



DIALOGANDO

Revista del Instituto Superior de Estudios Religiosos

Año 1, N. 1, 2013

Buenos Aires

ISSN 2347-0712

Dialogando

E. Mail: iser.1968@yahoo.com.ar
secretaria@revistadialogando.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

1060 Buenos Aires

Teléfono: 4813-2448

Telefax: 4812-9341

Quiénes somos

Directora

Rab. Arq. Graciela Grynberg

Secretaria de Redacción

Dra. Celina A. Lértora Mendoza

Consejo de Redacción

Rdo. Dr. Jerónimo Granados

Rab. Dr. Gabriel Minkowocz

Dr. Aldo Ranieri

Consejo Asesor

Lic. Octavio Lo Prete (Argentina)

Rdo. Dr. Joseph-Ignasi Saranyana (España)

Rab. Dr. Abraham Skorka (Argentina)

Comisión Académica

Dr. Jorge Ayala (España)

Dr. Jaime Bortz (Argentina)

Dr. Martín Ciordia (Argentina)

Dr. Pedro Coviello (Argentina)

Dra. Isabel Fisflish (Chile)

Dr. Leonardo Funes (Argentina)

Dra. María Eugenia Góngora (Chile)

Dr. Abelardo Levaggi (Argentina)

Rab. Ernesto Yattah (Argentina)

Dr. Mario Yutzis (Argentina)

Presentación

Desde su reactivación en el año 2004, ISER ha tenido una sostenida producción académica, realizada los propios miembros o por invitados a las actividades públicas y abiertas que se organizan todos los años. Con estos materiales se publicaron tres libros. El primero, *A la sombra de tus alas. Reuniones del Instituto Superior de Estudios Religiosos (ISER) 2005* (Buenos Aires, Ed. Lumen, 2006) contiene un grupo de investigaciones que ponen el acento en diversos abordajes de exégesis bíblica en las tradiciones judeo-cristianas. El segundo, *Bajo la higuera. Reuniones del Instituto Superior de Estudios Religiosos (ISER) 2006* (Buenos Aires, Ed. Lumen, 2008) presenta otro dossier en que se añaden demás temas de historia de las relaciones interconfesionales y asuntos de interés actual.

Con los trabajos presentados en las Jornadas *¿Qué paz es posible? Aportes desde el diálogo interreligioso*, realizadas en Buenos Aires, ISEDET, 30 de junio y 1 de julio de 2009, se publicó el libro homónimo, en Buenos Aires, 2010.

Luego de estas experiencias, las actividades de investigación de los miembros y los aportes de los invitados fueron configurando un material cada vez más amplio y diversificado, aunque siempre dentro del campo de los intereses fundacionales del Instituto. Hemos pensado entonces en la conveniencia de dar continuidad a las publicaciones teniendo un órgano propio, en forma de revista digital.

Nace así *Dialogando*, como una propuesta para continuar y ampliar los marcos de referencia y los públicos interesados en los estudios religiosos judeo-cristianos.

Esperamos que la propuesta sea acogida por todas aquellas personas que se interesan sinceramente por profundizar en las convicciones religiosas que han configurado nuestra historia compartida. Estas páginas están abiertas a todos los que quieran colaborar con su esfuerzo y trabajo personal en esta tarea.

Graciela Grynberg

Directora

Celina A. Lértora Mendoza

Secretaria de Redacción

ARTÍCULOS

**Shulján Aruj: diálogo y reconocimiento del otro
en Lévinas y Ricoeur.
Acogida y limitaciones de una amable invitación¹**

Fabio Samuel Esquenazi
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires

“Poned vuestro corazón en todas las palabras que hoy pongo como testimonio
ante vosotros, [...] porque esta no es cosa vana para vosotros,
porque es vuestra vida...”
Deuteronomio 32: 46-47

“El único valor absoluto es la posibilidad humana de otorgar a otro prioridad
sobre uno mismo. [...] El hombre es aquel que ha comprendido
que la santidad es incontestable”.
Emmanuel Lévinas

“El creyente es el que se enfrenta a la lógica de la historia que crea víctimas y
reivindica la esperanza de que esta realidad no sea lo último”.
José María Mardones

Como sabemos, שולחן ערוך (“Shulján Aruj”, literalmente en hebreo “mesa
tendida” o “mesa preparada”) es el título con que se denomina no sólo la obra de
Rabí Iosef Caro –una de las recopilaciones más importantes de normas de conducta
de la religión judía, publicada originalmente en 1565–, sino también uno de los
modos con que se designa al propio Talmud.

¹ Dejo constancia aquí de mi profunda deuda de gratitud con el Prof. Arturo Emilio Sala, cuya
generosa *praxis* del diálogo iluminó estas reflexiones.

² Nos referimos a la primera edición de Alvise Bragadini, que vio la luz en Venecia, aunque
sabemos que la composición de la obra fue completada en Biria, Galilea Superior, en 1555.

En una sociedad en crisis y tan secularizada como la actual, que menosprecia la vida y el compromiso ético, la potencia del título, consustancial con la lógica bíblica y talmúdica que encontraba en el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero un lugar de privilegio para una experiencia significativa de Dios, nos invita a pensar desde el campo intelectual en la actualidad del convite a compartir alimento, palabra y experiencia con todos y cada uno, rastreando su huella particularmente en pensadores de la heteronomía como Emmanuel Lévinas y Paul Ricoeur³. Se nos preguntará el por qué de la presente elección simbólica. La respuesta, urgente, es simple. Frente a una realidad que con velocidad de vértigo se olvida de los **otros** es menester oponer para su análisis figuras tan poderosas como la de una mesa servida a la cual, como quizá en ninguna otra encrucijada histórica del pasado, es necesario invitar honestamente a los destinatarios privilegiados de la experiencia ética judía, completados en su metonimia por todos los excluidos y las víctimas de la sociedad moderna.

³ El *corpus* central de textos propios que citaremos (en su versión española, cuando no indiquemos lo contrario), incluye, de E. Lévinas: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1984 [1961], 2ª edición en español: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. e introd. D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1987; *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, París, Albin Michel, 1963, 2ª ed. castellana: *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, trad. N. Prados, Buenos Aires, Lilmod, 2005; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986 [1974], en español: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. e introd. A. Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme, 2ª ed., 1995; *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1986 [1982], ed. española: *De Dios que viene a la idea*, trad. J. Mª Ayuso y G. González R.-Arnaiz, Madrid, Caparrós, 1995; “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, trad. R. Ibarlucía y B. Horrac, Buenos Aires, FCE, 2002. De P. Ricoeur: *Finitude et culpabilité*, París, Editions Mouton, 1960, versión castellana: *Finitud y Culpabilidad*, trad. C. Sánchez Gil, Pról. José Luis Aranguren, Madrid, Taurus, 1982; *De l'interprétation -essai sur Freud*, París, Seuil, 1965, en español: *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. A. Suárez, México, Siglo XXI, 2004 [1970]; *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975, trad. esp. de A. Neira: *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980; los tres volúmenes de *Temps et récit: I – l'histoire et le récit*, París, Seuil, 1983, trad. esp. de A. Neira: *Tiempo y Narración I – Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Cristiandad, 1987; *II – La configuration du temps dans le récit de fiction*, París, Seuil, 1984, trad. de A. Neira: *II – Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Madrid, Cristiandad, 1987; *III – Le temps raconté*, París, Seuil, 1985, trad. de A. Neira: *III – Experiencia del tiempo en la narración*, Madrid, Cristiandad, 1990; *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, trad. de A. Neira: *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996; y, *De otro modo. Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de Emmanuel Lévinas*, presentación de M. Maceiras Fafián, trad. A. Sucasas, Rubí (Barcelona), Anthropos, 1999.

Comencemos nuestra aproximación puntualizando que la inveterada relación con la Ley (la *Torá*), que determina y caracteriza la concepción judía de espiritualidad, abre su polisemia a una imagen⁴ tan poderosa como la del *Shulján Aruj*. Lo antedicho no es en absoluto extraño por dos razones principales. En primer término, como analizamos en otro lugar⁵, por el refinamiento propio del simbolismo judío, condicionado y potenciado como lo ha estado desde sus orígenes por el peso del segundo mandamiento bíblico que prohibía la representación pictórica. En segundo término, como lúcidamente apunta Diana Sperling, por el hecho, vinculado filialmente con el anterior, de que “la ley, para regir, necesita de una puesta en escena”⁶, esto es, de una tensión dramática y su densidad simbólica consecuente, apreciables, por ejemplo, en el sacrificio de Abraham (la *akedá* de Génesis 22, 1-18⁷), la Revelación Sinaítica de *Éxodo*⁸ o la mesa dispuesta para compartir la existencia que es el *Shulján Aruj*.

Como sintetiza esta autora,

“de lo que se trata [en el judaísmo] es de erradicar [de una vez y para siempre] todo lo que [los] cultos [paganos] simbolizan y acarrear y de instaurar un nuevo modo de habitar el mundo [...]. La Biblia no es un texto teórico, no es filosofía conceptual ni ilustración de una vida contemplativa. Una enseñanza de semejante envergadura no podría revestir el carácter de un enunciado lógico: debía ser transmitida con la vivacidad de la experiencia y la contundencia de lo vivido”⁹.

De este modo, el *Shulján Aruj*, como otro **escenario** donde es posible “llevar la acción hasta su tensión máxima y la conciencia hasta su exasperación”¹⁰, es

⁴ Entendemos aquí “imagen” en el sentido de “metáfora” que utiliza Alberto Sucasas para el contexto de filiación imaginaria del discurso filosófico, desde la que postula una metafórica de la arquitectura conceptual de la Ley (Cf. “El agua y la Ley. Contribución a una metafórica del judaísmo”, en A. Sucasas, *Memoria de la Ley. Ensayos sobre pensamiento judío*, Barcelona, Riopiedras, 2002: 35-70).

⁵ Cf. F. S. Esquenazi, *La mirada en el lenguaje místico de San Juan de la Cruz y en la Cábala hebrea*, Tesis Doctoral, FFyL-UBA, en curso.

⁶ D. Sperling, *Filosofía de cámara*, Buenos Aires, Mármol-Izquierdo Editores, 2008, p. 188.

⁷ Cf. la edición española de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975, p. 35.

⁸ Cf. *Éxodo*, Caps. 19, 20 24 y 34, *Biblia de Jerusalén*, ob. cit., pp. 89-92, 95-96 y 107-109.

⁹ D. Sperling, *Filosofía de cámara*, ob. cit., p. 188.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 189.

consecuente con una tradición tan rica como la judía porque pone en escena la verdadera compasión, entendida no como “experiencia de emotividad” sino como “experiencia de compromiso”, como práctica moral o *conversio morum*¹¹ que excede el mero anhelo universal de justicia, y como señalamiento de una praxis que *me* involucra y obliga, en palabras de José María Mardones, a “[mantener] despierta la atención puesta en la superación del estado de necesidad [...] [de quienes comparten conmigo] la misma condición humana de [sufrimiento], dolor y muerte”¹².

Ahora bien, la experiencia radical del mal y la muerte del *logos* en Hiroshima, Auschwitz o los Balcanes, la herida abierta que sangra en Gaza -entre tantos otros lugares donde la crueldad ha dicho, según parece, su última palabra-, y las miles de víctimas que no encontraron nunca su *Shulján Aruj*¹³ e interpelan nuestra conciencia como “testigos invisibilizados por nuestra propia ceguera [...] [e] inevitables jueces de nuestra cotidiana injusticia”¹⁴, exigen una indagación *ab initio* de la resonancia que el convite a compartir la mesa de la gratuidad y la donación de sí ha tenido en dos referentes insoslayables del pensamiento filosófico contemporáneo como Lévinas y Ricoeur, preocupados, desde posiciones amablemente disímiles, por una ética de la alteridad y sus fundamentos.

Veamos en primer lugar, entonces, esta acogida y sus implicancias en el autor de *Totalité et Infini*.

Lévinas y los antecedentes del “heme aquí” como hipérbole moral

Uno de los mayores aportes de la obra levinasiana al pensamiento contemporáneo ha sido su poderosa explicación de la influencia *ex aequo* y la irreductibilidad de los dos polos u orígenes que forman el andamiaje civilizatorio de Occidente: el *logos* griego con su tradición filosófica de la autonomía del Ser, y el

¹¹ Cf. el análisis de la relación *conversio cordis-conversio morum* en mi artículo -aún inédito- “Le refus lévinassien de la mystique. Raisons et observations”.

¹² J. M. Mardones, “Salvar a Dios: Compasión y solidaridad en la finitud”, en J. M. Mardones y Reyes Mate (eds.), *La ética ante las víctimas*, Rubí (Barcelona), Anthropos Editorial, 2003, p. 224-225.

¹³ Para una ampliación temática, véase muy especialmente A. E. Sala, “Los Pliegues de Satanás”, en AA.VV., *Márgenes de la justicia. Diez indagaciones filosóficas*. Buenos Aires, Altamira, 2000: 65-100.

¹⁴ J. M. Mardones, “Salvar a Dios: Compasión y solidaridad en la finitud”, art. cit., p. 56.

imperativo profético de justicia propio del mesianismo mosaico; en otras palabras, Atenas y Jerusalén.

Sin embargo, como recuerda Patricio Peñalver,

“lo que está en la base de [la] diferencia [de Lévinas] respecto de anteriores filósofos judíos [es] la experiencia del fracaso ético-político del racionalismo europeo, y más precisamente, la experiencia del nazismo y la *Shoah* en el corazón de una cultura determinada en buena parte por las tensiones internas del idealismo alemán”¹⁵.

