memorias.

### **3.2. El Tinkunaco como espacio de reafirmación personal y colectiva**

La fiesta como ritual necesita del encuentro de dos ó más personas que se reúnan en un tiempo, lugar y contexto significativos. Este espacio genera la posibilidad de que individuos y comunidades reafirmen su ser, su identidad, su pertenencia, su historia. La fiesta es también un acto donde la comunidad se reconoce como tal, promoviendo las identidades personales, sociales y culturales. La fiesta existe junto a otros, no hay fiesta en soledad y sólo tiene sentido cuando se comparte. Asimismo, las fiestas ayudan a cohesionar a grupos y comunidades; promueven las buenas relaciones entre los diversos grupos sociales y ayudan a visualizar igualdades y diferencias –por lo que podemos considerar que son un medio de socialización, así como también de búsqueda de equilibrio social–. La fiesta entonces, ayuda también a reforzar vínculos personales y colectivos, y es parte del proceso de sociabilización de una comunidad. La sensación y realidad de unidad se evidencia en la presencia de muchas personas que actúan como si fueran una, visibilizando expectativas

colectivas, como parte de su capital simbólico<sup>8</sup>.

Entre los elementos de reafirmación personal, encontramos la dimensión de “servicio”. En toda fiesta se dan instancias gratuitas de servicio de individuos, sin los cuales la fiesta no se realizaría. Trabajos e intervenciones no remuneradas, excelentemente trabajados, percibidas sólo como un servicio a la comunidad, así como donaciones de dinero, recursos y tiempo. La fiesta popular crea en el pueblo un sentido de conciencia colectiva de sí mismo, “de “interioridad colectiva”, una expresión de identidad y dignidad”<sup>9</sup>. La capacidad de afianzamiento y consolidación de identidades que caracteriza a las fiestas se verifica claramente en el Tinkunaco. Una primera manifestación de esta reafirmación es la red de “intercambios” que la fiesta suscita. Este dar/recibir material y simbólico vuelve a plasmar el “nosotros” riojano, la identidad común a todos los participantes.

En el Tinkunaco existen diversos intercambios: entre sectores sociales, entre autoridades, y de bienes simbólicos; todos los presentes que tengan algo para dar o recibir protagonizan un compartir generalizado. Todos se viven como parte de una unidad. Estas redes de reciprocidad implican un reconocimiento del “otro” como miembros de un “nosotros”, parte de un mismo pueblo. Alteridad y comunión quedan reafirmadas.

Una segunda manifestación es el impulso vinculante que la fiesta despliega, impregnando los más diversos entramados de la sociedad riojana. Procesiones, tradiciones, gestos y acciones provocan fusiones y movimientos de reunión que ponen de relieve el núcleo de “encuentro” que la habita. Aillis y Alfereces protagonizan múltiples gestos de vinculación, sumando a esta dinámica a todas las personas que con ellos se identifican. Los católicos reactualizan su ser Pueblo. Este colectivo puede moverse por La Rioja sin mayores conflictos, mostrándose como creyente y devotos de una u otra imagen. Riojanas y riojanos multiplican las ocasiones para participar juntos de todo tipo de gestos y celebraciones. Participan de esta manera de las celebraciones, incluso no haciéndolo, mostrando así uno de los mensajes centrales del Tinkunaco: que Dios ha venido para todos sin distinción.

<sup>8</sup> Ana María Arango, “Lugares y territorios en la enseñanza musical de Quibdó (Chocó)”, Universidad de Barcelona. [www.ub.es](http://www.ub.es).

<sup>9</sup> H. Cox, *La seduzione dello spirito. Uso e abuso della religione popolare*, Brescia, Queriniana, 1974, en Gastón Rosendo Álvarez, *La religión del pueblo. Defensa de sus valores*, Madrid, BAC Popular, 1976, p. 36.

El Tinkunaco provoca, al mismo tiempo, una aguda conciencia de las desigualdades que se viven en lo cotidiano y un reclamo de su superación. Los días de la fiesta dejan sin efecto normas y roles usuales, subvirtiendo jerarquías y roles cristalizados. Incluso el papel de la mujer, muchas veces desvalorado o disminuido en la sociedad riojana, adquiere también relevancia a través de las celebraciones y las mayordomas. La alteración de jerarquías se pone de manifiesto también en que la fiesta presenta a toda autoridad –incluso la política– viene de Dios y debe accionar en beneficio del bien común, sobre todo ante quienes son víctimas de la injusticia. Es cierto que tales inversiones o desestructuraciones sociales están ligadas a tiempo-espacio festivo, y que tienden a “volver a la normalidad” cuando este termina; cada uno vuelve a vestir como antes, vuelve a ser lo que er.<sup>10</sup>

### 3.3. El Tinkunaco como dimensión lúdico-teatral

Los tinkunacos han sido desde siempre expresiones lúdico-teatrales. El juego es reglado pero también es un ejercicio de la libertad, ya que en ocasiones podemos modificar algunas reglas, aunque no el espíritu mismo del juego. Lo lúdico nos sitúa en un tiempo fuera del tiempo cronológico, y si el juego se termina abruptamente sin haberlo concluido, puede ser percibido como un momento de violencia. La fiesta también posee los elementos propios del juego: actores que representan a otras personas o entidades, un tiempo sin tiempo y fuera del tiempo cronológico, un lugar que refiere a otro, un momento de libertad creativa, donde existen leyes y costumbres diferentes a las de la vida cotidiana<sup>11</sup>. El juego festivo se da entonces, en medio de expresiones corporales y sensoriales: posturas, gestos, danzas, vocalizaciones, entre otras. Los actos cúltricos no dejan de ser ni serios ni sagrados por ser lúdicos, ya que es en sí “un juego sagrado, imprescindible para el bienestar de la comunidad, preñado de visión cósmica y de desarrollo social, pero es siempre un juego, una acción que, como la vio Platón, se ejecuta fuera y por encima de la esfera de la vida prosaica de la necesidad y de lo serio”<sup>12</sup>. En la teatralidad propia de la fiesta, celebramos la vida, la presencia de lo trascendente en la comunidad; la fiesta no puede ser explicada entonces en términos de medios –fines utilitarios de la misma manera que podemos hacerlo con un intercambio comercial–<sup>13</sup>. El juego y la

<sup>10</sup> Tal como enunciaba la canción de Joan Manuel Serrat: “Fiesta”.

<sup>11</sup> Cf Johan Huizinga, *Homo ludens*, España, Alianza Editorial, 1972, pp. 11-44.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 43.

<sup>13</sup> Cf. F. Cruces, “Mediaciones institucionales de la cultura popular urbana. El caso de la revitalización de las fiestas”, en Olga Pizano et al, *La fiesta, la otra cara del patrimonio*.

acción teatral son además momentos de ocio, incomprensidos quizá para algunos sectores, como tiempos de “pérdida de tiempo”, son necesarios y justificados. De todos modos, la vivencia o no de ocio, es una experiencia subjetiva relacionada con la libertad, la alegría, las emociones.

### 3.4. El Tinkunaco como necesidad humana

Podemos inferir que la fiesta es una necesidad para todas las sociedades humanas, que se expresan a través de acciones rituales y culturales<sup>14</sup>. Vestimentas, comidas, juegos, expresiones simbólicas, todos tienen una finalidad para el pueblo: la satisfacción de determinadas necesidades físicas, psíquicas y/o espirituales<sup>15</sup>.

El desgaste físico producido en una fiesta, es vivido como una necesidad de descarga energética, hormonal, físico-química, entre otras, de los diversos individuos que participan de la fiesta. La rutina diaria, provoca tensiones en personas y comunidades, que utilizan la fiesta como medio de distensión física. Bailar, saltar, cantar, caminar, entre las diversas acciones que encontramos en una fiesta, son una necesidad de expresión y alivio para el cuerpo. Las fiestas implican asimismo un descanso psicológico temporal respecto a la actividad habitual, para quienes participan tanto como actores u observadores. Tanto individual como comunitariamente, una de las funciones de las fiestas reside en la necesidad psicológica de liberar al hombre de las tensiones cotidianas, el trabajo, la rutina, y proporcionarle paz y alegría.

Los impactos sensoriales que se suceden en las fiestas, ayudan a que los concurrentes se emocionen: imágenes, colores, sonidos, estruendos, música, todos ellos forman parte del bagaje que se despliega para conectarse con el lado no racional de cada concurrente. Es de vital importancia para la fiesta, el componente emocional de cada sujeto que la vive. El hombre actual siente la necesidad de un

*Valoración de su impacto económico, cultural y social*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, Bogotá, 2004, p. 105.

<sup>14</sup> Cf. O. Pizano et al., *La fiesta, la otra cara del patrimonio* cit., p. 20, books.google.com.ar. Cuando decimos “necesidad”, no lo decimos negativamente, sino valorizando la fiesta como modo de comunicación, de lenguaje común entre lo inmanente y lo trascendente, que teniendo idiomas distintos, encuentran en las fiestas, los símbolos, los ritos, el lenguaje para expresarse y hacerse comprender.

<sup>15</sup> Cf. Néstor Castro, “Expresiones religiosas en el folklore”, *Sondeos* N. 42, 15.

espacio donde depositar su interioridad, sin que la ciencia y la técnica dispersen sus sentidos, y llenen su alma de ruido<sup>16</sup>.

El Tinkunaco riojano implica a todos los sentidos, involucrando globalmente a la corporalidad. Las procesiones, la carga del santo, el canto, los gritos, las emociones, las vigilias provocan una participación totalizante y desembocan en ese cansancio tan particular que aparece cuando se ha vivido realmente algo. El lenguaje visual, gestual de la fiesta suscita una respuesta en el mismo plano. La alegría, la desigualdad, la memoria, la proyección, el perdón, la acción de gracias se hacen corporales: gestos, roles, vestimentas, posturas, regímenes de sueño/vigilia; necesidades humanas básicas como ver, tocar, hacer música, oler, comer, oír son asumidas por la fiesta e impregnadas de lo religioso. Se suceden comidas, cantos, adornos, mensajes verbales, posturas, estruendos de los fuegos de artificio, salvas, aplausos, campanadas, y la armonía de la banda de música municipal.

El dinamismo psíquico de los participantes queda también conmovido y reclamado por la fiesta. Además, algunas necesidades inconscientes son respondidas por el Tinkunaco: aquello que no puede solucionarse realmente y genera tensión en el pueblo riojano, se recrea gestual y ritualmente para liberar tensiones y canalizar anhelos. El Tinkunaco asume también los componentes psicológicos que brotan cada fin de año. Al coincidir con el último día del calendario civil, es vivido por muchos como el fin de una etapa, y el comienzo esperanzado del año nuevo, de lo que está por venir, de lo que despierta ilusiones y energías. El peso de lo malo, de lo negativo parece toparse con un límite: puede ser que su fuerza no pueda traspasar el umbral y que su poder no tenga lugar en la nueva etapa.

Además, como todo ritual, el Tinkunaco posee una carga simbólica –incluso mágica– que lo hace necesario para que la tensión existencial de la sociedad riojana, tenga su punto de descarga. Sin quitarle su impronta religiosa, sacramental, de fe, todo lo que acontece en los trece días de celebración, intenta reducir la angustia, la impotencia, el sinsentido, la bronca, que los riojanos sienten al ver que luego de tantos Tinkunacos, siguen como al comienzo, y sin embargo, los siguen celebrando, sin perder la esperanza de un futuro mejor, terreno o escatológico.

Hay también una movilización del componente emocional de quienes vivencian la fiesta. No es extraño encontrar gente llorando, pechos cargados de vivencias y

<sup>16</sup> Cf. Gastón Rosendo Álvarez, ob. cit., p. 38.

anhelos, pasos que intentan encontrar el verdadero rumbo para esa sociedad. El Tinkunaco a través de los gestos rituales, posee una mediación con lo divino para pedir ayuda ante los conflictos sociales, para llevar paz espiritual e intentar lograr una reconciliación real, en el pueblo riojano.

En esta dimensión se evidencian los sueños de los riojanos, y el depósito de su fe en Alguien que puede ayudarlos. La espiritualidad del Tinkunaco se conecta con la espiritualidad cristiana a través de distintas mediaciones: con Dios hecho hombre en el Niño Alcalde, con su Madre en la advocación de la Virgen de Copacabana y con los santos San Nicolás de Bari y San Francisco Solano. Hombres y mujeres de todas las edades depositan en estas celebraciones la esperanza del cambio y la justicia.

### **Algunas conclusiones**

El Tinkunaco riojano es una trama que entremezcla la vida y los gestos, colores y acciones, lenguajes e historias, anhelos e intentos, culturas y devociones, sangre derramada y mitos, encuentro y desencuentro, topamiento y promesas que no se cumplen, leyendas y teatralizaciones.

El Tinkunaco es entre otras cosas: una fiesta popular con varios momentos, una catequesis plástica y dinámica, un momento intenso del año donde figuras de madera hacen presente a Jesús y los santos más importantes de La Rioja y a través de ellos el pueblo expresa su anhelo de Encuentro.

Es una manifestación de la identidad cultural del pueblo riojano, un resabio de la cultura autóctona de nuestro país, un modo de preservarla; es también un modo de expresar que a pesar de las diferencias culturales la violencia no es el método de resolución de los conflictos, y que es necesario acudir a Jesús.

Es un intento por reconocer que los niños, tal como nuestro Niño Alcalde, tienen su voz en nuestra sociedad, al igual que las mujeres en las mayordomas.

Es la Navidad en riojano donde la Palabra se hizo carne entre ellos, y llamó a todos al Tinkunaco. Es también un mensaje que nos dice que Dios hecho Niño, está presente en la calle, la plaza, en todos los ambientes donde el hombre se desarrolle, y no sólo en el templo.

El Tinkunaco es una fiesta, tiempo alegre, celebrativo, momento de reunión, de

presencia comunitaria, de sueño de justicia. Fiesta religiosa, donde aparecen imágenes y eventos de la liturgia cristiana, fiesta popular, que trasciende una adhesión religiosa particular, hundiéndose en el origen de la sociedad riojana, fiesta para esperar que algún día las diferencias puedan disolverse y podamos encontrarnos realmente, luego que las campanas terrestres y celestes comiencen a resonar en el pecho y en el aire.

## **El retorno de la Diosa: sobre espiritualidad feminista**

*María J. Binetti*

IIEGE-UBA / CONICET, Buenos Aires

### **1. Introducción**

El pensamiento feminista, en su variada multiplicidad y heterogeneidad, no estaría completo si su devenir cultural no incluyera la dimensión religiosa y espiritual que pertenece esencialmente a la conciencia humana. Esto supone redescubrir el sentido divino de la feminidad y la feminidad de lo divino, a partir de lo cual elaborar una conciencia religiosa capaz de expresar los valores de la praxis histórica de las mujeres. Por supuesto, esta divinidad esencialmente femenina es radicalmente diversa de la divinidad atribuida al Dios Padre, y la puesta en acción de aquella se concreta en una praxis cultural y política esencialmente diversa a la política de las religiones patriarcales. Entre las religiones falogocéntricas y la espiritualidad feminista es necesario abrir la pregunta que Luce Irigaray y Grace M. Jantzen, entre muchas otras autoras, plantean: “sobre qué cuerpo, sobre qué sangre será construida la religión de la post-modernidad”<sup>1</sup>; si se trata de la sangre de la mujer capaz de dar la vida, o de la sangre de un crucificado en un madero.

Toda religión y espiritualidad expresa un ordenamiento ontológico y político de lo real. En el caso de las religiones falogocéntrica, sus coordenadas ontológico-políticas han sido históricamente muy claras y se las podría apreciar de manera ejemplar en las 3 grandes religiones abrahámicas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Tales religiones han operado a través de cuerpos clericales centralizados, verticalistas, jerárquicos, dogmáticos, moralistas y militarizados. Su mito fundacional se basa en la una suerte de pecado o caída original, a partir de la cual justifican la domesticación de las conciencias y las vidas previamente criminalizadas, con métodos que van desde la internalización subjetiva de la culpa hasta el asesinato directo, las guerras santas, las hogueras e las inquisiciones, etc. La

<sup>1</sup> Cf. John D. Caputo (ed.), *The Religious*, Malden-Oxford, Blackwell, 2002, p. 228.

ontología implicada por tales religiones es esencialmente dualista –escindida entre lo bueno y lo malo, lo espiritual y lo material, el cielo y la tierra– y por encima de toda la realidad degradada está el Dios perfecto y trascendente, Padre y Juez de todas las cosas, cuya Ley es medida de salvación o condenación eternas.

Otros son, por el contrario, los lineamientos ontológicos y políticos de la espiritualidad feminista, basada en la identidad esencial de lo real, su bondad natural y la celebración de su eterna vitalidad y nacimiento. La espiritualidad feminista carece de dogmas, pecados mortales, infiernos, jerarquías y militarizaciones. Ella se ejerce de manera horizontal y descentralizada a través de grupos, prácticas, rituales y narrativas muy heterogéneas que abarcan desde el neopaganismo, la brujería o wicca diánica, el movimiento de la diosa, la teología o la espiritualidad ecofeminista. Estos movimientos tienen en común, por una parte, el proyecto de liberar las fuerzas espirituales de las mujeres, de empoderarlas a partir de la propia energía vital y creadora. Por la otra parte, ellos coinciden en la centralidad del arquetipo de la Gran Diosa como signifiante histórico y conceptual de la espiritualidad femenina, de su fuerza originaria y su sentido de realidad.

Habida cuenta de la muerte del dios-falo y el ocaso del padre como metáfora del orden universal, las siguientes líneas intentarán revisar las líneas fundamentales de la nueva espiritualidad feminista, cuya emergencia anuncia el retorno de lo más originario y primitivo.

## **2. El retorno de la Diosa**

Entre los rasgos determinantes de las religiones patriarcales se encuentra la trascendencia de una perfección ideal –ejemplar y normativa– junto con la inmanencia de un mundo degenerado a causa de la libertad humana. La ley del Dios Padre trascendente y omnipotente –detentada por sus acólitos sacerdotales, militares y reales– se levanta sobre un mundo corrupto y malvado, que no debería haber sido ni ser, y que necesita ser regenerado por el Dios. No abundaremos aquí sobre la crítica feminista a este tipo de religiosidad, baste mencionar al respecto las atribuciones de necrofilia o sadismo espiritual<sup>2</sup> esgrimidas sobre una doctrina que condena *eo ipso* la existencia con fines de control y dominación político; reniega de

<sup>2</sup> Cf. Mary Daly, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1978, p. 18; Grace M. Jantzen, *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Manchester, Manchester University Press, 1988, p. 22.

la vida, sospecha de los cuerpos y reprime la sensibilidad. En una palabra, la religiosidad falocéntrica expresa “la pérdida de la relación directa, continua a nivel físico, emocional, espiritual, entre el hombre y la divinidad”<sup>3</sup>. Lo más perverso y demencial que la humanidad podía hacer respecto de sí misma era condenar su origen material, declararse impura, reprimir su energía vital y legitimar su exterminio. Tal es lo que ha hecho y continúa haciendo en el nombre del Dios-Falo.

Sin embargo, tal espiritualidad está lejos de expresar la vocación religiosa de la humanidad, cuyo origen histórico está signado por otro tipo de conciencia, materialista y vitalista, celebratoria de la existencia y guardiana de su continua fecundidad. La vida, sus ciclos y su abundancia eran entonces celebrados bajo el arquetipo universal de la “Gran Diosa Madre”: portadora de vida, alimento, contención y cuidado. A diferencia de la simbólica patriarcal, la simbólica de la Gran Madre expresa el sentido de unidad, vitalidad y continuidad en la inmanencia de su seno infinito. Mientras que el patriarcado condena el origen material de la vida y se propone el meta-origen inmaterial y perfecto, la religiosidad primitiva celebra y bendice el nacimiento; mientras que aquella está determinada por el dualismo, la exclusión y la degeneración de la existencia, esta última expresa la unidad dinámica e inmanente de la vida, de donde se sigue la conexión inmediata con todo otro.

La Gran Diosa constituye el símbolo primordial en torno al cual la humanidad primitiva se concibe y ordena, al amparo de su infinito seno creador, nutricio y regenerador. Ella es el primer objeto de veneración y culto que la humanidad conoció, representado en un sinnúmero de así llamadas Venus paleolíticas y neolíticas, que se remontan a unos 40.000 o 30.000 años atrás. Bajo el símbolo de la Gran Madre, la conciencia primitiva venera la fuerza material, creadora y luminosa de la vida. Joseph Campbell comenta al respecto que la Gran Madre “era un símbolo metafísico: la principal personificación del poder del espacio, el tiempo y la materia, en cuyo lazo todos los seres nacían y morían: la sustancia de sus cuerpos, configuradora de sus cuerpos y pensamientos, y de la cual recibía su muerte. Todo lo que tuviera forma y nombre –incluido el dios personificado como bueno o malo, misericordioso o iracundo– era su hijo, nacido de su útero”<sup>4</sup>. Medida y orden universales convergen así con la acción generadora matricial, que resulta

<sup>3</sup> Monica Sjöö y Barbara Mor, *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth*, New York, Harper Collins Publishers, 1991, p. 231.

<sup>4</sup> Joseph Campbell, *The Masks of God: Occidental Mythology*, New York, Penguin Compass, 1991, p. 7.

igualmente, en virtud de su unidad e identidad dinámica, acción destructora y regeneradora de todas las cosas.

La unidad e identidad del seno materno representa la superación más elemental y originaria de todo dualismo. En efecto, este excluye de manera dualista los opuestos, sino que él mismo crea y sostiene su propia diferencia radical, y de aquí la ambigüedad, la contradicción y el permanente cambio que el signo matricial expresa. En efecto, el arquetipo de la Gran Diosa contiene siempre las dos partes opuestas del todo, su cara y contracara: seno fecundo, nutricio y benefactor, así como también seno terrible, hambriento y devorador; principio luminoso y oscuro, divino y bestial; virgen y madre; inmemorialmente vieja y eternamente joven. Si el nombre del Padre traduce un pensamiento dualista, el nombre de la Madre representa una concepción monista, que supone en rigor la triplicidad de lo uno. Monica Sjöö y Barbara Mor comentan al respecto:

“la gran Diosa era siempre una triplicidad; su ser permanencia entre todas las elecciones dualistas y todas las oposiciones –un tercer término que mediaba y sintetizaba las polaridades en una nueva cosa, una epifanía: la inmanencia de la trascendencia, la trascendencia de la inmanencia. El entero propósito de estudiar la religión antigua de las mujeres y su cultura es entender el gran precedente de este tercer término, lo tercero, la opción alternativa –ni el fascismo del hombre ni el comunismo del hombre, sino un retorno radical al origen femenino”<sup>5</sup>.

