

BOLETIN DE TEOLOGÍA

Director: José M. Gómez Marlasca

Año 22, n° 44

2° Semestre 2006

ÍNDICE

<i>Algunas experiencias de institucionalización del binomio mujer-teología en América Latina</i>	
Carolina Bacher Martínez	3
<i>Comentarios</i>	
Máximo Yolis	13
Andrea Hojman	16
<i>Fundamentalismo y violencia</i>	
Carlos Alemián	23
<i>Reseñas y dossiers</i>	
Celina A. Lértora Mendoza.....	29

Boletín de Teología

Director: José M. Gómez Marlasca

Comité Asesor

Virginia Azcuy (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

Marcelo Cisneros ofm (Convento Franciscano, Jujuy)

Marcelo González (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

Raúl Fornet-Betancourt (Inst. Missio - Univ. Aachen)

Copyright by Ediciones FEPAL, M. T. de Alvear 1640, 1° E, Buenos Aires.

e-mail: fundacionfepal@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín, siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

ISSN 0326-792-X

ALGUNAS EXPERIENCIAS DE INSTITUCIONALIZACIÓN DEL BINOMIO MUJER-TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA

Carolina Bacher Martínez

Comenzaré esta comunicación explicitando la motivación que encuentro en compartir este material con ustedes: la convicción de que hay *algo que nos une* aunque provengamos de distintas disciplinas y lugares: el hecho de ser mujeres y de ser mujeres académicas. Así como se fue dando un proceso de ingreso, de presencia y de desarrollo de las mujeres como “sujeto” y como “sujeto-objeto” científico y académico en distintas ciencias, así también se fue dando este mismo proceso en el ámbito en el que me desarrollo como intelectual, que es la teología. Nos comenta Ivone Gevara, Doctora en Filosofía y en Teología de origen brasilero, que en los distintos encuentros de mujeres pertenecientes a múltiples credos religiosos, no se buscaba compartir las discusiones teológicas de sus propias instituciones, sino trabajar los problemas serios con los que las mujeres se enfrentaban en las diferentes partes del mundo, y encontrar juntas posibles respuestas a dichas situaciones¹. Transpolando la expresión, entiendo que la tónica de esta conversación no es transmitirles las discusiones propias que se dan en mi ámbito académico, sino compartir con ustedes algunos hitos institucionales de esta presencia de la mujer en la teología de América latina, de tal manera que podamos conocer dichos itinerarios, y aprender de ellos, más allá de nuestra procedencia territorial o disciplinar. Desde aquí, el sentido de estas palabras.

En primer lugar, presentaré brevemente, algunos factores que favorecieron este itinerario y las etapas que ya se puede ir reconociendo en el mismo; como así también, indicaré por qué parece pertinente detenerse en la clave de la *institucionalización* para abordar la temática. En segundo lugar, describiré algunas experiencias de institucionalización de la presencia de las mujeres en la teología y del trabajo sobre este tema. Por último, realizaré algunas interpretaciones posibles a partir de lo dicho.

I. Notas preliminares a modo de introducción

Comenzado el siglo XX “el tema de la mujer toma una fuerza nueva como movimiento universal y pancultural”². Esta temática va a ir logrando su lugar también dentro de la teología académica. A partir de mitad de siglo XX, podemos distinguir distintos factores que influyeron en este proceso; algunos de ellos, son comunes a otras experiencias sociales; otros, en cambio, son propios de las instituciones eclesiales a las que pertenecen estas mujeres. Dentro de los llamados *factores externos* reconocemos:

- a) El desarrollo de la temática de la mujer, en instituciones académicas no teológicas, como así también, en organizaciones populares;
- b) La influencia de las políticas de organismos internacionales, como por ejemplo, el año 1975, declarado “Año Internacional de la mujer” por la ONU; y el programa “Década de la Mujer”, 1975-1985, de la misma organización;
- c) El contenido teórico-político de declaraciones universales, como en 1985, la Declaración “Convención de eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer” realizada en Nairobi³.

Dentro de los *factores internos* a las instituciones eclesiales observamos:

- a) El debate que se dio durante la década del 50, en las Iglesias Protestantes, en el que se plantea el acceso de la mujer al ministerio ordenado⁴;
- b) El progresivo cambio que se evidencia en la Enseñanza de la Iglesia Católica sobre la mujer, que tiene como hito, la declaración del Concilio Vaticano II, en el que se condena “toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión”⁵;
- c) La visión liberadora del Documento Final de Medellín, que marca gran parte de la perspectiva de la Iglesia Católica de América Latina;⁶
- d) La incorporación cada vez más progresiva de mujeres cristianas en el movimiento feminista;⁷
- e) La implementación a nivel mundial del programa “Comunidad de mujeres y hombres en la Iglesia” iniciado en 1978, por la Comisión de Fe y Orden del

Consejo Mundial de Iglesias”;⁸

Sirvan estos ejemplos como indicadores de un largo y complejo proceso de múltiples influencias interdependientes que favorecieron el surgimiento de diversas autoras, corrientes, y formas de organización de la temática, que puede presentarse también a partir de etapas cronológicas. Así podemos indicar que:

* En los años 60, se observa la inserción de mujeres cristianas en movimientos feministas⁹ y su acceso –por primera vez en la historia- a las facultades de teología¹⁰;

* En los años 70, constatamos el desarrollo de la teología hecha por mujeres y comunidades en América Latina,¹¹ y, el establecimiento de redes con organizaciones sociales y académicas¹². En esta década, se ubican las primeras publicaciones monográficas sobre la temática;¹³

* En los años 80, la visibilización de este proceso se produce con la creación de la “Comisión sobre la Teología desde la perspectiva de las mujeres del Tercer Mundo”, en la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo –ASETT/NEWOT-¹⁴ Al mismo tiempo que se desarrollan numerosos encuentros sobre la temática¹⁵;

* En los años 90, se distinguen las teólogas que siguen el feminismo crítico y las que asumen la perspectiva de género;¹⁶ Comienzan a publicarse artículos o capítulos de libros dedicados al itinerario hecho hasta el momento¹⁷.

En particular nos parece adecuado detenernos en presentar algunas formas de institucionalización. Incháustegui Romero entiende por institucionalizar el hecho de “*rutinizar un nuevo valor* o una nueva norma en el funcionamiento o en las prácticas regulares de las agrupaciones y estructuras que organizan la intervención política, de manera que esta oriente la elección de alternativas, la evaluación de las prácticas”¹⁸. Es decir, en este caso, es detenerse a observar cómo el valor de la presencia y el pensamiento de la mujer puede haber formado parte de la rutina académica eclesial de tal manera que haya influido en las opciones y en las evaluaciones de las prácticas institucionales.

II. Descripción de algunas formas de institucionalización

a) Publicaciones monográficas sobre la temática:

* En 1976, la Revista Bíblica, dedicó su número 36 al tema de la mujer, con el subtítulo: “Desigualdad o diferencias. La respuesta de la Biblia”. Este número surge como un espacio de reflexión luego de haber tomado contacto con la Declaración de la Conferencia Internacional de la Mujer realizada en México el año anterior; destacamos que, de un total de 5 escritos, uno sólo tiene como autor a una mujer: la Hermana María Bertetich, de Córdoba, Argentina¹⁹.

* La Revista Javeriana, publicación de la Facultad homónima de Colombia tiene tres números monográficos. En 1980, dedica su número 57 a “La mujer en la Iglesia”; En 1995, el número 116, sale bajo el título: “La mujer como Buena Nueva de Vida”: de un total de 7 escritos, 4 están realizados por autoras; el título recoge la clave interpretativa de los trabajos, en los que se busca rescatar el aporte positivo de la mujer para la iglesia y la sociedad, realizando, mayoritariamente, una relectura de textos bíblicos. En el año 2001, la misma revista en su número 140, se ocupa de “Género y Feminismo: una mirada teológica”, haciéndose eco de las reflexiones actuales sobre el tema; cuatro de sus ocho artículos estarán escritos por mujeres²⁰.

* La Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana –conocida como RIBLA- desde 1993 a la fecha dedica cuatro números: todos coordinados por mujeres biblistas; todos los artículos –exceptuando dos- elaborados por mujeres: el número 15 (1993), “Por manos de mujer”, subraya en su editorial el hecho de que haya sido hecho por mujeres; el número 25 (1997), “¡Pero nosotras decimos!, asume la perspectiva de hermenéutica feminista; el número 37 (2000), “El género en lo cotidiano”, la hermenéutica de género; por último, el número 41 (2002), “Las mujeres y la violencia sexista”, focaliza en la temática de la violencia contra las mujeres²¹.

b) Los encuentros de Mujeres Teólogas en América Latina:

* Como antecedentes podemos mencionar que durante octubre de 1979, en la ciudad de México, se realizó el “Primer Encuentro Latinoamericano de

Mujeres Cristianas”; dicho espacio fue apoyado por la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo –ASETT- y por la organización Mujeres para el diálogo, que luego editó las conclusiones²². Cabe mencionar también, en este camino de conocimiento mutuo y toma de conciencia, al “XI Simposio Internacional Cehila: La mujer pobre en la historia de la Iglesia de América Latina”, realizado en San Antonio, Texas, en 1983.