Una mínima contextualización nos obliga a recordar la decisiva influencia que en el derrotero intelectual de Levinas tuvo la lectura inicial que hizo en Estrasburgo de las *Logische Untersuchungen*¹⁶ (*Investigaciones Lógicas*), obra central del fundador de la escuela fenomenológica, Edmund Husserl. Para Husserl, desde su época de formación con Brentano, la crisis de la modernidad no era sino y esencialmente una crisis del pensamiento y sus principios, cuya solución vislumbraba en la puesta en evidencia, mediante una indagación radical de rigurosidad cartesiana, del origen y los postulados que otorgan sentido a la razón. Desde tales presupuestos, explorar el *logos* era examinar en su objeto o contenido los actos intencionales que lo constituyen, en un régimen estricto de suspensión de toda valoración posible. Por este camino, Husserl propugnaba una reconstrucción programática de los fundamentos del pensamiento racional, procurando no sólo optimizar su eficacia en el acercamiento a la realidad, sino, en particular, convertirlo en garantía excluyente de un *horizon de sens* para el hombre moderno. A pesar de la profundidad del diagnóstico y de la propuesta de solución de Husserl, éstos no fueron compartidos plenamente por la mayoría de sus primeros discípulos en Gotinga, -entre ellos, Edith Stein y Roman Ingarden-, quienes no acompañaron al maestro en su transición al idealismo a partir de 1913. Tampoco, por autores como Lévinas o Ricoeur, iniciados tempranamente en la reflexión fenomenológica, pero renuentes en sus desarrollos posteriores a aceptar la posibilidad de que la encrucijada de la modernidad pudiera resolverse exclusivamente dentro de los límites de la razón.

¹⁵ P. Peñalver, “El Filósofo, el Profeta, el Hipócrita”, en *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*. G. González, R. Amaiz (coord.), Madrid, Editorial Complutense, 1994, p. 185.

¹⁶ Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen* I/II (ed. Holenstein – Panzer, resp.), en: *Husserliana*, t. XVIII (1975) y XIX (1984). Edición Española: *Investigaciones lógicas*, vols.1 y 2, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

En el caso de Lévinas, su obra -con similar ademán existencial al que atraviesa la biblioteca *ricoeuriana*- puede ser leída como un desafío abierto y exigente contra una hermenéutica que sólo se mira a sí misma, desestimando la densidad existencial y las raíces históricas de la experiencia humana. Alberto Sucasas sintetiza muy claramente sus implicancias morales, al recordarnos que:

“[...] la de Lévinas es una filosofía nacida de la escucha de las víctimas [...] [pues] al hacer de la ética la **filosofía primera**, denunciando la complicidad entre el primado milenario de la ontología y la barbarie históricamente acontecida, [...] apuesta por una renovación en profundidad del discurso sobre lo bueno y lo justo, aunque para ello sea preciso violentar la axiomática incuestionada durante siglos”¹⁷.

La crítica de Emmanuel Lévinas al intelectualismo husserliano y, particularmente, su posterior decepción en relación con el ontologismo heideggeriano¹⁸, no se comprenden sino a la luz de su experiencia vital. Toda la biografía de Lévinas, quien perdió a su familia -con excepción de su mujer y de su hijo- en la *Shoah* y sobrevivió a ella en condiciones humillantes, estuvo, como confesó cierta vez, “dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi”¹⁹. En su *Post scriptum* a “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”²⁰, leemos una perturbadora interpretación del Holocausto, con la pertinencia y la agudeza de un pensador que fue víctima lúcida y testigo de cargo de la degradación a la que puede llevar la ontología consagrada en la academia. Dice allí:

¹⁷ A. Sucasas, “Interpelación de la víctima y exigencia de justicia”, en *La ética ante las víctimas*, ob. cit., p. 87.

¹⁸ Ésta, amarga e irreversible, por estar vinculada con la noticia -que recibió de su amigo Alexander Koyré- de las simpatías de Heidegger por el nacionalsocialismo. Llegó a decir: “[...] tuve la débil esperanza de que se tratara únicamente de la expresión del trastorno temporal de un gran espíritu especulativo aplicado a asuntos banales de índole práctica. La noticia hizo que se tambaleara mi firme convicción de que existe una distancia insalvable y eterna entre el odio criminal y enloquecido que proclama el mal desde las páginas de *Mein Kampf* y la agudeza intelectual y el virtuosismo extremadamente analítico de *Ser y Tiempo* [...]” (E. Lévinas, “Lo diabólico da que pensar”, en *El Urogallo* (Madrid), 42, noviembre 1989, p. 44).

¹⁹ E. Lévinas, *Difícil libertad*, ob. cit., p. 272.

²⁰ Prefacio agregado a la traducción norteamericana de este artículo de 1934, publicada en *Critical Inquiry*, otoño 1990, v. 17, N. 1, pp. 63-71, que citaremos según la edición de Fondo de Cultura Económica (cf. *supra* nota 2).

“La fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no está en ninguna anomalía contingente de la razón humana, ni en ningún malentendido ideológico accidental [...] [sino que] se vincula a una posibilidad esencial del *Mal elemental* al que la buena lógica podía conducir y del cual la filosofía occidental no estaba suficientemente a resguardo”²¹.

Más adelante, en las líneas finales de este prefacio, como si su historia personal le aconsejara la conveniencia de vincular en un mismo texto su experiencia del horror con el nudo de su pensamiento, Lévinas se pregunta: “¿El sujeto alcanza la condición humana antes de asumir la responsabilidad por [...] otro ser humano [...]?”²². Reflexionar sobre estas palabras significa penetrar en la centralidad de la perspectiva levinasiana, según la cual la alteridad es aquella dimensión de la interioridad inasequible a la razón y que, por lo mismo, requiere de **reconocimiento**. De tal modo, identidad personal y deber moral nacen y se comprenden sólo a la luz de una realidad que prefigura el ser con antelación a cualquier decisión individual, determinando así la preexistencia de la ética respecto de la ontología. En otras palabras, lo que viene a dejar en claro Lévinas es que la noción de responsabilidad precede a la libertad, tal como afirma Reyes Mate:

“La libertad del otro es anterior a la mía y la mía sólo la descubro como escucha del otro. Es como si el otro estuviera de viaje antes de mi llegada y yo no pudiera empezar a ser más que respondiendo a los avatares de su aventura”²³.

La originalidad -la audacia- de la propuesta levinasiana se adensa en el señalamiento que practica. Así lo apunta Sucasas en el trabajo precitado:

²¹ *Ibíd.*, p. 23.

²² *Ibíd.*, p. 24.

²³ R. Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Rubí (Barcelona), Editorial Anthropos, 1997, p. 273. La utilización en esta cita de la primera persona del indicativo del verbo *descubrir*, resalta (aunque sin agotar toda la riqueza etimológica del latín *discooperire*) la inversión, ética, de la acepción “ver algo desde lejos” – un objeto que *diviso* o en el que *reparo* desde una posición de dominio-, por aquella otra de “aceptar lo que se me revela”; en otras palabras, “comprender que mi subjetividad se constituye en-cuanto-haciéndome-cargo-del-otro, propio del monoteísmo judío (*ibíd.*, p. 272; para todas las posibilidades semánticas, cf. M. Moliner, *Diccionario de Uso del Español*, 3ª edición, Madrid, Gredos, 2007).

“[De igual modo que] es esencial a la tradición filosófica, y en particular a la moderna, el fundamentar moral y política en la *autonomía* del sujeto, demonizando la heteronomía como residuo de barbarie incompatible con el progreso civilizatorio [...], para Lévinas la alternativa es clara [...]: un nuevo pensamiento ha de promover la heteronomía como único medio de dejar atrás el nexo civilización-barbarie. La de **rostro** es su categoría esencial, pues nombra una experiencia [...] y abre una escena, irreductiblemente ética, que interrumpe el designio egoísta [...] El *tú* humano adquiere, en la epifanía del rostro, el carácter de un absoluto revelado en su inmediatez; el prójimo es, así, una presencia que obsesiona”²⁴.

Como veremos, la *obsesión ética* del rostro -asedio de una proximidad que nos interpela- comparte la dramaticidad propia de todas las figuras con las que Lévinas reprodujo en su pensamiento las categorías centrales de una tradición que apostó históricamente por la escucha atenta del otro y la santificación de la vida y la palabra. En sus palabras:

“El principio rabínico según el cual los justos de todas las naciones participan del mundo futuro, no expresa simplemente una perspectiva escatológica. Afirma la posibilidad de [una] intimidad última, más allá de los dogmas [...], la intimidad sin reserva. Allí reside nuestro universalismo. En la caverna donde reposan los patriarcas y nuestras madres, el Talmud hace descansar también a Adán y Eva: es para toda la humanidad que llegó el judaísmo”²⁵.

Rostro y Shulján Aruj: escenarios para una praxis de la compasión

El recurso levinasiano a metáforas extremas como las de la **piel desollada**, la **hemorragia incontenible** o la del **fuego y la ceniza** -entre otras-, o la utilización de un conjunto específico de **tropos** para escenificar una intersubjetividad en clave ética capaz de subvertir el lenguaje de la tradición ontológica²⁶, no es casual y

²⁴ A. Sucasas, “Interpelación de la víctima y exigencia de justicia”, art. cit., pp. 87-89 (que hemos adaptado).

²⁵ E. Lévinas, *Difícil libertad*, ob. cit., p. 199.

²⁶ En especial, en sus dos obras centrales, donde Lévinas despliega a su turno cada uno de los núcleos temáticos de su reflexión: *Totalidad e infinito*, para la noción de *rostro*; y, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, para la de *sustitución* (cf. *supra* nota 2). P. Peñalver, por su parte, repasa las figuras del lenguaje ético levinasiano; entre ellas: persecución,

muestra una vez más la profunda vinculación entre la postura filosófica de Lévinas y su herencia judía²⁷. Lo interesante aquí es el proceso que vinculó ambos territorios. Por una parte y en relación con su temprana fascinación por el método fenomenológico, el propio autor nos recuerda cómo, alentado por Gabrielle Peiffer:

“[...] leí las *Investigaciones lógicas* minuciosamente y tuve la impresión de haber accedido no a una construcción especulativa inédita más sino a nuevas posibilidades de pensar, a una nueva posibilidad de pasar de una idea a otra [...], de desarrollar los “conceptos” [...]; al hecho de que la mirada dirigida a una cosa es también una mirada encubierta por esa cosa, que el objeto es una abstracción cegadora cuando se lo considera aislado, que hace ver menos de lo que muestra generando un discurso ambiguo. [...] A veces formulo esto diciendo que hay que pasar del objeto a su *puesta en escena*, del objeto a todos los fenómenos que su aparecer implica”²⁸.

Por otra parte, como descendiente de una tradición que afirma la fidelidad a una Ley, a un modelo moral, Lévinas, para quien “el judaísmo es la Biblia y el Talmud a través de Rashi”²⁹, encontró en la literatura bíblica y talmúdica en la que se formó una simbología que le facilitó la *mise en scène* de una necesaria radicalidad -aquel “señorío de las formas” del que habla Enrique Kozicki³⁰ y comparten el *Rostro* y el

obsesión, pasividad, vulnerabilidad, sensibilidad, recurrencia, proximidad, inspiración o profetismo (cf. *Argumento de Alteridad: la hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Caparrós, 2001, particularmente pp. 184-193).

²⁷ Cuyas modulaciones, por lo demás, tan pormenorizadamente analiza Sucasas en *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod, 2006 (reescritura de su tesis doctoral de 1992). Cf. también, U. Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1982.

²⁸ Citado por F. Poirié en: *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, pp. 73-74. La traducción y el destacado nos corresponden.

²⁹ E. Lévinas, ‘La lettre ouverte’, en: C. Chaliel et M. Abensour, *Cahier de l’Herne: E. Lévinas* (T. 60), París, 1991, p 410 (en el original: ‘le Judaïsme, c’est la Bible et le Talmud, lus à travers les commentaires de Rachi’. La traducción es nuestra).

³⁰ “Si la normatividad supone, ante todo, el **señorío de las formas**, bien podemos decir que ese formalismo, con su formidable instrumental simbólico, responde a la definición de *rito*. De allí que la eficacia del mensaje de legalidad –en tanto rito, precisamente- está determinada, ante todo, por el “lugar” desde donde dicho mensaje es emitido, el lugar ritualmente investido por la Ley, es decir, [...] la escena de la Ley. La noción de autoridad está atravesada por la misma secuencia conceptual. [...] Va de suyo que “lugar” debe ser entendido [...] como lugar

Shulján Aruj—, y una fundamentación para su propia axiomática, según la cual soy libre porque soy responsable, y no lo contrario. De este modo, el fértil encuentro entre su personal interpretación de las enseñanzas de Husserl y la “experiencia fundadora” que para él supuso la pertenencia al pueblo judío, dio lugar a otro modo de pensar la alteridad y al paroxismo de su hipérbole moral: la responsabilidad ante mi prójimo ha de ser infinita, hasta llegar a mi **sustitución** por el otro, porque su **rostro** -que habla y expresa un imperativo, “no matarás”- es sinónimo de infinito, ya no simple fenómeno o mero objeto del pensamiento o la reflexión, sino un **enigma** con quien me ata una relación ética que escapa a toda caracterización fenomenológica. Recordemos que Lévinas descubre en la tradición judía “momentos estelares que enriquecen y conforman la razón humana”³¹, verdades humanas trascendentes presentes en el *Tanaj* y que nuestro autor interpreta y universaliza. Son éstas, básicamente: 1) la obligación de sentirse *mandado* a estar a disposición frente a la vulnerabilidad y el sufrimiento del prójimo [*Autrui*], que Lévinas entiende tan exigente para todo ser humano como lo son para el ideal normativo judío de piedad los mandamientos de amar a Dios y amar al prójimo como a uno mismo, 2) la imposibilidad de dar cuenta filosóficamente de la causa que de tal modo nos obliga, y, 3) el conocimiento indubitable de que el carácter personal del mandato divino que recibo no se apoya en una epifanía³², sino en un mero **rastro** de quien me manda, que se revela en el rostro desnudo del otro sin mediación alguna.³³

Pues bien, oponiendo la primera de estas verdades “universalizables” a la idea de Heidegger según la cual la conciencia plena de la propia muerte convierte al hombre en verdadero ser humano -*el ser-para-la-muerte*-, Lévinas señala que el judío

tópico, como **escena**, [como el *sedes* latino, el lugar fundante, habilitante]”. E. Kozicki, *Hamlet, el padre y la ley*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2004, p. 77 (las cursivas adicionales son nuestras)

³¹ R. Mate, “El fondo borroso de una página en blanco”, Prólogo a A. Sucasas, *Levinas: lectura de un palimpsesto*, op. cit., p. 14.