De la superación del modelo dualista depende la valoración positiva de la materia como principio vital, luminoso, activo y, en consecuencia, la valoración positiva del cuerpo, la naturaleza, la tierra, etc., a través de las cuales circula la energía vital del origen. El universo que la madre concibe y sostiene permanece eternamente legitimado porque es carne de su carne y vida de su vida. En su seno, la existencia es bendecida, la tierra es fecunda y la fuerza vital celebra su abundancia. Tal es la razón por la cual la veneración y culto de la Gran Madre supone siempre la sacralidad de la vida y se ordena a su potenciación y fertilidad. Las religiones matriciales son esencialmente telúricas, sensuales e incluso orgiásticas, porque celebran la plenitud, el éxtasis y el exceso de una divinidad que es materia, tierra, energía. Pero la Madre no es solo energía vital sino también medida, orden y conocimiento, y de aquí que su culto comporte en verdad una “estructura teológica

<sup>5</sup> Monica Sjöö y Barbara Mor, *The Great Cosmic Mother...*, cit., p. 407.

compleja”<sup>6</sup>, que ha incluido históricamente su veneración como legisladora, profeta, providente del destino humano, inventora, curadora, astrónoma, matemática, sabia, etc., tal como lo muestran las religiones antiguas.

Desde el punto de vista socio-político, las sociedades auspiciadas por la divinidad materna son igualitarias y pacíficas, como lo fueron durante el paleolítico y el neolítico. Estas sociedades siguen un orden sucesorio matrilineal, y en ellas el poder, la autoridad y las tareas se distribuyen equitativa y armónicamente, sin jerarquías ni exclusiones. Las sociedades del neolítico ignoran la violencia, la explotación y la dominación. A imagen y semejanza de su diosa, no saben de conquistas ni expansiones territoriales, carecen de fortificaciones y armas, y no hay en ellas signos de violencia, guerra, invasión o robo. El elemento aglutinante de estas sociedades es la afirmación y el cuidado de la vida, que la praxis materna modela. En ellas lo individual se subordina a lo comunitario, y la comunidad actúa como una red horizontal de mutualidad y colaboración.

En síntesis, como paradigma universal, la Gran Diosa expresa esa potencia divina que fecunda continuamente el ser, la acción y el pensamiento. En torno a ella gravitó un modo de espiritualidad que, a diferencia del modelo patriarcal, celebra la vida, cuida de la tierra y alimenta la fuerza originaria. Ahora bien, lo cierto es que este tipo de espiritualidad ha cobrado un renovado vigor en el mundo contemporáneo en virtud del pensamiento feminista. A esta nueva presencia nos referiremos en las siguientes líneas.

### **3. Una espiritualidad que es vida, cuerpo y naturaleza**

Bajo el impulso del feminismo ha vuelto a nacer la simbólica de la Diosa como arquetipo de una nueva espiritualidad, capaz de regenerar la devastación de las conciencias causada por la dominación patriarcal sobre las mujeres, los hombres y la realidad entera. En tal renacimiento espiritual confluyen diversos grupos y movimientos que buscan recuperar la experiencia originaria del cuerpo femenino, sus fuerzas elementales, o bien, como la llama Mary Daly, su *gynergia*<sup>7</sup> en conexión inmediata con la vida, la naturaleza y el todo. En tal contexto, la Gran Madre

<sup>6</sup> Merlin Stone, *When God was a Woman*, San Diego, Harcourt Brace, 1978, pp. XIX-XX.

<sup>7</sup> Cf. Mary Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon Press, 1974, p. XXI.

representa el origen, medio y fin de esa fuerza vital hecha cuerpo, materia, tierra, y celebrada en una multiplicidad de formas y figuras.

La así llamada espiritualidad o religiosidad feminista nace en Estados Unidos en la década de los '70, enmarcada en la segunda ola. Su abordaje incluye un amplio espectro de ideas y prácticas, representadas por autoras como Carol Christ, Barbara G. Walker, Diane Stein, Miriam Simos –apodada Starhawk–, Zsuzsanna Budapest, Glennie Kindred, Grace M. Jantzen. En lengua castellana, es destacable el trabajo de Marianna García Legar centrado en la espiritualidad matrística de la vieja Europa. Todas estas autoras coinciden en la crítica a la institucionalización jerárquica de las religiones patriarcales hegemónicas y avanzan hacia la recuperación de viejas tradiciones prehistóricas alineadas con la Gran Diosa.

En líneas generales, podríamos decir que la espiritualidad feminista se arraiga en la tierra como organismo vivo, inteligente y sagrado, se dirige a la celebración de la vida universal y su continuo renacimiento, y se actualiza en rituales que buscan la conexión inmediata con la energía divina creadora. Ella se distingue claramente del tipo de institucionalización de las religiones patriarcales hegemónicas: jerárquicas y centralizadas en lo político, dogmáticas y moralistas en lo doctrinal, criminalizantes y punitivas en lo práctico. Por el contrario, se trata aquí de un tipo de espiritualidad libre y creadora, más flexible y múltiple en la diversidad de sus relatos y ritos. Desde el punto de vista institucional, sus celebrantes se congregan en comunidades descentralizadas, horizontales y abiertas, carentes de dogmas o moralismos. Las creencias, liturgias y símbolos de estas religiones se nutren de lejanas tradiciones prehistóricas o paganas, y se celebran en pequeños grupos que apuntan a lograr el contacto inmediato con la divinidad en su misterio tremendo y fascinante.

En este sentido, Barbara G. Walker y Carol P. Christ sustituyen el sexismo teológico por una “teología”<sup>8</sup> o conocimiento de la Diosa, fuente de sabiduría, potenciamiento y entusiasmo. Barbara Walker aclara que la teología no corresponde al contra-modelo dualista de la teología o a la inversión sexual del modelo patriarcal hegemónico, sino que responde a otra diferencia no dualista y recrea otra concepción alternativa emergida de las más antiguas tradiciones culturales, cuando lo femenino y lo masculino no eran todavía opuestos excluyentes sino partícipes de una misma

<sup>8</sup> Carol P. Christ, *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*, New York, Routledge, 1998, pp. xiv-xv; Barbara G. Walker, *Restoring the Goddess Equal Rites for Modern Women*, New York, Prometheus Books, 2000, p. 209.

energía vital. La Diosa es por eso *symbolon* universal y su teología, una cosmovisión concebida, contenida y alimentado por su ginérgia.

La mayoría de los símbolos tealógicos hacen referencia al dinamismo inmanente, medial y cíclico de la *metra*, a saber: la luna, la sangre menstrual, la serpiente, la esfera, la rueda, la espiral, el árbol, la caverna, la caldera, etc. La sacralidad ejemplar del círculo connota totalidad, equilibrio, interconexión, continuidad, cooperación y comunidad, valores que responden a la concepción matricial. La espiritualidad tealógica posee también sus propios ritos como iniciaciones en diversas etapas o instancias de la vida –nacimiento, mayoría de edad, casamiento, muerte, etc.–. Los ritos de iniciación o pasaje son siempre mediados por la simbólica del *regressus ad uterum* al modo de un segundo nacimiento existencial. Las grandes celebraciones tealógicas se articulan en torno a los ciclos vitales del sol y la luna, cuyos procesos energéticos son consustanciales con el microcosmos de la vida humana, natural y social. Los ciclos solares componen la así llamada “rueda del año”, cuyas festividades se distribuyen en los siguientes 8 sabbats: los dos solsticios de invierno y verano, los equinoccios de otoño y primavera, y el término medio de las 4 estaciones, a saber, *imbolc*: culminación del invierno; *beltane*: culminación de la primavera; *lammas o lughnasa*: culminación del verano; y *samhain* culminación del otoño. En el caso de la luna, sus ciclos son celebrados durante los esbats en rituales nocturnos y extáticos, de estrecha relación con la brujería.

La brujería constituye la religión de la Gran Diosa y su resurgimiento contemporáneo se debe en gran medida a la obra de Margaret Alice Murray (1921), cuyo análisis antropológico remite la brujería a la religión neolítica y sus cultos a la fertilidad, con raíces históricas que llegarían incluso al paleolítico superior. Según Murray, la brujería es originariamente tanto la religión de la Diosa como una cosmovisión, un estilo de vida y un conocimiento transmitido a toda la comunidad. Las brujas eran las mujeres mayores o ancianas –las madres de las madres–, depositarias de la autoridad moral y jurídica del grupo social, poseedoras de la sabiduría y envestidas de un sobrenatural. Ellas actuaban en la oscuridad de la noche, en cuyo seno profundo habitan las fuerzas elementales y secretas de la vida, generalmente reunidas en aquelarres durante los esbats. La espiritualidad feminista incluye prácticas de brujería o adivinación, muchas de ellas giran en torno a la wicca dinámica –la brujería en honor a Diana–, que nace en Inglaterra a mediados del siglo XX para extenderse luego al mundo anglófono.

Si bien las prácticas de brujería siempre fueron condenadas por el patriarcado religioso desde ese profético mandato: “no dejarás con vida a la hechicera” (Ex. 22, 17), sin embargo, ellas habían logrado subsistir durante toda la Edad Media más o menos a la sombra de la religión oficial. El encarnizamiento del cristianismo contra la brujería se desató a partir de la Bula de Inocencio VIII en 1484, quien la declaró una herejía y dio inicio oficial a una cacería que duraría hasta el siglo XVIII. La caza de brujas se realizó bajo el pretexto de crímenes tan desopilantes como mantener sexo con el diablo, comer niños o provocar todo tipo de catástrofes naturales, enfermedades y pestes. Lo cierto es que la sangre de 9 millones de mujeres asesinadas durante esos siglos no bastó para matar las raíces ancestrales de una práctica que ha definido históricamente la religiosidad de las mujeres y que hoy vuelve a renacer.

La brujería contemporánea conserva los principios ontológicos de las concepciones matriciales, comenzando por la superación del dualismo y la afirmación de una identidad auto-diferencial y dinámica, donde espíritu y materia, alma y cuerpo, naturaleza y cultura, bien y mal, etc. son concebidos en reciprocidad medial. Barbara Walker<sup>9</sup> explica que la brujería actual es una teología fundada sobre los siguientes principios filosóficos: 1) la función matricial de lo divino; 2) la identidad esencial entre el cuerpo y el alma; 3) el carácter sagrado e inviolable de la naturaleza; 4) la autonomía de la voluntad individual, libre de moralismos y disciplinamientos pseudo-religiosos; 5) la circularidad del tiempo y el eterno retorno de lo sido, simbolizado por la Triple Diosa doncella, madre y chamana; 6) la inocencia de lo real y la integración dialéctica del bien y el mal; 7) la incorporación al culto de la sexualidad, el placer, el humor y el juego como fuerzas vitales positivas. Se trata, en una palabra, de los viejos hilozoísmos mater/reales, cuya naturaleza celebratoria y festiva apela al paroxismo de la sensibilidad.

Pionera de la nueva brujería o wicca diánica es Zsuzsanna E. Budapest, autora de *El libro Sagrado de los misterios de las mujeres*. En esa obra, Budapest destaca la índole política de la espiritualidad feminista y su compromiso con una liberación integral, que contemple la dimensión social, espiritual y religiosa de la existencia. Budapest considera que no habrá liberación efectiva de las mujeres hasta tanto no se

<sup>9</sup> Cf. Barbara Walker, *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*, New York, Harper Collins Publishers, 1983, p. 1090; también Zsuzsanna E. Budapest, *The Holy Book of Women's Mysteries: Feminist Witchcraft, Goddess Rituals, Spellcasting and Other Womanly Arts*, Berkeley, Wingbow Press, 1989, p. XXV.

libere su potencial divino y sagrado. También Miriam Simos, más conocida como Starhawk<sup>10</sup>, descuella como representante de la brujería y teórica del ecofeminismo. A Starhawk se le debe la cofundación durante la década del '70 de la tradición de brujería denominada *Reclaiming*, que hoy reúne numerosas comunidades de todo el mundo. Su obra intersecciona teología, praxis ecofeminista y participación en movimientos sociales tales como el Movimiento de Justicia Global o la Democracia Directa. En el caso de la brujería, Starhawk la interpreta como la acción cultural y celebratoria del eterno ciclo de nacimiento, muerte y renacimiento, junto con el compromiso ético de servir a la comunidad de pertenencia con prácticas de sanación, sacerdocio, adivinación, chamanismo, magia, docencia, etc. En cuanto al ecofeminismo, su concepción del cosmos como organismo vivo, consciente y sagrado abona la preservación de las pequeñas comunidades locales en su diversidad geográfica, económica y cultural. Brujería y ecofeminismo confluyen en la militancia socio-política de Starhawk, desarrollada a través de organizaciones horizontales que apuntan a la acción directa. Starhawk aboga por el debilitamiento de los Estados hegemónicos y el florecimiento de organizaciones internacionales como un Banco mundial para la Restauración Económica, Agrícola y Democrática (BREAD) en todo el mundo. La transformación cultural propuesta por Starhawk está llamada a operar como un ecosistema alimentado por múltiples fuerzas, instituciones, grupos, individuos, iniciativas, etc., articuladas en redes de cooperación, sinergia y creación continua.

#### 4. A modo de conclusión

Si nada hay nuevo bajo el sol, mucho menos lo hay en materia espiritual y religiosa, donde los avances son siempre retroactivos al lugar del origen matricial. El pensamiento feminista involucra lo religioso por tratarse aquí de una dimensión constitutiva de la realidad en su consistencia sagrada, de la humanidad en general en su vivencia del misterio, y de las mujeres en particular en su experiencia de creación y goce. Durante las últimas décadas, el feminismo no ha dejado de insistir en la necesidad de redescubrir la divinidad de las mujeres y la femineidad de lo divino como consumación del camino de reconversión subjetiva y cultural que aquel propone. Tras la muerte del dios padre y la elaboración filosófica del horizonte post-

<sup>10</sup> Cf. Starhawk, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great*, San Francisco, Harper, 1999; *Goddess, Dreaming the Dark: Magic, Sex, and Politics*, Boston, Beacon Press, 1997.

teológico contemporáneo, lo que queda por pensar es la vitalidad teológico de una divinidad inmanente, pura ginergia matricial y material en continuo dar a luz.

La Gran Madre vuelve hoy como *éthos* de una cultura naciente, símbolo del poder y la sabiduría inmanentes a la vida. Su cuerpo es cuerpo cósmico, su sangre es alimento universal y su ritmo ternario es continua transformación y regeneración. La espiritualidad que surge en torno al arquetipo de la Diosa da fe de la sacralidad de la vida, de su origen mater/real y su hermandad universal. Ella celebra el nacimiento, la fecundidad, la materia, los cuerpos, la sensibilidad, el deseo, el placer, el juego, la expansión vital. Cuando Barbara Walker afirma sin rodeos la urgente necesidad de “una religión que no sea un insulto a la inteligencia humana”<sup>11</sup>, no sólo objeta el chantaje punitivo de las hordas del padre, sino que además transvalora el propio sentimiento religioso reintegrándolo a la potenciación de la vida.

La espiritualidad feminista expresa hoy la recuperación y reactualización contemporánea del orden de experiencias, ideas y valores habidos por la humanidad primitiva, no sólo en el sentido histórico o prehistórico de la misma sino ante todo en el sentido constitutivo de lo originario y fundacional. Podría decirse entonces que ella significa la espiritualidad humana primordial, universalmente comprensiva de toda la humanidad y, aún más lejos, de la post-humanidad y la vida en su totalidad e integridad.

<sup>11</sup> Barbara G. Walker, *Restoring the Goddess...*, cit., p. 32.

## **PRESENTACIÓN DE LIBROS**



RICARDO H. ELÍA, *Nuestra casa común. Catorce siglos de relaciones entre cristianos y musulmanes*, Prólogo de Omar Abboud, Buenos Aires, Editorial Árabe Argentina “El Nilo” –Instituto de Diálogo Interreligioso, 2017, 815 pp.

*Celina A. Lértora Mendoza*

Este libro constituye un enorme esfuerzo de acopio de materiales documentales y de su presentación e interpretación de una ingente cantidad de datos históricos, lo que implica muchos años de trabajo.

La obra sigue el orden histórico desde los primeros tiempos del Islam hasta la actualidad, terminando con el pontificado actual. Se articula en una Introducción conceptual, catorce capítulos y un Epílogo, precedidos por tres escritos introductorios: uno Liminar, un documento del Papa actual y un Prólogo.

Las palabras liminares de José Miguel Puerta Vilchez, catedrático de la Universidad de Granada, señalan la trascendencia de la obra, especialmente mirada desde los horizontes bonaerenses (de donde proviene el autor) y andaluzes, tierra del presentador. El documento reproduce el discurso del Papa en ocasión de su visita a Tierra Santa, en 2014, dirigido al Gran Muffi de Jerusalén. El Prólogo de Omar Abboud se explora en reflexiones sobre la concordia, tanto desde la perspectiva cristiana como humanista, entroncándola con tradiciones musulmanas, que Elía estudia detalladamente. Señala tempranas situaciones de tolerancia y convivencia en el ámbito de la tradición bíblica judeo-cristiana, especialmente el “Amarás al prójimo como a ti mismo” de Jesús de Nazaret. Luego de mencionar brevemente un panorama de los hitos de convivencia cristiano-musulmana (objeto del libro) señala que a lo largo de cincuenta años de trabajo, Ricardo Elía recopiló un ingente material de casos, anécdotas y relatos de diversos tiempos y lugares sobre la convivencia y las relaciones entre musulmanes, cristianos y judíos. Ese enorme esfuerzo, concluye Abboud, es necesario para que los pueblos y las culturas se conozcan y comiencen a estimarse, eliminando los estereotipos productos de la ignorancia.

La introducción conceptual analiza una serie de puntos histórico-críticos y reflexivos que servirán de marco conceptual a los desarrollos siguientes. Tal como lo señala Abboud en su Prólogo, es evidente que el libro está pensado desde la

perspectiva de la paz, y por eso comienza con una reflexión sobre el binomio paz-guerra y la manera en que esas tensiones se han ido desarrollando durante todos estos siglos, redefiniendo conceptos en términos de ciencia política actual, como las categorías “amigo-enemigo”, o filosóficos (“yo-tú”). Culmina este capítulo con la propuesta que motiva el libro: estudiar para comprender al otro. No es por tanto, una investigación con fines apologéticos, ni pastorales; se trata de un instrumento intelectual que intenta explicar los sucesos comprendiendo las motivaciones de las partes implicadas, a fin de pensar esa historia como un todo, dotarla de sentido y orientar las acciones futuras en función de la sabiduría y la experiencia adquiridas con la consideración racional equilibrada del pasado.

Los capítulos históricos tocan los siguientes temas. 1. Los comienzos en Arabia y el Oriente Medio; 2. Primera etapa de la interacción en Europa; 3. La época de las Cruzadas, 4. Contactos en el Mundo Mediterráneo; 5. Segunda etapa de la interacción en Europa; 6. Las relaciones en el espacio otomano; 7. Arquetipos en el Renacimiento; 8. Intercambios y préstamos literarios; 9. Las relaciones en Persia y la India; 10. El Islam en la época de las Luces; 11. Paradigmas decimonónicos, 12. La escuela de arabistas e islamólogos cristianos; 13. Convergencia islamo-cristiana (siglos XX-XXI); 14. El diálogo y la interacción en Argentina.

No es posible reseñar todos estos capítulos. Me limitaré a comentar cinco temas cuya presentación me parecer particularmente importante y lograda.

En primer lugar, el aporte de la cultura árabe islamizada a la latinidad a través del estudio de las obras griegas que estaban en siríaco. La importancia de este aporte no fue suficientemente reconocida en Europa hasta hace no más de tres lustros, cuando el medievalista Alain de Libera se propuso sacar del injusto olvido esta historia, mostrando toda esta deuda. Su interpretación histórica, conocida como *translatio studiorum*, es una tesis que hoy cuenta con mayoritaria aquiescencia de los medievalistas en todo el mundo. Sin embargo, esta posición sólo se refiere a la filosofía y, en una versión ampliada más actual, a las “artes liberales”, cuestionando la tradición historiográfica que pone en el Renacimiento la restauración de la cultura clásica greco-latina expresada en el *Trivium* y el *Quadrivium*. No hay todavía suficientes estudios de historia general que den cuenta del proceso de una manera más amplia, incluyendo los contactos personales y grupales que posibilitaron la *translatio* entendida específicamente en su faz teórica. Este libro constituye un aporte en dicha línea.

En segundo lugar, la presentación muy matizada de las Cruzadas, época en que las bárbaras costumbres de los cruzados contrastaban con muchas prácticas humanitarias de los califas. La relación de Francisco de Asís con el Sultán de Egipto pone otra nota en la historia: un hombre que en medio del ejército cruzado, traspasó las líneas guerreras para intentar una paz en ese momento imposible, pero no por eso menos deseada. La muy favorable impresión que causaron en Francisco las prácticas religiosas musulmanas le inspiró, a su regreso, algunas ideas. Recordando la piedad con que los musulmanes suspendían sus actividades para rezar a la llamada a la oración, propuso una práctica similar, con una llamada de campanas, lo que fue y sigue siendo el *Angelus*, la oración de la tarde. Sobre las Cruzadas, su explicación y su valoración se ha pasado del extremo apologético de la historia católica, a una visión totalmente negativa; ninguna de las dos explicaciones, por unilaterales, logran dar cuenta de un proceso histórico largo y muchas veces confuso. Una tercera posición, más reciente, tiende a acentuar en las Cruzadas el aspecto político; sin duda lo hubo y en algunos casos posiblemente fue determinante, pero tampoco el unilateralismo de la explicación política, que deja fuera el ingrediente religioso, logra dar cuenta de los hechos.

Parece entonces correcta la opción del autor, que no interpreta *a priori* los sucesos desde un marco teórico personal, sino que intenta “dejarlos hablar por sí mismos”, aportando documentos cuya veracidad aceptan en general todos los historiadores, poniéndolos en relación y mostrando los muchos matices que no permiten plantear una historia en blanco y negro. Tampoco se trata, como dice una conocida frase, de aceptar que hubo “luces y sombras” en general, porque esta obviedad puede reducir algún complejo de culpa en algún colectivo que se sienta implicado en denuncias, pero no resuelve el problema historiográfico de aportar una lectura aceptable –aunque eventualmente discutible– del *factum* histórico tal como ahora lo conocemos.