* Destacaremos la labor en este aspecto de Brasil, que cuenta con tres encuentros nacionales de teología: En 1985, en Petrópolis, se realizó el “I Encontro Nacional da Teologia do Perspectiva da mulher”; En 1986, en Río de Janeiro, el “II Encontro Nacional sobre Produccio Teologica Femenina nas Iglejias Cristas”; y, en 1988, el “III Encontro Nacional A mulher, a terra e a Teología”, en la ciudad de San Pablo.

* Sin embargo, es a nivel continental, que podemos ubicar los encuentros realizados en 1985 y 1993. El primero de ellos, en la ciudad de Buenos Aires (Argentina) se realizó del 30 de octubre al 03 de noviembre de 1985. En él se reunieron 28 teólogas, de distintas denominaciones cristianas, para abordar los temas teológicos desde la perspectiva de la mujer y en el contexto de Latinoamérica. Así, las conclusiones del “I Encuentro Latinoamericano de Teología desde la óptica de la Mujer”, marcarán un momento clave de la toma de conciencia del itinerario ya realizado: en ellas se vuelca la autocomprensión de las mismas teólogas sobre su tarea, y se la describe como una teología que busca ser *integradora, comunitaria y relacional, contextual y concreta, combativa, marcada por el humor, la alegría y la celebración, impregnada de una espiritualidad de esperanza, libre, reestructuradora de la historia de la mujer, que se pregunta por su propio método y busca romper con los viejos esquemas, asumiendo desafíos conjuntos, y reconociendo la presencia de Dios en este proceso comunitario*.²³ El “II Encuentro Latinoamericano de Mujeres Teólogas” se realizó en la ciudad de Río de Janeiro, Brasil, cuya publicación esperará hasta 1998²⁴.

c) Áreas o Programas dentro de Organizaciones Teológicas:

* En 1983, el Comité Ejecutivo de la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo aprueba la creación de la “Comisión sobre la Teología desde la Perspectiva de las Mujeres”.²⁵ Muchas teólogas reconocen el impulso que

recibieron a través de este espacio que les permitió “autocomprenderse como constructoras de un pensamiento teológico crítico”²⁶.

* La Facultad de Teología de Río de Janeiro PUC, integra a su plan de estudios dentro de las “disciplinas electivas”, tanto para la Licenciatura como para el Doctorado, una materia llamada “Questões de Genero na Teologia feita por mulheres na América Latina” (TEO 2268)²⁷.

* La Facultad de Teología de la Universidad Javeriana de Colombia, cuenta –actualmente- con un grupo de investigación sobre “Teología y Género”, cuya líder es Socorro Vivas, compuesto por 6 integrantes, 3 mujeres y 3 varones. Entre sus proyectos de investigación podemos mencionar: “Hacia una antropología teológica de género”; “Teología moral y género”. El grupo cuenta con producción de artículos de investigación (vg. “La mujer y los pronunciamientos eclesiales”; “Teología de la mujer, feminismo y género”); con escritos de divulgación (“Feminismo hoy”; “Mujeres que buscan liberación. Identidad de la mujer”); y otros productos científicos²⁸.

d) Páginas en Internet:

* Como otras teólogas pioneras, María Clara Lucchetti Bingemer, posee su página en Internet: en ella se presenta, presenta a su familia, sus gustos literarios y de tiempo libre; su itinerario académico, las actividades que realiza en distintos centros académicos y sus publicaciones. Lo entiende, según sus propias palabras como *una oportunidad para comunicarse y establecer lazos, dejar opiniones y establecer un diálogo*²⁹.

III. Algunas interpretaciones conclusivas

Los encuentros, las publicaciones monográficas, las áreas de organizaciones teológicas y las páginas en Internet, nos indican huellas de un camino transitado por mujeres teólogas de América Latina. Sin lugar a dudas, como ellas mismas lo testimonian es sus autobiografías³⁰, los encuentros de teólogas posibilitaron el desarrollo horizontal de la experiencia, la posibilidad de conocerse, de compartir y de emprender un camino juntas, aun en la distancia; distancia que se ve acortada por la comunicación informática que se desarrolla masivamente a finales del siglo XX, y que permite intercambiar opiniones y producciones desde

lugares distantes del continente. Los proyectos de investigación constituyen el reconocimiento de la relevancia del tema en un futuro inmediato. Las cátedras asignadas, aunque optativas, manifiestan la relevancia del tema para dicha comunidad, en tiempo presente: es un conocimiento del cual no se puede prescindir para la formación de los estudiantes contemporáneos. Los números monográficos de las revistas especializadas, dan cuenta del estado de la cuestión en cada época y lugar: del hecho de la “mujer” como “tema” de estudio, pasando por darles espacio como “sujetos” de estudio e investigación, llegando a una reflexión sobre sí misma y sobre la interrelación de género, que en algunos casos también es asumida por varones. A finales del siglo XX la teología hecha por mujeres recorre un camino largamente transitado por otras intelectuales, en muy corto tiempo.

Este proceso que se da en el ámbito académico, no repercute solamente en él: la formación de comunidades de profesionales académicos y expertos en el tema, conjuntamente con la creación de un discurso que legitime y difunda la perspectiva, y, la articulación con los actores eclesiales y sociales, son una condición necesaria para que este cambio de perspectiva alcance a las comunidades políticas y sus agendas en los diversos países³¹. Dicho de otro modo, el desarrollo de conocimiento y las transformaciones en los espacios académicos son condición excluyente –aunque no exclusivas- de las transformaciones sociales. La temática de la mujer y la modificación de los ámbitos académicos a los cuales pertenecemos, anteceden a las modificaciones de las condiciones sociales de todas las mujeres. En el contexto de este *gran cambio*, sumamos el aporte de *nuestro cambio*.

Bibliografía

- Aquino M.P., “La teología feminista: horizontes de esperanza”, en Tamayo, J.J.- Bosch J. (eds), *Panorama de Teología Latinoamericana*, Estela, Verbo Divino, 2001, 95 -113
- Aquino, M.P., “La visión liberadora de Medellín en la Teología Feminista” en *Revista Alternativas, Teología con rostro de mujer*, Año 7, Nº 16/17, Lascasciana, Managua, 2000, 141-172;
- Gevara I. “Itinerario Teológico. Una breve introducción”, en J. J. Tamayo- J. Bosch (eds), *Panorama de Teología Latinoamericana*, Estrella, Verbo Divino, 2001, 229-239.
- Incháustegui Romero, T., “Incluir el género. El proceso de institucionalización de políticas públicas con perspectiva de género”, en Gutiérrez C. G. (coord.), *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*”, PUEG, México, 2002, 343-371.
- Porcile Santiso, M. T., *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Claretianas, 1995.
- Saranyana J. I., “Teología de la mujer, Teología feminista, Teología mujerista y ecofeminismo en América Latina” en Saranyana, J. I. (dir.), *Teología en América Latina III. El siglo de las teologías latinoamericanas (1899-2001)*, Madrid, 2002, 505-568.

Fuentes

www.pagina.de/RIBLA - 2k -

www.puc.rio.br

<http://Zulia.colciencias.gov.co:8081/ciencia.war/search/EnGrupoInvestigacion/wmlInf...>

<http://wwwusers.rdc.puc-rio.br/agape/>

NOTAS

¹ Cf. Gevara I. “Itinerario Teológico. Una breve introducción”, en J. J. Tamayo- J. Bosch (eds), *Panorama de Teología Latinoamericana*, Estrella, Verbo Divino, 2001, 229-239, 235.

² Cf. Porcile Santiso, M. T., *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Claretianas, 1995, 32.

³ Aquino, M. P., “La visión liberadora de Medellín en la Teología Feminista” en *Revista Alternativas, Teología con rostro de mujer*, Año 7, N° 16/17, Lascasiana, Managua, 2000, 141-172; 152-153.

⁴ Porcile Santiso, op. cit., 66.

⁵ Ibid. 46, cita GS 29.

⁶ Cf. Aquino, op. cit., 165.

⁷ Ibid, 152.

⁸ Idem.

⁹ Ibid, 147.

¹⁰ Cf. Porcile Santiso, op. cit., 67

¹¹ Aquino, op. cit., 151.

¹² Idem.

¹³ Saranyana J.I., “Teología de la mujer, Teología feminista, Teología mujerista y ecofeminismo en América Latina” en Saranyana, J.I. (dir.), *Teología en América Latina III. El siglo de las teologías latinoamericanas (1899-2001)*, Madrid, 2002, 505-568, 506.

¹⁴ Aquino, op. cit., 153.

¹⁵ Saranyana, op. cit.521-535.

¹⁶ Cf. Aquino, op. cit. 160.

¹⁷ Cf. Saranyana, op. cit. 567.

¹⁸ Incháustegui Romero, T., “Incluir el género. El proceso de institucionalización de políticas públicas con perspectiva de género”, en Gutiérrez C.G. (coord.), *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*”, PUEG, México, 2002, 343-371, 344.

¹⁹ Cf. Saranyana, op. cit., 517.

²⁰ Cf. Revista Javeriana 116 (1995); Revista Javeriana 140 (2001); www.javeriana.edu.co/revistajaveriana

²¹ Puede consultarse: www.pagina.de/RIBLA - 2k -

²² AA.VV., *Mujer Latinoamericana, Iglesia y Teología*, Mujeres para el Diálogo, México, 1981.