³² Entendiendo aquí “epifanía” no como “revelación del rostro”, sino como “experiencia directa y personal de la divinidad” –o, textualmente, “amistad espiritual”, como leemos en *Difficil libertad*, ob. cit., p. 108. Esta interpretación llevaría a Lévinas, por su excesivo cuidado de no convertir a Dios en una idea que forme parte de una totalidad definida por el pensamiento, a rechazar el fenómeno místico, como analizamos en nuestro trabajo “Le refus levinasien de la mystique. Raisons et observations”, art. cit.

³³ Seguimos aquí de cerca la propuesta de análisis de Hilary Putnam, correspondiente a su artículo “Levinas and Judaism”, en S. Critchley y R. Bernasconi (compiladores), *Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, 2002: 33-62.

tradicional encuentra su dignidad obedeciendo el mandato ético fundamental de decirle “*hineni*” al otro -el “heme aquí” sin condiciones de *Isaías* 6,8-, proponiéndolo como antecedente de una nueva forma de entender la subjetividad. No sólo el otro es siempre una exterioridad que me interpela de manera paradójica - pues es mandato y, al mismo tiempo, súplica-, sino que resulta imposible conocer a Dios sin el prójimo, porque Dios **adviene** a la idea en el rostro sufriente de la víctima, que desde aquella exterioridad **me llama** a una relación ética en cuanto **escenario** en donde la trascendencia divina se revela³⁴.

Así, de igual modo que Heidegger señalaba al **olvido del ser** y su ocultamiento en el ente como el mayor error cometido por la cultura occidental, Lévinas viene a decirnos que el error, en realidad, ha sido **el olvido del otro** y el olvido de Dios - como lo absolutamente otro cuyo rastro está en la alteridad-, a quien el hombre ha negado de muchas maneras: ya fuere totalizándolo -esto es, violentándolo al tematizarlo-; abordándolo tradicionalmente como ente supremo que deviene ser impersonal; soslayando la desnudez del rostro, que es siempre la debilidad extrema de todos los desclasados y sufrientes de la sociedad moderna³⁵; o consagrando, en última instancia, una libertad sin restricciones y al ser como fuente última de sentido, cuyos senderos nos han llevado -con dolor, éste sí, perfectamente tematizable- a Auschwitz y no al *Shulján Aruj*.

En definitiva, si como afirma Sucasas, el discurso levinasiano es una “semántica judía a través de las convenciones del lenguaje filosófico”³⁶, cuya categoría axial -ese rostro desnudo que marca la irrupción de la trascendencia- “se alimenta, sin reconocerlo de un modo explícito, de la experiencia bíblica de la revelación”³⁷, lo que nos interesa destacar como aporte a una escucha comprometida con el otro no es sólo “la coincidencia u homología estructural” entre revelación y epifanía del

³⁴ Postulado central que articula *De Dios que viene a la idea*, ob. cit. (cf. *supra* nota 2).

³⁵ Como cuando afirma “La relación con el Rostro es [...] una relación con lo absolutamente débil -lo que está expuesto absolutamente, lo que está desnudo y despojado-, es la relación con lo desnudo y, en consecuencia con quien está solo y puede sufrir ese supremo abandono que llamamos muerte” (E. Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. José Luis Pardo Torío, Valencia, Pre-Textos, 1993, p. 130).

³⁶ A. Sucasas, “El texto múltiple. Judaísmo y filosofía en Lévinas”, en: *Memoria de la Ley*, ob. cit., p. 153.

³⁷ *Ibíd.*, p. 156.

prójimo que me interpela³⁸, es decir, no sólo esa deuda con lo invisible, sino la apuesta visible de una elección simbólica que escenifica el compromiso irrenunciable de Lévinas con la palabra y su puesta en práctica ética primordial: el diálogo. En efecto, la paradoja de la teofanía y de la interpelación del rostro que (me) habla y (me) dice “No matarás” -cara-a-cara de una experiencia íntima al tiempo que trascendencia absoluta oculta en la inmaterialidad de una Voz-, se resuelve de un único modo posible, consagrando el espacio de una palabra que me constituye cuando la escucho obedientemente, a pesar de los antecedentes de la Historia, sorda para **el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero**³⁹.

Ricoeur o el “yo decido” como otro escenario para la ética

El irresistible atractivo del diálogo entre Emmanuel Lévinas y Paul Ricoeur acerca de la alteridad se vincula con la circunstancia de que, a pesar de haber compartido similares preocupaciones filosóficas y aún extra-filosóficas, ambos autores desarrollaron respuestas creativas y rigurosas, aunque mutuamente excluyentes, a partir de un común diagnóstico de las limitaciones de la fenomenología de Husserl. Como afirma Manuel Maceiras Fafián, en Ricoeur -como

³⁸ *Ibíd.*, p. 155. Homología consustancial, por lo demás, con la tesis central de Sucasas, quien interpreta la escritura levinasiana como un *palimpsesto* o *texto múltiple* con dos niveles de sentido: el discurso filosófico manifiesto y su sustrato bíblico-talmúdico oculto. En su desarrollo –que aquí sólo apuntamos-, las nociones centrales de *rostro* y *sustitución* son el respectivo correlato filosófico-categorial de las ideas veterotestamentarias de **revelación** y **redención**. Se apunta así a una conciliación de la antítesis **cercanía** y **trascendencia** de Yahveh (en la figura del **rostro**), y a una configuración paradójica de la identidad y dignidad humanas por la sumisión a un imperativo ético -Dios o mi prójimo- (en la de *sustitución*).

³⁹ Cf. E. Lévinas, *Difícil libertad*, ob. cit., p. 108; asimismo, *Totalidad e Infinito*, ob. cit., p. 260. La apuesta por el diálogo, la hipérbole del “a pesar de” levinasiano, puede apreciarse en contrastes discursivos como el siguiente. El mismo autor que sostuvo: “El sentido es el rostro del prójimo y cualquier recurso a la palabra se sitúa ya en el interior del cara a cara original del lenguaje. [...] Ese “algo” que se llama significación surge en el ser con el lenguaje, porque la esencia del lenguaje es la relación con el Prójimo” (*Totalité et infini*, op. cit., pp. 181-182); nos advierte también: “No me hago ilusiones: [...] la humanidad llega a la amistad, incluso cuando la amistad parece interrumpida, pero construye también un orden político en el que el determinismo del ser puede reaparecer. [...] Carezco de una filosofía optimista sobre el final de la historia [...], pero lo humano consiste en actuar sin dejarse guiar por estas posibilidades amenazadoras. El despertar a lo humano es eso. Y en la historia ha habido justos y santos” (E. Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, ob. cit., p. 140, adaptado).

en Lévinas- “el comentario [no] se desvanece en [una] ritualidad de indiferente erudición”⁴⁰. Si Lévinas, con las herramientas conceptuales de la fenomenología, quiso demostrar la prioridad de la ética sobre el conocimiento, Paul Ricoeur, a partir de su filiación husserliana, pugró por incorporar la teoría de la interpretación al seno de la reflexión filosófica, apropiándose críticamente de las ideas liminares de Schleiermacher y Dilthey⁴¹, en la senda de una tradición hermenéutica prestigiada, como sabemos, por Heidegger y Gadamer.

Entendido esto, se impone que recordemos, como en el caso de Lévinas, el contexto formativo y la experiencia de vida de Ricoeur para intentar comprender su derrotero, sus opciones e intereses. Baste destacar, dentro de las limitaciones del presente trabajo, su temprano intento por articular realidad y lenguaje a partir de la convicción de que es en el dominio de este último donde se da cita toda inquietud filosófica genuina. También, su profundo compromiso intelectual, que lo llevó a desarrollar no sólo una teoría del texto -con similar predilección levinasiana por la simbólica bíblica-, sino, principalmente, una fenomenología de la vida práctica como superación del solipsismo husserliano, y, con ella, una ética entendida como “odisea de la libertad”⁴² que encuentra su fundamento en la propia experiencia vital, impulsada por el deseo de ser y el esfuerzo por existir que nos dan sentido⁴³. De tal modo, un “inventario incoherente” como el que Lévinas propone para su propia autobiografía⁴⁴, no podría pasar por alto puntos muy concretos: su nacimiento en una devota familia de la minoría protestante francesa del segundo decenio del siglo XX; su orfandad de padre y madre a los dos años de edad; su precoz inclinación por el estudio, mediatizada por la austeridad y el rigor pietista de sus abuelos; una temprana fascinación por la hermenéutica bíblica y la homilética pastoral cristiana; una formación filosófica vinculada inicialmente a los nombres de Husserl, Heidegger, Jaspers y Marcel; su experiencia en los campos de detención del nazismo y el desconsuelo -en el atardecer de su vida- por el suicidio de su hijo Olivier, que lo

⁴⁰ M. Maceiras Fafián, “Reciprocidad y Alteridad”, en P. Ricoeur, *De otro modo. Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de Emmanuel Lévinas*, ob. cit., p. VII.

⁴¹ Cf. a este respecto, P. Ricoeur, “La tâche de l’herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey” (1975), en *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique*, Seuil, Paris, 1986, pp. 75-100.

⁴² P. Ricoeur, *Amor y Justicia*, trad. T. D. Moratalla, Madrid, Caparrós, 1993, p. 70.

⁴³ “La ética es [el] trayecto que va de la creencia desnuda y ciega de un «yo puedo» primordial a la historia real donde se atestigua ese «yo puedo» (ibíd., p. 70).

⁴⁴ Cf. E. Lévinas, *Difícil libertad*, ob. cit., pp. 271-272.

marcarían con la obsesiva letanía de la interrogación por el mal, la culpa y el sufrimiento, en la mejor tradición de Kierkegaard, Barth o Sabatier. Finalmente, un particular sentido de lo trágico logrado mediante el doloroso aprendizaje de que el acto más humilde de comprensión de sí no es sino una **patética** hecha de múltiples interpretaciones en conflicto.

Demorémonos sólo en el comienzo del recorrido, donde podremos apreciar *in nuce* la estrategia discursiva de Ricoeur. Nuestro autor reconoce en “Autocomprensión e historia” -balance de medio siglo de reflexión filosófica- el “dinamismo propulsor” que para toda su obra representó el vínculo inicial con autores tan diversos como Marcel y Mounier, de quienes heredó el interés por la cuestión existencial y la temática del compromiso, y Husserl, en cuyo método fenomenológico encontró una respuesta a su exigencia de rigor reflexivo, como lo atestiguan los cinco años de estudio y traducción que dedicó a la obra del maestro durante su permanencia como prisionero de guerra. El antecedente explica por qué a lo largo de toda su aventura intelectual encontramos a Ricoeur poniendo “el acento sobre [la] estructura polémica de las influencias [...], combatiendo siempre en dos frentes o reconciliando adversarios [...] en el diálogo”⁴⁵. Será la absoluta confianza en el lenguaje -vehículo dialógico por excelencia y medio privilegiado de acceso a la subjetividad- la que le permitirá fundamentar, en definitiva, la constitución ética del sujeto en una comprensión más rica y más profunda de los fenómenos de significación que dan cuenta de la condición humana.

Puntualicemos lo dicho con vistas a dejar en claro qué tipo de eticidad propuso Ricoeur y qué consecuencias ha tenido para el ecumenismo⁴⁶. Uno de los señalamientos tempranos de mayor importancia que realiza el autor de *Soi-même comme un autre* es que desde que Edmund Husserl desarrolló el concepto de intencionalidad de la conciencia sabemos que la “conciencia de algo” prima sobre la “conciencia de sí”, de modo tal que el sujeto, especialmente en la era de la fruición tecnológica, tiende a perderse entre los entes en su intento de apropiarse y disponer de ellos. Consecuentemente, viene a plantear nuestro autor, el único modo que tiene el yo de **recuperarse** es descifrando las huellas propias que dejó a lo largo de la

⁴⁵ P. Ricoeur, “Auto-compréhension et histoire”, en *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo (eds.), Barcelona, Anthropos, 1991, p. 10. La traducción es nuestra.

⁴⁶ Entiendo el término “ecumenismo” en sentido amplio, como sinónimo de diálogo interreligioso.