Un tercer tema que me interesa destacar es el de las relaciones con la Europa ilustrada del siglo XVIII, un período del que sabemos poco más que el interés de las gentes cultas y amantes de la música y el teatro por las *tourqueries* (tema que en manos de un genio como Mozart se transforma en la famosísima “Marcha Turca”). Pero el autor señala cuán matizada fue la opinión de los ilustrados sobre el fenómeno musulmán, más allá incluso de las relaciones (buenas y malas) con el Imperio Otomano. Esta investigación entronca (aunque desconozco si fue una opción explícita del autor) con investigaciones de los últimos decenios, a cargo de historiadores de la ciencia y del pensamiento de Europa, que buscan rescatar y

valorar adecuadamente los contactos entre Europa Occidental y las naciones y pueblos europeos comprendidos en la jurisdicción el Imperio Otomano. Así es que se ha producido una importante literatura histórica sobre la Ilustración griega, sobre pensadores y autores de pueblos balcánicos bajo los otomanes pero con contactos importantes y préstamos culturales a través de la frontera (dura pero no impermeable) con el Imperio Austrohúngaro; la historia de la ilustración serbia y bosnia, por ejemplo, está empezando a dar algunos frutos de interés para una visión más amplia de la cultura europea del siglo XVIII. La existencia de intelectuales europeos seriamente interesados en la cultura del Islam no es un hecho aislado ni una curiosidad anecdótica de algunos espíritus cultivados. El autor muestra, a través de una profusa documentación, toda una línea de interés cultural (pero también social y político) en conocer y comprender desde las “luces” europeas, las “luces de pueblos a los cuales durante siglos se les había negado que la tuvieran.

En cuarto lugar, las cuestiones suscitadas por los movimientos tolerantistas y más comprensivos dentro de la iglesia Católica, que preludiaban el Vaticano II, son expuestas con minuciosidad mostrando que las importantes declaraciones conciliares tenían un largo trabajo basamental, una historia de la cual el Concilio fue el punto de llegada y a la vez de partida de otra etapa. Tampoco es una historia idílica y el autor no pretende convertirla en algo diferente de lo que fue: un largo e inseguro proceso de acercamiento, con detenciones e incluso con retrocesos, pero orientado sanamente a mejorar las relaciones en un mundo que ya se percibía como “el baro” o “la casa” en que todos estamos y por lo tanto, en una convivencia que hay que cuidar y mejorar.

Finalmente, por eso es totalmente explicable que el autor culmine su libro, con la situación actual, incluyendo a la Argentina, país en el que, aun dentro de muchos defectos y situaciones no deseables, la convivencia religiosa ha sido en general, bastante mejor que en muchos otros lugares con similares antecedentes históricos y tradiciones culturales. El autor ve muy positiva y esperanzadamente el hecho de que desde las más altas jerarquías del Catolicismo se intenta cerrar una larga brecha histórica. El autor es moderadamente optimista, considera que están dadas las condiciones,

El Epílogo contiene un conjunto de reflexiones que le suscitan al autor los sucesos que ha relatado y que expone en forma breve (poco más de una treintena de páginas para repasar más de setecientas), pero que son claves no sólo de lectura sino de comprensión general del problema que la obra aborda. Diría que estas claves son

tres: la Regla de Oro, el Mensaje del Islam y la mirada al bien común. La primera (cuya historia es milenaria) es la norma “haz a otro lo que quisieras para ti mismo”; y sin duda es una regla básica para toda convivencia (no sólo religiosa) entre seres cuyas diferencias en determinado momento pueden conducir a la violencia recíproca. Elía destaca que el cristianismo a través de las enseñanzas de Jesús, se hace cargo de esta tradición y la inserta en el contexto de la obligación cristiana fundamental de amar y obedecer a Dios, que es el creador de todos los hombres quienes son, por tanto, hermanos. No hay entonces, en la perspectiva de Jesús, un “otro” sino un “tú” al cual se aplica la regla. El Mensaje del Islam es la exigencia de paz y justicia como regla de la convivencia entre los hombres y entre los pueblos. Las dos son necesarias, porque no puede ejercerse justicia si no hay paz y la paz no es sustentable sin una justicia que la funde; lo contrario es la paz del cementerio. La exigencia de buscar este bien es también común a cristianos y musulmanes, aunque no siempre se ha entendido correctamente y muchas otras veces no se ha practicado. Pero allí está el reclamo, y numerosos textos de hombres piadosos y sabios que lo atestiguan. Estas tres claves de convivencia es el mensaje final de este libro. Es, en cierto modo, una exhortación a seguirlas. Como siempre, hace falta que haya hombres de buena voluntad dispuestos a aprovecharlas poniendo su hombro en la empresa.



GABRIEL J. ZANOTTI, *Judeocristianismo, civilización occidental y libertad. Ensayo sobre el origen esencialmente judeocristiano de la libertad en Occidente*, Buenos Aires, Instituto Acton, 2018, 284 pp.

*Gabriel J. Zanotti*

## **1. Los inicios**

El Judeocristianismo ha tenido una influencia decisiva en la formación de la Civilización Occidental y su libertad. Esto no quiere decir que las instituciones liberales clásicas de Occidente (división de poderes, control de constitucionalidad, federalismo) fueran un resultado necesario del Judeocristianismo. Ello sería caer en un esquema integrista que no distinguiría los planos de lo político y lo religioso. Pero sí implica sostener que las ideas de persona, su dignidad natural, sus derechos personales y la limitación del poder, son ideas que no hubieran aparecido si no hubiera sido por el Judeocristianismo.

En las diversas civilizaciones pre-cristianas, el mito cumplía una función esencial de pre-comprensión del mundo. En él estaban fusionados lo político, lo religioso y lo científico, **como hoy retrospectivamente** los distinguimos. Pero en esas civilizaciones estaban indiscerniblemente unidos. El rey era un dios, y el oráculo, quien tenía conocimientos que hoy llamaríamos científicos, cumplía una importantísima función religiosa ante el rey.

Como los tres ámbitos no estaban distinguidos, si caía uno, caía todo. Por eso los mitos fueron muy duraderos, pero no desarrollaron lo que Popper llamaría la razón crítica. Criticar al rey era criticar a Dios, y los sacerdotes no podían dedicarse libremente a cultivar sus conocimientos que nosotros hoy llamamos científicos.

Pero el Judaísmo, dice Ratzinger, fue en ese momento una especie de racionalismo, de iluminismo religioso, en medio de mitos panteístas, animistas y politeístas.

En efecto, el Judaísmo introduce una novedad: hay un Dios único, creador del mundo, esencialmente distinto del mundo. Por ende, Dios y el hombre ya no son lo mismo. Los hombres no pueden ser dioses y las autoridades, por ende, tampoco. Y

deben obedecer a los 10 Mandamientos igual que cualquiera. Y el mundo físico no se identifica con Dios. Por ende se distingue lo sacro de lo no sacro, lo natural de lo sobrenatural, y la Historia de la salvación no es la historia humana, y la biblia no es un libro de Física. Si quieres saber Física, tienes que investigarlo. Surge la ciencia.

## **2. El diálogo entre razón y Fe**

Los antiguos judíos no fueron filósofos, pero su noción de Dios creador tenía implícitas las nociones de unidad y causalidad. Cuando surge la rama exotérica del Judaísmo, la rama “predicativa”, la rama del “para todos”, esto es, el Cristianismo, el mandato de “id y predicad” presupone que hay en el gentil algo igual al Cristiano, que puede ponerlos en común: la razón. El Cristiano supone que puede dar razones de su Esperanza, de su Dios, y por ende la Patrística adopta para con la razón griega una actitud de síntesis. Esa síntesis entre la razón griega y el judeo-cristianismo no fue accidental, fue un resultado natural de la confianza del judeocristianismo en la razón. La Teología cristiana no se hace griega, sino que lo griego se hace cristiano, y por eso universal: hay que predicar la buena nueva a todos los pueblos del mundo, y esa predicación presupone el habla y la razón.

## **3. Poder político limitado, ley natural y ciencia**

Esas tres ideas surgen del judeocristianismo, y se van desarrollando gradualmente. Pero en sí mismas, están desde el inicio. Los reyes de este mundo tienen autoridad, pero no son Dios. Deben obedecer los mandamientos y no deben recibir culto. Su poder es moralmente limitado.

Porque los 10 Mandamientos son promulgados porque después del pecado original, al ser humano le es difícil ver y seguir una ley natural que, sin embargo, como tal, allí está, en ese ser humano debilitado por el pecado pero no destruido por él. La patrística y la escolástica, hasta llegar al culmen de Santo Tomás de Aquino, va desarrollando esa idea de ley natural que es compatible con los primeros códigos jurídicos de los estoicos y de los atenienses.

Y la ciencia allí estaba, desarrollándose lentamente a partir del sistema ptolemaico, hasta alcanzar con Santo Tomás no un mayor desarrollo en contenidos, pero sí una ubicación epistemológica: hay ciencia porque las cosas físicas tienen una naturaleza de la cual emanan sus propiedades. La naturaleza no es un títere. La creación implica la creación de un mundo que en sí tienen un orden aunque su

descubrimiento sea en parte hipotético, como lo dice Santo Tomás en el art. 6 de la Cuestión 5 de tu *Comentario al libro de la Trinidad* de Boecio.

#### 4. El siglo XVI

Las tres ideas estaban allí, por ende, pero reciben en el siglo XVI un desarrollo que podríamos llamar la modernidad católica, de acuerdo a la distinción que Francisco Leocata hace entre Iluminismo y Modernidad.

Primero hay un mayor desarrollo de la idea de ley natural en la Escolástica Española (Vitoria, Mariana, Suárez). Por consiguiente se planean ahora los derechos que los súbditos tienen ante su rey, tema incentivado por la Conquista Española de América. Surge por primera vez el reclamo por los derechos personales, pero en armonía con la idea de ley natural desarrollada por Santo Tomás.

En segundo lugar, el neoplatonismo y el neopitagorismo cristianos de los siglos XIV y XV sostienen que el mundo creado es un orden geométrico y matemático exacto. Surge además la idea de infinitud del mundo en Giordano Bruno y la idea de un infinito matemático en Nicolás de Cusa. Copérnico es alumno de los profesores de matemática que surgen de Nicolás de Cusa. Por ello la revolución copernicana, como explica Koyré, es fruto del neopitagorismo cristiano medieval. Galileo no choca con Urbano VIII por el sistema copernicano, sino porque Urbano VIII quería que el cambio de paradigma se hiciera muy gradualmente, y no de golpe, como quería Galileo. En resumen, la ciencia del Renacimiento es una ciencia cristiano-católica.

Finalmente, los escolásticos también afirman fuertemente que el príncipe tiene un poder limitado en función, precisamente, de los derechos de los súbditos. No es casualidad, en ese sentido, que John Locke haya sido seguidor de Richard Hooker, y éste, de Juan de Mariana. Suárez, junto con Bellarmino, desarrollan la idea fuertemente democrática de que el poder viene de Dios al pueblo y del pueblo al gobernante.

Surgen además las primeras ideas de libertad religiosa, por parte de Bartolomé de las Casas, y de **des-clericalización**, de una secularidad cristiana, por parte de Francisco de Vitoria.

Están presentes ya tres ideas básicas de la modernidad: los derechos personales, la limitación y secularización del poder, la ciencia. Pero en armonía con el Catolicismo y la idea de ley natural de Santo Tomás de Aquino.

## **5. El divorcio entre razón y fe**

Pero no todo podía ser tan bonito. Lutero, con gran parte de verdad, lucha contra el racionalismo de cierta escolástica decadente, pero sus seguidores, excepto Melanchton, se inclinan por el fideísmo. Y todo el debate que va de Descartes a Leibniz es resuelto por Kant con la famosa distinción entre el creer y el saber: fe sin fundamento racional lo primero, y ciencia newtoniana, lo segundo. Ello inclina a un racionalismo más bien cientificista, donde la ciencia abarca también la construcción de lo social. Los filósofos de la revolución francesa no eran precisamente Robespierre. Eran racionalistas predicadores de la razón, que soñaban en un mundo sin guerras, sin hambre, con igualdad, libertad y fraternidad para todos, con una religión, para ellos ligada al Antiguo Régimen, que debía circunscribirse al culto privado. Los iluministas sostenían las mismas tres ideas que los escolásticos, “pero al revés”: enfrentadas con lo religioso. Hay derechos del hombre, sí, pero porque la religión ya queda fuera de lo público; hay ciencia, sí, pero porque se ha superado al oscurantismo de la Edad Media, y ya no hay tiranía, sí, pero porque la Revolución ha derrocado a la unión del trono y del altar del Antiguo Régimen.

## **6. El retorno a una modernidad católica**

### **6.1. Lo filosófico**

¿Es posible? Muy difícil, pero posible al menos filosóficamente, lo cual no es poco.

Primero hay que recatar una metafísica racional, como la de Santo Tomás, pero pasada por la lente de la fenomenología, del encuentro con el otro como la idea fundante básica de Dios, el hombre y la libertad. Hay intentos importantes en Karol Wojtyła, Edith Stein y Francisco Leocata. También en el agustinismo de Ratzinger.

Pero, segundo, en cierto modo ya ha pasado, con el Concilio Vaticano II.

## 6.2. La evolución del Magisterio pontificio

El enfrentamiento entre Antiguo Régimen y revolución dejó profundas heridas entre el Catolicismo y lo que en general se llama “mundo moderno”. Gregorio XVI y Pío IX, con sus encíclicas tales como *Mirari vos* y *Quanta cura*, parecían no dejar salida al conflicto entre Iglesia y un liberalismo condenado sin distinciones. Las primeras aclaraciones fueron realizadas por Mons. Dupanloup, que se algún modo era partidario de los famosos y hoy olvidados liberales católicos del siglo XIX, como Lacordaire y Montalambert. La carta de Dupanloup fue inesperadamente agradecida por una carta del mismo Pío IX. Esa carta contenía lo esencial de lo que luego va a aclarar León XIII: que la Iglesia está abierta a la tolerancia de cultos si el bien común lo exige, que los católicos son libres de opinar sobre qué formar de gobierno prefieren, democracia inclusive; que el estado es independiente, en su propio ámbito, de la Iglesia, y que los EEUU respetan la libertad de la Iglesia de un modo tal que en Europa es inconcebible.

Así las cosas, católicos liberales como Lord Acton y Federico Ozanam tienen el camino más despejado, aunque Rosmini es injustamente condenado, condena que es levantada mucho tiempo después por Benedicto XVI.

Hablando de Benedictos, el aún más olvidado Benedicto XV apoya la creación del Partido Popular Italiano, en el cual el sacerdote Luigi Sturzo, con ideas demócratas cristianas, comienza a ganarle las elecciones municipales a Mussolini. Benedicto XV muere inesperadamente en 1923. Pío XI trata de lograr un estado Vaticano independiente de Italia, y para ello tiene que pactar con Mussolini. Pero éste le pide, como precio, la cabeza de Sturzo, quien es “invitado a retirarse de Italia” en 1924. El primer proyecto de democracia cristiana fracasa.

Con Pío XII, los aires cambian. Previendo agudamente, ya en 1939, hacia dónde iba la tendencia si Alemania perdía, redacta importantísimos documentos sobre las condiciones de una sana democracia, que alimentan las ideas de las democracias cristianas italiana y alemana. Juan XXIII, siguiendo sus pasos, redacta su famosa *Pacem in Terris*, que parece un tratado de Derecho Constitucional. Y finalmente el Vaticano II proclama la libertad religiosa, la laicidad del estado, la autonomía de la ciencia, exactamente las tres ideas básicas de la modernidad católica del siglo XVI. Juan Pablo II continúa con estas ideas que llegan a un desarrollo muy profundo en los discursos de Benedicto XVI a Inglaterra y Alemania, en el 2010 y 2011. Benedicto XVI, además, escribe un importante discurso a la curia el 22 de

Diciembre del 2005, donde explicaba de qué modo entre el Vaticano II y el Magisterio anterior había reforma y continuidad al mismo tiempo, sin contradicción. Un discurso así debería haber terminado con los debates entre la Iglesia conciliar y preconiliar, pero se ve que los católicos en general no estaban maduros para el fino intelecto de Benedicto XVI.

Aun así, como vimos, la Iglesia misma se renovó y abrió ella misma el camino hacia la recuperación hacia una modernidad católica, esto es, los fundamentos de un Occidente cristiano y liberal. Las ideas están. Hoy parecen enterradas en medio de debates intra-eclesiales que parecen imposibilitar toda esperanza humana de raciocinio, y una circunstancia mundial que Dios sabrá si encontrará algún acontecimiento superador.

## 7. Conclusión

Pero que el Judeocristianismo es el origen de la libertad, es seguro. Es una síntesis profunda, que resume toda la patrística, toda la escolástica, Santo Tomás, la Segunda Escolástica, el neoplatonismo y neopitagorismo cristiano, y los liberales católicos del siglo XIX. Ideas que se volvieron a dar nuevamente en Lord Acton, Rosmini, Ozanam, luego en Sturzo, para renacer después de los 70 en M. Novak, R. Sirico y Sam Gregg. Esta vez, no es que la Historia esté esperando a las ideas, sino que estas ideas están esperando a la Historia.

## 8. Apéndice

Por considerarlo de interés, se transcribe la Bibliografía usada en la obra

- Acton, L., *Htory of Freedom* (1877), editado en español como *Historia de la libertad en la Cristiandad*, en Estudios Públicos, 1984, N. 14, Madrid, Centro de Estudios Públicos.
- Anónimo, *Kojiki, crónica de los hechos antiguos de Japón*; traducción, introducción y notas técnicas de Carlos Rubio y Rumi Tani Moratalla, Madrid, Trotta, 2015.
- Antisieri, D., *Cattolici a difesa del mercato*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.
- Artigas, M., *La mente del universo*, Pamplona, Eunsa, 1999.
- --- *La inteligibilidad de la naturaleza*, Pamplona, Eunsa, 1992.
- Artigas, M., & Shea, W., *Galileo Observed. Science and the Politics of Belief*, Watson Publishing International, Sagamore Beach, 2006.

- Aubert, R., “Monseigneur Dupanloup et le Syllabus”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, Vol. LI, 1956, en <http://www.worldcat.org/title/monseigneur-dupanloup-et-le-syllabus/> oclc/758712684.
- Ayer, A. J., *El positivismo lógico*, México DF, FCE, 1965.
- Benedicto XVI, *Carta a Marcello Pera sobre las bases del liberalismo*, en Zenit, del 2-12-08, <http://www.zenit.org/article-29393?l=spanish>.
- Bidart Campos, G.J., *Las obligaciones en el Derecho Constitucional*, Buenos Aires, Ediar, 1987.
- Cárcel Orh, Vicente, “San Pío X, los jesuitas y los integristas españoles” en *Achivum Historicae Pontificiae*, N. 27, 1989: 251-355.
- Churchill, W. S., *Historia de Inglaterra y de los pueblos de habla inglesa*, Buenos Aires, Peuser, 1958.
- Corcó Juviniá, J.: *Novedades en el universo: la cosmovisión emergentista de Karl R. Popper*, Pamplona, Eunsa, 1995.
- Corleto, Ricardo, “Documentos para la Historia de la Iglesia Contemporánea”, 2007, en [http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocsIglCont/Dupanloup\\_convention.html](http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocsIglCont/Dupanloup_convention.html).
- de Fuenmayor, A., *La libertad religiosa*, Pamplona, Eunsa, 1974.
- Deman, Th., “Notes de lexicographie philosophique médiéval: *Probabilis*”, en *Rev. Science. Phil. Et Theol*, 1933, pp. 260-290.
- Descartes, R., *Discurso del método y las Meditaciones cartesianas* (edición de M. García Morente), Madrid, Espasa Calpe, 1979.
- Dessauer, F., *Galileo y nosotros*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1965.
- Einstein, A., *Correspondence avec Michéle Besso*, en P. Speziali (ed.), París, Hermann, 1979.
- Escrivá de Balaguer, J., *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid, Rialp, 1986.
- Fabro, C., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, Éditions B. Nauwelaerts, 1961.
- Fazio, M. F., *Francisco de Vitoria, Cristianismo y modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Ciudad Argentina, 1998.
- Ferro, L. S., *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás*, Primera Parte, Tucumán, UNSTA, 2004.
- Feyerabend, P., *Adiós a la razón*, Madrid, Tecnos, 1992.
- ---*La conquista de la abundancia*, Barcelona, Paidós, 2001.
- ---*Filosofía Natural*, Barcelona, Debate, 2009.
- ---*Philosophical Papers*, vol. 1 y 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- ---*Tratado contra el método*, Madrid, Tecnos, 1981.

- Frank, J. F., *From the Nature of the Mind to Personal Dignity. The Significance of Rosmini's Philosophy*, Washington D.C., CUA Press, 2006.
- Gadamer, H. G., *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 2000.
- --- *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997.
- García López, J., *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1979.
- Gaspari, A., *Los judíos, Pío XII y la leyenda negra*, Buenos Aires, Planeta, 1998.
- Gilson, E., *El filósofo y la teología*, Madrid, Guadarrama, 1962.
- --- *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1976.
- Gutiérrez García, J. L. (ed.), *Doctrina Pontificia*, Libro II: Documentos políticos, Madrid, BAC, 1958.
- Hayek, F. A., *Derecho, Legislación y Libertad*, 3 vols. Madrid, Unión Editorial, 1979.
- --- *Individualism and Economic Order*, Cambridge, Cambridge University Press, Midway Reprint, 1980.
- --- *Los fundamentos de la Libertad*, Madrid, Unión Editorial, 1975.
- --- *Nuevos estudios en filosofía, política, economía, e historia de las ideas*, Buenos Aires, Eudeba, 1981.
- --- *Precios y producción* (1931), Madrid, Unión Editorial, 1996.
- Hoffner, J., *Manual de Doctrina Social Cristiana*, Madrid, Rialp, 1974.
- Iorio, J. U., *Dos Protoaustríacos a Menger: Uma Breve História das origens da Escola Austríaca de Economia*, 2ª Edição, São Paulo, Mises Brasil, 2017.
- Irrazábal, G., *Iglesia y democracia*, Buenos Aires, Instituto Acton, 2014.
- Jaki, S., *The Road of Science and the Ways to God*, Chicago – IL, University of Chicago Press, 1978.
- --- *Uneasy Genius. The Life and Work of Pierre Duhem*, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Jiménez Berguecio, S.J., *La ortodoxia de Jacques Maritain ante un ataque reciente*, Talca, Ediciones de la Librería Cervantes Julio, 1948.
- Juan Pablo I, *Ilustrísimos señores*, Madrid, BAC, 1978.
- Koestler, A., *Los sonámbulos*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.
- Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, México DF, FCE, 1971.
- --- *La revolución copernicana*, Madrid, Orbis, 1985.
- Leocata, F., *Del Iluminismo a nuestros días* (1979), Buenos Aires, Biblioteca Testimonial del Bicentenario, 2012.
- --- *La vertiente bifurcada*, Buenos Aires, Educa, 2013.
- Lértora Mendoza, C. A., *Tomás de Aquino, Teoría de la ciencia*, Buenos Aires, Ediciones del Rey, 1991.