²³ Porcile Santiso, op. cit. 93 y 94.

²⁴ Tepedino, A. M. Aquino, M. P., *Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista latinoamericana*, Indo- American Press, Bogotá, Colombia, 1998.

²⁵ Aquino, op. cit, 153.

²⁶ Aquino M. P., “La teología feminista: horizontes de esperanza”, en Tamayo, J. J.- Bosch J. (eds), *Panorama de Teología Latinoamericana*, Estela, Verbo Divino, 2001, 95 -113, 109.

²⁷ Puede consultarse: www.puc.rio.br

²⁸ Libros de investigación y tesis de grado. Puede consultarse: <http://Zulia.colciencias.gov.co:8081/ciencia.war/search/EnGrupoInvestigacion/wmlInf...>

²⁹ Puede consultarse: <http://wwwusers.rdc.puc-rio.br/agape/>

³⁰ Aquino M.P., “La teología feminista: horizontes de esperanza”, en Tamayo, J. J.- Bosch J. (eds), *Panorama de Teología Latinoamericana*, Estela, Verbo Divino, 2001, 95 -113; Lucchetti Bingemer, M. C., “Teología: saboreando las razones de mi fe”, en Idem, 337 – 352.

³¹ Incháustegui, Romero, op. cit. 346-347

COMENTARIOS

Abraham Skorka, *¿Hacia un Mañana sin Fe?*

Buenos Aires, Longseller, 2005, 208 pp

Esta obra viene a agregarse a todo un cúmulo de textos que, de un tiempo a esta parte, aparecen recurrentemente, y cuyo género no es fácilmente identificable: descubrirlo, sin embargo, se hace imprescindible a los fines del análisis. Se trata aquí, evidentemente, de un trabajo de “difusión”, en el sentido más alto de la palabra, lo cual implica, desde luego, que no se pretende un acercamiento filosófico a la temática que se aborda, de momento que el receptor puede *a priori* suponer en el autor las respuestas que ofrecerá a las preguntas planteadas. Esto excluye, *per se*, la condición fundamental del trabajo filosófico desde Sócrates, a saber, la duda: en efecto, el Rabino Skorka es, como bien se lo describe en la edición presentada, “uno de los máximos referentes de la colectividad judía”. Por otra parte, no se busca aquí la salida simple e impracticable del género propagandístico: el autor propone un acercamiento amplio al problema planteado, citando a filósofos y artistas e incluso fundando su tesis en dos posturas claramente no judías (Aristóteles y Kierkegaard). Descartados ambos enfoques, los más habituales, cuya existencia se remonta a los más tempranos testimonios de la literatura ensayística, y teniendo en cuenta los textos que hacen las veces de prefacio de la Dra. Celina Lértora (acerca del “valor testimonial” del libro) y del Cardenal Bergoglio (que ofrece en sus palabras “un testimonio” personal, a tono con el propio del autor), llegamos a la conclusión de que en *¿Hacia un Mañana sin Fe?* se propone una *apología*. Ahora bien, se trata aquí de un tipo relativamente reciente de “defensa”, ya que no versa sobre un aspecto particular de la vida del autor o de su pensamiento (como podría ser una *pro fides sua*, al modo de los primeros tratados cristianos) sino más bien de uno general, o universal, sobre un tipo de cosmovisión que Skorka sostiene y que pretende justificar como válido: podríamos definir, entonces, la obra, como perteneciente (junto, como decíamos, con muchas otras), a la clase de “apología *pro fides*” sin más. Este género literario, que debe sumarse

a los que ya nos son familiares, describe muy profundamente el estado espiritual de nuestra sociedad: en efecto, la necesidad de una obra que sostenga *adversus gentes* la fe implica que, evidentemente, el creyente se siente, de alguna manera, excluido del mundo moderno. Toda apología, es sabido, no tiene como fin más que la demostración de la adaptabilidad de la visión defendida a una sociedad que la pretende por completo extraña.

No debe esperarse de esta obra, entonces, ninguna determinación dogmática: las religiones deben quedar de lado, ya que lo imprescindible parece ser aquí la justificación de la fe en general. Esto hace mucho por confundir, ya que al desligarlo de todo objeto particular, se reduce el concepto de fe mismo y, por otra parte, el autor se debate entre su visión propiamente judía y la necesidad de abstraerse de todo principio propio. Así, Skorka se ve impedido de desarrollar temas interesantes para el gentil, como el propio concepto de fe del judaísmo, limitándolo, aparentemente por las características de la obra, a lo puramente moral. Ahora bien, esto es, en principio, peligroso, ya que puede derivar en la idea por demás abstracta de la “fe” que tienen muchos de nuestros contemporáneos y que coadyuva al surgimiento de sectas a las que Skorka se opone con toda justicia. Sin embargo, también aquí se peca por exceso de universalismo, ya que al descartar toda forma “mística y esotérica”, el autor parece llegar hasta el cuestionamiento de la validez ortodoxa de la *Kabbalah* misma. Del mismo modo, en su respuesta a algunos “temas polémicos” de nuestra época (bioingeniería, homosexualidad, fundamentalismo, etc), Skorka se propone la defensa de la “democracia” como sistema político, arguyendo la “enseñanza histórica” como prueba de su validez. Si pensamos en que el propio judaísmo no estableció, en sus épocas de civilización, esta forma de gobierno, y que las ideas que parece asociar con él son puramente modernas, nos vemos nuevamente forzados a atribuir un exceso de amplitud en la perspectiva del autor, que elimina de su visión toda determinación propiamente religiosa. Por último, la decisión de identificar la fe con la moral, descartando todo fundamento racional (que queda en esta obra ligado a lo puramente científico), y el hecho de apoyarse justamente en este aspecto en un pensador judío (Buber), nos da un panorama de la fe dentro de la forma religiosa que representa no muy halagüeño.

Los defectos esbozados en lo que antecede, sin embargo, no pretenden desanimar al interesado en la presente obra del Rabino Skorka; por el contrario, nuestro objetivo es asistirlo en el análisis de un texto escrito en un tono ameno, que ayuda al lector y lo impulsa a continuar su tarea, pero que, a la vez, tiene como *background* un problema estrictamente teológico-filosófico que el estilo del autor muchas veces, y muy apropiadamente, encubre a los fines de llegar con su libro al público en general. Así, se genera una cierta diversidad entre el “fondo” de la obra y su “figura”, produciendo una tensión interesante entre lo que se dice efectivamente y los dilemas a los que se alude veladamente.

El tema de la fe en el mundo moderno es, acaso, uno de los más interesantes para la investigación comprometida: en efecto, como nos dice Chesterton, el hombre no puede no creer *en nada* (y, así, el ateísmo es literalmente una utopía); más bien, al abandonar la fe tradicional, no puede sino caer en el más grosero politeísmo de la creencia *en todo* sin distinción. Así, la obra de Skorka nos pone, a cada página y a partir de los temas más diversos, ante la cuestión urgente de la validez y perennidad de la fe en nuestra época: abordarlo con su ayuda, aunque quizás algo desligada de las bases fundamentales del judaísmo, no hace menos válida la obra sino precisamente lo contrario: más interesante, más rica, más completa y más accesible para el lego.

Máximo Yolis

A la sombra de tus alas.
Reuniones del Instituto Superior de Estudios Religiosos (ISER) 2005,
Lumen, Buenos Aires-México 2006

1. Experiencia vital personal

En los días en que se publicó este primer libro de los trabajos del ISER me encontraba yo en Israel. La guerra comenzaba en las regiones del norte del país y el sur del Líbano. Las tensiones se hacían sentir también en otras zonas. En Jerusalén -donde yo estaba residiendo- se podían experimentar diversas sensaciones: mientras la vida continuaba con bastante normalidad, se escuchaban aquí y allá los ecos de la guerra. No faltaban quienes intentaban identificar sin reservas los móviles del conflicto con motivos religiosos. Mi lugar de residencia en esos días difícilmente podía ser más desafiante para la recepción del volumen *A la sombra de tus alas*. En aquella pequeña y gran ciudad parece concentrarse y adensarse lo que, en este momento histórico, la humanidad enfrenta: la convivencia cotidiana, cercana -casi “apiñada”- entre grupos religiosos y sociales diversos, el dispararse de tensiones largamente acumuladas, el desafío de hacer converger las iniciativas de diálogo y mutua colaboración brotadas desde distintos sectores culturales y religiosos.

Por todo esto, fue casi espontáneo que esta Buenos Aires de las diversidades y la cuestión del diálogo interreligioso se me hiciera presente en la mente y en el corazón. También nosotros -pensé más de una vez- compartimos la encrucijada en que vive la Ciudad Santa: podemos elegir acentuar la conflictividad o establecer canales de conocimiento, diálogo y mutuo enriquecimiento.

La experiencia del ISER se inscribe precisamente en esta segunda actitud. El haber podido tocar tan de cerca qué dramas puede desatar un conflicto con componentes religiosos, me hizo valorar la urgencia de continuar y fortalecer los canales de diálogo con los que contamos.

Muchos de los que estamos aquí presentes nos hemos casi “acostumbrado” a la sana práctica del diálogo, sin dimensionar tal vez su urgencia. No obstante, constatamos por estos días en nuestro país que aquella convivencia de conflictividad moderada es sumamente frágil. En el momento en que se enciende un foco de tensión en algún rincón de la vida social, puede desatarse una reacción en cadena. Pasos que se creían consolidados, ideas que se creían superadas, pueden volver a ocupar el primer plano.