Historia -fundamentalmente el **símbolo**, la **metáfora** y el **texto**-, debiendo recurrir necesariamente para esto a una *hermeneusis* —*ερμηνευτική τέχνη*—, arte o técnica de la interpretación tendiente a dar con el sentido de tales huellas, distante, por mucho, de ser unívoco. La hermenéutica en cuanto teoría general de la interpretación tiene su origen fuera del ámbito específico de la filosofía y es una síntesis de disciplinas técnicamente diferentes -“hermenéuticas regionales”, en palabras de Ricoeur-, como la filología clásica, la exégesis bíblica y la jurisprudencia. Su axiomática plantea que la realidad no es sino un conjunto de **textualidades** heredadas u obras en las que el espíritu se afirma y concreta -mitos, narraciones, saberes, creencias, instituciones, monumentos, etc.-, que fundamentan nuestro conocimiento del mundo y del hombre. Al aplicar el modelo interpretativo de textos al ámbito de la ontología, la hermenéutica -con particular énfasis la fenomenología hermenéutica ricoeuriana-, sienta posición en torno al problema de la verdad y del ser, entendiendo aquélla como producto de una interpretación, y a éste -hombre, mundo- como una gran obra textual inconclusa, cuyo modo de comportamiento es análogo al del lenguaje escrito. Así, para la hermenéutica de inspiración fenomenológica, el centro de gravedad de la reflexión deja de ser el sentido de los textos particulares y sufre un corrimiento en dirección a la pregunta **¿qué significa comprender?**, en el amplio territorio ya pensado por Heidegger cuando concluyó que comprender es el modo de ser del hombre en el mundo. Así, en Ricoeur la hermenéutica se presenta como el desarrollo de un **comprender ontológico** que rechaza la tentación auto-referencial propia de la comprensión inmediata de sí de Husserl, entendiendo que todo conocimiento de sí, al estar necesariamente mediatizado por el lenguaje, debe proceder indirectamente, es decir, por la vía de una interpretación de signos, símbolos y textos.

Si es verdad que Ricoeur no abandonó nunca el terreno de la fenomenología por su compromiso último con la subjetividad, también lo es el hecho de que su confianza en el lenguaje -que comparte con Lévinas- está basada en la capacidad de la lengua para abordar lo inabordable de manera directa, para abarcar lo imposible de reducir a puro sentido, aquella “dimensión interior” del ser que, en la reflexión levinasiana, exige **reconocimiento**⁴⁷. De este modo ambos pensadores justifican con una apuesta lingüística sus respectivos planteos éticos, a pesar de las diferencias -en definitiva irreductibles- que mantienen en relación con el lugar que debe otorgarse a

⁴⁷ Cf. para este punto, con provecho, el artículo de A. E. Sala “Variaciones en torno al silencio y los límites del habla en la experiencia mística”, en: VV.AA., *Variaciones del habla*, Buenos Aires, Grupo Editor Altamira, 2004: 109-139.

la hermenéutica -exterior a la filosofía, en Lévinas; consustancial con ésta, para Ricoeur-, o con la instancia última frente a la cual se asume la responsabilidad moral -aquel “algo” o “alguien” que precede y justifica la libertad del sujeto, propio del profetismo judío, en Lévinas; o, por el contrario, el tribunal del “sí mismo” en el contexto mayor de la **razón comunitaria**, que hunde sus raíces en la tradición luterana, en el caso de Ricoeur-.⁴⁸

Shulján Aruj: el diálogo como praxis de la excedencia de sentido

Para completar nuestra aproximación, señalemos que a partir de 1960, en las páginas finales de *La symbolique du mal*, Ricoeur orienta su indagación en dirección a la posibilidad de vincular una filosofía de la reflexión concreta con una hermenéutica simbólica⁴⁹, cuyas modulaciones vertebran los hitos principales de su obra⁵⁰ y darán fundamento, desde una relectura de las estructuras y prácticas analizadas en sus trabajos previos, al abordaje final del sujeto y su clásica propuesta ética entendida como “intencionalidad de la ‘vida buena’ con y para otro en instituciones justas” de *Soi-même comme un autre*.⁵¹

Más allá de la particular concepción de nuestro autor respecto del símbolo, la metáfora y la riqueza de su interrelación para el análisis hermenéutico⁵², lo que

⁴⁸ Cf. M. Maceiras Fafián, “Reciprocidad y Alteridad”, ob. cit., p. VIII: “El deber adquiere sentido [para Ricoeur] sólo inscrito en una ontología de la libertad, razón de ser de la obligación. Como consecuencia, la eticidad en Levinas germina a partir del ‘heme aquí’ y en Ricoeur del ‘yo decido’. Y si en uno la responsabilidad es ante ‘algo’ o ‘alguien’ que previene a la libertad, en el otro toma la forma de obligación primordial ante sí mismo”.

⁴⁹ Cuya importancia rememorará de este modo años después: “[...] encontré como una exigencia de lucidez, de veracidad, de rigor, lo que llamaba, al final de *Simbólica del mal*, ‘el paso a la reflexión’. ¿Es posible –me preguntaba– articular una con otra, de manera coherente, la interpretación de los símbolos y la reflexión filosófica?” (P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, ob. cit., p. 36).

⁵⁰ Esencialmente: *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité, II, La symbolique du mal*, para la semántica del mal; *De l'interprétation -essai sur Freud*, para su análisis de la hermenéutica y la simbólica psicoanalíticas; *La métaphore vive*, para su teoría del símbolo; y el conjunto de *Temps et récit*, para su semántica de la historia (cf. *supra* nota 2).

⁵¹ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, ob. cit., p. 176.

⁵² Que desarrolla en *La métaphore vive* y encuentra una excelente síntesis en el Capítulo I de *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1985.

merece destacarse es la confianza de Ricoeur en la instrumentalidad y la profundidad simbólica del lenguaje con la que resuelve la necesidad de una fenomenología de la vida práctica, que no sólo muestre cómo el ser humano ve el mundo, sino cómo se vincula y qué puede esperar del mundo en función de sus acciones. Como afirma en *Finitud y culpabilidad*:

“Yo apuesto a que comprendo mejor al hombre y los lazos que unen el ser del hombre con el ser de todos los demás seres, siguiendo las *indicaciones* del pensamiento simbólico. Esta apuesta se convierte entonces en la tarea de **comprobarla** y de saturarla en cierto modo de inteligibilidad”⁵³.

El paso siguiente en la apuesta de Ricoeur por las posibilidades del símbolo será su compromiso con el diálogo, como resultado de varias convicciones concurrentes, que podrían sintetizarse así: a) el símbolo y su “capa semántica”, la metáfora, permiten la irrupción en el mundo de lo sagrado, lo **absolutamente otro**, oculto al mundo en cuanto experiencia prelingüística, pero “vivo” en el lenguaje -lo que recuerda, a nuestro entender, la **dimensión subjetiva digna de reconocimiento** de Lévinas-; b) el carácter preverbal de la experiencia simbólica se manifiesta sólo al ser mediatizado por el discurso; c) consecuentemente, es en el diálogo, terreno privilegiado de la **praxis** de la palabra, donde los conceptos compartidos pueden dar testimonio de la “excedencia de sentido” anterior a aquélla, en toda su dimensión de puesta en escena y justificación de la subjetividad. En palabras del propio autor:

“el símbolo nos habla como índice de la situación en que se halla el hombre en el corazón del ser [...]. La misión del filósofo que investiga a la luz del símbolo consiste en romper el recinto cerrado y encantado de la conciencia del yo y [...] el monopolio de la reflexión. El símbolo nos hace pensar que el *Cogito* está en el interior del ser y no al revés. [...] [Ésta] es la antinomia: [...] ¿cómo compaginar la inmediación del símbolo con la mediación del pensamiento?, [...] empeño desesperado si no fuera porque el símbolo no es totalmente ajeno al raciocinio filosófico. Ahora bien, el símbolo se encuentra ya en el elemento de la palabra; [...] arranca el sentimiento y aun el miedo al silencio y a la confusión, [...] presta un lenguaje figurado a la confesión, y [...], gracias a él, el hombre sigue siendo lenguaje de arriba abajo”.⁵⁴

⁵³ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, ob. cit., p. 496.

⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 491, 492, 497 y 498, que adaptamos.

Ricoeur es una voz privilegiada que se alza frente al desierto moral y la muerte de los sueños de racionalidad y justicia de la post-guerra, en cuyo contexto recupera para la ética el planteo acerca de la experiencia concreta del mal en la Historia, sorprendentemente olvidado por la mayoría de los acercamientos reflexivos de la época. Al hacerlo, recurrirá principalmente a la simbología bíblica, justificando su decisión en esta larga cita:

“¿Por qué [recurso] a la simbólica primitiva? Porque el pensamiento no puede soportar la paradoja de un libre albedrío esclavo [...]. Es imposible expresar en estilo directo el concepto de una libertad que hay que liberar [...] precisamente de la propia esclavitud; y, sin embargo, a eso se reduce la temática central de la ‘redención’ o ‘salvación’ [...] El símbolo del cautiverio [...] [tomado originalmente] de la teología de la historia, [...] designó en primer lugar una situación comunitaria [...]: la situación de un pueblo esclavizado por sus pecados [...]. Esa situación comunitaria sigue evocando el acontecimiento histórico tan repetido en la liturgia, es decir, el estado de servidumbre del pueblo judío en Egipto, del que vino a librarle el Éxodo [...]. Este simbolismo constituye el centro de la experiencia judía, pero [...] pertenece a todas las culturas, al menos por línea lateral”.⁵⁵

Ahora bien, podría decirse que la figura del *Shulján Aruj* comparte destino -a *simili*- con toda la simbólica ricoeuriana, por semejanza de status y por el contraste central que establece en el contexto mayor de lo que nuestro autor denomina **simbólica de la salvación**. Veamos:

“Los símbolos del mal, tanto en el nivel semántico como en el mítico, son siempre el revés de un simbolismo más vasto, de un simbolismo de la Salvación. Esto ya es cierto al nivel semántico: a lo impuro corresponde lo puro, a la errancia del pecado el perdón en su símbolo del regreso, al peso del pecado la remisión y, más generalmente, a la simbólica de la esclavitud la de la liberación; más claramente aún en el plano de los mitos, las imágenes del final dan su verdadero sentido a las imágenes del comienzo: la simbólica del caos constituye simplemente el prefacio de un poema que celebra la entronización de Marduk; al dios trágico responde la purificación de Apolo, del mismo Apolo que a través de su oráculo incitó a Sócrates a “examinar” a los otros hombres; al mito del alma desterrada responde la simbólica de la

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 308.

liberación por el conocimiento; a la figura del primer Adán responden las figuras sucesivas del Rey, el Mesías, el Justo sufriente, el Hijo del Hombre, el Señor, el Logos. El filósofo no tiene nada que decir, como filósofo, acerca [de si] esas figuras se cumplen en el advenimiento de Cristo-Jesús, pero puede y debe reflexionar sobre esos símbolos como representaciones del fin del mal”⁵⁶.

Es en esta línea de análisis que, en definitiva, puede instalarse el mensaje del *Shulján Aruj* como representación o puesta en escena privilegiada de dicho fin del mal, en lo que tiene de consagración del diálogo como oposición radical al olvido de los otros, a la “sobria frialdad cainita” de la que habla Lévinas y que protesta “¿acaso soy yo guardián de mi hermano?”⁵⁷.

Conclusiones: El diálogo como apuesta a la escucha obediente de la alteridad y al ejercicio responsable de la libertad

Recapitemos los argumentos centrales que justifican la apuesta de Emmanuel Lévinas y Paul Ricoeur por el diálogo como práctica privilegiada del lenguaje. En el caso de Lévinas, vimos cómo la relación ética con el prójimo, que define como escucha obediente y desde la pasividad más radical de la responsabilidad que aquél me exige, contrapone la doble potencialidad de la palabra. En primer lugar, la **potencialidad hermenéutica** que, como en la ontología tradicional, permite tematizar o cosificar al otro gracias a la impersonalidad del ser, relativizando su humanidad al convertirlo en medio que obtiene su sentido sólo en relación con una totalidad con la que logro **interpretarlo**. En segundo lugar, la **potencialidad ética**, que fundamenta el diálogo y rescata como instrumento de ruptura con el ser impersonal por el hecho de que, más allá del ser -o, en lenguaje levinasiano, **de otro modo que ser**⁵⁸-, me ha sido asignada una responsabilidad: Dios me ha hecho responsable de la vulnerabilidad y el sufrimiento del otro ser humano, y mediante el fiel cumplimiento de esta responsabilidad -que yo no he elegido desde mi libertad- me constituyo como sujeto. Como afirma en *Difícil libertad*:

⁵⁶ P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, ob. cit., p. 38.

⁵⁷ E. Lévinas, *De Dios que viene a la idea*, ob. cit., p. 125.

⁵⁸ Cf. el desarrollo de esta idea *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, ob. cit.

“[...] la relación ética [aparece] en el judaísmo como relación excepcional: en ella, el contacto con un ser exterior, en lugar de comprometer la soberanía humana, la instituye y la inviste”.⁵⁹

Así, el compromiso con la vida y la palabra en Lévinas podría sintetizarse como respuesta a dos interrogantes esenciales. En principio, ¿por qué es posible pensar en una relación con los otros basada en la ética? Porque la ética es anterior a la comprensión ontológica del ser, o, en palabras del autor, “la conciencia de sí no es una inofensiva constatación que un yo hace de su ser, sino que es inseparable de la conciencia de la justicia y de la injusticia”⁶⁰. Luego, ¿por qué no es la hermenéutica sino la ética la herramienta adecuada para **salir** al encuentro del otro? Porque la primera, producto de la racionalidad occidental, acepta al ser como la fuente última de sentido; mientras que la ética, entendida desde los parámetros del monoteísmo judío, es la única capaz de responder, como señala Reyes Mate, a “la **autoridad del sufrimiento** que una historia común ha dejado en el **rostro** del otro, convirtiéndole en viuda y huérfano, es decir, en un pobre”⁶¹.