- Locke, J., *Early Writings on the Law of Nature*, W. von Leyden (ed.), Oxford, Clarendon Press, 2002.
- --- *La racionalidad del cristianismo*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1977.
- --- *Political Essays of John Locke*, edited by Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Marías, J., *Biografía de la filosofía*, Buenos Aires, Emecé, 1954.
- Maritain, J., *América*, Buenos Aires/Barcelona, Emecé, 1958.
- --- *Cristianismo y democracia*, Buenos Aires, Ediciones La Pléyade, 1971.
- --- *El campesino del Garona*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967.
- --- *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1984.
- --- *El orden de los conceptos*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1976.
- --- *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1985.
- --- *Humanismo integral* (1936), Buenos Aires/México, Carlos Lohlé, 1966.
- --- *Los derechos del hombre y la ley natural*, Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1982.
- --- *Primacía de lo espiritual*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1982.
- Menvielle, J., *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, Theoría, 1967.
- Mises, L. von, *Inflation and the Shortage of Money: Stop the Printing Presses* (1922) en *Selected Writings of Ludwig von Mises*, Vol. 2, Richard M. Ebeling (ed.), Indianapolis, Liberty Fund, 2002.
- --- *The Theory of Money and Credit* (1912), Indianapolis, Liberty Fund, 1981.
- --- *El socialismo* (1922), Buenos Aires, Inst. de Publicaciones Navales, 1968.
- Muratore, U., *Antonio Rosmini*, Madrid, BAC, 1998.
- Novak, M., *Business as a calling*, New York, Free Press, 1996.
- --- *El espíritu del capitalismo democrático*, Buenos Aires, Ediciones Tres Tiempos, 1981.
- O'Connell, M., "Ultramontanism and Dupanloup: the Compromise of 1865", *Church History: Studies in Christianity and Culture*, Volume 53, N. 2, Junio, 1984: 200-217.
- Pico de la Mirándola, *Discurso sobre la dignidad humana*, Buenos Aires, Gouncourt, 1978.
- Pieper, J., *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 1962.
- --- *Schriften zum Philosophiebegriff*, Hamburg, Meiner 1995.
- Polanyi, K., *El sustento del hombre*, Madrid, Autor-Editor, 2009.
- Popper, K. *In Search of a Better World*, London & New York, Routledge, 1994.
- --- *All Life is Problem Solving*, London & New York, Routledge, 1999
- --- *El universo abierto*, Madrid, Tecnos, 1986.
- --- *The Myth of the Framework*; London & New York, Routledge, 1994.

- --- *The World of Parmenides*, London & New York, Routledge, 1998.
- --- *Teoría cuántica y el cisma en física*, Madrid, Tecnos, 1985.
- Ratzinger, J., *Fe, verdad y tolerancia*, 5ª ed., Salamanca, Sígueme, 2005.
- --- *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2001.
- Rawls, J., *The Law of the Peoples*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1999.
- Rhonheimer, Martin, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Madrid, Rialp, 2009.
- --- *Libertad económica, capitalismo y ética cristiana*, Mario Šilar (ed.), Madrid, Unión Editorial, 2017.
- --- “Dignitatis Humanae –Not a Mere Question of Church Policy: A response to Thomas Pink”, en *Nova et Vetera*, English edition, vol. 12, N. 2, 2014: 445-470.
- --- “La doctrina del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa. Una interpretación a la luz de la ‘hermenéutica de la reforma’ de Benedicto XVI”, en *En torno al Vaticano II: Claves históricas, doctrinales y pastorales*, Aranda, A. – Lluch, M. – Herrera, J. (eds.), Pamplona, Eunsa, 2014: 171-188.
- --- “Benedict XVI’s ‘Hermeneutic of Reform’ and Religious Freedom”, en *Nova et Vetera*, English edition, vol. 9, N. 4, 2011: 1029-1054.
- Rodríguez, F., *Doctrina Pontificia*, Libro III: Documentos sociales, Madrid, BAC, 1963.
- Rojas, R., “El orden jurídico espontáneo”, en *Libertas*, N. 13, 1990.
- Romero Carranza, A., *Ozanam y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Difusión, 1976.
- Sanguineti, J. J., *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*, Buenos Aires, Educa, 1991.
- --- *Ciencia y modernidad*, Buenos Aires, Carlos Lohlé Ed., 1988.
- --- *El origen del universo*, Buenos Aires, Educa, 1994.
- Sciacca, M. F., *Estudios sobre filosofía moderna*, Barcelona, Luis Miracle, 1966.
- --- *Historia de la filosofía*, Barcelona Luis Miracle, 1954.
- Serrano Redonet, D., El liberalismo católico en Francia en el s. XIX y sus desafíos, en <http://es.acton.org/article/12/21/2012/el-liberalismo-cat%C3%B3lico-en-francia-en-el-siglo-xix-y-sus-desaf%C3%ADos>.
- Sicouly, P., “Sacra doctrina” en Santo Tomás de Aquino, una opción con implicancias para la comprensión de la Teología”, en *Studium* (2005), Tomo VIII, Fasc. XVI.
- Šilar, M. – Zanotti, G. J. – Velarde Rosso, J. E., *Estado liberal de derecho y laicidad. Comentarios a algunas de las intervenciones más audaces de Benedicto XVI*, Buenos Aires, Instituto Acton, 2013.

- Sirico, R., “The Entrepreneurial Vocation”, en *Journal of Markets & Morality* 3, N. 1, 2000: 1-21.
- Stein, E., *Ciencia de la Cruz*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1994.
- --- *El ser finito y eterno* (1936), México DF, FCE, 1996.
- Stordeur, E. R., *Análisis económico del derecho. Una introducción*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2011.
- Sturzo, L., *Church and State*, New York, Longmans, Green And Co., 1939.
- Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, Pamplona, Eunsa, 2005. Introducción, traducción y notas de Ignacio Silva e Ignacio Pérez Constanzó.
- --- *Suma Contra Gentiles*, 4 volúmenes, Buenos Aires, Club de Lectores, 1951. Traducción de María Mercedes Bergadá e Ismael Quiles.
- --- *Suma Teológica*, 5 vols. Madrid, BAC, 1988-1994.
- Velarde Rosso, J. *Límites de la democracia pluralista. Aproximación al pensamiento de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*, Buenos Aires, Instituto Acton, 2013.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México DF, FCE, edición de 2011.
- Zanotti, G. J., “Hacia un liberalismo clásico como la defensa de la intimidad personal”, en *Doxa comunicación*, 2006, N. 4: 233-253.
- --- “La llamada existencia de Dios en Santo Tomás: un replanteo del problema”, *Civilizar*, nº 10 (18), enero-junio de 2010: 55-64.
- --- “La temporalización de la Fe”, en el libro *Cristianismo, Sociedad Libre y Opción por los pobres*, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, 1988.
- --- “Los fundamentos del estado liberal de derecho según Benedicto XVI”, en Šilar, M. – Zanotti, G. J. – Velarde Rosso, J. E., *Estado liberal de derecho y laicidad. Comentarios a algunas de las intervenciones más audaces de Benedicto XVI*, Buenos Aires, Instituto Acton, 2013: 249-254.
- --- “Reflexiones sobre cuestiones obvias”, en *El Derecho*, del 29/1/93.
- --- “Sobre lo opinable en la Iglesia, una vez más”, en <http://gzanotti.blogspot.com.ar/2010/06/sobre-lo-opinable-en-la-iglesia-una-vez.html>.
- --- *Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1985.
- --- *El Humanismo del Futuro* (1989), Buenos Aires, Instituto Acton, 2012.
- --- *Existencia humana y misterio de Dios*, Tucumán, UNSTA, 2009.
- --- *Hacia una hermenéutica realista*, Buenos Aires, Austral, 2005.

- --- “Jacques Maritain: su pensamiento político y su relevancia actual”, en *RIIM – Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, n° 57, 2012, pp. 115-139.
- --- *La devaluación del magisterio pontificio*, en <http://institutoacton.org/2016/04/12/la-devaluacion-del-magisterio-pontificio-gabriel-zanotti/>.
- Zanotti, G., y Jaraquemada, J., “El principio de subsidiariedad ante el avance de las nuevas ideologías autoritarias”, en *Subsidiariedad en Chile*, Arqueros, C. & Uriarte, Á. (eds.), Santiago de Chile, Fundación Jaime Guzmán, 2016.
- Zubiri, X.. *Inteligencia sentiente*, 5ª ed., Madrid, Alianza, 2006.

**CURSILLOS  
DE ACTUALIZACIÓN**



**Cursillo de actualización.  
Imaginar nuevas formas de convivencia  
Antropología y experiencia de fe**

*Andrea Sánchez Ruiz*

**Los modelos nos moldean**

Arquetipo, punto de referencia, representación, esquema teórico. Así define la Real Academia Española la palabra “modelo”<sup>1</sup>. Las diversas acepciones están íntimamente conectadas entre sí. Generalmente de manera implícita, nuestras concepciones acerca de los diversos fenómenos, están enmarcadas y sostenidas por un esquema teórico, construido a lo largo del tiempo, elaborado para facilitar la comprensión y el estudio de la realidad que nos rodea. Estas representaciones no nos pertenecen, cambian a lo largo del tiempo, respondiendo a las nuevas coordenadas históricas, culturales y sociales. Sin embargo, las hacemos nuestras. Los modelos nos moldean. Pero con la lucidez y libertad propias del ser humano, podemos aceptarlos o rechazarlos, transformarlos o adaptarnos a ellos. La cuestión es poder visibilizar qué modelos nos han modelado y en cuáles queremos permanecer.

Aquellos que voy a presentar están profundamente conectados con nuestras propias experiencias, con el modo de comprendernos y relacionarnos y con la forma de articular la igualdad básica del género humano con las diferencias de los sexos<sup>2</sup>. Modelos antropológicos que han explicado, y que explican, los modos en que varones y mujeres se vinculan entre sí. Por tanto, el recorrido teórico a través de estos diversos modelos será, de algún modo, interpelante ya que nuestra identidad se moldeó en alguno de ellos y las coordenadas de nuestros actuales contextos pueden estar indicando la necesidad de un cambio.

<sup>1</sup> [www.rae.es](http://www.rae.es), consultado 5 de octubre de 2013.

<sup>2</sup> Genevieve Fraisse recuerda que en las lenguas latinas coexiste la expresión *diferencia sexual* y *diferencia de los sexos*. “La primera presupone la distinción entre los sexos, proporciona una definición de la diferencia, ya sea biológica o en la filosofía, la diferencia de los sexos, por el contrario, implica el reconocimiento empírico de los sexos sin inducir ninguna definición de contenido”. G. Fraisse, “El concepto filosófico de género” en S. Tubert (ed.). *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Madrid, Cátedra, 2003, 39-46, 41.

### 1. Modelos que no incluyen la referencia a la condición sexuada <sup>3</sup>

Estos modelos plantean la realidad humana como una abstracción que no incluye referencias a los sexos. En ellos, no se consideran relevantes las determinaciones concretas del sexo y la diferencia de los sexos pareciera carecer de una significación que merezca ser tenida en cuenta para el desarrollo de la reflexión antropológica. En el discurso, el genérico “hombre” incluye a varones y mujeres. Desde esta perspectiva se corre el riesgo de caer en un planteo neutro que pierda de vista las diversidades. Felisa Elizondo recorre los títulos e índices de diversos trabajos de antropología filosófica y teológica constatando que en ellos se identifica la esencia del “hombre” (del ser humano) con lo masculino y se concede escaso lugar o ninguno, a la reflexión sobre las mujeres<sup>4</sup>. En estos planteos antropológicos, los caracteres distintivos de lo humano, se identifican con lo masculino. Vale decir, que lo que define la antropología para todo el género humano, se identifica con las características que son asignadas prioritariamente a los varones a través de los tiempos: la capacidad de pensar y decidir. Lo corporal, vinculado a lo largo de la historia con el universo femenino, como las mujeres, no es suficientemente relevante como para ameritar una reflexión exhaustiva. Por tanto, si los varones han “identificado tradicionalmente a las mujeres con su biología”<sup>5</sup>, al privilegiar en los discursos sobre la naturaleza humana la racionalidad, el cuerpo fue olvidado y sobre todo, el cuerpo de la mujer fue excluido de la reflexión teológica<sup>6</sup>.

En síntesis, este paradigma, al identificar lo humano con el varón, ha invisibilizado a las mujeres. Lo que podía identificarse con ellas, ha quedado marginado de la reflexión o lo que es peor, muchas veces ha sido devaluado. Por

<sup>3</sup> Blanca Castilla ha denominado *a-sexuados* a estos modelos y Susan Ross a-généricos. Cf. para este modelo Blanca Castilla, *La complementariedad varón-mujer: Nuevas hipótesis*, Rialp, Madrid, 2004<sup>3</sup>, 12.

<sup>4</sup> Cf. Feliza Elizondo, “Mujer”, en Mercedes Navarro Puerto, Mercedes (dir.), *10 Mujeres escriben teología*, Estella, Verbo Divino, 1998: 199-232, 216-220.

<sup>5</sup> Así lo afirma James Nelson, *La conexión íntima*, 153.

<sup>6</sup> Ivonne Gevara lo expresa de este modo: “Cual exiliados fuera de su patria, así es la reflexión sobre el cuerpo en la teología cristiana tradicional [...] En este combate en que los cuerpos perdieron la batalla, el gran excluido, el “condenado a muerte” fue el cuerpo de la mujer.” Ivonne Gevara, “El cuerpo. Nuevo punto de partida de la teología” en *La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética*, Montevideo, Doble Clic, 2002, 61-64, en Virginia Azcuy, Marcela Mazzini y Nancy Raimondo, (Coord) *Antología de Textos de Autoras*, Bs. As., San Pablo, 2008, 230.

tanto, la vincularidad entre los sexos no ha entrado como temática que mereciera ser estudiada. La humanidad fue expresada en una voz, quedando las mujeres, su realidad y sus experiencias, fuera del discurso antropológico.

## **2. Modelos que consideran la condición sexuada**

### **2.1. Modelo patriarcal<sup>7</sup>-Relaciones de subordinación jerárquica**

A lo largo de la historia, “desde Aristóteles hasta Hegel, pasando por Santo Tomás, Freud o Darwin”<sup>8</sup>, el modelo que ha prevalecido en la configuración de las relaciones entre varones y mujeres, ha sido el de subordinación jerárquica, ya que las mujeres, consideradas inferiores a los varones, les deben obediencia, están a su cuidado, y en muchos casos han sido (y son) objeto de la dominación masculina.

Numerosos autores y autoras han estudiado este modelo dualista. Los estudios de género han sacado a la luz cómo se ha tipificado la femineidad de modo negativo y se han estereotipado símbolos, roles y funciones, asignando a las mujeres un papel subordinado relacionado con la materia y la naturaleza<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Este modelo también es denominado: de subordinación, de polaridad, dualista, de dos naturalezas. Cf. notas 3-9.

<sup>8</sup> B. Castilla, *Persona femenina*, 93.

<sup>9</sup> Los estudios de género nos ofrecen una categoría capaz de explicitar la existencia de un espacio interpretativo de las diferencias entre varones y mujeres condicionadas por su sexo biológico pero no determinadas universalmente por él. Distinguiendo esta perspectiva de aquella concepción radical que disocia el sexo biológico del género, se percibe que es útil para visibilizar que lo que una sociedad determinada considera femenino y masculino no deriva inmediatamente de la biología humana, sino que procede mediante la interacción con la cultura, con sus consecuentes implicancias sociopolíticas para las relaciones interpersonales. Este concepto entonces, permite distinguir sin separar, el sexo biológico de las representaciones, los símbolos y las atribuciones históricas a cada uno. Permite también, hacer visible que los roles otorgados socialmente a los sexos, pueden cambiar a lo largo de la historia y entre las diferentes culturas. Por consiguiente, las diferencias biológicas no son la causa de las desigualdades entre los géneros. Las situaciones de inequidad entre varones y mujeres, son producto de una sociedad organizada sobre una estructura injusta que devalúa la condición de las mujeres. Siendo esto así, podemos tener la esperanza de que nuestras acciones personales y colectivas, contribuyan a cambiar las injusticias cometidas contra las mujeres, que perjudican también a los varones. Por eso en la actualidad los estudios de género también se han extendido a la reflexión sobre las masculinidades. Existe abundante bibliografía: Andrea Sánchez Ruiz, “Tengan entre ustedes los mismos sentimientos de Cristo” (Flp 2, 5) Género y masculinidad/es. Desafío para las iglesias” en Sociedad Argentina de

Este dualismo jerárquico, ha tenido pretensión de universalidad, ya que ha asignado tanto a la esencia femenina como a la masculina atributos permanentes, inmunes al paso del tiempo y válidos para cualquier cultura. Esta identidad esencial es considerada innata, inherente al ser varón y al ser mujer y por tanto, define sus roles por naturaleza. A partir de funciones vinculadas a la condición biológica, (sobre todo ligadas a la unión sexual y a la procreación) se han desprendido cualidades que se han enraizado en la naturaleza femenina y masculina y que disponen de modo innato a determinadas ocupaciones.

De esta manera, a lo largo del tiempo y en diversas culturas, han quedado configurados binomios de atribuciones que desfavorecen a la mujer, relacionándola con la materia, lo inestable, lo blando y débil. Así mientras los varones se asocian con la cultura, equiparan a las mujeres con la naturaleza. Del mismo modo las polaridades: fuerza-debilidad, iniciativa-receptividad, producción-reproducción, actividad-pasividad, mente-cuerpo, razón-intuición, público-privado, sí mismo-otro, sujeto-objeto, civilizado-primitivo, identifican el primer término con lo masculino y el segundo con lo femenino<sup>10</sup>.

Basta señalar algunas afirmaciones de pensadores influyentes en nuestra cultura occidental, que reflejan la idea común sobre el ser y el papel de la mujer en la sociedad moderna.

En el ámbito filosófico y pedagógico, las afirmaciones, son contundentes:<sup>11</sup>

Teología, *Dar razón de nuestra esperanza*, Bs. As., Ágape, 2012,495-508; Francisco Reyes, *Otra masculinidad Posible*, Bogotá, Dimensión Educativa, 2003; James Nelson, *La conexión íntima*, Bilbao, Desclée, 2001; Luis Bonino Méndez, “Deconstruyendo la ‘normalidad’ masculina. Apuntes para una ‘psicopatología’ de género masculino”, *Actualidad Psicológica*, 253 (1998) Mabel Burin e Irene Meler, *Varones. Género y subjetividad masculina*, Bs. As., Paidós, 2000. Sobre las relaciones entre género y teología: V. Azcuy (coord.) *En la encrucijada del género*, Bs. As., CESBA,2004; Carlos Schickendantz (ed.), *Religión, género y sexualidad*, Córdoba, EDUCC, 2004; C. Schickendantz (ed.), *Feminismo, género e instituciones*, Córdoba, EDUCC, 2007; M. S. Vivas, “Género y teología”, *Theologica Xaveriana*, 140, 2001: 525-544; Andrea Sánchez Ruiz, “Hacia un nuevo modelo de relaciones: reciprocidad, diálogo y encuentro”, *Nuevo Mundo* 9, 2008: 158-178.

<sup>10</sup> Cf. Serene Jones, *Feminist Theory and Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 2000, 25-29, B. Castilla, *La complementariedad*, 2004<sup>3</sup>, 17-18.

<sup>11</sup> Recopilación de Giulia Di Nicola, *Reciprocidad hombre-mujer*, Madrid, Narcea, 1991:105-119.

“Toda educación de las mujeres debe hacerse en función de los hombres. Complacer y ser útiles para ellos, hacerse amar y honrar, educar a los pequeños, cuidar a los mayores, aconsejarlos, consolarlos, hacerles agradable y dulce la vida: éstos son los deberes de todas las mujeres en todas las edades de la vida y esto debe enseñárseles desde la infancia”. (J.J.Rousseau, *Emilio*, Edaf, Madrid, 1970).

“La mujer desarrolla las cosas finitas, el hombre va tras las infinitas. Así debe ser y cada uno tiene su propio dolor, la mujer no conoce el terror de la duda y las penas de la desesperación, no carece de ideas, pero las recibe de segunda mano...”. (S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, Milán, 1966)

En algunos casos, en la reflexión teológica, hasta se llegó a negar que las mujeres fueran imagen de Dios, aludiendo a la interpretación de los textos bíblicos del Génesis.

“La imagen de Dios está en el hombre, creado único, origen de todos los demás hombres, que ha recibido de Dios el poder de gobernar como sustituto suyo, porque es la imagen de Dios único. Y por eso la mujer no ha sido hecha a imagen de Dios”<sup>12</sup>.

En otros, se hacían afirmaciones sobre su naturaleza a partir de concepciones biológicas deficientes, pero que al ser desarrolladas en el discurso teológico, fueron muy influyentes.

“Al argumento 1º, diremos, que sólo con considerar la naturaleza del individuo se ve que la mujer es algo defectuoso y de segundo orden porque la virtud activa del sexo masculino tiende a producir su semejante perfecto del mismo sexo; y la causa de que resulte engendrada hembra es la debilidad de la virtud activa, o alguna indisposición de la materia, o acaso alguna

<sup>12</sup> Graciano, *Decretum Gratiani* q 5, c.33. Citado por G. Di Nicola, *Reciprocidad hombre-mujer*, 82. También se lee en el decreto: ‘Las mujeres se deben cubrir la cabeza porque no son la imagen de Dios. Deben hacerlo como un signo de su sujeción a la autoridad y porque el pecado llegó al mundo a través de ellas’. Aun reconociendo el fuerte condicionamiento del entorno en que fueron expresadas, no se puede dejar de considerar el impacto cultural y religioso de estas afirmaciones.

transformación procedente de fuera, como de los vientos australes, que son húmedos”<sup>13</sup>.

Llama la atención que de un planteo netamente biológico, ligado a la reproducción humana, se desprendan concepciones acerca del ser de las mujeres, tipificadas jerárquicamente como de segundo orden. Este horizonte cultural caracterizó toda una época<sup>14</sup>. Hasta tal punto llegó a naturalizarse, que cuando se atentó contra el rol de las mujeres en la familia, por diversos condicionantes externos, las afirmaciones del magisterio eclesial se enmarcaron en este paradigma. Así, ante la explotación sufrida por la masa obrera y el enriquecimiento de grupos reducidos a fines del siglo XIX, León XIII reaccionó negativamente sobre la posibilidad del trabajo extradoméstico para las mujeres<sup>15</sup>. Por su parte Pío XI, en medio de un contexto de inmoralidad, que reprueba, recuerda a la Iglesia la importancia y las bondades del matrimonio cristiano, entre las que se cuenta la jerarquía del amor, “la cual abraza tanto la primacía del varón sobre la mujer y su rendida obediencia, recomendada por el apóstol”<sup>16</sup>. Por tanto, si bien el magisterio de la Iglesia reconoció y defendió la dignidad personal de la mujer, inscribió las relaciones entre varones y mujeres en la jerarquía del amor. Lamentablemente, en la práctica, muchas veces se convirtió en jerarquía sin amor. Como afirman Di Nicola

<sup>13</sup> Santo Tomás de Aquino, S. Th. I, q. 92 a. 1 ad 1.