2. Breve esbozo del nacimiento y desarrollo del ISER

La actual experiencia del ISER es la segunda etapa de una iniciativa con una historia más amplia. Nacido en 1965 de las intuiciones y del compromiso del Rabino Marshall T. Meyer, inició y consolidó una red de personas (Marcos Ederly, Severino Croatto, Jorge Mejía, José Míguez Bonino, entre otros) y colectivos (Seminario Rabínico Latinoamericano, el Instituto Evangélico ISEDET y miembros del Seminario Católico de Villa Devoto). Las metas eran:

- Reflexionar algunos temas teológicos y de actualidad entre participantes judíos y cristianos de diversas confesiones.
- Intervenir en los diversos sectores de la vida cultural y de la opinión pública.

Una simple caracterización de su evolución puede ser la que sigue:

- Primera etapa: construcción de consenso, evitando roces y temáticas potencialmente conflictivas (1965-1967).
- Segunda etapa: constitución institucional. Formalmente desde el 11 de diciembre de 1967. Ensayando caminos de convivencia y comprensión mutua, a partir de un tema anual y de distintos posicionamientos ante situaciones de relevancia para el momento.
- Tercera etapa: luego de un período de inactividad, reinicia sus actividades a fines del 2004. Buscando la integración de nuevas generaciones, el grupo reafirma lo básico de sus objetivos y tareas fundacionales.

Un elemento que quisiera resaltar es el carácter independiente de este espacio. Si bien los miembros pertenecemos a instituciones confesionales, cada

uno de nosotros y nosotras asiste, discute y toma postura desde su punto de vista personal. Esto acentúa la libertad de pensamiento y expresión del grupo.

3. El libro *A la sombra de tus alas*

Ante todo, me parece oportuno ofrecerles algunos datos básicos acerca del contexto de producción del volumen. Los artículos que pueden allí encontrar fueron presentados y discutidos en las reuniones mensuales del ISER a lo largo del año 2005. Resultado de esto es que la redacción final incorpora, en no pocos casos, las sugerencias recibidas en el transcurso de los intercambios.

Una segunda palabra en relación al título: *A la sombra de tus alas*. Se trata de una imagen a la que la Escritura recurre frecuentemente (como es el caso del Sal 63,8 que aquí citamos), para resaltar, entre otras cosas, una relación de confianza, protección, ternura, entre el orante o el pueblo y su Dios. La hemos tomado aquí para expresar que desde nuestra diversidad de miradas, temáticas, tradiciones, buscamos reflexionar y debatir en un ámbito, en un marco, en un seno: bajo las alas de Adonai, nuestro Dios.

Finalmente, les propongo un muy breve recorrido por los artículos del volumen:

a) Jerónimo Granados, en “Iconoclasia. Un conflicto persistente”, con su aguda mirada de artista, historiador y teólogo, ensaya una reacción ante la tradicional identificación entre Reforma Protestante y rechazo de las imágenes religiosas. El autor busca en las raíces de la tradición judía y cristiana en general las bases para un cuestionamiento de esta relación sin fisuras. Muestra que no es posible atribuir a Lutero ideas y prácticas de rígida iconoclasia, tal como las que se impondrán en la corriente principal del protestantismo posterior e marcarán el imaginario general respecto de la Reforma.

b) El artículo del rabino Adrián Herbst, (“La tensión entre la consagración del tiempo y del espacio en la Biblia Hebrea”), se dedica a esclarecer la cuestión

de la tensión existente entre el tiempo y el espacio sagrados en la Biblia Hebrea y en el Judaísmo hasta la destrucción del Templo de Jerusalén. Luego de definir con precisión ambos conceptos en la Escritura, se detiene en la cuestión del conflicto de prioridades entre ellos en la vida cotidiana. La pregunta central es la siguiente: qué habría de privilegiarse cuando ambos elementos entran en un conflicto insuperable, cuando el cumplimiento de uno anula automáticamente el otro, cuando el respeto del Shabbat impide la obediencia de las prácticas legisladas para el Templo de Jerusalén. El autor demuestra –mediante el estudio de dos textos bíblicos- que este dilema provocó posicionamientos opuestos por parte de dos grupos religiosos, permaneciendo irresuelto hasta el año 70 de la era común, a partir del cual el tiempo se convierte en el único componente consagrado en el Judaísmo hasta nuestros días.

c) En el artículo conjunto de Lamberti y Hojman, se presenta una polémica entre dos exégetas católicos (Norbert Lohfink y Albert Vanhoye) que se verificó en los años 80, en torno al tema de la alianza y su aplicación al pueblo Judío y a la Iglesia cristiana. Dicha polémica fue desatada a partir de la diversa interpretación de los mencionados exégetas de una expresión de Juan Pablo II en noviembre de 1980, cuando se refiriera al pueblo judío como el “pueblo de Dios de la antigua alianza, nunca derogada por Dios” y a los cristianos como “el de la nueva alianza”. Presentando las posturas de Lohfink y Vanhoye, los autores buscamos explicitar los presupuestos implicados en la adjudicación de tal categoría a estos pueblos. Queda claro al leer el artículo que, del modo como se interprete la categoría de alianza, se desprenderá una toma de posición en la comprensión teológica recíproca entre judíos y cristianos, y en la praxis del diálogo.

d) Celina Lértora Mendoza (“Literatura antijudía bajomedieval. La polémica judeo-cristiana en la obra *Corte Imperial*”) estudia una obra, titulada *Corte Imperial* que data de la segunda mitad del siglo 14. Ésta se ubica en el contexto más amplio del desarrollo de la Apologética Cristiana ante el Judaísmo, el Paganismo y, luego, el Islam. En el momento en que este texto ve la luz -según dice la autora- “el estereotipo cristiano latino apologético frente al racionalismo pagano y a los otros dos monoteísmos está concretado”. Luego de un pormenorizado análisis de la controversia, desentraña el alcance y las

implicaciones del motivo de la “perversidad judía”. La autora postula que, cuando el ambiente relativamente pacífico y literario de las polémicas dé paso a otro contexto histórico y político, la comprensión de aquella “perversidad judía” pasará, de indicar un error en la doctrina o la conducta, a designar una cualidad del ser humano que la sostiene.

e) El artículo (“La experiencia religiosa”) del pastor metodista Emilio Monti se propone ahondar en el estatuto de la experiencia religiosa. El mismo autor se pregunta: “¿puede explicarse por el origen común de la especie humana o es necesario apelar a una revelación ultramundana?; ¿es todo fruto de la imaginación o el anhelo de trascendencia es parte de la propia constitución del ser humano?”. Para acercarse a la respuesta a estos interrogantes, bucea en el pensamiento de autores como Fromm, Cazeneuve, Berger, Buber, Otto, Kierkegaard, Unamuno. Su conclusión es taxativa: la ley no invalida la promesa; la promesa precede a las formalizaciones o institucionalizaciones de las creencias. Ni la doctrina ni el dogma crean la fe; es ésta quien las construye. No es la institución la que forma a los creyentes, sino la comunidad de aquellos quien conforma la Iglesia.

f) La contribución de Ricardo Pietrantonio (“La cuestión de los dos Testamentos, Alianzas, Pactos”) busca plantear la cuestión de “*si el hecho de haber en la Biblia Cristiana un Antiguo y un Nuevo Testamento (Pacto) implica que se anulan mutuamente o se complementan*”. Luego de un análisis terminológico, ritual e histórico en torno al AT, de un recorrido por algunos textos del NT, de cuestiones en torno al Canon y del uso del AT por el NT, asume la complementación entre ambos testamentos como la solución que más respeta la unidad de la Sagrada Escritura.

g) El rabino Abraham Skorka, en su estudio (“El concepto del hombre en la tradición hebrea”) se inscribe en la larga marcha de una pregunta siempre inquietante: ¿Quién es el ser humano? Espigando textos y relatos de la tradición hebrea -bíblica, talmúdica, midrásica, rabínica- dibuja un mosaico de miradas. Entre ellas podemos mencionar: el propósito de la vida del ser humano es ser el socio de Dios en la recreación de la existencia; “muy bueno” a los ojos de Dios,

la bondad de la creación se halla en sus manos. El ser humano es buscador incansable del amor y la verdad.

h) Máximo Yolis (“Símbolo y apropiación simbólica: su aplicación a la Estrella de David”) se sumerge en la cuestión simbólica y su peculiar relevancia, en cuanto a que responde a un interrogante básico de la existencia humana: ¿Cómo pueden los seres humanos alcanzar la unificación y restaurar la unidad primordial? Esboza un teoría de los símbolos y sus dinámicas de apropiación en el marco de un conjunto de preguntas que orientan su búsqueda: ¿Cómo explicar que representaciones análogas aparezcan en ámbitos espaciales y temporales tan diversos y sin vínculos expresos? ¿Cómo es que un símbolo, en sí universal, resulta pasible de ser apropiado por una determinada civilización? Concretando su análisis en la Estrella de David, propone un itinerario de su constitución y apropiación simbólica en el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam a partir de su significado universal.