Por su parte, tenemos en Ricoeur una apuesta o “creencia” en el diálogo entendido como certeza en medio de la oscuridad del mundo, integrada a una ética que halla su fundamento en el deseo de ser y el esfuerzo por existir que caracteriza la “aventura” u “odisea” de la libertad humana. Cada ser, en su devenir, se afirma en un “yo soy” que implica el intento de perseverar en la existencia y la creencia en la propia libertad. Dicha perseverancia y tal creencia exigen a cada hombre dar testimonio de su capacidad de iniciar procesos nuevos en el mundo, para lo cual necesita del mutuo reconocimiento de un “tú”, agnición que hará posible que la libertad de ambos adquiera status de realidad y abandone el territorio de la mera creencia. De este modo, la ética como odisea vital sólo es posible mediante el testimonio siempre renovado de la libertad del “yo” y el reconocimiento del derecho del otro a atestiguar la que le es propia, camino que lleva a ambos a satisfacer el deseo de ser que los iguala. Profundizando en el razonamiento de Ricoeur, se concluye que el ejercicio de la verdadera libertad plantea como exigencia central el diálogo, porque su praxis no es el resultado de un mandato o una ley positiva, sino una tarea que nace y se sostiene en el ideal de la fraternidad como aprendizaje del reconocimiento del prójimo sin temor a su interpelación. Tamaño desafío, tanto

⁵⁹ E. Lévinas, *Difícil libertad*, ob. cit., p. 106.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 106.

⁶¹ R. Mate, *Memoria de Occidente...*, ob. cit., p. 275, que adaptamos.

como la hermenéutica textual cuyo modelo presupone, nunca llega a su fin, sino que, muy por el contrario, se ha convertido en clamor frente a la carencia penosa de prácticas efectivas y comprometidas con un sincero deseo de reconocimiento del prójimo. Recordemos aquí las palabras de Adam Schaff:

“Mientras nos entregamos a nuestros **elevados** enfrentamientos, el ‘hombre’ vive y sufre [...] las más variadas catástrofes, genocidios, indigencia [y] el deterioro de la tierra que habitamos [...] ¿No ha sonado todavía la hora de la cordura?”⁶².

Si es evidente que dicha hora aún no ha sonado, es tiempo de revisar los motivos por los que el pensamiento se ha autolimitado en la tarea de aceptar la amable invitación a reconocernos en los demás, formulada por autores de la heteronomía tan notables como Lévinas y Ricoeur. La fuerza simbólica de una mesa preparada *para nosotros* marca, por contraste, la dificultad más evidente. Lidiamos con nuestra incapacidad de exceder el acto de pensar, lo que nos hace responsables de rechazar la humildad de la palabra que articula la generosidad de la confesión. Detrás de lo dicho resuena la sabiduría del *Shulján Aruj*, cuando en el texto del *Viduy* exige reconocer las culpas propias como paso previo al arrepentimiento y a la dignidad de sentarnos a compartir la gratuidad de la vida con todos y cada uno de nuestros semejantes:

“Yo reconozco ante Ti Señor, mi Di-s y Di-s de mis antepasados, que mi [vida] y mi muerte están en Tus manos [...] Sea tu Voluntad recuperarme por completo, pero si he de morir, sea mi muerte la expiación de los pecados, iniquidades y transgresiones que he cometido ante Ti”⁶³.

En definitiva, si las propuestas de Lévinas y Ricoeur comparten recursos y responden a un mismo compromiso a pesar de sus zonas de disenso, lo que las iguala, la creencia en el diálogo como instrumento para una búsqueda más humilde de la verdad, recupera la única esperanza a la que puede aferrarse la humanidad en la

⁶² A. Schaff, *Humanismo Ecuménico*, trad. esp. G. Canal Marcos, Madrid, Trotta, 1993 p. 90. La adaptación y los resaltados nos corresponden.

⁶³ *Shuljan Aruj, Yoreh De'ah*, 338:2, que citamos según: J. H. Hertz (ed), *The Authorized Daily Prayer Book*, New York, Bloch Publishing Company, 1971 [1948], p. 1065. La traducción es nuestra.

actual situación de egolatría y olvido del prójimo con la que convivimos. Lo que nos recuerdan ambos de manera indubitable, como Diana Sperling al recuperar el axioma levinasiano, es que:

“[...] somos mortales pero no por castigo, accidente o degradación: lo somos porque nuestra vida es [...] **para más allá de nuestra propia muerte, para la vida del otro**”⁶⁴,

Recibido: 30/03/2013

Aceptado:30/04/2013

⁶⁴ D. Sperling, *Filosofía de cámara*, ob. cit., p. 197.

FABIO ESQUENAZI

**Shulján Aruj: Diálogo y reconocimiento del Otro en Lévinas y Ricoeur
Acogida y limitaciones de una amable invitación**

Como sabemos, שולחן ערוך (“Shulján Aruj”), literalmente en hebreo “mesa tendida” o “mesa preparada”) es el título con que se denomina no sólo la obra de Rabí Iosef Caro -la recopilación más importante de normas de conducta de la religión judía, publicada originalmente en 1565-, sino también uno de los modos con que se designa el Talmud. En una sociedad en crisis y tan secularizada como la actual, que menosprecia la vida y el compromiso ético, la potencia del título, consustancial con la lógica bíblica y talmúdica que encontraba en *el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero* un lugar de privilegio para una experiencia significativa de Dios, nos invita a pensar desde el campo intelectual en la actualidad del convite a compartir alimento, palabra y experiencia con todos y cada uno, rastreando su huella en pensadores de la *heteronomía* como Emmanuel Lévinas y Paul Ricoeur, preocupados, desde posiciones disímiles, por una ética de la alteridad y sus fundamentos. En este trabajo analizamos en primer término el modo en que Lévinas descubre en la tradición judía “momentos estelares que enriquecen y conforman la razón humana”. Entre ellos, el mandato ético fundamental de decirle “*hineni*” al otro -el “**heme aquí**” sin condiciones de *Isaías* 6,8-, que propone como antecedente de una nueva forma de entender la subjetividad, toda vez que el *otro* es siempre una exterioridad que me interpela de manera paradójica -pues es mandato y, al mismo tiempo, súplica-, y Dios una realidad imposible de conocer sin el prójimo, pues adviene a la idea en el rostro sufriente de la víctima. En el caso de Ricoeur veremos cómo su absoluta confianza en el lenguaje -vehículo dialógico por excelencia y medio privilegiado de acceso a la subjetividad- le permite fundamentar la constitución ética del sujeto en una comprensión más rica y más profunda de los fenómenos de significación que dan cuenta de la condición humana. Compararemos, en definitiva, el modo en que ambos autores asumen el diálogo como una práctica privilegiada del lenguaje, práctica que Lévinas entiende como una apuesta por la escucha obediente del prójimo -consustancial con la responsabilidad moral propia del profetismo judío-, y Ricoeur como el ejercicio responsable de la libertad, enraizada en la tradición luterana.

Palabras clave: Shulján Aruj, hineni, diálogo, Lévinas, Ricoeur.

FABIO ESQUENAZI

***Shulchan Aruch: Dialogue and acceptance of the Other
in Levinas and Ricoeur.
Reception and limitations of a kind invitation***

As we know, שולחן ערוך (*“Shulchan Aruch”*, literally in Hebrew ‘set table’ or ‘table ready’) is not only the title that names the work of Rabbi Yosef Caro -the most important collection of Jewish rules of conduct, originally published in 1565-, but also one of the denominations of Talmud. In a society as secularized as the present, who despises life and ethical commitment, the power of the title, consubstantial with the biblical and Talmudic logic that the poor, the widow, the orphan and the stranger are places of privilege for a meaningful experience of God, invites us to think from the intellectual field about the traces of this call in Emmanuel Levinas and Paul Ricoeur, thinkers concerned from dissimilar positions with an ethics of Otherness and its foundations. In this paper we analyze firstly the way in which Levinas finds in Jewish tradition “highlights that enrich and define human reason”; among them, the fundamental ethical commandment to tell *“hineni”* to the *other* -the *“here I am”* without conditions from *Isaiah* 6.8- that he proposes as antecedent of a new understanding of subjectivity, since the *other* is always a externality that challenges paradoxically -as commandment and plea-, and God a reality impossible to know without the other, for He comes to the idea in the suffering *face* of the victim. Regarding Ricoeur we will see how language as a privileged means of access to the subjectivity makes possible the ethical constitution of the subject through a richer and deeper understanding of the phenomena that give significance to human condition. Finally, we shall compare how both authors assume dialogue as a privileged practice of language: for Levinas, a commitment to an obedient listening to the other derived from the traditional moral responsibility of Jewish prophetism; for Ricoeur, a responsible exercise of freedom rooted in the Lutheran tradition.

Keywords: Shulchan Aruch, hineni, dialogue, Lévinas, Ricoeur.

Los Ángeles de la Conquista, la conquista de los Ángeles. El dilema iconográfico de los Ángeles Arcabuceros

Jerónimo Granados

ISEDET

Buenos Aires

Introducción

El trabajo se centra temáticamente en la región andina del Cusco¹ y zonas de influencias del entonces imperio Inca. Se analizará la relación entre arte y el fenómeno religioso en los andes centrales donde tras la conquista se originan conflictos entre la cultura conquistadora que impone nuevos códigos de comunicación y la cultura local que apela a su ingenio para hacer sobrevivir gran parte de sus creencias. Para ello desde la fenomenología de la religión y una semiótica del arte se ofrecerá un instrumental metodológico adecuado. La representación de los ángeles en el Cusco inunda la fisonomía de la ciudad, en iglesias, monasterios, talleres de arte, frisos, solos, acompañados de santos, con vírgenes, etc. Todas estas representaciones, en mayor o menor medida, forman parte de la devoción popular. No expondré preguntas metafísicas sobre la existencia o no de los ángeles, ellos están ahí y son funcionales a la expresión de la fe de la población². Desde la conquista, los pueblos originarios son los que han sufrido un

¹ El Cusco fue la capital del Imperio Inca (1483-1527), la que denominaban *Cusco*. El significado original de esta palabra es incierto. Garcilaso la significa como el ombligo del mundo, entendida como *axis mundi*, como capital del *Tawantisuyu* (El Imperio Inca, país de las cuatro latitudes, es decir el Mundo). Los conquistadores la rebautizaron con el nombre de Nuevo Toledo). Los primeros cronistas denominaban a sus habitantes como los *cuscos*. Lo incaico es hoy más un sentimiento que una entidad concreta, sin embargo, existe tanto una identificación topológica como social de la población que se extiende en tiempo hasta llegar al *Inka Huascar* (rey) y su relación con la región que gobernaba (Franklin Pease). El antropólogo Jorge A. Flores Ochoa señala que el Cusco marca objetivamente una región indiana y autóctona que otorgan una identidad cultural y social. Ver Jorge Flores Ochoa, “Mestizos e Incas en el Cusco”, en *500 años de Mestizaje en los Andes*, Lima, 1992, p. 214.

² Klaus Westermann, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*⁴, Stuttgart 1987, p. 18. Los ángeles son tan inaccesibles al pensamiento objetivo como el mismo Dios. Por ello, la esencia o la existencia de los ángeles no se puede determinar. La Biblia tampoco se interesa sobre su

proceso de aculturación. No obstante, son los mestizos los que efectivamente consideran a los ángeles como seres vivos y relevantes para su fe. Para conseguir este objetivo la iglesia se valió de su doctrina y utilizó, entre muchos otros recursos, la angelología y el culto a los ángeles.

En cambio, para los pueblos originarios, especialmente para aquellos que han tenido poco contacto con la “civilización occidental y cristiana” o se han resistido a ella en aspectos religiosos, han sufrido en menor medida la inculturación³ o aculturación⁴, los ángeles son simples adornos o personajes irreales o a lo sumo entidades que corporizan sus propias deidades. Ellos ya tienen dentro de su panteón los propios mensajeros que conservan las formas primitivas de los animales que viven en la región andina (por ejemplo *Pauluchas*⁵ y *vizcachas*⁶), estos animales sirven de intermediarios con los *apus*⁷ y otras deidades andinas.

A pesar de la abrupta interrupción de las tradiciones culturales, estéticas y religiosas de los pueblos originarios, luego de 500 años pueden verse huellas precolombinas tanto en el arte como en las creencias religiosas, y en ambos casos se vistieron de ropajes nuevos aunque persistiendo gran cantidad de elementos ancestrales llegando a ser piezas únicas del arte universal: los Ángeles Arcabuceros.

existencia en sí, ella simplemente menciona que se hacen presentes como mensajeros, más que interesarse de su apariencia se centra en su misión como mensajero de Dios y el mensaje a transmitir.

³ Ver Wolfhart Pannenberg, “Notwendigkeit und Grenze der Inkulturation des Evangeliums”, en Geiko Müller-Fahrenholz; Wolfhart Pannenberg, *Christentum in Lateinamerika. 500 Jahre seit der Entdeckung. Aus der Sicht der Entdeckten*, Regensburg 1992: 141-154. Para este autor la inculturación del evangelio significa ante todo que el mensaje y la fe cristianos se hace carne en la vida de otra cultura y no se percibe como un cuerpo extraño (p.150).

⁴ Se refiere a un proceso de adaptación cultural, donde la cultura dominadora determina los patrones culturales a seguir. Las modificaciones experimentadas pueden ser experimentadas en forma paulatina o abrupta y en gran medida originan un proceso de resistencia o negación de los nuevos patrones o hacer una elección selectiva de los mismos. Ver José Gushiken, *Extirpación de la idolatría en la sierra de Lima*, Lima 1993, p. 24 ss.