<sup>14</sup> Giulia di Nicola desarrolla, desde la perspectiva filosófica, el antifeminismo como fruto de la cultura del uno, vigente en la modernidad. Cf. G. Di Nicola, *Reciprocidad hombre-mujer*, 112-135. En el ámbito religioso, hay numerosos testimonios de este antifeminismo que prohibía la lectura de la sagrada escritura a las mujeres, las relegaba a labores y devociones privadas (la rueca y el rosario) y en muchos casos se ensañaba con ellas, sospechando de quienes no respondían al modelo de mujer callada y sumisa. Cf. Teresa de Avila, *Libro de la Vida*, Madrid, Castalia, 1986, 438, nota 28, en la que cita las indicaciones de Melchor Cano (1509-1560) para las mujeres devotas. María José Arana afirma: “No es extraño que ya en el Renacimiento, según observa Romero de Maio, al Bellarmino (1542-1621) ‘el útero y el feto le horrorizaban tanto que con sólo pronunciar la palabra ‘mulier’ se sentía desconsolado”, María José Arana, “Símbolos, corporeidad y ecología”, en Mercedes Navarro Puerto, *Para comprender el cuerpo de la mujer*, Estella, Verbo Divino, 79-97, 82.

<sup>15</sup> “Del mismo modo hay ciertos trabajos que no están bien a la mujer, nacida para las atenciones domésticas, las cuales atenciones son una salvaguarda del decoro propio de la mujer y se ordenan naturalmente, a la educación de la niñez y prosperidad de la familia”.

León XIII, Encíclica, *Rerum novarum*, *La condición de los obreros*, Poblet, Bs As, 1944, 33.

<sup>16</sup> Pío XI, Encíclica *Casti connubii*, *El matrimonio cristiano y las condiciones de la familia*, Bs. As., Poblet, 1944, pp. 19 y 45.

y Danese: “la interpretación literal de textos de la tradición cristiana contribuyeron en gran medida, a avalar interpretaciones conservadoras, en las cuales, el dominio del varón fue presentado como natural”<sup>17</sup>.

En suma, esta historia de enormes condicionamientos que forjó modelos y representaciones que incidieron en la concepción de lo femenino y masculino en términos de desigualdad<sup>18</sup>, propició relaciones asimétricas entre los sexos. Es decir, relaciones fundadas en el poder de quien domina porque es más fuerte y de quien manda porque es superior. Así, las mujeres, aún hoy, aunque la reflexión actual esté lejos de convalidar estas afirmaciones, sufren las consecuencias de este paradigma que aún sigue vigente en los hechos<sup>19</sup>.

## 2.2 Modelo de la igualdad<sup>20</sup>-Relaciones Indiferenciadas

Influenciado por el Iluminismo del siglo XVII y XVIII<sup>21</sup>, este modelo presenta a varones y mujeres compartiendo una naturaleza humana común, caracterizada por la

<sup>17</sup> Giulia Di Nicola, Atilio Danese, *Vivir de a dos*, Bs. As., San Benito, 2007, 35. Plantean igualmente, que tanto varones como mujeres, deben liberar al pasado del mal que porta, para poder realizar una reconstrucción, que no caiga en la nostalgia del patriarcado que garantiza el orden con sus roles fijos: la actividad doméstica de la mujer y la jerarquía interna entre los dos. Cf. Di Nicola-Danese, *Vivir de a dos*, 34-35.

<sup>18</sup> B. Castilla, *La complementariedad*, 14.

<sup>19</sup> La Dra. Mónica Ukaski ha estudiado la relación entre violencia familiar y los discursos teológicos sobre la mujer, la familia y el matrimonio señalando, que para una mujer maltratada, estos discursos pueden significar que su marido maltratador obra según la voluntad de Dios y que debe obedecerlo y aceptar lo que él le hace como la voluntad de Dios. Cf. Cf. Mónica Ukaski, “Violencia conyugal y discursos teológicos” y Rachel Starr, *El hogar, ¿lugar de hambre y violencia o espacio de hospitalidad y fiesta?*, Actas del 1º Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas, San Miguel, 2008 . Hay que reconocer también, que este paradigma ha encerrado a muchos varones en un rol del que hoy se quieren escapar: proveedores, guerreros y héroes.

<sup>20</sup> También llamado de igualdad, unisex, unitario, de emancipación o igualdad abstracta.

<sup>21</sup> La obra pionera del filósofo cartesiano Poulain de la Barre, *Sobre la igualdad de los sexos* de 1673, es la que inicia el debate centrado en la igualdad de los sexos más que en la comparación del varón y la mujer. Cf. Ana de Miguel, “Feminismos”, en Celia Amorós (dir), *10 Palabras clave sobre la mujer*, Estella, Verbo Divino, 2000: 217-255.

razón y la conciencia moral. De aquí que ya algunos filósofos modernos hayan afirmado la igualdad de derechos sin distinción de sexos<sup>22</sup>.

Como reacción a la subordinación jerárquica, que interpretó las diferencia de los sexos en detrimento de la igual dignidad de las mujeres, potenciando en exceso la función reproductiva que las recluía al ámbito privado, y las consideraba incapaces de acceder al debate público; el feminismo liberal rechaza cualquier preeminencia de un sexo sobre otro. Basado en la igualdad básica de todos los seres humanos, minimiza las diferencias entre los sexos, reduciéndolas al dato puramente biológico, sin relevancia. Este liberalismo secularizó, como dice Radford Ruether<sup>23</sup>, la doctrina de la Imagen de Dios. Desde el principio de la creación, varones y mujeres comparten una naturaleza común que los hace partícipes de los mismos derechos. La injusticia, que ha atravesado la historia, fue la causante de la distorsión de esa equivalencia original de todos los seres humanos y de su transformación en relaciones jerárquicas de privilegio y dominación. Por tanto, la consecución de la igualdad de la mujer no se inscribe en una reforma contraria a la naturaleza sino demandada por ésta.

Desde estas concepciones se orientaron muchas luchas de las mujeres, que redundaron en la consecución de derechos, hasta el momento denegados. Sin embargo, aún afirmando con este modelo, la igual dignidad de toda persona humana, hay que advertir que al enfatizar la igualdad, y circunscribiendo las diferencias principalmente al ámbito reproductivo, se redujo lo humano a un ideal único. Muchas teóricas y teóricos se inscriben en esta observación, entre ellas, la teóloga Elizabeth Johnson quien advierte que en el feminismo liberal las diferencias se vuelven intrascendentes:

“En contraste con esta antropología dualista las pensadoras feministas desarrollaron en un primer momento una antropología de una sola naturaleza, que contempla la diferencia sexual como biológicamente importante para la reproducción, pero no determinante para las personas como tales. Como el significado de lo masculino y femenino está todavía en proceso histórico, cada sexo es libre de desarrollar lo mejor de las características

<sup>22</sup> Condorcet afirmaba: “Las mujeres, teniendo esas cualidades (razón y conciencia moral) poseen necesariamente iguales derechos”. Citado por Rosemary Radford Ruether, *Sexism and Gog-talk*, Boston, Beacon Press, 1993, p. 103.

<sup>23</sup> Cf. R. Ruether, *Sexism*, pp. 102-115.

tradicionalmente femeninas y masculinas en búsqueda de plenitud y puede asumir roles públicos o privados conforme a sus cualidades. Esta visión hace más hincapié en la semejanza básica que en la diferencia hasta tal punto que las diferencias resultan intrascendentes”<sup>24</sup>.

Al enfatizar la naturaleza común, este modelo ha minimizado la importancia del cuerpo y sus significados. Salva la igualdad, pero encierra en la uniformidad evocando una igualdad abstracta, indiferenciada, que puede llegar a destruir la riqueza de lo diverso. Las relaciones interpersonales se mueven en el plano de la indiferenciación y en ocasiones en la competencia entre los sexos.

Si bien ha influido positivamente en una progresiva liberación de roles preestablecidos, causa de múltiples injusticias para el género humano, no ha discutido suficientemente la problemática de que las mujeres naveguen a dos aguas entre la esfera privada, del hogar y la familia; y la pública, de sus obligaciones civiles y laborales. Con agudeza señala Cristina Molina Petit, que la liberación que ofrece este feminismo puede convertirse en una trampa para las mujeres.

“El principal problema de todo feminismo liberal está en buscar vías de conciliación entre las esferas públicas y privada, entre la casa y el trabajo, entre las obligaciones y las devociones. Pero si se toman ambas tareas con cierta responsabilidad, lo que resulta de semejante camino de liberación no es un ser autónomo, libre y realizado, sino un ser extenuado por el peso de la doble jornada laboral, el sentimiento de culpabilidad por no atender del todo bien ni una ni la otra. El ideal liberal es al fin, la supermujer”<sup>25</sup>.

Vale decir, entonces, que este modelo no soluciona definitivamente el problema real de las mujeres, porque la igualdad de derechos no está acompañada por igualdad de obligaciones. Las mujeres han asumido la doble jornada, pero los varones no se han involucrado corresponsablemente en las tareas domésticas. Por tanto, al no tener en cuenta las diferencias, este ideal único, asume la forma de un ideal masculino,

<sup>24</sup> E. Johnson, *La que es*, 207-208.

<sup>25</sup> Cristina Molina Petit, *Dialéctica feminista de la ilustración*, Antrhopos, Barcelona, 1994, 180. Giulia di Nicola lo expresa de este modo: “igualdad que se ha mostrado contraproducente, entendida como asimilación al hombre (pretender que todos sean iguales a sí mismos constituye una sutil ideología machista)”. G. Di Nicola, *Reciprocidad*, p. 19.

que sigue beneficiándolos, ya que la liberación para las mujeres consiste en salir a la esfera pública, sin descuidar la privada.

Recapitulando, este modelo, que ha defendido la igualdad y la ha conseguido en muchos ámbitos, ha diluido las diferencias hasta tal punto, que corre el riesgo de ser alienante al proponer un ideal único.

### **2.3. Especificidad sin desigualdad.<sup>26</sup>-Relaciones de complementariedad**

Este modelo antropológico se fundamenta sólidamente en el “principio bíblico según el cual la verdad revelada sobre el hombre como ‘imagen y semejanza de Dios’ constituye la base inmutable de toda la antropología cristiana”<sup>27</sup>. En este paradigma, la afirmación sobre la igual dignidad de varones y mujeres, hace justicia, tanto a la igualdad básica como a la diferencia. Puesto que la naturaleza humana existe de hecho, en la dualidad sexual de varones y mujeres como dos modalidades de ser persona humana, esta diferencia específica lo masculino y femenino. Por tanto se afirma, simultáneamente, que varones y mujeres son iguales en dignidad y a la vez diferentes en cuanto a su configuración biosicológica, porque la igualdad no se opone a la diferencia sino a la desigualdad. Así, ambos sexos “son iguales, pero no idénticos. Por un lado ellos son de igual dignidad o valor, poseen iguales derechos en cuanto personas. Por otro, masculino y femenino son dos modos corporales de ser humano, ordenados el uno al otro”<sup>28</sup>.

Quienes se inscriben en este modelo sostienen, entonces, la idea básica de que las diferencias corporales entre varones y mujeres remiten también a una diversidad

<sup>26</sup> También denominado de oposición, *Vatican Model*, igualdad en la diferencia, complementariedad, dualista complementario. Cf. notas 3-9 y B. Castilla, *La complementariedad*, 13-15; Janne Haaland Matlary, *El tiempo de las mujeres, notas para un nuevo feminismo*, Madrid, Rial, Madrid, p. 35. Vale la pena mencionar aquí que, en nuestro idioma, complementario-a es la “cosa, cualidad o circunstancia que se añade a otra para hacerla íntegra o perfecta”. (<http://www.rae.es/>, 20 de noviembre de 2007). Por tanto presentar las relaciones en estos términos implicaría que a cada sexo le falta algo que hay que añadirle. Podríamos pensarlo de ese modo desde lo estrictamente procreativo, pero estaríamos reduciendo a las personas a su biología.

<sup>27</sup> Juan Pablo II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, *La dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del año mariano*, Bs. As., Paulinas, 1988, p. 6. En adelante MD.

<sup>28</sup> Sara Butler, “Embodiment: Women and men, equal and complementary”, citado por Virginia Azcuy, “Teología ante el reto de género”, *Proyecto 45* (2004) 9-39, 25.

de talentos, dotes y capacidades en otros aspectos de su personalidad, sin que esta especificidad implique desigualdades entre los sexos. Blanca Castilla, entre otros<sup>29</sup>, desarrolla este modelo, denominando a su planteo **antropología diferencial**. Su punto de partida es la constatación de la singularidad personal que nos hace varones o mujeres. Su hipótesis consiste en proponer que la dualidad sexual diferencia a la persona, configurando así una persona masculina diferente a una persona femenina y que el modelo de las relaciones interpersonales es la complementariedad en reciprocidad. Este modelo de relaciones intenta superar tanto el subordinacionismo que considera inferior a las mujeres, cuanto el igualitarismo que cancela las diferencias entre los sexos.

La singularidad irrepitable de cada ser humano incluye la corporalidad y la sexualidad, ya que el sexo actualmente es considerado no sólo un accidente sino un constitutivo de la persona humana, que configura su identidad e influye decisivamente en su personalidad. Como el sexo configura a la persona, considera que su apertura constitutiva se expresa en dos modalidades diferenciadas y a la vez, relacionadas complementariamente: el varón se abre a los demás hacia fuera, dando y la mujer hacia adentro, recibiendo.

“El varón al darse sale de sí mismo. Saliendo de él se entrega a la mujer y se queda en ella. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo en ella. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor, La mujer acoge el fruto de la aportación de ambos y lo guarda hasta que germine y se desarrolle. Durante este proceso el varón está ausente”.

“La diferencia sexual implicaría una diferencia interna del Ser mismo. La realidad humana sería o SER-DESDE (VARÓN) o SER-EN (MUJER). Allí radicaría la principal diferencia entre varón y mujer en dos tipos de personas distintas que se abren entre sí de un modo respectivo y complementario, ya que el varón es dirección hacia y la mujer reposo, acogida”<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Cf. B. Castilla, *Persona femenina, y La complementariedad*; Francis Martin, “Hombre y mujer los creó”, *Communio* 1, 1993: 134-157, p. 154, quien ofrece una abundante bibliografía en nota 53 a 57.

<sup>30</sup> B. Castilla, *Persona femenina*, pp. 77 y 123. La falta de justificación del método usado (desde lo corporal-genital a lo ontológico) oscurece el resultado, sobre todo porque al educir de las diferencias genitales y relaciones sexuales consecuencias al nivel del ser, se da un paso que no incluye otras opciones de vida, por ejemplo la celibataria o la soltería.

De este modo, a partir de las relaciones que se manifiestan en la generación de un nuevo ser, expresa, a través de preposiciones, la modalidad distintiva de ser persona masculina: ser-con-desde, y persona femenina: ser-con-en. Elige las preposiciones porque son los términos gramaticales que describen las relaciones. La realidad humana sería, entonces, disyuntamente o **ser-desde** o **ser-en**. Ahí radicaría la principal diferencia entre varón y mujer, en ser dos modalidades de personas distintas, que se abren entre sí de un modo respectivo, diferente y complementario. Sobre la base de la reciprocidad se trata de una unidualidad relacional complementaria entre varón y mujer tanto a nivel biológico, psicológico como ontológico. Afirmar que la diferencia varón-mujer es una diferencia en la persona supone, por otra parte, haberla anclado definitivamente, en la igualdad. Por tanto la diferencia, que posee rango ontológico, no rompe la igualdad fundamental.<sup>31</sup>

Esta complementariedad ontológica supone la mayor o menor inclinación de varones y mujeres para determinadas cualidades o virtudes que ejemplifica de este modo:

“Los varones suelen tener mayor capacidad para los proyectos a largo plazo, cierta tendencia a la racionalización, la exactitud y el dominio técnico de las cosas, etc ...; y hay otras que las aporta generalmente la feminidad. Entre otras, es más espontáneo para la mujer una mayor facilidad para conocer a las personas, la delicadeza en el trato, la capacidad de estar en lo concreto, la intuición, la tenacidad. [...]

Teniendo capacidad para ejercitar todas las virtudes, sin embargo éstas se cristalizan de un modo distinto en el varón y en la mujer. *Varón y mujer tiene un modo peculiar de hacer y vivir lo mismo*. Ahí surge un nuevo concepto de la antropología diferencial, la MODALIZACIÓN: allí radica la verdadera complementariedad”<sup>32</sup>.

En conclusión, el planteo de relaciones complementarias, se centra excesivamente en la diferencia vinculada a lo genital, de la que hace derivar cualidades esenciales para cada sexo. Este modelo de especificidad no deja el espacio suficiente para la consideración de la encrucijada cultural, histórica, social, que ha moldeado los marcos de referencia de comprensión de los vínculos

<sup>31</sup> Cf. B. Castilla, *Persona femenina*, pp. 119-124 y en *La complementariedad*, 22-24. La autora remite a Juan Pablo II, *Carta a las mujeres*, pp. 7 y 8.

<sup>32</sup> B. Castilla, *La complementariedad*, 18-20.

interpersonales entre varones y mujeres. Valorando la riqueza de la corporalidad humana y de las diferencias de los sexos con sus múltiples lenguajes, es importante avanzar hacia la consideración de los factores sociales, educativos, culturales, que inciden en la subjetividad personal. Las identidades de las personas y de los grupos y sociedades, se configuran en una red relacional que incluye las tradiciones transmitidas, la educación recibida, los símbolos, las costumbres, etc.

#### 2.4. Modelos holísticos<sup>33</sup> - Relaciones de reciprocidad

Ampliando la mirada, este modelo inclusivo, explica las relaciones entre los géneros teniendo en cuenta que las personas son seres en relación y que en la configuración de la subjetividad intervienen múltiples constantes antropológicas, constitutivas, intrínsecas a la propia identidad. La biología, el contexto social, histórico, económico; la cultura, la religión, los vínculos interpersonales, etc. Ninguna de estas realidades determina indefectiblemente al ser humano, sino que confluyen conjuntamente para ser dinámicamente en el tiempo y ciertamente condicionan la propia historia. Así, esta diversidad se convierte en una ilimitada fuente de recursos que permiten que la vida social y comunitaria se desarrolle gracias al aporte de todos/as. La pluralidad de manifestaciones de lo humano, se convierte en riqueza, sin que la diferencia sexual, inherente a la condición humana, constituya el único factor determinante de diferenciación interpersonal<sup>34</sup>.

En esta interacción de los constitutivos personales lo femenino y masculino no existe como una identidad abstracta, válida para todas las culturas, contextos y

<sup>33</sup> Holístico, totalizante, inclusivo. Desde esta perspectiva la realidad observada es un todo distinto de la suma de los constituyentes que la componen. En términos dinámicos, puede asociarse a la sinergia, que expresa la acción de dos o más causas cuyo efecto es superior a la suma de los efectos individuales. También llamados modelos renovados, transformativos, relacionales, de coparticipación. Son propuestas, ancladas en la consideración de las diversas constantes antropológicas que configuran lo humano, quieren ser superadoras de los vínculos de dominación, uniformidad y complementariedad de los modelos precedentes. Plantean las múltiples diferencias que nos constituyen como personas, sin que esto implique un correlato de especificidad a partir de alguna de ellas.

<sup>34</sup> Cf. E. Johnson, *La que es*, Barcelona, Herder, 2002. Sobre este modelo pueden consultarse también S. Ross, *Extravagant affections*, Continuum, New York, 2001; H. Catharina, "Mujer-hombre", Eicher P. (dir) *Diccionario de conceptos teológicos*, Herder, Barcelona, 1990: 119-129; D. Irrazábal, "Del androcentrismo a la relacionalidad", *Allpanchis* 57; 2001: 131-152.

tiempos. La condición histórica y encarnada del género humano, da cuenta de que lo que es considerado femenino en una cultura puede no serlo para otra. Del mismo modo con los atributos masculinos. Aunque haya constantes significativas, la cultura, la educación, la historia personal y el contexto más amplio son también responsables, junto al dato biológico, de qué se considera femenino y masculino en cada lugar y época. Si la masculinidad y la feminidad se despliegan en la historia dinámicamente puede suceder que se haya aprendido a encarnar el ser mujer-femenina y el ser varón-masculino con una modalidad que hoy no represente a todos/as. Por tanto las transformaciones acerca de lo que se considera femenino y masculino en una época y cultura determinadas, no son meramente funcionales sino que afectan el núcleo de la persona más allá del ejercicio de la propia actividad, originando planteos de orden existencial que no será posible afrontar sólo desde una perspectiva meramente individual. De allí la relevancia de asumir estos cambios conjuntamente, varones y mujeres, en términos de reciprocidad,<sup>35</sup> generando vínculos superadores de la sumisión, la uniformidad, la competencia y la complementariedad.

Este modelo rompe con un pensamiento único, ya sea para polarizar las diferencias en un enfoque binario como para negarlas en el uno: la configuración de la identidad depende de múltiples aspectos interrelacionados entre sí. Sin reducir las diferencias biológicas de los sexos a una mera construcción cultural las integra con otras de las dimensiones que constituyen la identidad personal de los seres humanos para proponer nuevos modos de vínculos interpersonales que faciliten la comunión.

Giulia Di Nicola<sup>36</sup> ofrece para las relaciones interpersonales entre varones y mujeres: “modelos de relaciones circulares orientadas a compartir y a valorizar la variedad de recursos y competencias”<sup>37</sup>. En esta búsqueda, la autora excluye tanto relaciones de sumisión, que oprimen principalmente a las mujeres; como de complementariedad, en las que se corre el riesgo de convertir las diferencias en una definición estática de la naturaleza femenina y masculina. La autora considera que, en la actualidad, la relacionalidad puede entenderse como reciprocidad. En la

<sup>35</sup> Apunta Di Nicola: “la cultura de la reciprocidad se ha podido desarrollar gracias al feminismo, debido a que se necesitan dos personas plenamente de acuerdo para que pueda existir la reciprocidad”. G. Di Nicola y A. Danese, *Vivir de a dos*, p. 89.

<sup>36</sup> Cf. Giulia Di Nicola, *Reciprocidad hombre –mujer*, 185-209.

<sup>37</sup> G. Di Nicola y A. Danese, *Vivir de a dos*, p. 17. Cf. G. Di Nicola, *Reciprocidad hombre –mujer*, pp. 157-158. Sigo a la autora en ambas obras.

reciprocidad, a la tensión del yo hacia el tú corresponde la recepción y la respuesta; a la trascendencia del yo, la trascendencia del otro; al don la contrapartida.

“En relación con las diferencias sexuales, la reciprocidad no significa la cancelación de peculiaridades como en el concepto de unisex. Tampoco significa el universal neutro frente a una bipolaridad que separa. La unidad originada por la trascendencia recíproca es el fecundo diálogo que significa referencia común. La reciprocidad es ajena también al concepto de síntesis, porque vive de la búsqueda dinámica de la unidad en las diferencias. La sexualidad no es un apéndice marginal pero tampoco puede fijar la identidad de una vez por todas. Si la relación construye la identidad y viceversa, cada sexo se reconoce en el otro y en este conocimiento establece a la vez la igualdad y lo que caracteriza la diferencia...En efecto la reciprocidad significa cooperación”<sup>38</sup>.