4. Algunas conclusiones

Unas pocas palabras para terminar. El volumen *A la sombra de tus alas* y la vida misma del ISER –me parece- muestran que en la Argentina hemos arribado a un nuevo paso en el proceso del diálogo entre Judíos y Cristianos. Ya hemos superado lo que el Cardenal Kasper llamó “la etapa del té con masitas”. Nos encontramos en otro momento.

Podemos decir que hoy, en nuestro país, se están conjugando otros cuatro niveles: el del conocimiento recíproco más profundo, el de la cooperación conjunta en iniciativas de promoción de la Justicia Social-Tzedakah, el de la oración conjunta y el del diálogo a nivel teológico.

El ISER, en su segunda etapa de vida, busca sumarse a esta última vertiente dialogal; al tiempo que se ve desafiado a encontrar senderos intelectuales, comunitarios y expresivos a la altura de las actuales transformaciones sociales, políticas, culturales y religiosas.

Como es habitual escuchar en el ámbito de la Narratología actual, los relatos permanecen como dormidos hasta no llega un lector a despertarlos. Por eso me atrevo a una petición final: **por favor, despierten nuestros artículos.**

Andrea Hojman

Acto público de ISER- 20/11/2006

FUNDAMENTALISMO Y VIOLENCIA

Carlos Alemián

Expresión usada en diversos sentidos, el Fundamentalismo responde a patrones conceptuales que lo vinculan con otras formaciones históricas como el integrismo (dogmatismo cultural), el absolutismo (encarnación del poder) y el despotismo (yugo del amo).

Una limitación a los tiempos actuales mostraría el desplazamiento de significado en el que se incurre al aplicar sin mediaciones una figura de raíz religiosa a la política, la violencia y las masacres.

En su origen, la expresión se refiere a la posición de comunidades protestantes norteamericanas de principios del siglo XX que adoptan una actitud fundante, que reedita en cierto modo el espíritu de los primeros concilios.

Ante el avance del secularismo y el “aggiornamento” se refugian en la afirmación de los “fundamentos” del cristianismo, cuyos principios reivindican. Insisten con rigor dogmático en la infalibilidad de las Escrituras, la virginidad de María, la Resurrección, los milagros y la expiación de los pecados.

Estos grupos son conservadores en sentido político, y se integran en posiciones de derecha en cuestiones sociales, éticas y antropológicas. Uno de sus rasgos más significativos es su prédica de lucha contra el Mal.

Este fundamentalismo nutre la ideología del Imperio, regido por los Estados Unidos, que señala como reino del mal a la periferia que escoge como enemiga, dándoles a la guerra por el poder político y el dominio económico globales el carácter de una Cruzada.

La contrapartida correspondiente, que hoy aparece en primer plano, es el fundamentalismo islámico, que se apoya en la letra del Corán y otros textos sagrados para afirmar una diferencia que no sólo choca con los valores de Occidente sino con la estrategia de hegemonía global.

En tercer lugar, el fundamentalismo judío, que se afirma en la Torá, el Talmud y otros libros para legitimar de paso con la voluntad de Jehová las acciones estratégicas en Medio Oriente, completa un panorama de regresión a tiempos arcaicos como corolario de la posmodernidad.

En cada uno de estos casos se trata de instaurar en la Tierra la Verdad emanada del Libro según lecturas literales y atemporales. Se salta del dominio de Dios al del César y se enfrenta la modernidad con su secularización, su espíritu científico y el ideal crítico.

Dos líneas de contraste perfilan el concepto de estos fundamentalismos: la primera es la ubicación de la Verdad y el Bien en una trascendencia que se manifiesta en un texto; esta postura choca con el ideal del humanismo que remata en la doctrina de las libertades y derechos del hombre frente a toda autoridad superior; el segundo contraste opone el espíritu dogmático y autoritario al espíritu crítico y al diálogo como fuente de certezas.

Pero no se trata sólo ni principalmente de estas oposiciones. El poder absoluto que invoca el fundamentalismo deviene en argumentos de legitimación de la violencia, el terrorismo, la depredación, las masacres, la opresión y el yugo ideológico. En este punto se debe observar el carácter de cobertura de estas doctrinas, puesto que una misma acción punitiva, correctiva o depredadora, como lo es la ejercida sobre Irak, se justifica no sólo en la lucha contra el Mal sino por los valores de la democracia y las libertades individuales, ajenos a la base doctrinaria inicial.

Samuel Huntington, ideólogo del Imperio, sostiene que la fuente fundamental del conflicto en el mundo actual no será básicamente económica ni ideológica. “Las grandes divisiones de la humanidad, así como las fuentes dominantes de conflicto, serán culturales”. Pero el papel ideológico, no el sentido teológico del fundamentalismo cumplen en el actual enfrentamiento un papel relevante. No se trata del choque de dos concepciones del mundo enfrentadas por sí y ante sí, sino del poder político y el dominio económico, con sus arietes ideológicos. La reidentificación del nervio ideológico activo o reactivo con sus aspectos culturales distorsiona la inserción histórica del fundamentalismo. Más vale observar sus

funciones para ubicarlo en contexto. El concepto de *bellum justum*, o guerra justa, de raíz medieval, había sido expurgado por la modernidad. Este concepto, que trivializa la guerra y la sacraliza como un instrumento ético, ha reaparecido para legitimar el ejercicio del poder del Imperio.

De hecho, se imbrican en la praxis fundamentalista, que es más estratégica que dogmática, el principio religioso, su montaje ideológico en torno del poder y la acción desmedida e incondicionada, en vista de un objetivo político que no repara en los efectos colaterales, los cuales ocupan por gravitación propia el centro de la escena histórica.

La matriz de esta lacra contemporánea es de cuño antiguo, y describe con holgura escenarios históricos previos o ajenos a la construcción del mundo moderno. Es cierto que las diferencias históricas deben respetarse como condición de la búsqueda de analogías; no obstante la comprensión del fundamentalismo requiere el reconocimiento de rasgos corrientes en formas arcaicas del ejercicio del poder.

Tenemos en el poder despótico un modelo de pautas de legitimación y de gobierno relevante a nuestro caso. En principio, el despotismo funda su poder en su proximidad a lo Absoluto, puesto que aún desde sus orígenes el orden sagrado con el mando. Los derechos, las libertades y las pautas de conducta, lo mismo que los saberes, refieren todos al orden superior de sentido que el déspota administra. Y el pueblo es por consiguiente súbdito, ya que su existencia está presidida por ese orden. En el mundo antiguo y en el Oriente encontramos ilustraciones de esta integridad ideológica entre el mundo de las verdades y las normas y el ejercicio totalitario del poder.

De nuevo nos hallamos ante un cuadro que parece cubrir el sentido de la expresión: el despotismo consiste, diremos, en una condensación del poder y su legitimación ideológica, que opera no como superestructura sino como fundamento y norma de la existencia del pueblo. En una lectura rápida podríamos malentender en tal sentido insuficiente la división de Montesquieu: el gobierno puede ser republicano, el monárquico y el despótico, entendiéndose por esto último

el poder absoluto, la administración de la verdad y la identidad. Pero el déspota es de antemano, por definición y etimología, algo más que todo el poder, si cabe. Es el amo frente a sus siervos, ocupa el sitio del ser.

Aun así, depende de su sustento ideológico. La afirmación hegeliana de que el déspota es el único ser libre en medio de sus súbditos o siervos debe ser matizada teniendo presente que el soberano se nutre de las raíces del cielo, y su arbitrio encuentra ciertos límites. Pero una espada invicta, una fuerza superior o un potencial temible relegan la representación a segundo plano y se legitiman en los hechos *per se*, ayer y hoy. Así ocurrió con el Imperio Otomano, el último régimen despótico, que unió en un solo sujeto los poderes del Sultán (soberano secular) y Califa (sucesor del Profeta).

La dialéctica entre el poder, la norma y la verdad pierde relieve en todo caso en la irrupción soberana en el seno de los pueblos, propios o extraños, la colonización de cuyas mentes es una condición para su dominio.

El fundamentalismo actual, muy alejado de este paradigma antiguo, le es tributario de los rasgos de absolutismo emanado de un Soberano ya no individual sino espiritual. El Libro (aunque hay otras fuentes también) es el amo. Y como siempre, la energía de la acción es provista por los rumbos estratégicos, sobre los cuales se monta la ideología fundamentalista. La certeza de obrar por principio y obligación según mandatos absolutos, incluso inhumanos, constituye un epifenómeno que alienta a la lucha con finalidades claramente metadogmáticas, fijadas por situaciones y designios de poder, dominio y hegemonía, tanto para una parte como para su antagonista.

Los Derechos Humanos

Por su dependencia de rígidos principios teológicos, el absolutismo de sus posiciones y la profesión de una ética dogmática, y en general por su indiferencia frente a la evolución histórica y rechazo del diálogo como instancia de resolución de conflictos, el fundamentalismo no es compatible con los derechos humanos

según viene madurándose desde los principios de la Modernidad, formulándose como doctrina hegemónica durante la Ilustración y aceptándose como concepción que opera como marco ético y jurídico mandatorio en las relaciones internacionales.