⁵ Son una especie de centinelas o mensajeros de la fiesta del *Qoylluriti*. En la procesión algunos participantes llevan trajes de llamas.

⁶ Del quechua, *wiska* seguido de *cache* centinela: centinela de los encerrados. *Ligidium peruvianum*, son roedores que viven en la *Puna* entre los 800 y 4500 metros de altura en cuevas llamadas vizcacheras, y su piel se confunde con los colores de la montaña.

⁷ Deidades representadas a través de las montañas.

Estructura y metodología

El trabajo presenta un análisis de los ángeles desde la cosmovisión judeocristiana y la de los seres alados en el mundo incaico. Como punto de encuentro se analizarán los Ángeles Arcabuceros, particular creación de las escuelas de arte andino (escuelas de Cuzco, Quito, entre otras), también llamado barroco americano, y su relación con la población autóctona. Como trasfondo de esta interpretación están presentes los distintos métodos catequísticos, entre ellos los que utilizaban el arte como uno de los principales vehículos de evangelización. Por esta razón palabra e imagen y religiosidad se complementan e instrumentalizan mutuamente. A partir de esta situación la reserva de sentido que queda en el espacio de la comunicación de los contenidos religiosos nos permitirá descubrir reveladoras disquisiciones que van más allá del estilo o del mismo artista y su creación. Por ello, un análisis semiótico nos ayudará encontrar pistas de interpretación que fundamentarán este presupuesto.

Las investigaciones sobre la conquista marcan distintas líneas de pensamiento que giran en torno a la leyenda negra y blanca. Más allá de las discrepancias que han originado tales posiciones, es claro que los imperios locales sucumbieron ante el dominio ejercido por los **conquistadores**. La continuidad de las distintas culturas y sus religiones dependió en gran manera de la pervivencia de las prácticas religiosas cotidianas de sus habitantes. Una tendencia es hablar de un proceso de aculturación que en el encuentro de las dos culturas involucradas crea una cultura cristiana o una evangelización de la cultura⁸. También es vista como una cruzada donde los intereses políticos y religiosos trabajaban en connivencia y donde el límite de una se confundiría con la otra⁹. El resultado de esta operación fue una conquista despiadada que pretendía solamente apropiarse de las riquezas sin importar los medios esclavizantes utilizados y que en definitiva iban en contra del mismo mensaje

⁸ Ver Manuel Marzal, “Peruanische Identität und Soziallehre der Kirche”, en Peter Hünermann, Juan Carlos Scannone (Ed.), *Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung. Methodische Reflexionen zur katholischen Soziallehre*, Mainz 1993: 367-396. y Manuel Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú., 1988.

⁹ Ver Enrique Dussel (Coordinador general), *Historia General de la iglesia en América Latina*, Tomo I, 1, Salamanca, Sígueme, 1983. Dussel aduce que hablar de una explotación de clases sería un anacronismo histórico, sin embargo no niega el genocidio, la esclavitud y la opresión ejercida en aquella época y que se continúa hasta el día de hoy.

evangelio¹⁰. Entre estas dos posiciones, especialmente con motivo del aniversario de los 500 años del “descubrimiento de América” se ha querido suavizar esta situación refiriéndose a este acontecimiento como a un encuentro de culturas cuya interacción resultó en una cultura americana que es visible especialmente en su arte, arquitectura y literatura. Estos elementos son visibles en muchas ciudades y regiones americanas¹¹.

Todo vestigio de cultura precolombina fue destruido o quedó en ruinas, especialmente en sus centros de poder, y marcó el inicio de una nueva etapa para los sobrevivientes marcada por prácticas inquisidoras de los “visitadores”. Esta institución fue aprovechada para aumentar el control sobre la población local¹² y sus costumbres “no cristianas” que era menester extirpar y cuya descripción fue realizada, entre otros, por Pablo José de Arriaga en su obra “Extirpación de Idolatrías en el Perú”¹³.

¹⁰ Ver Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (Teología de la liberación), 1972, München, Mainz 1986.

¹¹ Ver Graciela María Viñuales, Ramón Gutiérrez, Ernesto J. A. Maeder, Alberto Nicolini, *Iberoamérica, tradiciones, utopías y novedad cristiana, siglos XVI a XVIII*, Madrid, Encuentro, 1992.

¹² Ver Enrique Urbano y Gabriela Ramos, (Compiladores.), “Catolicismo y Extirpación de idolatrías, Siglos XVI-XVIII”, en *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina* 5, Cusco, 1993. La inquisición en sí no se encargaba de las cuestiones indígenas ni tampoco fue la responsable del genocidio indígena. Su tarea se circunscribía a la extirpación de idolatrías, sin embargo muchos conquistadores aprovechaban su estructura y accionar para controlar a la población local y obrar sus excesos entre la población local.

¹³ Pablo José de Arriaga, *Eure Götter werden getötet Ausrottung des Götzendienstes in Peru* (1621). *Extirpación de la Idolatría del Piru*, Madrid 1968, Compilado por Karl A. Wipf, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1992. Pablo José de Arriaga (1564-1622) pertenecía a la Compañía de Jesús y fue un testigo ocular de lo que acaecía en las nuevas tierras. Él narra a lo largo de los veinte capítulos de su libro la indiferencia e incapacidad del clero para comunicar las buenas nuevas y además marca la resistencia y persistencia de los chamanes para mantener los ritos “idolátricos” ancestrales. Como punto principal Arriaga intenta describir la “idolatría” y los métodos para su “extirpación” (cap. 11). Sin embargo ya en el primer capítulo él sienta las bases de su ideología: “Siempre se entendió que en todas las Prouincias, y aun pueblos de los Indios del Pirú, aunque a tantos años, que son Christianos, auían quedado algunos rastros al tan antiguo, y de Idolatría. Ni se marauillará, que mal tan antiguo, y tan arraigado, y connaturalizado en los Indios, no se haya del todo desarraigado, quien vuiere leído las historias Ecclesiásticas del principio, y discurso de la Iglesia, y entendiere lo que a passado en nuestra España, donde aun siendo aduenedicos los Iudios, pues

Finalmente, para completar el estudio de las imágenes utilizaremos el análisis semiótico y la teoría iconológica a partir de Panofsky. A pesar de las limitaciones que cualquier análisis de este tipo puede tener, creo que nos permitirá acercarnos a una interpretación de estas figuras y su uso multiforme, especialmente por parte de los pueblos originarios.

América de los Incas

El Imperio Inca, ubicado a lo largo de varios miles de kilómetros de los Andes, con su capital en el Cusco, fue el resultado de una serie de culturas previas milenarias que fueron forjando una sociedad ordenada por la naturaleza y sus ciclos de vida. Su existencia como sociedad se extendió entre los años 1200-1532, alcanzando su mayor desarrollo como imperio hacia el 1438. El poder de *Pachacuti* y su hijo *Tupa Inca* llegó a sojuzgar a más de cien pueblos extendiendo la lengua quechua, ingeniería, religión y costumbres. Pero fue bajo *Huana Cápac* (1483-1527) que el imperio experimentó su mayor esplendor y extensión¹⁴. En 1532 llega *Francisco Pizarro* y asume el poder del *Tawantisuyu*¹⁵, que se dividía en cuatro *Suyus* compuesto por el *Hanan* (arriba) y *Hurin* (abajo) En estas cuatro regiones se organizaba el imperio social, política, económica y religiosamente¹⁶.

entraron en ella más ha de mil y quinientos años en tiempo del Emperador Claudio, a penas se ha podido extirpar tan mala semilla en tierra tan limpia, y donde está tan cultiuada, y pura, y continua la sementera del Euangelio, y tan vigilante sobre ella el cuidado, y solicitud del tribunal rectísimo del Santo Oficio” (Cap. I).

¹⁴ José Tamayo Herrera, “Los Incas y el Cuzco”, en Marco Curatola; Fernando Silva-Santisteban, Editores, *Historia y Cultura del Perú*, Lima 1993, p. 199 ss. Jorge A. Flores Ochoa; Elizabeth Khon Arce; Roberto Samanez Argumedo, *Pintura mural en el sur andino*, Lima, 1993, p. 24.

¹⁵ En quechua: *tawa*, también *tahua*, cuatro; *ntin* marca la unidad; y *suyu* significa país. El país de las cuatro direcciones del mundo o de las cuatro direcciones del cielo. Las coordenadas del Imperio Inca (*Tawantisuyu*) está formado por el entrecruzamiento de diagonales que forman cuatro regiones de Imperio Inca: *Chinchasuyu* (oeste) y *Antisuyu* (norte), estos forman la parte superior de la mitad (*hanan*) –y el *Collasuyu* (Este) y *Cuntisuyu* (Sur)– estos forman la mitad inferior (*hurin*). En el centro se encuentra la capital del Imperio Cusco. Ver Reiner Tom Zuidema y Deborah Poole, “Los límites de los cuatro suyus icaicos en el Cusco”, en *Bulletin de L'Institut Francais D'Etudes Andines* (Lima) XI, N. 1-2, 1982: 83-89.

¹⁶ Juan María Ossio, *Los indios del Perú*, Madrid, 1992, p.75 ss. Sobre la organización social sólo se cuenta con fuentes de cronistas que describían la nueva sociedad más desde una propia concepción de la sociedad que de la que observaban. No se sabe a ciencia cierta si el poder

Una religión enigmática

La religión del pueblo inca sólo se puede analizar, aunque limitadamente, a través de fuentes arqueológicas, de los cronistas y la tradición oral. Esta religiosidad estaba sostenida por el devenir de la naturaleza y sus manifestaciones girando la vida a su alrededor. La inmensidad de las montañas, la dependencia de los tiempos de lluvia regían el calendario litúrgico y sus deidades y marcaban los ritos agrarios. A pesar de la verticalidad del poder y la oficialización de la religión muchas costumbres religiosas ancestrales pervivieron a lo largo de los siglos sobreviviendo a las imposiciones religiosas de los conquistadores y que hasta el día de hoy perviven revestidas de distintos ropajes, entre ellos el cristiano¹⁷. Gran parte de esta religiosidad se puede estudiar desde la fenomenología de la religión pero también el análisis del arte y sus símbolos nos permite descubrir parte del mundo inca. Una gran parte de esta simbología puede verse a través del mundo aculturizado de mestizos cronistas donde se puede leer entre líneas gran cantidad de elementos pertenecientes a la propia cultura. Entre otros se puede nombrar a Diego de Castro Tito Cussi Yupanqui (1570), Juan de Santacruz Pachacuti (1613), el Inca Garcilaso de la Vega (1609-1616) y Felipe Guamán Poma de Ayala (1615)¹⁸.

estaba organizado a partir de una diarquía o de una dinastía. Ver Pierre Duviols, “Algunas reflexiones acerca de las tesis de la estructura dual del poder incaico”, en *Histórica* (Lima) Vol. IV, N. 2, diciembre 1980: 183-197.

¹⁷ Para ampliar estos temas ver Jorge A. Flores Ochoa, “Aspectos mágicos del pastoreo, enqa, enqaychu, illa y khuya rumi en Uywamichiq punarunakuna”, Lima, Pastores de puna, 1977; Jorge A. Flores Ochoa (Compilador), “Sociedad y cultura en la puna alta de Los Andes”, en *América Indígena* (México) Vol. XXXV, N. 2, Abril-Junio, 1975, pp. 297, 314-319; Elio R. Masferrer Kan, “Criterios de organización andina recuay siglo XVII”, en *Bulletin de L'Institut Français D'Etudes Andines* (Lima) XIII, N. 1-2, 1984, p. 53; Elio Masferrer Kan, *Aproximación a un modelo de las relaciones hombre-naturaleza en la religión andina colonial: El punto de vista del ritual* (Lima) segunda serie tomo III, 1977: 28-42; Juan María Ossio, *El simbolismo del Agua y la Representación del tiempo y el espacio en la fiesta de la Acequia, de la Comunidad de Andamarca*, Perú 1975; José Carlos Flores Lizano, *Una interpretación teológica del sincretismo andino en Q'ero y Lauramarca*, México 1984: 253-292.

¹⁸ Rolena Adorno, “Las otras fuentes de Guamán Poma, sus lecturas castellanas”, en *Histórica* (Lima) Vol. II, N. 2, diciembre, Perú 1979, p. 137. Sobre las obras ver Inca Gracilazo de la Vega: *Comentarios reales de los Incas*, Tomo I y II, Venezuela 1976, Lisboa 1609, y Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*. Codex péruvien illustré (Ca.1600). Jerónimo Granados, “Guaman Poma de Ayala, palabra e imagen de la cultura andina aculturada”, en: *Cuadernos de Teología* (Buenos Aires) 21, 2002; 295-315.

Un elemento básico para la transmisión de las costumbres religiosas lo constituyó el aislamiento de grandes porciones de la población que mantuvieron su *ethos* e idioma. Como una cultura ágrafa¹⁹ apenas pudo dejar su legado en dibujos, esculturas y prendas de vestir. En este sentido, vestigios dejados desde tiempos inmemoriales de culturas preincaicas se puede visualizar la correspondencia con el ritmo de la naturaleza y su influencia en la sociedad²⁰.

A este mundo de imágenes pertenecen las figuras zoomórficas, que para nuestro análisis se centrarán en las aves y una serie de seres voladores que se corresponden con los atributos ornitológicos²¹.

Los pájaros y los seres voladores

Las regiones andinas, por su geografía posee grandes extensiones de selvas donde es propicia la vida silvestre de muchos animales, entre ellas las aves que van desde los diminutos colibríes, pasando por las águilas, hasta los grandes cóndores que surcan los cielos de los Andes.