La reciprocidad conlleva la sintonía advertida en las relaciones, en la presencia del otro reconocido como semejante en referencia común y mutuo intercambio. Se aleja tanto de un vínculo en el que peligre la independencia y los compromisos personales, como de aquel que la entienda como una forma de pago por los servicios prestados. Aunque la reciprocidad suponga la lógica del intercambio, no queda reducida a ello, ya que también se rige por la gratuidad, la circularidad del don entregado y compartido. La referencia a un tú recíproco permite gestar la unidad y la comunión gracias a la riqueza de la diversidad.

En síntesis, el intento de pensar una antropología fundada en la igual dignidad de varones y mujeres que dé cuenta de la diferencia de los sexos y la articule con vínculos superadores de la sumisión, la uniformidad y la complementariedad, ha llevado a estas autoras a proponer modelos holísticos, totalizantes, inclusivos, que valoran la diversidad, se enriquecen con ella y plantean las relaciones interpersonales en términos de mutualidad, reciprocidad. Estas propuestas rompen con un pensamiento único, ya sea para polarizar las diferencias en un enfoque binario como para negarlas en el uno: la configuración de la identidad depende de múltiples aspectos interrelacionados entre sí.

<sup>38</sup> G. Di Nicola, *Reciprocidad hombre-mujer*, pp. 208-209. La teóloga estadounidense Letty Russell afirma que el camino para formar verdadera comunidad es el “compromiso basado en la cooperación”, *Partnership* en inglés. Letty. Russell, “Hogares en libertad” en Ann Loades (ed.), *Teología Feminista*, Bilbao, Descleé, 1997: 309-325, p. 315.

## 2.5. Modelo Social- constructivista

Sigo en la denominación de este modelo a Susan Ross<sup>39</sup>, quien nuclea bajo este nombre a las/los que afirman que tanto las diferencias de los sexos como las de género son el resultado de los condicionamientos culturales.

Representante de este pensamiento es Judith Butler. En sus textos denuncia la actual matriz heterosexual como restrictiva para la libertad humana, por lo que propone la teoría de la performatividad de género. En su planteo el género es pensado como una actuación multivalente, fluida y autoconstruida. Su teoría trata de comprender la complejidad de las identificaciones de género, afirmando que el modo en que se expresa a lo largo de la vida es un derecho y una libertad fundamental. Butler no niega la existencia de una diferencia natural entre los sexos pero subraya que se accede a la materialidad de los cuerpos a través de los discursos, las prácticas y las normas. Insiste en que la idea de dos sexos complementarios es una construcción cultural que ha normado la vida humana de modo binario, excluyente de otras manifestaciones genéricas<sup>40</sup>.

Con Femenías, puede calificarse este modelo como un “constructivismo radical”<sup>41</sup>, ya que considera la corporalidad como una construcción social de la cultura y los discursos y objeta el vínculo congruente entre corporalidad, identidad y género.

### Femenino y masculino: ¿singular o plural?

Analizados los modelos antropológicos que han moldeado y moldean nuestra identidad me inclino a pensar que aquellos que postulan la existencia de un modo único de interpretar lo femenino y masculino corren el riesgo de reducir lo

<sup>39</sup> S.Ross, *Extravagant affections*, 120-136.

<sup>40</sup> “El género es una construcción cultural; por consiguiente, no es el resultado causal del sexo, ni tan aparentemente fijo como el sexo [...] Al teorizar que el género es una construcción radicalmente independiente del sexo, el género mismo viene a ser un artificio libre de ataduras. En consecuencia varón y masculino podrían significar tanto un cuerpo femenino como uno masculino; mujer y femenino, tanto un cuerpo masculino como uno femenino”. J. Butler, *Género en disputa, Barcelona*, Paidós, 2007, 55. Cf. Femenías, *Sobre sujeto*: 178-240.

<sup>41</sup> M.L. Femenías, *Sobre el sujeto*, p. 225.

auténticamente humano a dos posibilidades inmunes al paso del tiempo y descontextualizadas del ambiente cultural donde se encarnen. Pensar la masculinidad y la feminidad como realidades históricas nos permite hablar de ellas en plural.

En un tiempo en el que se valoran la diversidad y la pluralidad, la posibilidad de pensar que conviven distintas formas de realización de lo femenino y masculino en nuestras sociedades no tendría que generar resistencias. Sin embargo la seguridad que genera un modelo único en el cual incluirse y para el cual educarse, sigue todavía insistiendo en un discurso único.

Por otro lado, la tendencia a la fragmentación de los discursos explicativos de la realidad al impactar también en los estereotipos de género, si bien puede causar desconcierto por la ambigüedad que genera, a la vez permite reconocer que no hay un solo modo de ser mujer y femenina ni de ser varón y masculino. Hablar hoy de masculinidades y feminidades no es una moda pasajera, es una profunda reflexión sobre la propia identidad, que se pregunta quién voy siendo y quien quiero llegar a ser, también desde su condición de varón y mujer. Y siendo capaz de cuestionar lo que la sociedad ha ido prescribiendo lo discierne todo y se queda con lo bueno. En este proceso surgen nuevas identidades que implican un reconocimiento de las raíces y a la vez un distanciamiento de las injusticias que generan ciertos mandatos culturales.

No sólo las mujeres pueden soñar esperanzadas en reconfigurar esas asignaciones para mejorar su calidad de vida. También los varones han percibido en este último tiempo que las atribuciones de género que configuran la masculinidad hegemónica o tradicional no son garantía de una existencia plena y se han permitido la incomodidad de cuestionar y desajustar los patrones heredados. La pregunta por los varones no excluye a las mujeres. Por el contrario. No será posible una vida feliz y plena si cada cual no se cuestiona acerca del modo en el que realmente quiere vivir. ¿Atadas a modelos atávicos?, ¿rendidos bajo el peso de los mandatos culturales?, ¿esclavas de la culpa que genera no responder al paradigma?, ¿paralizados ante la pérdida del lugar de poder tradicionalmente asignado? ¿Libres

para estar siendo quienes decidimos ser? ¿Construyendo vínculos de comunión en reciprocidad?<sup>42</sup>.

Los estudios actuales cuestionan la unicidad de la virilidad, constitutivo esencial de la masculinidad hegemónica, y los feminismos han demostrado la inconsistencia de la afirmación de la superioridad del varón sobre la mujer y han puesto en tela de juicio que el ejercicio del poder estuviera privilegiadamente en manos masculinas. Del mismo modo los varones que quieren asumir plenamente su paternidad intervienen enfáticamente cuestionando la legislación vigente que privilegia el cuidado materno al paterno, se preguntan sobre la igualdad cuando los obligan a asumir la carga de la guerra o cuando sospechan de su capacidad para llevar adelante profesiones “feminizadas”.

Los contenidos aprendidos acerca de lo masculino y femenino, tanto como sus representaciones simbólicas y la distribución del poder que esto conlleva pueden ser revisados proponiendo alternativas para el cambio, de modo que pueda construirse una sociedad más justa y equitativa. En la actualidad puede percibirse un dinamismo que circula desde una concepción de masculinidad y feminidad única y regulada socialmente, hacia nuevos modelos de masculinidades y feminidades, que no necesariamente abdiquen de todos los rasgos tradicionales, sino que se empeñen en discernir aquello que realmente valga la pena conservar.

Entre los diversos intentos de enunciación de estos modos de encarnar la feminidad y masculinidad presento el que proponen Burin y Meler, refiriéndose a los varones pero que hago extensivo también a las mujeres con las anotaciones pertinentes<sup>43</sup>.

“Los varones **tradicionales** representan lo que se ha denominado ‘masculinidad hegemónica’, caracterizada por el dominio [la sumisión en las mujeres]. Los varones **transicionales** presentan características mixtas, donde coexisten rasgos tradicionales con aspectos innovadores. Los sujetos **innovadores** tienden a organizar su subjetividad con un criterio de desgenerización, o sea de alejamiento con respecto de la polarización

<sup>42</sup> A. Sánchez Ruiz Welch, “Tengan entre ustedes los mismos sentimientos de Cristo” (Flp 2, 5) Género y masculinidad/es. Desafío para las iglesias, Sociedad Argentina de Teología, *Dar razón de nuestra esperanza*, Bs. As., Ágape, 2012: 495-508.

<sup>43</sup> Entre paréntesis los agregados son míos.

moderna que se ha establecido entre los rasgos de personalidad considerados como masculinos [femeninos] y aquellos asignados a la feminidad [masculinidad]. Finalmente, los entrevistados **contraculturales** presentan rasgos de carácter semejantes a los que los estereotipos de género convencionales acostumbra a esperar de las mujeres [varones], sin que esto implique una inversión del deseo sexual”<sup>44</sup>.

Esta caracterización está relacionada en cierta medida con los modelos antropológicos que hemos desarrollado anteriormente. Los modelos antes mencionados no son sucesivos en el sentido que aparece el siguiente cuando desaparece el anterior. Conviven en nuestras familias, en las aldeas, los pueblos y la sociedad entera. Incluso en una misma/uno mismo. Por eso se hace difícil generar vínculos maduros, sanos y duraderos entre los géneros si tenemos interiorizados modelos diferentes y si los cambios de unas no se acompañan en los cambios de otros recíprocamente.

La masculinidad hegemónica con sus mandatos y prescripciones culturales, se articula desde la autonomía y la consecución del éxito, la ambición, la fuerza que todo lo puede y que se sostiene sobre el ideal moderno de sujeto (varón) racional, culto, blanco y europeo<sup>45</sup>. El proveedor sin necesidades, no acepta la debilidad ni el miedo, limitando al máximo la expresividad de afecto y la manifestación de emociones. Los varones modelados en este paradigma están expuestos a una vida insana<sup>46</sup>. La contracara, es una feminidad sometida, que depende del poder

<sup>44</sup> M. Burin e I. Meler “Inserciones laborales endebles y la construcción de las masculinidades. Un estudio en la Ciudad de Bs. As. y el Conurbano” Informe Final, UCES. En línea: <http://www.uces.edu.ar/departamentos/investigacion/apuntes.php>. Consulta el 3 de junio de 2015. Para consultar esta clasificación en el caso de las mujeres. M. Burin, “Género y psicoanálisis El deseo de poder y otros deseos en la construcción de la subjetividad femenina”, *Actualidad Psicológica* 345, 2006, p. 10.

<sup>45</sup> “Si el ser humano fue creado a imagen de Dios, ¿eso significa solamente que tiene capacidad racional y que puede ser responsable de sus actos? Tal afirmación es un legado de la cultura patriarcal en la cual la función racional del cerebro solamente sirve para definir a la persona humana, y ésta es especialmente: el varón culto, selecto socialmente, de clase alta, blanco y europeo. S. Brooks Thistlethwaite, *Adam, Eve, and the Genome. The Human Genome Project and Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 157.

<sup>46</sup> Este modo de configurar la subjetividad masculina hegemónica tiene sus costos. Un alto impacto en el cuerpo, en especial, la vulnerabilidad coronaria, que representa en los varones un riesgo de muerte a partir de los 35 años. Enfermedades psicosomáticas como las úlceras

masculino quien la considera incapaz de tomar decisiones más allá del ámbito doméstico. Mujeres relegadas e invisibles, al servicio del señor, nacidas para las atenciones domésticas, que solo detentan el poder de la reproducción y del cuidado. Sexo débil al quien le queda obedecer para no errar. Las mujeres modeladas en este paradigma también están expuestas a una vida insana<sup>47</sup>.

Los sujetos **innovadores**, tanto varones como mujeres, han podido correrse sin culpa de los estereotipos de género. Cuestionan los paradigmas vigentes y no se identifican con los modelos tradicionales. No modelan su identidad con patrones prefijados y si los han aprendido de sus progenitores, han podido flexibilizarlos hasta el punto de asumir algunas de las asignaciones que la cultura ofrecía al otro género como propias. En el caso de los varones, su estilo de masculinización incluye rasgos masculinos convencionales tales como espíritu de iniciativa, asertividad, motivación para los logros económicos, etc., a la vez que actitudes consideradas típicamente femeninas tales como la capacidad de empatía, la consideración por las emociones y necesidades de los otros. A la inversa en el caso de las mujeres.

Las mujeres y los varones transicionales han podido cuestionar los atributos de la masculinidad y feminidad hegemónica pero no han podido asumir plenamente un modelo alternativo. Navegan a dos aguas, explorando territorios, pero sigue latente el modelo en que fueron modelados y suele filtrarse por alguna grieta, aún queriendo evitarlo. Se trata no solo de posiciones subjetivas ante situaciones concretas sino de una opción por ejercer de modo diverso al tradicional su lugar como varones y mujeres, padres y madres.

gástricas o de duodeno, ligadas a la inexpressión de los afectos, de la angustia, del miedo. Ser un hombre duro le exige negar lo emocional, la necesidad de programar la vida cotidiana y laboral para que todo esté bajo control. El correlato es la tensión muscular, un cuerpo endurecido, un ser abatido, incapaz de comprender los estados emocionales ajenos y de establecer vínculos cercanos y duraderos. Pueden leerse los datos precisos en D. Tajer, *Heridos corazones*, Paidós, Bs. As., 2009.

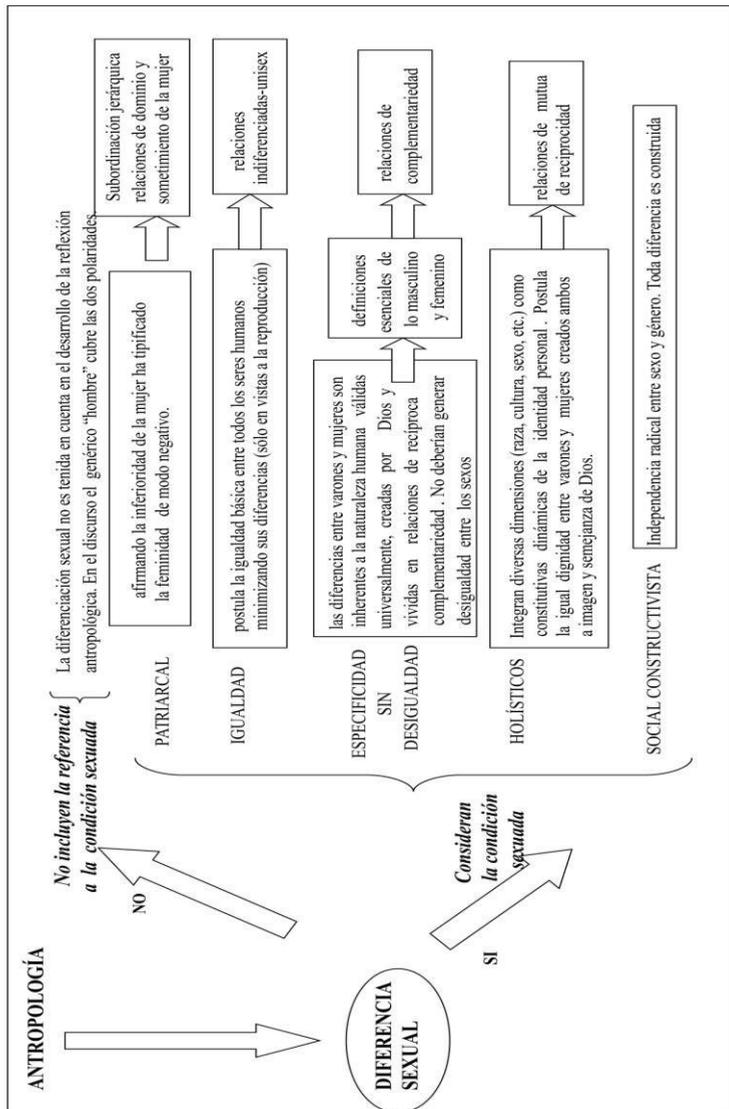
<sup>47</sup> Estados depresivos, neurosis del ama de casa, cuerpos desgastados, trastornos psicosomáticos, etc. M. Burin, (dir.), *Estudios sobre la Subjetividad Femenina*. GEL, Bs. As. 1987 y *El Malestar de las Mujeres, La Tranquilidad Recetada*, Paidós, Bs. As., 1990; E. Dio Bleichmar. *La Depresión en la Mujer*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid 1991; M. Rosenberg, "El ejercicio de la maternidad. El consumo de psicofármacos como recurso ante sus conflictos. Un estudio exploratorio", Bs. As., Ceadel, 1995.

Los varones heterosexuales que se identifican mayormente con los rasgos de género asignados a las mujeres y viceversa, son denominados **contraculturales**. Burin en su estudio señala que la inversión en los roles de género, está vinculada a desarrollos laborales precarios o inexistentes en varones que por circunstancias no coyunturales necesariamente, desean cruzar géneros por motivaciones vinculadas a la autoconservación, a no ser los únicos responsables de la provisión económica en la familia y a su deseo de realizar actividades relacionadas con lo vocacional aunque no sean rentables. Del mismo modo, en casos en que las mujeres desempeñen profesiones que implican cargas horarias nutridas o viajes frecuentes, situaciones de estudio que demanden una dedicación completa a actividades extrafamiliares. En muchos casos, las crisis económicas han llevado circunstancialmente a reorganizar los vínculos y las dinámicas familiares en este sentido si quien ha conseguido un trabajo remunerado es la mujer.

En definitiva, las nuevas formas de vivir la condición femenina y masculina en el actual contexto, abren a la posibilidad de cuestionar, aceptar o rechazar los modelos heredados e ir construyendo nuevas alternativas que generen un cambio social que progresivamente vaya liberándonos de los condicionamientos de género que se establecen sobre una antropología polarizada en lo biológico o al margen de él estableciendo vínculos que no contribuyen al desarrollo pleno de las personas.

Andrés Sánchez Ruiz

MODELOS ANTROPOLÓGICOS



**Cursillo de actualización.**  
**Asís: oasis de oración y encuentro**  
**La experiencia ecuménica e interreligiosa de la paz**

*Nancy Raimondo*

**I. Breve contextualización: el “espíritu de Asís”**

En 1986 se celebró el primer encuentro en la ciudad de Asís, Italia, que reunió a líderes religiosos de todo el mundo. Juan Pablo II tuvo que hacer frente a críticas y asegurar que lo se buscaba era favorecer un espacio para que las religiones se encontraran para orar por la paz.

En 25 de enero de 1986, en la basílica San Pablo Extramuros, en la que se clausuraba la Semana de la Oración por la Unidad de los cristianos, Juan Pablo II dijo:

“En esta solemne ocasión, deseo anunciar que estoy llevando a cabo oportunas consultas no solo con varias iglesias y confesiones cristianas, sino con otras religiones del mundo para promover con ellas un especial encuentro de oración por la paz en la ciudad de Asís, lugar que la seráfica figura de san Francisco ha transformado en un centro de fraternidad universal”.

Solo un par de cardenales sabía de esta iniciativa que quería sumar como gesto de las religiones al Año Mundial de la Paz anunciado por la ONU. El 6 de abril se pudo anunciar que dicho encuentro se llevaría a cabo el lunes 27 de octubre (no podía ser viernes, sábado o domingo por su significado para judíos, musulmanes y cristianos).

“La paz [dijo en aquella ocasión Juan Pablo II] es un bien fundamental y al mismo tiempo tan insidiado que suscita en las personas conscientes una trepidación constante y a veces hasta un sentimiento de impotencia, ya que parece que un horizonte humanamente inalcanzable. Pero el creyente sabe que, en este desafío, puede contar con la ayuda que viene de lo Alto”.

Aunque la idea del fue no fue discutida en público, no faltaron los eclesiásticos que se opusieron a tal idea, por considerarla una “iniciativa equívoca” y lo acusaban de favorecer un “sincretismo religioso”.

Fruto de distintas reflexiones surgió la fórmula que satisfizo a todos: “No rezar juntos, sino estar juntos para rezar”. Así lo explicó el cardenal Etchegaray en junio de 1986:

“No hay que esperar una oración común, no es posible. Pero estaremos juntos en el mismo lugar para rezar. Hay que respetar las plegarias de cada uno, permitir a todos expresarse en la plenitud de su fe, de sus creencias”.

El 4 de octubre, durante su visita a Francia, Juan Pablo II lanzó desde Lyon un llamamiento para que el 27 de octubre se observase, una “tregua universal”, es decir, que ese día, las partes involucradas en los distintos conflictos armados que se desarrollaban en el planeta, respetasen una tregua de al menos 24 horas (dieron su adhesión Saddam Hussein, Yasser Arafat, los movimientos guerrilleros latinoamericanos y africanos, el IRA irlandés, las milicias cristianas libanesas, no así la ETA)

La Jornada se programó en tres momentos:

1. El Papa recibía en la basílica Santa María de los Ángeles a los líderes religiosos llegados a Asís.
2. Cada religión se retiraba después a las sedes asignadas para rezar por la paz.
3. Por la tarde, todos se encontrarían en la plaza adyacente a la basílica para unirse en oración coral por la paz.

Ante la Porciúncula, y junto a los 63 líderes religiosos escucharon el Salmo 148 y el saludo pontificio:

“El hecho de que nos encontremos aquí no implica ninguna intención de buscar un consenso religioso entre nosotros o de negociar nuestras convicciones de fe (...) Veo el encuentro de hoy como un signo elocuente del compromiso de todos nosotros por la paz [...] La paz, donde existe, es muy frágil. Está amenazada de tantas formas y tales imprevisibles consecuencias que nos obliga a darles unas bases sólidas”.

25 años después, Benedicto XVI siguió con la convocatoria y el trabajo comprometido de la comunidad de San Egidio. En este sentido, señala el fundador de la comunidad, Andrea Ricciardi:

“Se trata de un pacto de respeto y paz, cuyas raíces se encuentran en la fe. No hay una religión universal para todos ni existe la esencia universal de las religiones.

El espíritu de Asís es una forma de convivencia inspirada religiosamente”.

30 años después el Papa Francisco, relanzó en 2016, el “espíritu de Asís”, invitando a orar juntos a personas de diversos credos y religiones, por amor a la paz. En este sentido, el Papa actual señala, “Muchos buscan a Dios y encuentran a Dios de distinta manera. En este abanico de religiones hay una sola certeza para nosotros: todos somos hijos de Dios”.

## **II. Francisco de Asís y el encuentro con el Sultán, una senda abierta para el diálogo y la paz**

EL viaje del papa Francisco a Egipto, durante abril de 2017 y, en especial, su visita al imam Al-Azhar, evocan a un lejano precedente: el encuentro de san Francisco de Asís con el sultán Malik al-Kamil, en 1219. Aunque, históricamente, todos los detalles del relato no están comprobados, siguen siendo discutidos casi ocho siglos más tarde.