Aparte de las críticas que le caben a las lacras ideológicas que han marcado a la Ilustración, y a pesar de la evidencia de que el dinamismo histórico es estratégico más bien que racional, con los extremos de horror que lo siguen evidenciando, en particular por el arrasamiento de los derechos inalienables de las personas y las comunidades, la idea de una Razón Práctica, más allá de la estratégica, que regule la vida en común de las naciones es hoy insoslayable, y es cada vez más difícil negarla, en particular entre los pueblos de Occidente.

La solución fundamentalista a esta prevalencia de valores incompatibles es de bajo valor teórico pero alcanza cierta efectividad comunicativa: la dilución de las violaciones lo más posible, mediante el manipuleo mediático y la instauración de una verdadera ingeniería ideológica que opera bajo el amparo de los poderes hegemónicos.

No se trata sólo ni principalmente de las clásicas diferencias culturales referidas a los derechos de la mujer u otros similares, sino de versiones ideológicas sobre graves conflictos que afectan la convivencia entre las naciones. El Imperio descalabra a los pueblos que no puede subyugar, y cubre su acción con conceptos dogmáticos, imágenes y descripciones en las cuales las violaciones de los derechos básicos se ocultan o se presentan como casos colaterales o efectos indeseados, aunque tales violaciones sean masivas y aberrantes.

Si ante la conciencia de los pueblos no es posible hoy desafiar los derechos humanos, se niega o minimiza su violación. Desde 1915 obra en este sentido el Estado turco, que es negacionista sin atreverse a rechazar los principios, aunque en realidad no los admita. Los turcos son, en cuanto negacionistas, precursores de los nazis, y han conseguido mejores (en realidad peores) resultados que estos. También los antecedieron en los holocaustos que aplicaron a los armenios en 1894-96 y en 1915, y en las caravanas de la muerte, mucho más brutales y

sanguinarias, y en definitiva terminales, en contraste con el procedimientos del envío a la muerte en convoyes ferroviarios.

En síntesis, en nombre de un Poder Absoluto, que no reconoce al hombre en el sentido del Humanismo y la Ilustración, con una esfera de valores propios e inalienables, viola por principio los derechos humanos elaborados a partir de tales movimientos históricos. En primer lugar, vale poner de relieve el desconocimiento del derecho de libre determinación de los pueblos, que resguarda y se solidariza con el de la diferencia en el sentido de reivindicación o realización histórica de identidad.

En nuestros tiempos de Imperio, el fundamentalismo que se le corresponde o desafía recorta o suprime según sus necesidades estratégicas los derechos civiles y políticos o sea los llamados de primera generación, entre ellos el de la vida; los de segunda generación, es decir los económicos, sociales y culturales, cuya doctrina se desarrolló en el siglo XX, y por fin afecta los de tercera generación, los de la solidaridad, de elaboración en curso. Se aboga en esta instancia por el resguardo ecológico, el desarrollo sustentable, el derecho a la paz y otras reivindicaciones que se van abriendo paso en la conciencia de los pueblos. De acuerdo con el criterio más generalizado todos estos derechos son solidarios entre sí, desde que se sustentan en el mismo concepto de dignidad humana y en la consiguiente reivindicación del respeto por el hombre en sí mismo, cosa extraña e inaceptable desde la perspectiva del Orden Superior.

NOTAS

¹ V. Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*. (Empire, Harvard University Press, Cambridge, USA, 2000).

² Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" En *Foreign Affairs*, Vol. 72, número 3, 1993, Nueva York.

³ Hardt y Negri, op. cit., p. 12.

⁴ La doctrina de las tres generaciones de los DD.HH. fue en primer lugar enunciada por Karel Vasak, en "La larga lucha por los derechos humanos". *El Correo de la Unesco*, noviembre de 1977, pp.29-32.

RESEÑAS

AMALIA J. GRAMAJO DE MARTINEZ MORENO, *Los Franciscanos en Santiago del Estero*, Santiago del Estero, Ediciones del Centenario, 2004, 324 pp.

La Dra. Gramajo, de vasta trayectoria académica e intelectual, dedicada durante mucho tiempo al estudio y divulgación de diversos aspectos de la historia de la cultura del su provincia, ofrece en esta última obra los resultados de numerosos años de contacto con archivos, bibliotecas y personalidades vinculados al franciscanismo local. Su relato tiene además el encanto y la frescura de quien no sólo narra sino que también ha vivido y ha sido partícipe de una parte significativa de este tiempo histórico tomado como marco: inicio en 1882 con la reapertura del convento de Santiago del Estero, llegando hasta 1998 en que da por cerrada la recolección de fuentes para proceder a la redacción final.

La obra se articula en dos partes, dedicando la primera a la historia de la OFM y sus diversas realizaciones, y la segunda a las otras dos ramas de la Familia Franciscana de trascendencia en Santiago: las Hermanas Terciarias Franciscanas de la Caridad y los Terciarios Franciscanos.

Aunque los Franciscanos llegaron tempranamente a Santiago ("ciudad madre de ciudades" como la llama la autora, por ser la más antigua fundación en lo que hoy es territorio argentino), la presencia se diluyó durante los avatares políticos y sociales de casi todo el s. XIX. Recobrado el impulso pastoral en las últimas décadas decimonónicas, la autora pasa revista a los hechos que jalonaron el retorno: la acción benefactora de Dña. Mercedes Castellanos de Anchorena y la obra incansable de Fray Miguel López. Pasa luego a narrar la construcción del actual templo, y las tareas pastorales y culturales que lo tuvieron como centro.

Un capítulo especial se dedica a la celebración del tercer centenario de la muerte de San Francisco Solano, el legendario misionero del violín pacificador de fieras y hombres, celebración que coincidió con la del primer centenario patrio. En la obra se reproduce la medallística franciscana, notable por su cantidad y calidad, que tuvo origen en este acontecimiento. En un capítulo posterior esta narración se complementa con de los

actos en homenaje al cuarto centenario del nacimiento del Santo, en 1948, incluyendo textos poéticos que le fueron dedicados.

Otro capítulo se dedica a la tarea educativa de los franciscanos: la fundación y actividades de la escuela primaria, del Colegio San Francisco de Asís, destacando la vida y obra de Fray Benito Corsi, incansable animador de todas las actividades sociales y culturales. También se pasa revista a las instituciones que tuvieron sede en el complejo del Templo y Convento: la tercera Orden, la Venerable Archicofradía de San Francisco Solano (fundada en 1767), la Archicofradía de San Benito de Palermo, el Apostolado de la Oración, las Hijas de María Inmaculada, la Pía Unión y Pan de los Pobres de San Antonio, la Cofradía de la Virgen del Valle y otras de menor trascendencia.

Un largo capítulo contiene testimonios escritos por diferentes personas cuyos antepasados y/o ellos mismos han estado estrechamente vinculados a la Familia Franciscana santiagueña. Son ellos: Luis C. Alen Lascano, Pilar Cabezas de Curet, Laurencia Omil, María Inés Beltrán de Palazzi, Pedro Arnedo, Francisco López Bustos, Serafina Moreno Zaravia, Mirta Soria de Gómez, Martín Madía, Jaime Verdaguer González, María Margarita Álvarez, Rolando Giménez Mosca, Fray Eduardo J. Zatti y Hugo N. Martínez Moreno.

Esta parte se completa con la historia de la erección de una nueva parroquia con relación de sus párrocos, guardianes y síndicos, con la descripción del patrimonio religioso cultural (la Celda Capilla de San Francisco Solano, el archivo, la biblioteca y el museo de arte sacro) y las tradiciones litúrgicas y culturales santiagueñas ligadas al franciscanismo, como el pesebrismo, las celebraciones de San Francisco y San Francisco Solano, la fiesta popular de San Gil, la celebración del Niño Jesús de Lojlo y otras. Finalmente, se ofrece una somera reseña de otros focos franciscanos dentro de la provincia.

La segunda parte consta a su vez de dos secciones. Una está dedicada a las Hermanas de la Caridad, y a la vida y obra de su fundadora, la Madre Mercedes Guerra, cuyo proceso de canonización está en trámite. Dedicada además varios párrafos a quienes participaron y colaboraron activamente en esta obra, como Fray Abraham Argañarás, Fray Buenaventura Gutiérrez y la benefactora Elisa Gorostiaga de Iramaín. La otra sección se dedica a los Terciarios Franciscanos sobresalientes, con un breve curriculum de Baltasar Olaechea y Alcorta, Mons. Rainerio J. Lugones y Luis Bravo y Taboada.

Es de esperar que la incansable autora complete pronto el panorama de los Franciscanos en Santiago del Estero con la prometida obra sobre el período anterior. Mientras tanto, este libro, de amena lectura, será bienvenido en todas las bibliotecas de los interesados en la historia religiosa argentina de los últimos tiempos.

* * *

ACADEMIA CHILENA DE LA HISTORIA, *Los Franciscanos en Chile: una historia de 450 años*, editores René Millar Carvacho y Horacio Aránguiz Donoso, Santiago, Academia Chilena de la Historia, 2005, 349 pp.

Los trabajos que se recogen en esta publicación proceden del simposio internacional organizado por la Academia Chilena de la Historia, la Orden de San Francisco y el Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, realizado en 2003, para conmemorar los 450 años de la presencia franciscana en la región. Efectivamente, los frailes estuvieron presentes a lo largo de toda la historia del país y ambas historias se interpenetran.