Los pueblos andinos han plasmado constantemente estos animales en sus expresiones artísticas y su significación siempre estuvo relacionada con marcas de poder jerárquico o religioso. Especialmente en el arte textil, murales, utensilios mortuorios y tumbas se encuentran las mayores fuentes para estudiar este fenómeno²². El lenguaje icónico que estas piezas de arte transmitían estaba plagado de ideas y pensamientos que resultan difíciles de descifrar más allá de una interpretación especulativa y simbólica. Y es en estas obras donde se plasman los atributos de ciertos animales sobre los hombres para realzar su figura o importancia

¹⁹ Los Aztecas, pero especialmente los Mayas experimentaron un desarrollo insipiente escriturístico en Mesoamérica.

²⁰ Anne Marie Hocquenghem, *Iconografía Mochica*, Lima, 1987, p. 188. Ver también Claude Levi-Strauss, *Mythologiques*, Frankfurt, Mythologiques, 1966.

²¹ Según la interpretación de algunos investigadores estas morfologías de seres voladores fueron asumidas por las deidades incas. (Pardo 1938, Fernández Baca 1971, Kauffmann Doig 1972). Federico Kauffmann Doig, *La Pluma en el antiguo Perú. Las plumas del Sol y los Ángeles de la Conquista*, Lima, 1993, p. 32.

²² Ver Ferdinand Anton, *Altindianische Textilkunst aus Peru*, Leipzig 1984; Anne Marie Hocquenghem, *Iconografía Mochica*, Lima, 1987, p. 13 ss; Federico Kaufmann Doig, “Arquitectura Zoomorfa, la ciudad del Cusco, con anotaciones acerca de la arquitectura e iconografía Chapín”, *Boletín de Lima* N. 38, Lima, 1985: 27-34.

política o religiosa. Por ello el arte funciona como un espejo de sus propias creencias que les permite comunicarse con lo trascendente donde las figuras naturales, entre otras los pájaros o seres voladores junto a otras manifestaciones zoomorfas, son las intermediarias para esa comunicación²³.

EL hierático pájaro Indi

Pedro Sarmiento de Gamboa²⁴ resume el mito del Pájaro *Indi* (1572)²⁵, que luego de reunir fragmentariamente datos a partir de la tradición oral reconstruye una historia que da fundamento a la sociedad en su totalidad²⁶. Esta historia cuenta cómo el primer soberano Manco Cápac a su muerte lega el Pájaro *Indi* a sus descendientes. Lo tenía encerrado en una pequeña caja y nadie podía abrirla, de lo contrario una maldición caería sobre él y sus descendientes. Para la cuarta generación dominaba el cuarto soberano Mayta Cápac, que por su curiosidad abrió la caja. En vez de un castigo recibió el poder del Pájaro *Indi* y al hablar con el pájaro recibió la gran sabiduría.

El nombre de de *Indi* del mito hierático se corresponde al nombre *Inti*, el cual es el nombre genérico que se le da al sol. En Cusco hay un templo que se llama *Indikancha* (*Indi*-lugar o *Indi*-templo), luego los españoles lo denominarían *Qorikancha* o Templo del Sol. *Qori* (Curi) fue también el nombre para la función del Dios del Agua o *Illapa* (trueno). La relación entre ambos nombres –*Indi* y *Qori*– se concreta en un ave hierática, el águila. Ya los antecesores la consideraban un ave sobrenatural²⁷. Un testimonio iconográfico lo da un retrato de Manko Cápac donde se lo puede ver con el ave emblemática²⁸.

²³ Anne Marie Hocquenghem, *Iconografía Mochica*, Lima, 1987, p. 195ss.

²⁴ Ver Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas*. Buenos Aires 1942. MS.1572.

²⁵ Sol.

²⁶ Comp. Federico Kauffmann Doig; Ramón Mujica Pinilla, *Las plumas del Sol y los Ángeles de la Conquista*, cit., p. 20.

²⁷ Para los egipcios el águila simbolizaba al sol y al hijo del sol. Esto se puede leer en los jeroglíficos y en las imágenes del templo donde aparece el Rey-Dios Horus representado a través del águila. En la historia religiosa de muchas culturas las aves de rapiña, tales como halcones o águilas, jugaban un rol muy importante. Inclusive en la imaginería cristiana como en la heráldica estos animales simbolizaban cualidades especiales. Heinrich und Margarethe Schmidt, *Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst*, p. 34.

²⁸ Ver Federico Kauffmann Doig, “La Pluma en el antiguo Perú”, en Federico Kauffmann Doig; Ramón Mujica Pinilla, *Las plumas del Sol y los Ángeles de la Conquista*, cit., p. 20.

El colibrí y el cóndor

El colibrí es un ave tropical de llamativos colores y de una agilidad y astucia extraordinaria al volar, estas y otras características llevaron a que las culturas precolombinas lo consideraran dentro de su universo simbólico. La cultura Nazca y sus conocidas figuras cavadas en la tierra son tema de investigación en varios sentidos, uno de ellos en relación a la religiosidad autóctona. Entre ellas se encuentra un colibrí, cuyo pico está dirigido hacia la el sol naciente²⁹. Por otro lado, la iconografía mochica nos muestra cómo sus cualidades fueron trasladadas a ciertos personajes de la sociedad, como fue el caso de los chasques o mensajeros que recorrían a gran velocidad grandes extensiones; o los guerreros que imitaban la sagacidad y la astucia de esta aves pequeñas³⁰.

Especialmente en tumbas³¹, protegidas por la poca humedad y el saqueo, se han encontrado tejidos y utensilios de hechura muy refinada confeccionados con plumas. Ponchos, abanicos y coronas señalan un arte plumario muy desarrollado y cuyo fin era ornamentar a la casa real y sus cortes. Los cronistas relatan cómo el colibrí era un bien muy cotizado y por ello se lo cazaba en masa y era un factor muy importante en la economía local³². Para ello, los artistas llevaba a cabo la confección de las vestimentas con las plumas del pecho del colibrí que eran las más suaves brillantes y coloridas. El arte plumario³³ no se limitaba solamente al colibrí, también fueron utilizadas para ello plumas del papagayo, guacamayo, tunqui, chaina, quito, pilcopichiu, corequenque, parihuana, entre otras aves que habitaban los Andes y la Amazonia.

²⁹ Siegfried Huber, *Im Reich der Inka. Die altperuanischen Königreiche*, Schweitzer 1976, p. 292 ss.

³⁰ Comp. Anne Marie Hocquenghem, *Iconografía Mochica*: 190-195. A pesar de contar sólo con fuentes iconográficas sobre el significado de los colibríes, durante el período inca los colibríes eran cocinados para debilitar el poder enemigo (Rowe, Cobo). En el folclore andino los colibríes son sinónimo de amor y las novias son comparadas con estas aves. Hoy son cazados por jóvenes de la calle *Huaylas* y se comen su cerebro.

³¹ En esta línea, se puede ver la tumba del 'Señor de Sipán' al norte del Perú donde permanece casi intacta la vestimenta de aquella época.

³² Ver L. Millones y R. P. Schaedel, "Plumas para el sol: comentarios a un documento sobre cazadores y cotos de caza en el antiguo Perú", *Bulletin de L'Institut Français D'Etudes Andines* (Lima) XI, N. 1-2, 1980: 59-88.

³³ Ver Ferdinand Anton, *Altindianische Textilkunst aus Peru*, p. 190 ss.

Otro ave significativa en la región andina es el cóndor (*Vultur gryphus*), del vocablo quechua *cuntur*. Por su tamaño (1,30 m. de largo y 4,60 m de ancho con alas extendidas) y su longevidad que llega a superar los cuarenta años, ha poseído atributos hieráticos. En la cultura Chavín el artista ordenaba la representación del mundo visible bajo una constelación surrealista o abstracta donde las imágenes representaban habilidades y cualidades. Por ello, la representación de su realidad se alejaba de sí misma y ayudaba a caracterizarla con creaturas extraordinarias que mezclaba según su criterio o las necesidades de representación. Entre estas figuras extraordinarias encontramos felinos (puma o jaguar), monos, aves rapaces (águila, halcón o cóndor), reptiles (serpientes), inclusive plantas, todas conjugando figuras antropomórficas de alto contenido simbólico³⁴.

Estas figuras abundan en todo el territorio andino y pueblan el panteón andino en diversos monumentos como la estela de Raimondi o el obelisco Tello donde pueden verse estas combinaciones antropozoomórficas³⁵. En el mismo sentido, la cultura Chancay marca los atributos del cóndor en varios personajes. Según las crónicas de Cristóbal de Albornoz, los campesinos de la zona mantienen viva la memoria de antiguas leyendas donde los guerreros se cubrían de plumas y alas de cóndores.³⁶ Los pastores de la región del Cusco también poseían, según los relatos del mismo cronista la capacidad de convertirse en cóndores y así escapar de los guerreros del Cusco³⁷.

El arte incaico tiene un desarrollo diferenciado, donde lo lineal y lo geométrico predominan en la concepción estética de la realidad, de este modo la representación

³⁴ Ver Federico Kauffmann Doig, *La Pluma en el antiguo Perú*, p. 30, John Howland Rowe, "Estudio de su forma y significado", *Historia y Cultura*, N. 6, 1973: 249-276.

³⁵ Federico Kauffmann Doig, *Historia del Perú Antiguo. Una nueva perspectiva. Preincas y el Incario* (Lima) Vol. I, Lima 1990, p. 131 ss., 204 ss. En este sentido el autor destaca las figuras zoomórficas aladas formadas por felinos y aves rapaces que vuelven cíclicamente en el arte precolombino.

³⁶ José Antonio de Lavalle; Werner Lang, *Colección arte y tesoros del Perú*, Lima, Chancay, 1982, p. 150 ss.

³⁷ Jorge A. Flores Ochoa, *El Cuzco. Resistencia y continuidad*, pp. 44-45. "Ona chilligua, un llano a donde los ingas tubieron batalla con los changas y los vencieron e huyeron los changas, y dizen que se volvieron condores y se escaparon. Y ansi, los más ayillos de los chancas se llaman condor guachos" (Cristóbal de Albornoz, 1975 -c.1613-, p. 26).

orgánica pasa a un segundo plano. Sin embargo, en el Machu Picchu³⁸ pueden verse figuras zoomórficas, como la de un cóndor que está formada por una serie de piedras que forman la figura. Además los cóndores también están presentes en diversos ritos contemporáneos como el *pagapu*³⁹. En un documento datado en 1701, este rito era confirmado por el indio Joan Tomas, que era *curaca*⁴⁰ y que había dirigido una ceremonia con la aparición de un cóndor⁴¹. A pesar de que se suele representar al halcón como el animal de estos ritos, el intermediario entre apus y chamanes es el cóndor.

³⁸ Del quechua: *Machu*, vieja; *Picchu*, montaña: montaña vieja. Este complejo arqueológico pertenece al departamento del Cusco, en la provincia de *Urubamba*. Limita al este con la cordillera de Vilcanota surcada por los ríos *Apurimac* y *Urubamba* (2350 m sobre el nivel del mar). En 1911 Hiram Bingham y un equipo de la universidad de Yale trabajaron sobre este complejo habitacional, oculto hasta entonces por la selva.

³⁹ El *pagapu* es un ritual contemporáneo que se dirige a los apus para protección de las chacras donde se cultiva (*chacra pagapu*), o para aumentar la cría de animales (*animal pagapu*), la saludo o el bienestar de las personas (*runa pagapu*). Para llevara adelante el rito es necesario la presencia del *pongo* (celebrante), suficiente coca, bebidas alcohólicas y tabaco, además de la disposición de un lugar sagrado con una mesa que sirve de altar para el celebrante. El momento más importante de la ceremonia se encuentra cuando el *Apu* se hace presente (*Señor Wamani*). Los presentes lo distinguen por el ruido del aleteo de un cóndor. El rito es corto y se lleva adelante en horario nocturno. Luis Millones, “Shamanismo y política en el Perú colonial: los cuaracas de Ayacucho”, *Histórica* (Lima) Vol. VIII, N. 2, diciembre, 1984, p. 137 ss.

⁴⁰ Estos personajes hacían a la vez de cacique y chamán y durante la época colonial eran los intermediarios entre los pobladores y conquistadores.

⁴¹ “... y que el dicho Don Pedro Ygnacio Erman y tia se sentaron alRe(de)dor de la dicha manta Paxa y luses y que // el dicho Don Pedro Ygnacio enpesso a dar Voses disiendo en la lengua del Yndio = Vaina **Condor** Apu **Condor** ya es tiempo aora de que me fauorescas que ia llegado el plaso que medistes en lo que Comunicamos y que disiendo esto se aparecioen medio de ellos Un **Condor** Grande y se paso al lado del dicho Don Pedro Ygnacio de que quedo este declarante admirado por que estando Serrada la pueerta no bido por donde entro el dicho **Condor** y ...” Ver Documento: Autos contra don Pedro Ignacio Inga. Año 1703. Don Bernardo de Figueroa Br. (?) con el capitán Sancho de Castro sobre propiedad de una capellanía que fundó Doña Isabel Barreto en folio 45 año de 1709. Archivo Arzobispal de Ayacucho Sección Hechicerías e Idolatrías Herejías. Dogmas. En Luis Millones, *Shamanismo y política en el Perú colonial: los cuaracas de Ayacucho*, p. 139 ss.