En 1219, la guerra causaba estragos entre los Cruzados y el Islam. Dos siglos más tarde, la tumba de Cristo sería reducida a polvo por las tropas del sultán. En la llanura egipcia de Damietta, en el delta del Nilo, los dos ejércitos se hacen frente.

El único relato detallado sobre este episodio del que disponen los historiadores está firmado por san Buenaventura. Es un escrito posterior al acontecimiento y sobre todo pretende ensalzar la gloriosa epopeya del santo fundador de la orden franciscana.

Francisco, tras ser capturado por los sarracenos al tratar de franquear sus líneas, según cuenta san Buenaventura, pide una audiencia con el sultán y se la conceden. Llegado ante el Sultán, san Francisco pide diálogo. La sinceridad y la dulzura con que el Santo y fray Iluminado de Rieti se presentaron anunciando su misión de enviados de Dios produjo impacto y les ganó inmediatamente veneración y estima.

Así, en el encuentro directo con el Sultán relatado por Buenaventura (1221-1274), biógrafo de Francisco se comenta: “El sultán le pregunta, ¿Por qué los cristianos predicán el amor y hacen la guerra?”. A Francisco se le saltan las lágrimas (Tampoco él entiende las cruzadas de las armas) y responde: “Porque el amor no es amado”.

Aquella actitud de humildad y bondad verdaderamente cristiana no tenía nada en común con el espíritu altanero y violento de los cruzados. La conciencia religiosa de Mélek el-Kamel, hombre piadoso y justo, estaba dispuesta a aceptar el testimonio de un “portador de la palabra de Dios”.

Tomás de Celano y san Buenaventura refieren que el Sultán advirtió inmediatamente el fervor de espíritu y la santidad del fraile, el cual no tuvo palabra alguna de desprecio para la persona de Mahoma ni para el Corán. Realmente no era fácil imaginar a un cristiano medieval latino hablando a los musulmanes sin mostrarles desprecio por su religión ni insultar a su profeta. San Francisco tuvo respeto a las personas con pleno espíritu evangélico, reconociendo en todas partes la acción de Dios, incluso entre los musulmanes. Se declaró dispuesto a aceptar la invitación del Sultán a quedarse por amor de Cristo, pero deseaba también dar testimonio de su fe mediante la prueba del fuego.

Durante siete siglos, el episodio permanece relativamente fuera de los registros de los hagiógrafos de san Francisco. Más allá, que en “Las florecillas de san Francisco” informaran de que, al final, el sultán le habría murmurado: “Hermano Francisco, yo me convertiría de buena gana a la fe de Cristo, pero temo hacerlo ahora, porque, si éstos llegaran a saberlo, me matarían a mí y te matarían a ti con todos tus compañeros”.

El padre Gwenolé Jeusset, franciscano, participó en 2016 en Asís durante el encuentro “Sed de Paz: religiones y culturas en diálogo”. Recordando el mencionado episodio, este antiguo responsable de la Comisión franciscana para las relaciones con los musulmanes y miembro de la Comisión vaticana con el mismo propósito, añadió un detalle prácticamente olvidado hasta el siglo XX. Se trata de la meditación que san Francisco mismo extrajo de su experiencia.

“Los hermanos que viven entre musulmanes y otros no cristianos –escribe el santo de Asís– pueden contemplar su función espiritual de dos maneras: o bien no hacer ni censuras ni disputas, ser sumisos a toda criatura humana a

causa de Dios y confesar simplemente que son cristianos; o bien, si ven que esta es la voluntad de Dios, anunciar la Palabra de Dios con el fin de que los no cristianos creen en Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Creador de todas las cosas, y en su Hijo Redentor y Salvador, que se hagan bautizar y se conviertan en cristianos”.

### **III. Textos para compartir y comentar**

#### ***Sentido y significado del gran acontecimiento. Saludo del papa Juan Pablo II a las delegaciones en la basílica de Santa María de los Ángeles (27-X-86)***

Amados hermanos y hermanas, responsables y representantes de las Iglesias y de las Comunidades eclesiales cristianas y de las Religiones del mundo, queridos amigos:

1. Es para mí un honor y un placer presentar a ustedes mi más cordial bienvenida a esta Jornada mundial de oración en esta ciudad de Asís. Permítanme que comience expresando mi más cordial y profundo agradecimiento por la apertura de espíritu y buena voluntad con la que ustedes han aceptado mi invitación a orar en Asís.

Como líderes religiosos, han venido aquí para asistir no a una conferencia interreligiosa sobre la paz, en la que el énfasis podría ponerse en la discusión o búsqueda de planes de acción a escala mundial en favor de una causa común.

El hecho de que tantos líderes religiosos estén aquí juntos con el fin de orar es ya en sí invitación al mundo para que tome conciencia de que existe otra dimensión de la paz y otro camino para promoverla, que no es el resultado de negociaciones, compromisos políticos o acuerdos económicos, sino resultado de la oración que, en la diversidad de religiones, expresa una relación con un poder supremo que está por encima de nuestras posibilidades humanas.

Venimos desde lejos —especialmente muchos de vosotros—, y no sólo debido a las distancias geográficas, sino sobre todo en razón de nuestros respectivos orígenes históricos y espirituales.

2. El hecho de que hayamos venido aquí no implica intención alguna de buscar entre nosotros un consenso religioso o de entablar una negociación sobre nuestras convicciones de fe. Tampoco significa que las religiones puedan reconciliarse a

nivel de un compromiso unitario en el marco de un proyecto terreno que las superaría a todas. Ni es tampoco una concesión al relativismo en las creencias religiosas, ya que cada ser humano ha de seguir con sinceridad su recta conciencia con la intención de buscar y obedecer a la verdad.

Nuestro encuentro testimonia solamente –y éste es su gran significado para los hombres de nuestro tiempo– que en la gran batalla en favor de la paz, la humanidad, con su gran diversidad, debe sacar su motivación de las fuentes más profundas y vivificantes en las que se plasma su conciencia y sobre las que se funda la acción moral de toda persona.

**3.** Veo el encuentro de hoy como un signo elocuente del compromiso de todos ustedes en favor de la paz. Este compromiso nos ha traído hasta Asís. El hecho de que nosotros profesemos diferentes credos no resta significado a esta Jornada; por el contrario, las Iglesias, las Comunidades eclesiales y las Religiones del mundo muestran que ansían el bien de la humanidad.

a paz, donde existe, es algo sumamente frágil. Está amenazada de tantas formas y con consecuencias tan imprevisibles, que hemos de esforzarnos para darle bases sólidas. Sin negar en modo alguno la necesidad de los recursos humanos que mantienen y fortalecen la paz, nos encontramos aquí porque estamos seguros de que, por encima y más allá de tales medidas, necesitamos la oración; una oración intensa, humilde y confiada si queremos que nuestro mundo sea por fin un lugar de paz verdadera y estable.

Por lo tanto, esta Jornada es un día para la oración y para todo aquello que la oración comporta: silencio, peregrinación y ayuno. Absteniéndonos de alimentos nos haremos más conscientes de la necesidad universal de penitencia y de transformación interior.

**4.** Las religiones son muchas y variadas, y reflejan el deseo de los hombres y las mujeres de todos los tiempos de entrar en relación con el Ser Absoluto.

La oración supone de parte nuestra la conversión del corazón. Lo cual significa una profundización en nuestro sentido de la Realidad última. Ésta es la verdadera razón de nuestro encuentro en este lugar.

Desde aquí iremos a los distintos sitios de oración. Cada religión tendrá el tiempo y la oportunidad de expresarse en su propio rito tradicional. Luego, desde los distintos lugares de oración, caminaremos en silencio hacia la plaza de la basílica inferior de San Francisco. Una vez reunidos en la plaza, de nuevo cada religión tendrá la posibilidad de presentar su propia oración; una después de otra.

Tras haber orado separadamente, meditaremos en silencio sobre nuestra responsabilidad de trabajar por la paz. A continuación, manifestaremos simbólicamente nuestro compromiso en favor de la paz. Al final de la Jornada, trataré de expresar lo que esta especialísima celebración haya inspirado en mi corazón como creyente en la persona de Jesucristo y como primer servidor de la Iglesia católica.

**5.** Deseo expresar nuevamente mi agradecimiento a todos ustedes por haber venido a orar a Asís. Doy igualmente las gracias a todas las personas y a todas las comunidades religiosas que se han asociado a nuestras plegarias.

Elegí esta ciudad de Asís como lugar para nuestra Jornada de oración por la paz debido a lo que representa el Santo que aquí se venera, San Francisco, conocido y respetado por infinidad de personas en todo el mundo como un símbolo de paz, de reconciliación y de fraternidad. Inspirados en su ejemplo, en su mansedumbre y humildad, dispongamos nuestros corazones a la oración en recogimiento interior. Hagamos de esta Jornada la prefiguración de un mundo de paz. ¡Que la paz descienda sobre nosotros y llene nuestros corazones!

\* \* \*

### ***Decálogo de Asís para la paz, 2002***

**1.** Nos comprometemos a proclamar nuestra firme convicción de que la violencia y el terrorismo se oponen al auténtico espíritu religioso, y, condenando todo recurso a la violencia y a la guerra en nombre de Dios o de la religión, nos comprometemos a hacer todo lo posible por erradicar las causas del terrorismo.

**2.** Nos comprometemos a educar a las personas en el respeto y la estima recíprocos, a fin de que se llegue a una convivencia pacífica y solidaria entre los miembros de etnias, culturas y religiones diversas.

**3.** Nos comprometemos a promover la cultura del diálogo, para que aumenten la comprensión y la confianza recíprocas entre las personas y entre los pueblos, pues estas son las condiciones de una paz auténtica.

**4.** Nos comprometemos a defender el derecho de toda persona humana a vivir una existencia digna según su identidad cultural y a formar libremente su propia familia.

**5.** Nos comprometemos a dialogar con sinceridad y paciencia, sin considerar lo que nos diferencia como un muro insuperable, sino, al contrario, reconociendo que la confrontación con la diversidad de los demás puede convertirse en ocasión de mayor comprensión recíproca.

**6.** Nos comprometemos a perdonarnos mutuamente los errores y los prejuicios del pasado y del presente, y a sostenernos en el esfuerzo común por vencer el egoísmo y el abuso, el odio y la violencia, y por aprender del pasado que la paz sin justicia no es verdadera paz.

**7.** Nos comprometemos a estar al lado de quienes sufren la miseria y el abandono, convirtiéndonos en voz de quienes no tienen voz y trabajando concretamente para superar esas situaciones, con la convicción de que nadie puede ser feliz solo.

**8.** Nos comprometemos a hacer nuestro el grito de quienes no se resignan a la violencia y al mal, y queremos contribuir con todas nuestras fuerzas a dar a la humanidad de nuestro tiempo una esperanza real de justicia y de paz.

**9.** Nos comprometemos a apoyar cualquier iniciativa que promueva la amistad entre los pueblos, convencidos de que el progreso tecnológico, cuando falta un entendimiento sólido entre los pueblos, expone al mundo a riesgos crecientes de destrucción y de muerte.

**10.** Nos comprometemos a solicitar a los responsables de las naciones que hagan todo lo posible para que, tanto en el ámbito nacional como en el internacional, se construya y se consolide un mundo de solidaridad y de paz fundado en la justicia”.

#### **IV. Videos complementarios**

El Espíritu de Asís: <https://www.youtube.com/watch?v=6LQraQ74yIw>

Francisco y el Sultán: <https://www.dailymotion.com/video/x2tgr1t>

#### **Bibliografía básica de consulta y complemento**

*Jornada mundial de oración por la paz*, con la participación de jefes y representantes de las Iglesias cristianas y de las Religiones de todo el mundo invitados por el Santo Padre Juan Pablo II (Asís, 27 de octubre de 1986).

Basetti-Sani, J., “Actitud profética de Francisco de Asís ante el Islam”, *Selecciones de Franciscanismo* 5, 16, 1977: 93-105.

Durand, J., *El Espíritu de Asís. Una contribución a la historia de la paz*, Madrid, San Pablo, 2015.

Lehmann, L. “Francisco, el santo del encuentro”, *Selecciones de Franciscanismo* 21, 62, 1992: 239-242.

Mestre, R, “800 años de vida y amor. De la lógica de Asís, al espíritu de Asís”, en: <http://www.fratefrancesco.org/esp/jpsc/mestre1.pdf>.

Monroy Ballesteros, “La paz franciscana. 25 años del Espíritu de Asís”, en: <https://espirituyvidaofm.wordpress.com/2016/09/15/la-paz-franciscana-25-anos-del-espiritu-de-asis/>

Nahuelanca Muñoz, L, “Un diálogo profético entre creyentes: un camino para la paz. Los alcances misioneros de la celebración del XXV años del *Espíritu de Asís*”, en: [http://www.omp.cl/pdf/XXV\\_espíritu.pdf](http://www.omp.cl/pdf/XXV_espíritu.pdf)

Piña Hernández, L, “Francisco de Asís y su encuentro con el Islam”, *Encuentro Islamo-Cristiano* 287, 1996: 2-14.



## **Cursillo de actualización. Sexualidad en el horizonte cristiano**

*Eloísa Ortiz de Elguea*

### **I - Perspectiva ético-teológica a la luz de los signos de los tiempos**

En su constante discernimiento, la Iglesia también puede llegar a reconocer costumbres propias no directamente ligadas al núcleo del Evangelio, algunas muy arraigadas a lo largo de la historia que hoy ya no son interpretadas de la misma manera y cuyo mensaje no suele ser percibido adecuadamente. Pueden ser bellas, pero ahora no prestan el mismo servicio en orden a la transmisión del Evangelio. No tengamos miedo de revisarlas (EG 43).

Ha sido el Concilio Vaticano II el promotor de auscultar la acción de Dios en la historia a través de los signos de los tiempos. Es deber de la Iglesia escrutarse a fondo esos signos para interpretarlos a la luz del Evangelio a fin de dar respuesta a los interrogantes de la humanidad (GS 4 y 11). El propósito es asumir las circunstancias históricas contingentes y no sólo los principios permanentes, porque la Iglesia nace y se forma en el mundo. Por eso el mundo se constituye como lugar teológico de los discípulos reunidos por Cristo en su Iglesia. También Francisco nos anima a revisar aquellas costumbres no ligadas directamente al núcleo del Evangelio.

Para ser capaces de entender e interpretar el mensaje de la palabra de Dios, es necesario profundizar la mirada sobre la acción de Dios en la historia y en el mundo, y por esta razón la teología es eminentemente interpretación del tiempo. Medard Kehl afirma que la realidad viva es el lugar teológico donde se produce el encuentro del contenido normativo de la tradición creyente con los nuevos desafíos surgidos a través de la historia. Ambas vertientes deben ser consideradas y respetadas. De no ser así las afirmaciones teológicas serían rechazadas por ser algo ajeno al mundo.

Discernir a Dios (su identidad) es hacerlo en donde Dios actúa de modo imprevisible y gratuito. De ahí que la teología de los signos de los tiempos sea una especie de topografía. Este giro pastoral ha sido asumido en Aparecida, invitando a “asumir una actitud de permanente conversión pastoral que implica escuchar con atención y discernir lo que el Espíritu está diciendo en las Iglesias” (Ap 2,29).

## **Orientaciones metodológicas para el discernimiento de los signos de los tiempos**

Los signos de los tiempos no son hechos aislados, episódicos, eventuales o personales, sino que son procesos históricos generalizados. Son signos aquellos acontecimientos que implican cambios de paradigma que la comunidad eclesial comparte consensuada con el mundo, reconociendo valores como ser la dignidad, la libertad, la justicia, la paz, la fraternidad, la compasión, el cuidado y otros.

Cuando la comunidad cristiana reconoce estos valores apela a una profunda conversión, a volver a nacer en los procesos de restitución y acrecentamiento de dignidad, libertad fraternidad, vida buena, justicia a los postergados, marginados, excluidos ya sea por razones económicas, sexuales, culturales, religiosas (Ap. 65). De esta manera una teología de los signos de los tiempos pasa a ser una teología crítica. No basta con la comprobación de la falta de justicia o de paz; se trata de juzgar a través de la praxis del reino las condiciones sociales, económicas, religiosas, culturales que no permiten que los valores del reino sean vividos. En este sentido la teología será una disciplina fenomenológica y hermenéutica.

## **II - Concepción tabuística de la sexualidad.**

### **Contaminación, pecado y culpa en el pensamiento de Paul Ricoeur**

Paul Ricoeur escribió *El simbolismo del Mal* donde identificó tres momentos o estados en que la civilización occidental ha simbolizado la experiencia del mal moral. Denominó los estados y sus símbolos como: contaminación, pecado y culpa. La exploración de esos momentos o estados ha sido enfocada ampliamente en consideraciones religiosas aunque se puede argumentar que tienen su analogía secular también.

Ahora, podemos preguntarnos, ¿Qué tiene todo esto que ver con la sexualidad? Aunque los comentarios de Ricoeur sobre este tema son mínimos, ellos nos dicen que nuestra comprensión de la sexualidad, en particular, permanece inmersa en la economía de la contaminación. Uno es tocado, él dice, “por la importancia y la gravedad dada a la violación de las prohibiciones [basados en tabúes] de carácter sexual en la economía de la contaminación”. Las prohibiciones sexuales son tan fundamentales, que la inflación de lo sexual es característica de todo el sistema de contaminación, tanto que una indisoluble complicidad entre la sexualidad y la contaminación parece haberse formado desde tiempo inmemorial.

El sentido oscuro de la contaminación, que todavía persigue al sexo y la sexualidad, debe estar sujeto a la crítica. Una de las formas en que esto se puede hacer es puliendo una justicia ética para la sexualidad. Ricoeur no lo hizo y en cuanto a ello, se requieren largas investigaciones de otras esferas de la vida humana o análisis de las múltiples teorías de justicia en la actualidad en Occidente. Formular una justicia ética a este respecto, es precisamente no ignorar el hecho que el sexo tiene un potencial de maldad y daño en nuestra vidas.

### **III - Claves antropológicas interpretativas en torno a la sexualidad**

“Durante mucho tiempo la sexualidad humana ha sido reducida a lo puramente fisiológico, pero hoy la antropología coincide casi unánimemente en considerar la sexualidad humana en el ámbito de la significatividad y de la comunicación interpersonal. La sexualidad es un elemento básico de la personalidad, un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano...La sexualidad caracteriza al hombre y a la mujer no sólo en el plano físico, sino también en el psicológico y espiritual con su impronta consiguiente en todas sus manifestaciones”<sup>1</sup>.

Encontramos aún rasgos de las antropologías rigoristas, de las espiritualistas, permisivas, naturalistas, dualistas y otras. Optamos por la antropología que desarrolla Mercedes Navarro Puerto a partir de la reflexión en torno a los capítulos 1 y 2 del libro del Génesis. El eje central de esta antropología se centra en las categorías comunicación-relación.

### **IV - Orientaciones sobre moral sexual en la Biblia**

1. Lectura bíblica de la experiencia de pareja heterosexual en los tres primeros capítulos del libro del Génesis.
2. La experiencia de la pareja heterosexual en el libro del Cantar de los Cantares como genuina expresión de amor.
3. Prescripciones de la Ley antigua.
4. La voz de los profetas.
5. Orientaciones sobre moral sexual en el Nuevo Testamento.

<sup>1</sup> Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones sobre el amor humano*, 4, 1983.

## **V - La opción por el amor como punto de partida**

La actividad sexual adquiere su verdadero simbolismo cuando más allá de la esfera biológica se integra el componente afectivo. En la donación-recepción de amor el placer revela su verdadero alcance en tanto signo y expresión de un comportamiento, que aunque momentáneo, resulta sostenido por un dinamismo que lo trasciende. Este es el fundamento para afirmar que el encuentro sexual se configura como auténtico símbolo de amor y de diálogo.

Abordaremos aspectos relevantes del fenómeno del enamoramiento en la perspectiva de C. Domínguez Morano junto a la encíclica *Deus Caritas Est* de Benedicto XVI.

## **VI – El matrimonio como institucionalización del amor**

Desde siempre las parejas han estado orientadas a formar una familia y la institucionalización de ese amor es una exigencia socialmente admitida. La promesa de amor perdurable tiene la necesidad de hacerse pública y visible para comunicar a otros la nueva situación. La sociedad es la que legitima su constitución imponiendo deberes, obligaciones y derechos. Si admitimos que desde la interpretación religiosa adquiere importancia sacramental, se infiere que el cariño de los esposos participa de la gracia de Dios. Desde la fe se descubre la dimensión trascendente del amor.

En la actualidad la ruptura de un matrimonio ya no constituye abandono o traición condenable sino que aparece como acto de coraje y valentía, opción por la libertad que quiere superar toda dependencia. La fidelidad es el valor que procura sostener aquello que ya ha iniciado como deseo apasionado por la continuidad que responde a un proyecto personal y profundo de amor. Requiere el presupuesto previo de tener fe en la capacidad de orientar la vida con carácter definitivo, y de ser respuesta a exigencias humanas y religiosas.

## **VII - Relaciones prematrimoniales**

La castidad prematrimonial en la actualidad se ve dificultada por la postergación del matrimonio en razón de múltiples factores. El noviazgo deja de ser vivido como etapa educativa del amor y la continencia no parece ser la opción más aceptada en estos tiempos. Es cierto que no puede negarse que en algunos casos este tipo de

relaciones pueda ser expresión de un amor auténtico, fruto de un noviazgo prolongado. Diversos autores sostienen que dichas relaciones no siempre son ilícitas.

En cuanto a la convivencia prematrimonial, Juan Pablo II lo llama matrimonio a prueba enumerándolo entre las situaciones irregulares, resultando incompatibles con la dignidad de las personas (FC 80). Las razones específicas para el creyente radican en la necesidad de la gracia porque un matrimonio conformado entre dos bautizados será únicamente lícito a través del matrimonio sacramental e indisoluble.

Algunos autores han propuesto recuperar el antiguo modelo de matrimonio progresivo que se perfecciona por etapas, siendo matrimonio real desde los esponsales (preferentemente los expresados en público), consumado e indisoluble. La convivencia prematrimonial sería considerada matrimonio incoado y sus relaciones serían incoativamente conyugales. Las nupcias serían confirmación de este proceso. Esta perspectiva ofrece un camino para reinterpretar la convivencia prematrimonial.

### **VIII - Homosexualidad. Planteamientos actuales de la ética cristiana**

En temas de homosexualidad recurrimos a la reflexión de M. Farley que parte de la convicción que el placer, el deseo, la confianza, la pasión, la gratitud, la alegría y la esperanza, pueden ser comunicados y expresados por medio de la actividad sexual en el marco de una relación de dos, fundada en el amor y fidelidad mutua. Junto a una toma de postura responsable, el encuentro sexual como función biológica se convierte en auténtica humanización. Nuestra autora articula esta especulación junto a la cuestión de la corporeidad como trascendencia encarnada, para luego abordar las nociones de sexualidad y justicia aplicables tanto a las relaciones heterosexuales como a las homosexuales. Concluyendo que la sexualidad involucra la totalidad de la persona como fuerza compleja que imprime forma de ser, se impone la necesidad de considerarla en el ámbito de la significatividad y de la comunicación interpersonal. A partir de aquí, ella abre el camino para una ética que ofrezca una nueva comprensión del comportamiento sexual. Su principal punto de apoyo se sitúa en la afirmación de las personas conforme a su “realidad concreta, actual y potencial”, para luego enumerar un conjunto de normas posibilitadoras de vínculos personales enriquecidos por valores cristianos.