Siguiendo un orden cronológico nos aproximamos a esta historia compartida con los trabajos de John Schwaller (inicios de la presencia franciscana en Chile), Amanda Díaz Pinto OFS (la historia de la V.O.T. en los ss. XVII al XIX), Fernando Aliaga Rojas (aspectos pastorales en los ss. XVI a XVIII), René Millar Carvacho (la santidad popular no oficial en el s. XVII), Juan Guillermo Muñoz Correa (síndicos y benefactores en los ss. XVII y XVIII), Fr. Juan Heras ofm y Fr. Félix Sáiz Díez ofm (la acción pastoral franciscana de Ocopa), Marcial Sánchez Gaete (la fundación de las Clarisas Capuchinas de Santiago de Chile), José Miguel Barros (sobre dos franciscanos chilenos: Gregorio de León y Gregorio Farías), Karin Pereira Contardo (la educación franciscana a los indígenas de Chile), Lucrecia Enríquez Agrazar (presencia franciscana en los curatos y doctrinas del obispado de Chile), Fr. Rigoberto Iturriaga ofm (sobre Fr. Zenón Badía Alsina, su actuación en el s. XIX), Paulina Etcheverry Carrasco e Ingrid Espinoza Cuitiño (las Hermanas Franciscanas Misioneras de la Inmaculada Concepción en la educación indígena de 1889 al 2003), Sergio Martínez Baeza (la causa de beatificación de Fr. Andrés Filomeno García Acosta), Carmen Gloria Duhart (la V.O.T. y la religiosidad chilena en el s. XIX), Marciano Barrios Valdés (aporte italiano a la Iglesia chilena en el s. XIX) y Fr. Juan Ramón Rovigno Suárez ofm (las obras de beneficencia franciscana en Chile durante el s. XX).

Como se puede apreciar, desde biografías hasta amplios panoramas de la actividad franciscana se aúnan en esta obra, que sin duda enriquece la bibliografía franciscana de América.

* * *

CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *La función pastoral de los archivos y museos eclesiásticos. Cartas – Documentos de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia*, Recopilación de Inés Isabel Farías, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, Oficina del Libro, 2006, 189 pp.

Mons. Sergio Alfredo Fenoy, Secretario General de la Conferencia Episcopal Argentina, explica en el acápito que abre el libro (“A modo de presentación”) su objetivo general: transcribir las principales Cartas Circulares de la Pontificia Comisión para los Bienes culturales de la Iglesia “con la finalidad de que se constituya en un texto de consulta, manual de estudio, formación y reflexión, y fuente de inspiración para las muchas aplicaciones que dichas Cartas sugieren. Y por sobre todo, favorezcan en los agentes responsables o cercanos a estos bienes culturales, la toma de conciencia de cuánto significan los mismos en el ámbito pastoral, de cara a una nueva evangelización” (p. 6).

Los documentos ofrecidos son los siguientes:

1. Carta Circular “La función pastoral de los Archivos Eclesiásticos”, del 2 de febrero de 1997;
2. Carta Circular “Necesidad y urgencia del inventario y catalogación de los bienes culturales de la iglesia” del 8 de diciembre de 1999;
3. Carta Circular “Las Bibliotecas Eclesiásticas en la misión de la iglesia”, del 19 de marzo de 1994;
4. Carta Circular “Bienes culturales y Familias Religiosas” del 10 de abril de 1994;
5. Carta Circular “La función pastoral de los Museos Eclesiásticos”, del 15 de agosto de 2001;
6. Relación de S.E. Mons. Mario Piacenza de la Jornada de Estudio “Volver a proyectar para todos un patrimonio arquitectónico pensando en el futuro”, del 22 de marzo de 2004.

Como puede apreciarse, son todos documentos recientes, que incorporan el estado actual de la cuestión archivística y museológica, basándose en criterios científicos y recogiendo a la vez la secular tradición conservativa de la Iglesia, ofreciendo pautas para optimizar los servicios ya existentes, crear nuevos y enfocar esta realidad en función de una pastoral actualizada con visión de futuro.

En una sección final de Anexos, se elencan las normas relativas a Bienes culturales de la Iglesia en general y en particular sobre archivos eclesiásticos, transcribiendo los cánones pertinentes del Código de Derecho Canónico.

Esta breve obra resultará de suma utilidad para quienes se hallan abocados a la custodia, conservación y puesta en valor de los bienes culturales eclesiásticos, y también para los agentes pastorales y fieles en general que deseen una información precisa y actualizada sobre este importante tema.

Celina A. Lértora Mendoza

Dossiers

Sobre brujas

LAURA DE MELLO E SOUZA, “Idade Média e Época Moderna: Fronteiras e Problemas”, *Signum. Revista de Abrem, Associação Brasileira de Estudos Medievais*, 7. 2005: 223-248.

Le Goff y otros medievalistas extienden la Edad Media hasta el s. XVII, haciéndola terminar con el industrialismo del s. XVIII. Uno de los argumentos es la prevalencia de la religión (entendida en el sentido antiguo-medieval) hasta esa época (p. 233). La Escuela de los *Annales* y otros investigadores señalan que la religión y el cuento populares continuaron vigentes hasta bien entrado el mundo industrial. El Concilio de Trento abrió un foso infranqueable entre la religión dogmática y la popular, entre religión y religiosidad. Europa, centralizadora de las prácticas misioneras, no distinguió entre religión y cultura e instauró una “pedagogía del miedo” (p. 234).

La hechicería es un objeto privilegiado para pensar el problema del pasaje del mundo medieval al moderno. Así lo vio bien Hugh Trevor-Roper: “La obsesión de las brujas en Europa de los ss. XVI y XVII es un fenómeno sorprendente: un aviso a todos aquellos que quieran simplificar los estadios del progreso humano. A partir del s. XVIII hubo una cierta tendencia a considerar la historia de Europa, del Renacimiento en adelante, como la historia del progreso, de un progreso constante. Pudo haber habido variaciones locales, obstáculos locales, ocasionales retrocesos, pero el patrón general es el de un avance persistente. La luz conquista terreno a las tinieblas, continua, aunque irregularmente. El Renacimiento, la Reforma, la Revolución Científica señalan los hitos de nuestra emancipación de los cerrojos medievales” (p. 235). Mirado en forma retrospectiva, esta visión es comprensible, pero de cerca, es otra cosa: “Ni el Renacimiento, ni la reforma, ni la Revolución Científica, son, de acuerdo a nuestros términos, pura o necesariamente progresivos. Cada uno tiene una cara de Jano. Cada uno se compone de luz y tinieblas [...] Y por debajo de la superficie de una sociedad cada vez más sofisticada, qué pasiones oscuras y credulidades inflamables no encontramos, unas veces liberadas accidentalmente, otras deliberadamente movilizadas. La creencia en las brujas es una de estas fuerzas. En los siglos XVI y XVII no era sólo el vestigio de una antigua superstición presta a desaparecer, como podrían suponer los profetas del progreso. Era una fuerza nueva y explosiva, que con el pasaje del tiempo se

expandía continua y asustadoramente. En aquellos años de aparente iluminación, las tinieblas estaban ganando terreno sobre la luz por lo menos un cuarto de cielo” (“A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII” -original 1967- *Religião, Reforma e transformação social*, trad. Lisboa, Presença/Martins Fontes, 1981, p. 73).

Hay explicaciones plausibles para la intensificación de la caza fe brujas entre fines del s. XVI y la primera mitad del XVIII, y sus variaciones temporales (tardía en Rusia y Portugal, más intensa en Alemania y algunas regiones de Francia)

Intentar explicar por qué el pueblo creía en las brujas no vale la pena, porque sus raíces son milenarias y están en mitologías y cosmologías variadas. En cambio ayuda a pensar el tema la periodización: el momento áureo de la caza -entre 1580 y 1560- coincide con la vida de Bacon, Montaigne y Descartes. La vanguardia del pensamiento europeo y la demonología (considerada una ciencia) estaban juntas (p. 236). Juan Bodin, que escribió obras decisivas sobre economía y política, fue también autor de un célebre tratado de demonología. El rey Jaime I de Inglaterra fue a la vez demonólogo y teórico político; Martín del Río, demonólogo jesuita, era un hombre de vasta cultura. Dice Roper: “verificamos que escribían sobre demonología no porque se interesaran especialmente en ese campo de la ciencia, sino porque lo tuvieron que hacer. Hombre que procuraban expresar una filosofía consistente de la naturaleza no podían excluir esa prolongación necesaria y lógica de la misma, aunque uno poco diferente (p. 237, cita de Roper).

Contrariamente a Febvre, para quien el platonismo renacentista, en la medida en que postulaba un mundo de demonios, habría ayudado a la creencia en brujas, Roper lo considera lógicamente incompatible con tales creencias, definidas por los demonólogos sobre la base del aristotelismo escolástico que las Reformas prolongaron y llevaron hasta el s. XVII. Esta rama medieval sólo desaparecería con la victoria de la ciencia moderna.

No sólo Roper, sino también Evans-Pritchard, en el contextualismo británico de Poccok, Stuart Clark publicó un estudio fundamental sobre la hechicería europea, que para él constituye un momento específico del pensamiento europeo (la primera modernidad), presente en todas sus manifestaciones: en la lingüística, en la ciencia, en la historia, en la religión y en la política.

La hechicería es un objeto especial para pensar la transición. Uno de los elementos invocados por Le Goff para caracterizar su larga Edad Media fue, en definitiva, la

omnipresencia de Dios y del Demonio (p. 237). “Sobretudo, esa larga Edad Media está dominada por la lucha del hombre o en torno a él, de dos grandes poderes casi iguales, a pesar de que uno de ellos teóricamente está subordinado al otro, Satán y Dios. La larga Edad Media Feudal fue la lucha del Diablo y el Buen Dios. Satán nace y muere en las dos extremidades del período” (“Pour un long Moyen Age”, p. 11, citado en p. 238.

* * *

LILIANA PIZZO, “La salud femenina en Córdoba durante el siglo XVIII. **Prácticas formales e informales**”, *V Jornadas de Historia de Córdoba, siglos XVI al XX*, Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 2005, t. 1, pp. 95-108.

Dentro de la asistencia informal se ubican las curanderas, con prácticas fuera de la ley y a veces apartadas de la ortodoxia católica. Ante una enfermedad, la gente común pensaba más en milagros y hechicerías que en médicos. Por eso quienes practicaban medicina informal también participaban de la creencia de que la pérdida e la salud puede deberse más a maleficios que a trastornos biológicos, por eso se recurría al arte de la hechicería.

Es difícil establecer una diferencia entre hechicera y bruja. En una visión eurocéntrica, la hechicería respondería más a una acción individual mientras que la brujería implica algo colectivo. Aunque ambas prácticas eran condenadas por la Inquisición, la hechicería podía tener efectos benéficos curativos o amorosos, mientras que la brujería se vinculaba más al demonio.

En el *Malleus Maleficarum* se dice que “con su arte, los diablos producen efectos perniciosos por medio de la brujería, pero es cierto que sin la ayuda de algún agente no pueden crear ninguna forma, y con ese agente es posible provocar enfermedades” (cf. Henrich Kramer y Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum* [El martillo de las brujas] Bs. As. ed. Orión, 1975, p. 33). También dice que “las mujeres, para provocar cambios en el cuerpo de otros usan cosas que van más allá de nuestro conocimiento, pero eso lo hacen sin la ayuda del diablo. Y porque esos remedios sean misteriosos no hay motivos para signarles el poder del demonio, como lo aseguraríamos a los encantamientos maléficos producidos por las brujas” (*ibid.*, p. 36).

El *Malleus*, escrito por dos dominicos, fue editado en 1486, quienes fueron nombrados inquisidores con poderes especiales por una bula papal de Inocencio VIII para investigar los delitos de brujería. El mismo Papa lo declaró Manual indispensable para todas las causas. Se encontraba en la Universidad de Córdoba.

En estas prácticas eran mayoría las personas de origen negro provenientes del África, que se amalgaman con las tradiciones aborígenes y la europea, principalmente española. Si bien coinciden en la figura del demonio-mal, en la tradición española el Bien se identifica con Dios, Jesús, la Virgen y la Iglesia Católica con dogmas, sus ritos y leyes, y lo contrario al Demonio. En cambio, la tradición africana e indígena no hacían esa diferenciación: lo mágico y lo hechiceril eran parte e lo cotidiano y no consideraban necesario (como los españoles) “descargar su conciencia” ante la más mínima presunción de haber hecho algo contrario al Bien. Por eso, para los indígenas, el arte herborístico tenía rasgos ambivalentes: puramente naturales y hechiceros (p. 105).

Durante todo el s. XVIII Córdoba tuvo un Comisario y un Notario del Santo Oficio, con prerrogativas limitadas porque sólo podían tomar declaración y debían emitir los Sumarios al Superior Tribunal, con sede en Lima. En las actas notariales constan declaraciones sobre hechos sorprendentes de intentos de curación mágica realizados sobre todo por negras, pero que los blancos, incluso sacerdotes, usaban la hechicería para el fin práctico de la curación (p. 106-107) y muchas de las personas que hacían “prácticas curativas” vivían anejos a los conventos, como lo confirma un franciscano, al referirse al negro esclavo organista de la Compañía, diciendo que era “inteligente en el Arte de maleficios” (AAC, legajo 18, tomo II, s/f, citado en p. 107). Es posible que estos prácticos aprendieran su técnica observando el procedimiento de los mismos religiosos, sobre todo de los jesuitas, que tenían una herboristería farmacológica y usaban mucho las plantas medicinales locales. A esto se añadirían las oraciones y prácticas supersticiosas mágicas.

Las mentalidades supersticiosas no tenían distinción social o educativa, así, por ejemplo un alcalde cordobés del último tercio de s. XVIII le informa al gobernador que remitió a la cárcel a una bruja con cepo, cadena y grillete “por ser tan grande su arte que puede echar a volar las paredes y librarse de la prisión, cf. Marcela Aspell, “El Sueño de los Ángeles. Herejía y Hechicería en Córdoba del Tucumán. Siglo XVIII”, *XV Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, tomo 1, 1992, Veracruz, Escuela Libre de Derecho, UNAM, 1994, p. 66. (p. 108).

En síntesis, la representación femenina del s. XVIII en Córdoba no difería de la europea, pero por las peculiaridades de su ambiente social, resultaban aún más marginadas, pese a lo cual tuvieron un rol sanitario importante, llegando a una conjunción de lo supersticioso, lo mágico y lo natural. En este punto se hace difícil realizar una clara distinción por sexos, pues también los hombres participaban e esta mentalidad y estas prácticas (p. 108).

* * *

Sobre teocracia

MARCOS ROBERTO NUNES COSTA
RAIMUNDO ANTÔNIO MARINHO PATRIOTA

Teocracia Regia X Teocracia Papal no pensamento político da alta Idade Média
Ágora filosófica, 4, n. 2, 2004: 165- 192

Existen 31 opúsculos anónimos en York, escritos hacia 1110, entre los cuales los **principales** *De Consecratione Pontificum* y *Apología Archiepiscopi Rotomagensis*, cuyos contenidos se sintetizan en las siguiente tesis:

1. El poder de la Iglesia Romana no proviene de la institución de Jesucristo sino de una decisión político-religiosa de los hombres. El papa no puede reivindicar en todas las circunstancias, una jurisdicción ilimitada sobre toda la Iglesia.
2. Los reyes, por acción de la Providencia, son escogidos y consagrados para gobernar al pueblo de Cristo, incluyen a la propia Iglesia. Por eso el Poder Regio Teocrático es superior a la Autoridad Pontificia.
3. El poder religioso del monarca proviene de Dios a través de la unción con el Crisma. La Realeza, superior al Sacerdocio, se identifica con la naturaleza divina de Cristo, idéntica a la del Padre. Por eso los monarcas tienen derecho a investir a los dignatarios eclesiásticos, que les deben estar sumisos (p. 175-176)

Contra esto se alzó la reforma gregoriana, con Gregorio VII (1073-1085), con sus *Dictus papae* (1075), catálogo de 27 proposiciones en los que resume los poderes y

privilegios de la Iglesia:

1. Sólo la Iglesia Romana fue fundada por Dios.
2. Sólo el Pontífice Romano tiene derecho a ser llamado universal.
3. Sólo él puede nombrar y deponer obispos.
4. Un emisario suyo, incluso de inferior grado jerárquico, tiene precedencia relativa a todos los obispos reunidos en Sínodo y puede decretar una sentencia de deposición contra ellos.
5. El papa tiene derecho a destituir a los ausentes.
6. No se debe estar en comunión o permanecer en la misma casa con los que fueron excomulgados por el Pontífice.
7. Sólo a él le es lícito promulgar nuevas leyes, reunir nuevas congregaciones, convertir un canonicato en abadía o viceversa, dividir un obispado o unir varios.
8. Sólo él puede usar la insignia imperial.
9. Todos los príncipes deben besar sus pies.
10. Su nombre debe ser recitado en todas las iglesias.
11. Su título es único en el mundo.
12. Le es lícito destituir al emperador.
13. Le es lícito, conforme a las necesidades, transferir a obispos de una sede a otra.
14. Sólo él tiene poder de ordenar que un clérigo, de cualquier iglesia, vaya donde él apruebe.
15. Quien es consagrado por él puede gobernar cualquier iglesia, sin subordinarse a nadie y no puede recibir de ningún obispo ningún grado jerárquico superior.

16. Ningún Sínodo puede ser considerado general, si no es convocado por él.
17. Ningún libro o capítulo puede ser considerado canónico sin su confirmación.
18. Nadie sino él puede revocar sus sentencias.
19. Ninguno puede juzgarlo.
20. Nadie puede censurar a quien apela para la Sede Apostólica.
21. Las causas de mayor importancia de todas las iglesias deben serles presentadas para que las juzgue.
22. La Iglesia Romana, según testimonia la Escritura, nunca erró y nunca errará.
23. El Pontífice elegido por elección canónica, está santificado por los méritos del bienaventurado Pedro, según afirma Santo Enodio, Obispo de Pavía, conforme los Decretos del Papa Símaco.
24. Es lícitos a los subordinados hacer acusaciones con su autorización.
25. Sólo él puede deponer y nombrar obispos sin reunión sinodal.
26. No debe ser considerado católico quien no está en comunión con la Iglesia Romana.
27. El Pontífice puede liberar a los súbditos del juramento de fidelidad hecho a un monarca inicuo.

Celina A. Lértora Mendoza