La novedad que Farley aporta radica en la articulación de los conceptos amor y justicia como clave interpretativa en el debate de la cuestión homosexual. Para ella

un amor es justo si se funda en la realidad concreta del/la que ama, del amado/a y de la naturaleza de esa relación. Por cierto, en temas de sexualidad, la corporeidad, su significación y sus implicancias resultan ineludibles. Nuestra autora no enfoca su estudio en la anatomía, se ocupa del cuerpo como expresión del yo en función de su trascendentalidad.

### **IX - Orientaciones sobre la homosexualidad en la Biblia.**

Lectura y comentarios de textos del Antiguo y Nuevo Testamento referidos a la homosexualidad. Nuevos aportes de la teología bíblica.

### **X - La cuestión de género como clave interpretativa del comportamiento sexual**

Los símbolos y los mitos de cada cultura han sido generadores de conceptos normativos presentes en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas esencializando ahistóricamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino. El género, en cuanto simbolización de la diferencia sexual, se construye culturalmente diferenciado en un conjunto de prácticas, ideas y discursos, entre los que se encuentra la religión.

Se impone la tarea de deconstruir la simbolización cultural de la diferencia sexual, sin pretender menospreciar la heteronormatividad, pero sí intentar reconsiderar otros tipos de comportamiento sexual. La categoría de género permite desencializar la idea de varón y de mujer, cuestionar la heterosexualidad como “forma natural”, y posibilita abrir otros caminos para una nueva valoración de la homosexualidad.

### **XI - Valoración final: compromisos de amor y fidelidad**

Reflexión, diálogo y síntesis partiendo de las categorías amor y fidelidad.

**CLAUSURA**



## **Intervenciones en la presentación del libro Homenaje añ Rab. Marshall Meyer**

### **Tiempos de misión y de grandes maestros**

El propósito de esta breve intervención es hacer una valoración retrospectiva de las clases especiales que dictaba Marshall los días jueves al grupo de seminaristas vinculadas con actualidad política, comunitaria y de psiquiatría pastoral; esto es relatar la historia de “Los Iseritos” (los alumnos que deseábamos imitar a los miembros de ISER, nuestros profesores). No puede faltar una referencia al impacto que tuvo el trabajo realizado sobre el desarrollo comunitario y la transmisión de la tradición judaica en un contexto de cambio generacional a fines de los años ’70.

*Jaime E. Bortz*

\* \* \*

### **Marshall Meyer: una presencia multidimensional en un mundo unidimensional**

Frente a enfoques parciales y simplistas de la religión y la vida, Marshall Meyer desarrolló a lo largo de su trayectoria vital, un enfoque centrado en lo multidimensional. Esto significa abrazar a la vida en sus diferentes perspectivas y dimensiones.

La ética y la estética, lo inmanente y lo trascendente ,lo individual y lo colectivo, lo particular y lo universal, vivían integrados en la visión de Marshall. Necesitamos su inspiración más que nunca

*Daniel Fainstein*

\* \* \*

### **El ISER: una vocación, una amistad**

Nuestro Instituto fue formado por personas con una profunda vocación de diálogo destinado a la buena convivencia y que actuó como prolegómenos para crear lazos personales y amistad entre sus miembros. El diálogo consolidado especialmente por la investigación académica y el compromiso con la sociedad donde están inmersas nuestras religiones siempre tuvo un espacio para el ágape. Momento amistoso mediatizado por los alimentos y la charla amena compartidos. Esto fue y es también un aprendizaje que nos conduce a la buena convivencia.

*Jerónimo Granados*

\* \* \*

### **A.J. Heschel y la obra de Marshall**

El Rabino Marshall Meyer fue el fiel alumno y continuador de la obra de su maestro por excelencia, Rabbi Abraham Joshua Heschel. Este, a su vez, fue el intérprete de las enseñanzas del Baal Shem Tov, el fundador del movimiento jasídico y del Rabbi de Kotzk, seguidor del primero. Los dos representaban visiones con aspectos antagónicos, que pujaban tanto en el maestro como en el alumno.

*Abraham Skorka*

## **Informe del Congreso**

*Celina A. Lértora Mendoza*

El 11 de diciembre de 1967 el Rab. Marshall Meyer, acompañado del P. Jorge M. Mejía, del Rdo. José Míguez Bonino y otros miembros de las comunidades religiosas judía, católica y reformada, fundaron el Instituto Superior de Estudios Religiosos –ISER– que comenzó sus actividades en abril de 1968. Seguramente ambos actos se realizaron en el Seminario Rabínico, y precisamente en la parte antigua. Además, había fundado el Seminario Rabínico Latinoamericano, para la formación de rabinos y estudios judaicos que podríamos denominar de grado. ISER, conforme lo atestigua su biógrafo Rab. Daniel Fainstein, tenía la función de ser un grupo de postgrado, formado por profesores, y para su perfeccionamiento. Desde 1968 hasta 2018 hizo un camino largo y con muchas peripecias.

### **Convocatoria**

Para conmemorar su cincuentenario se organizó este congreso. La convocatoria presentó una amplia oferta: sesiones académicas para la lectura y discusión de ponencias, cursillos de actualización para docentes de religión, talleres de participación activa para toda persona interesada en la convivencia interreligiosa, breves conciertos de música litúrgica y dos reuniones de homenaje, en la apertura y cierre. Además se armaron dos exposiciones, una en la Comunidad Bel El, inaugurada el domingo 22, en el acto de apertura, sobre la historia de ISER; la otra, inaugurada hoy, día del cierre, en este Seminario, sobre Marshall, su vida y su legado.

La difusión de este congreso se hizo por tres vías. Por el correo electrónico al mailing de ISER, que es sobre todo institucional, aunque también incluye personas individuales, especialmente líderes de instituciones religiosas y profesores e investigadores. En segundo lugar se creó una página específica para el congreso que al día del cierre registró 2850 entradas, de las cuales 1800 corresponden a la semana anterior. Cada día, durante el congreso, había unas cien entradas. En tercer lugar, se creó un facebook que también tuvo mucho intercambio. Es decir, el congreso tuvo una difusión adecuada en las redes sociales, lo cual no implica necesariamente la

conurrencia masiva, como es lógico. La aceptación de las ofertas, diferente en cada caso, debe ser ponderada individualizadamente.

## **Resultados**

Analizando la respuesta a las ofertas, vemos que los cursillos y los talleres no tuvieron eco. Los conciertos se cumplieron satisfactoriamente, si bien fueron sólo cuatro, ya que no se disponía de más tiempo. Los actos de apertura y cierre contaron con la presencia y palabra de seis líderes religiosos, cinco de ellos rabinos, especialmente vinculados al Rab. Marshall Meyer, que hablaron en su homenaje.

Pasando a la parte central del congreso, las sesiones académicas, comenzamos por los datos cuantitativos. De lunes a jueves, y en la sede de posgrado de UNLaM, de 9 a 20 hs, se desarrollaron 28 sesiones académicas de hora y media de duración. Ellas se distribuyeron así:

- 15 conferencias, con 8 expositores argentinos y 7 extranjeros de Colombia, España, Israel, Portugal y Uruguay;
  - 2 mesas de discusión;
  - 2 mesas institucionales con 8 expositores;
  - 1 mesa de proyectos de investigación con 3 expositores;
  - 15 mesas temáticas y presentaciones individuales, con 35 expositores.
- En total fueron 61 exposiciones.

En cuanto al perfil de los expositores, a la inversa de lo sucedido en el congreso celebratorio de los 20 años, con pocas exposiciones (conferencias) y todos clérigos, en este congreso la participación de religiosos en las sesiones académicas se distribuye así:

- 1 rabina en mesa temática;
- 2 sacerdotes católicos en sendas mesas institucionales;
- 1 rabino y un pastor en las conferencias de argentinos.

El resto fueron laicos; los expositores de las conferencias y mesas temáticas tienen adscripción laboral como profesores-investigadores en instituciones académicas nacionales, la mayoría públicas y algunas privadas (como UBA, UNLa, UNTref, UNLu, UCES, UCA, UNSAL, Austral) y extranjeras (Universidad Hebrea de Jerusalén, Universidad Complutense de Madrid, Universidad Católica de Lisboa, Universidad de Porto, Universidad Católica de Montevideo).

En cuanto al público, habría que decir que el congreso no tuvo público, tuvo participantes expositores (los 60 mencionados) y participantes comentadores (unos 40 más). Cada sesión tuvo pocos asistentes, en la mayoría no pasaron de diez, pero son especialistas en el tema del disertante, y asumieron el rol de pares comentadores o foro, al estilo oxoniense. Esto sucedió espontáneamente, no fue algo previsto por los organizadores. Los temas fueron todos técnicos y especializados, por lo tanto, no eran para todo público, ni siquiera todas las mesas podían interesar en forma específica a para todos los participantes académicos, ya que cada uno tenía sus preferencias de acuerdo a su tema de trabajo y cada asistente escuchaba al expositor en su línea.

De este modo, los comentarios y las discusiones derivaron a múltiples temas conexos que enriquecieron notablemente las sesiones. Por ejemplo, una ponencia sobre la mística española del Siglo de Oro en relación a la simbología de la cábala sefardí medieval, además de los comentarios específicos, derivó en discusiones sobre la diferenciación entre místicos y visionarios, cómo ubicar en las categorías usadas por el ponente a Hildegarda de Bingen, Margarita Porete, Juliana de Norwich o las beguinas del siglo XIV. Otra exposición, sobre las relaciones entre la Iglesia Católica y los Estados seculares en la Modernidad, derivó en una larga discusión sobre el sentido y los efectos del concordato de Letrán, en diversas evaluaciones sobre el efecto histórico del pacto entre el Papa y Mussolini que eliminó a la Democracia Cristiana como rival político (quizá exitoso) del futuro *Duce*, para finalizar con diversas preguntas y cuestionamientos sobre por qué se ha estudiado bastante el nacionalismo católico argentino del siglo, XX pero no el liberalismo católico. Un tercer ejemplo: una ponencia sobre la nueva espiritualidad femenina y la religión de la Diosa, donde se planteó un considerable intercambio de opiniones sobre el postcristianismo de Mary Daly, la reivindicación de las brujas de Starhawk, el crecimiento exponencial de Wicca en Estados Unidos, la relación de todo esto con los trabajos de la arqueóloga Marisa Gimbutas en la zona balcánica de Europa, y si las estatuitas halladas, más antiguas que las ya poseídas, representan a la madre o a la muerte. Como es lógico, los interesados en la mística española no son los mismos que los preocupados por el liberalismo católico, ni todos ellos son especialistas en neopaganismo.

### **Apreciación de conjunto**

En el seno del área académica del congreso hubo diferenciaciones muy importantes de líneas de investigación, todas las cuales asumieron que ISER es un

foro que puede acogerlas. Los ponentes y los asistentes interlocutores coincidían, al término de las reuniones, en que ellas habían sido muy ricas, motivadores y valiosas para el trabajo investigativo de todos ellos.

El congreso tuvo, como he dicho, una amplia convocatoria, y resultó lo que acabo de exponer; sin duda es una línea que ISER debe continuar, sin perjuicio de analizar en detalle por qué causas la convocatoria de cursillos y talleres no halló acogida, y no abandonar esas posibilidades. La línea de investigación quedó consolidada y por eso la primera y más importante tarea del postcongreso será la edición de las Actas.

Para finalizar, quiero decir que este congreso, en gran medida ha logrado lo que Marshall se propuso hace cincuenta años, porque redefiniendo ISER, en términos actuales, deberíamos decir que el Instituto Superior de Estudios Religiosas es hoy propiamente un Instituto de Postgrado de Investigaciones Religiosas. Tal vez Marshall hubiera deseado una presencia más visible (cuantitativa y cualitativamente) de teólogos y religiosos; pero medio siglo es bastante tiempo, especialmente porque en estas décadas ha cambiado mucho la manera de producir resultados académicos en temas teológicas. Hoy muchas de las cuestiones de investigación que antes abordaban los teólogos, son tarea de investigadores de los sistemas nacionales de CyT, que constituyen su inserción laboral casi siempre full time, y además con una fuerte impronta interdisciplinaria, como es habitual en casi todos los ámbitos científicos y no sólo en las Humanidades.

En otros términos, los investigadores de CyT tienen tiempo, recursos y medios para investigar y se les paga por ello. Los religiosos en general no están en la misma situación, y por eso y por otras razones que no es el momento de exponer, se dedican más a la formación básica vinculada a la pastoral y a servir al ministerio con los fieles. Tal vez no sea una situación ideal, pero no depende de nosotros. De todos modos, la antorcha de la investigación seria y respetuosa sobre las religiones, el estudio comparativo de sus fuentes, el análisis de sus relaciones, de los movimientos que han determinado, incluyendo en primer lugar el propio movimiento interreligioso, son todos temas de investigación que se han presentado en el congreso, que ISER ha acogido y que continuará acogiendo, constituyéndose no sólo en un grupo de investigación consolidado, sino también en un foro abierto a todas las propuestas de interés en este amplio campo de las religiones y sus relaciones.

## Acto de Clausura

*Graciela S. de Grynberg*

Hoy tenemos el orgullo y la satisfacción de celebrar 50 años del ISER, Instituto Superior de Estudios Religiosos.

50 años de una institución parece mucho y a la vez poco.

50 años de trayectoria como institución pionera, en las relaciones interreligiosas y de un proyecto académico de estudio comparativo, sincero, respetuoso y de dialogo entre las tradiciones religiosas del judaísmo, del catolicismo y del cristianismo reformado.

50 años donde hacemos memoria y vemos el camino recorrido, y lo vemos con alegría, con satisfacción.

Hacer memoria expresa definir el presente con todo lo realizado, para poder proyectar con más fuerza el futuro.

Significa seguir dialogando en un proceso de entendimiento.

Para quienes hacemos el ISER, entendernos que este no es un aniversario más. Lo vemos como un momento esencial para analizar donde estamos en nuestro proceso, en nuestra visión, en las relaciones interreligiosas, en su objetivo de investigación, en el estudio comparativo de sus fuentes.

Durante 50 años hemos tenido desafíos y obstáculos que enfrentar. Como ya se dijo hubieron tiempos de inactividad del ISER, que por suerte fueron pocos, pero gracias al esfuerzo y voluntad de los que participaron en ese momento hoy sigue con sus puertas, sus desafíos y su dialogo abierto.

Durante estos 50 años el ISER jamás se ha resignado a cambiar su particularidad, su visión y ha luchado por seguir en el mismo camino.

50 años después de su fundación, podemos decir que el objetivo que se han marcado quienes lo fundaron, sigue cumpliéndose, sigue en pie y con más fuerzas.

ISER ha mantenido sus ideales en el tiempo y ha generado y recreado los espacios necesarios para ello.

Seguimos con nuevos/viejos desafíos.

Somos un lugar de encuentro para el estudio, debate e investigación.

Hemos realizado encuentros como Pesaj/Pascua, Januka/Navidad. Simposios encuentros de reflexión, escrito libros, hoy también online, como el que hoy hemos presentado dedicado a quien fuera el mentor el rabino Marshall Meyer Z'L quien junto a los pastores José Míguez Bonino, Ricardo Pietrantonio, Peter Clarke, Guillermo Mackenna y Ricardo Couch, y del Prof. Severino Croatto fundó el ISER en el año 1968.

Nos encontramos siempre en una profunda reflexión de lo que significan las relaciones interreligiosas, de la investigación y del estudio y análisis de las mismas.

Sostenemos la importancia de estos encuentros y reflexiones.

Cumplir 50 años para nosotros, también significa levantar una copa para brindar por todo lo realizado, y por lo que vendrá, teniendo siempre la convicción que debemos continuar recreando el ISER en su visión y su misión, bien claras.

Cumplir 50 años, también significa agradecer.

Quiero agradecer como presidente del ISER a la comunidad Bet El y al Seminario Rabínico por abrirnos sus puertas y a todos aquellos que me acompañaron y acompañan en este camino durante estos años. En el nombre de Celina, a todos mis compañeros de ruta y a quienes participaron del Congreso desde diferentes lugares.

Marshall no solo creó y creo no equivocarme con la palabra elegida, un judaísmo nuevo en la Argentina, fundando la comunidad Bet El, para que muchas personas que estaban alejadas del judaísmo pudieran encontrar su lugar y respuestas a los nuevos desafíos.

También fundó el Seminario rabínico, formador de rabinos, maestros, con sus cursos para quienes no quisieran ser rabinos pero que quisieran adentrarse en los textos y obviamente el ISER.

Marshall fue un hombre con muchos sueños y tuvo la suerte que muchos de ellos, lo pudo ver concretados, y verlos hacerse realidad.

En lo particular soy una eterna agradecida, que como mujer yo también pude cumplir mi sueño, el de ser rabina.

Antes de él, no podía haber sido realidad aquí en nuestro país.

Él abrió las puertas para que las mujeres pudiéramos estudiar, recibarnos, trabajar en una Comunidad.

Hoy me comprometo con mucha energía a renovar el compromiso, los objetivos, la misión del ISER como institución para que siempre pueda ser un lugar de encuentro, estudio y respeto para todos aquellos que quieran ser parte.

Los invito al levantar una copa y brindar por estos primeros 50 años y por los que vendrán.

Muchas gracias.



## ÍNDICE

<i>Graciela S. de Grynberg y Celina A. Lértora Mendoza</i> Presentación	5
<b>Inauguración</b>	7
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i> Palabras de apertura	9
<i>Guillermo Bronstein</i> Saludo	11
<b>Conferencias</b>	13
<i>José Higuera Rubio</i> El diálogo interreligioso en tiempo de las Cruzadas (Luis IX y Ramón Llull)	15
<i>Samuel Dimas</i> A criação e a redenção em Jerónimo Osório	29
<i>Ricardo H. Elía</i> Generar una nueva simbiosis judía-musulmana	39
<i>Gregor Sauerwald</i> La liberación de la teología de Juan Luis Segundo SJ: ¿una reflexión protestante?	49
<i>Roberto Bosca</i> Religión y política en la Catedral de Bariloche	63
<i>Virginia Azcuy</i> El significado teológico permanente de Medellín. Memoria y desafíos 50 años después	81
<i>Ari Bursztein</i> Ecología y Judaísmo: hacia un nuevo concepto de lo <i>kosher</i>	97
<i>Leonardo Senkman</i> Transnacionalización y religión: conversión al Islam y retorno al judaísmo en São Paulo y Buenos Aires	105
Diana Sperling Leer, rezar, interpretar	117

<b>Simposios, mesas temáticas y paneles</b>	129
<b>Simposio <i>Religión, Política y Migraciones en contextos bélicos. Minorías religiosas y étnicas del Imperio Otomano y Medio Oriente hacia América del Sur</i></b>	131
<i>Nélida Boulgourdjian</i>	
La emigración de los armenios del Imperio otomano durante la primera mitad del siglo XX. ¿Incidencia de factores religiosos o políticos?	133
<i>Susana Brauner y Cecilia Galdabini</i>	
Desde Egipto a São Paulo: la partida masiva de los judíos tras el fortalecimiento del conflicto árabe-israelí y la crisis del Canal de Suez”	145
<i>Marcos A Viquendi</i>	
Entre la decadencia del Imperio Otomano y la creación de los Estados nacionales en Medio Oriente: las elites sirio-libanesas cristianas y musulmanas durante el primer Peronismo	157
<b>Panel <i>Lutero y el Quinto Centenario de la Reforma</i></b>	165
<i>Lisandro Orlov</i>	
Una preocupación y tres miedos	165
<i>Delia Ravagnani</i>	
La Reforma y los aportes en el campo educativo como formador de ciudadanía	169
<b>Simposio <i>Programa de Estudios Teologanda desde sus publicaciones (2003-2018)</i></b>	179
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Diccionario de Obras de Autoras	181
<i>Nancy Raimondo</i>	
Antología de Textos de Autoras	191
<i>Virginia Azcuy</i>	
Estudios de Autoras	197
<i>Mirta Jáuregui</i>	
Ciudad vivida. Prácticas de Espiritualidad en Buenos Aires (	205
<i>Mariel Caldas</i>	
Teología feminista a tres voces	216
<i>Z. Carolina Insfran</i>	
Espacios de Paz. Lectura intercultural de un signo de estos tiempos	225

<b>Mesa Temática Teología y política: bases para un diálogo necesario</b>	233
<i>Laura Guic</i>	
La educación religiosa hacia el Centenario de la Revolución de Mayo en Argentina. Antecedentes y debates	235
<i>Juan Manuel Rubio</i>	
Dios y Lacan	245
<i>Dulce Santiago</i>	
Las religiones en la cultura actual: buscar lo que nos une y no lo que nos separa	255
<b>Mesa temática Otros discursos</b>	265
<i>Graciela S. de Grynberg</i>	
Que tienen en común Rut y Ester. Una mirada desde una perspectiva femenina masortí	267
<i>Fabio S. Esquenazi</i>	
Experiencia mística y experiencia de diálogo: del texto al compromiso	273
<i>Mariel Caldas</i>	
Reflexiones sobre las tecnologías digitales como lugares pastorales de comunión y encuentro	283
<b>Informes de investigación</b>	297
<i>Susana Brauner</i>	
Identidades chinas y prácticas religiosas en México: los chinos seguidores de la Virgen de Guadalupe	299
<i>Mariel Caldas</i>	
El Tinkunaco riojano, una fiesta	309
<i>María José Binetti</i>	
El retorno de la Diosa. Sobre espiritualidad feminista	323
Presentación de libros	333
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Ricardo Elía: <i>Nuestra casa común</i>	335
<i>Gabriel J. Zanotti</i>	
Gabriel J. Zanotti: <i>Judeocristianismo, civilización occidental y libertad</i>	341

<b>Cursillos de actualización</b>	353
<i>Andrea Sánchez Ruiz</i>	
Imaginar nuevas formas de convivencia	355
<i>Nancy Raimondo</i>	
Asís: oasis de oración y encuentro	377
<i>Elioísa Ortiz de Elguea</i>	
Sexualidad en el horizonte cristiano	387
<b>Clausura</b>	393
Intervenciones en la presentación del libro Homenaje al Rab. Marshall Meyer	395
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Informe del Congreso	397
<i>Graciela S. de Grynberg</i>	
Acto de Clausura	401

ISBN 978-987-778-876-1



ISER  
Instituto Superior de Estudios Religiosos