El arte, un medio catequístico y de resistencia

En medio de la compleja sociedad latinoamericana donde conviven sectores poblacionales de diverso origen hay una constante dada por la pervivencia de los pueblos originarios y su *ethos*. Estos pueblos unen a las antiguas costumbres con las nuevas tanto en lo cultural, lo religioso como en el arte. A pesar de su avanzado desarrollo cultural algunos elementos como la escritura fueron apenas desarrollados, entre ellos se cuenta a los mayas como los más avanzados, en el incario a lo sumo se había desarrollado un sistema mnemotécnico denominado *tocapus*⁴². Por ello, junto a una rica tradición oral, el arte fue el medio más utilizado para la comunicación de historias, costumbres y creencias y fue este arte la que permitió una primera comunicación con los conquistadores⁴³.

Luego de Trento, el arte, en su estilo barroco, fue uno de los métodos elegidos por la iglesia para viabilizar la transmisión de gran parte de su doctrina. Al llegar al continente americano se crearon escuelas de arte como la de Cusco y Quito. Estas empresas artísticas fueron las encargadas de crear el gran imaginario cristiano cuya interpretación variaría según lo interpretara el creador o el receptor de la obra de arte. El “panteón” religioso se multiplicaría y entrelazaría entre santos, huacas y deidades, sin excluir al *taitacha* Jesús. Así es que los Ángeles Arcabuceros llevaron los atributos de *Illapa*, el Dios trueno; o el apóstol Santiago también identificado con *Illapa*⁴⁴. La figura polifacética de Santiago, que ya en España era conocido como

⁴² José Antonio de Lavalle; Werner Lang, *Arte y Tesoros del Perú. Arte Textil y Adornos*. Primera Parte, Lima 1987, p. 166. Los Incas contaban también con los Quipus, con los cuales podían hacer y recordar diversos cálculos numéricos.

⁴³ Ver José de Mesa y Teresa Gisbert, *Historia de la pintura cuzqueña*, dos Volúmenes, Lima, 1982; y Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, 1980.

⁴⁴ Comp. Barbara Gretenkord, “Indianische Einflüsse im Architektur - und Altardekor andiner Kolonialbauten: Santiago und Illapa”, en *Trigon 4, Kunst, Wissenschaft und Glauben im Dialog*, Dreieck, Berlin 1994, pp.148ss. Esta autora investiga las fuentes hispánicas y prehispánicas y las relaciona entre Santiago e Illapa. Ella demuestra cómo los cronistas describían a ambos seres y cómo asumían indistintamente los atributos formando una ecléctica creencia que hasta la actualidad juega un rol importante en la religiosidad popular. pp.152-153. Utiliza como base los textos de Guamán Poma de Ayala. Guman Poma relata lo siguiente sobre Santiago: “Desto echó a huyr Mango Ynga y los demás capitanes y yndios y se fueron al pueblo de [Ollantay] Tanbo con sus capitanes y demás yndios los que pudieron. Y desde entonses los yndios al rayo les llama y le dize Sanctiagio porque el sancto cayó en tierra como rrayo, yllapa, Santiago como los cristianos dauan boses, deziendo “Santiago”. Y

Santiago Matamoros y que se había transformado en el emblema de la expulsión de los moros, ahora en América se había transformado en *Santiago Mataindios*, con toda la connotación que esto significó para el sojuzgamiento de los pueblos originarios. La versatilidad de este personaje lo llevaría a transformarse en tiempos de las independencias locales del dominio español en *Santiago Matagodos*⁴⁵.

En este complejo entretejido de costumbres religiosas y representaciones que se reciclan a sí mismas, la tradición oral juega un papel muy importante. Un análisis sistemático de ella deja reconocer una serie de elementos que se remontan a tiempos precolombinos y que en su constante desarrollo sigue dando elementos para reinterpretar la realidad de estos pueblos⁴⁶. Sin embargo, siempre existió la fuerte idea de poner orden en este mundo ecléctico bajo la lupa cristiana y esto supone una responsabilidad de los agentes religiosos, donde lo cuantitativo juega un rol importante. La mayor presencia de sacerdotes podría llegar a catequizar a estas sociedades y por ende terminar con tanta desviación religiosa⁴⁷. Y mucho más utópica es la idea de pensar que antes de que vinieran los ibéricos ya entre estos pueblos se gestaba una especie de cristianismo, en la línea de que se había ido conformando casi paralelamente con Europa⁴⁸. Esta idea se remontaría inclusive a tiempos precristianos llegando hasta el mismo Pentateuco y la historia de Noé. Un

ací lo oyeron los yndios ynfieles y lo uieron al santo caer en tierra como rrayo. Y ancí los yndios son testigos de uista del señor Sanctiago y se deue guardarse esta dicha fiesta del señor Santiago en este rreyno como pascua porque del milagro de Dios y del señor Santiago se ganó”, Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*. Codex péruvien illustré (Ca.1600). Université de Paris, prólogo de Richard Pitschmann, Paris 1936, pp. 404-405 [406-407]. Ver también Mariano Delgado, *Gott in Lateinamerika. Texte auf fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch der Geschichte*, Dusseldorf, Patmos, 1991, pp. 91-92.

⁴⁵ Jerónimo José Granados, *Bild und Kunst im Prozess der Christianisierung Lateinamerikas. Ästhetik –Theologie – Liturgie*, Horst Schwebel (Comp.) T.14. Lit, Münster, Hamburg, London, 2003, p. 13ss.

⁴⁶ Ver Efraín Morote Best, *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los andes*, en Biblioteca de tradición oral andina N. 9, Cusco, 1988.

⁴⁷ Ver Enrique Urbano y Gabriela Ramos, (Compiladores), “Catolicismo y Extirpación de idolatrías, Siglos XVI-XVIII”, *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina* (Cusco) 5, 1993; y Enrique Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Historia del cristianismo en América Latina, Mainz, 1988, p. 120.

⁴⁸ Enrique Urbano (Ed.), “Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra. Introducción al estudio del espacio simbólico andino”, *Estudios y debates regionales andinos* (Cusco) N. 84, 1993: 7-52.

lugar claro donde se puede ver esta concepción es en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala, donde desde una ficción se integra al mundo americano a la historia judeocristiana y de este modo se justifica una pertenencia a un mundo y religión para poder beneficiarse de las leyes dictadas por los pueblos cristianos⁴⁹.

Ángeles y seres voladores

En la experiencia religiosa han existido entidades que tienen como función la comunicación entre los seres terrenales y las deidades. Esta función estuvo a cargo de diferentes personajes que tuvieran la particularidad de la comunicación con lo trascendental. Más allá de la variada y amplia gama de las características de estas uniones terreno-celestiales, se destacan ciertas características anatómicas a través de las cuales les facilitara la llegada a aquellos lugares que los seres comunes no tenían acceso. Mircea Eliade menciona el poder volar y el tener alas como una fórmula que simboliza el trascender la condición humana donde la capacidad de volar da ese acceso a las realidades últimas⁵⁰. Cómo opera esta comunicación y las funciones que tiene el “mensajero” tendrá diversas manifestaciones, estas van desde viajes mentales hasta la incorporación de la fauna local; en el caso de los incas ciertas aves jugaron un papel muy importante en esta tarea de la comunicación, aunque no se quedaron sólo con ellas sino que tuvieron otros animales que cumplían la función de mensajeros o comunicadores con lo trascendental. A la llegada de los conquistadores, la combinación de diversos factores produjo una lectura de la imaginería cristiana que derivó en creaciones artísticas sin precedentes en la historia del arte: la creación de los denominados Ángeles Arcabuceros⁵¹. Los historiadores de arte Mesa y Gisbert se concentraron en el análisis de los Ángeles Arcabuceros de Calamarca y los consideran como una creación auténtica del arte hispano-americano en su fase barroca o también llamado el Barroco Americano⁵².

⁴⁹ Ver Jerónimo José Granados, “Felipe Guaman Poma de Ayala, palabra e imagen de la cultura andina aculturada”, *Cuadernos de Teología* 21, I.U.ISEDET, 2002: 295-315; Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*. Codex péruvien illustré (Ca.1600). Paris, Université de Paris, prólogo de Richard Pitschmann, 1936.

⁵⁰ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, T. I, Madrid, Cristiandad, 1970, p. 137.

⁵¹ José de Mesa y Teresa Gisbert, *Los Ángeles de Calamarca*, La Paz, 1983; y Ramón Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*, Lima, 1992.

⁵² Ver José de Mesa y Teresa Gisbert, *Los Ángeles de Calamarca*, cit., p. 10.

En el proceso hermenéutico de la pintura se deja entrever una relación estrecha entre palabra y forma-imagen. El proceso de creación operado en América se nutrió de las imágenes traídas de Europa y su contenido, pero una vez libradas a manos de los pintores locales se desprendieron de gran parte del bagaje judeo-cristiano para entrar en un proceso de reinterpretación cuyo resultado se puede constatar hasta nuestros días en la arquitectura, la pintura y hasta en las liturgias rituales “cristianas”⁵³. No obstante, más allá del estilo artístico se encuentra el sentido y la expresión de las enseñanzas importadas. Por ello el barroco, que contenía fuertes elementos de la contrarreforma, viabilizó gran parte del dogma cristiano que era preciso traspasar a las nuevas comunidades conquistadas⁵⁴. Por ello se valió del culto a los ángeles.

La angelología: una enseñanza de la Iglesia y sus consecuencias

La palabra ángel, del hebreo *mal'ak*, en griego *ángelos* y en latín *angelus* tiene por significado mensajero (de Dios). Si bien la tradición judeo-cristiana desarrolló esta figura, la fenomenología de la religión avanza sobre distintas expresiones religiosas y el abanico de personajes de este tipo y su morfología. Hay tantos atributos y funciones diversas como religiones que utilizan estas imágenes aladas. Especialmente las religiones monoteístas, como Zoroastrismo, Judaísmo, Cristianismo y el Islam han experimentado diversos tipos de hierofanías de Dios. Los intermediarios de su palabra se han dado a través de distintos tipos de mensajeros como ángeles o profetas⁵⁵, entre otros. Para Severino Croatto estos intermediarios responden a una remota forma de politeísmo a través de los cuales el ser humano experimentaba la trascendencia⁵⁶.

Las distintas designaciones para referirse a los ángeles varían de cultura en cultura y su referencia, por ello tratar de encontrar un modelo único no es posible.

⁵³ Ver Elizabeth Khon Arce; Jorge A. Flores Ochoa; Roberto Samanez Argumedo, “De la evangelización al incanismo. La pintura mural del sur andino”, *Histórica*, (Lima) Vol. XV, N. 2, diciembre, 1991: 165-205.

⁵⁴ Mercedes López-Baralt, “La contrarreforma y el arte de Guamán Poma, notas sobre una política comunicacional visual”, *Histórica* (Lima) Vol. III, Nr. 1, julio, 1979: 81-97.

⁵⁵ Comp. Volkmar Hirth, *Gottes Boten im Alten Testament; die alttestamentliche Mal'ak-Vorstellung unter besonderer Berücksichtigung des Mal'ak-Jahwe-Problems*, Berlin 1975, p. 48 ss; y Klaus Westermann, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Stuttgart, 1987, p. 15.

⁵⁶ José Severino Croatto, *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de Fenomenología de la Religión*, Buenos Aires 1994, p. 117 ss.

Más allá de expresar a un intermediario con la trascendencia no es posible avanzar. Ya en el antiguo oriente existieron los prototipos monumentales antropozoomórficos que representaban tanto a siervos de deidades, intermediarios, mensajeros o hasta los mismos dioses⁵⁷.

Los judíos diferencian diversos tipos de ángeles: *Cherubim*, *Seraphim* y *Ophannim* los cuales se encuentran cerca del trono divino, que nunca descansan y que resguardan el trono del supremo (Enoc.7, 1) (etiópico o 1. Enoc). La forma típica de los *Cherubim* surge de la imaginería zoomórfica de antiguo Oriente, que solían tener cuatro o seis alas. De esta imagen proviene la personificación de Yavé que aparece en los textos más antiguos en el Génesis (Gen.16, 7ss). Finalmente, el desarrollo de esta forma deviene en la representación del ángel que, en tiempos posteriores, recién será considerado como mensajero. Esta caracterización se puede constatar en textos como Tobías (Tob. 5,4ss, 5,5) o el Deuteronomio donde la ciudad de Sión aparece corporizada como una mujer, y que es descripta como la mensajera (Is.40, 9-11). La palabra hebrea para designar a esta figura es *mebasséret* (Is. 40,9) que luego, en los evangelios, es retomada, pero esta vez en masculino; será el que proclama el evangelio o la buena noticia e inaugura el concepto de evangelista y evangelio en Juan o Jesús (Mc. 1.1.14; 13,10; Lc. 2,10; 4,18 entre otros textos)⁵⁸. Los ángeles, más allá de ser comunicadores de buenas nuevas, marcarán una relación soteriológica entre Dios y los seres humanos (Hch. 8,26).

La iconografía angelológica se irá desarrollando en el arte griego basándose en las formas zoomórficas del antiguo oriente hasta llegar a las figuras antropomórficas de bellas proporciones. De este modo los dioses griegos representarán a sus servidores y mensajeros con formas humanas⁵⁹. Estos personajes fueron tomados por el arte antiguo y medieval, corporizados como ángeles hasta llegar a ser el prototipo

⁵⁷ Comp. Volkmar Hirth, *Gottes Boten im Alten Testament; die alttestamentliche Mal'ak-Vorstellung unter besonderer Berücksichtigung des Mal'ak-Jahwe-Problems*, Berlin 1975, pp. 32-47. Este autor, luego de comparar textos antiguos de oriente, concluye de su análisis que la forma judía de Mal'ak no contiene ninguna referencia directa con las formas monumentales de oriente.

⁵⁸ Ver. J. Severino Croatto, *La palabra profética y su relectura hermenéutica*, Bs. As. 1994, pp. 27-29.

⁵⁹ Santiago Sebastián, *Contrarreforma y barroco, Lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid, 1989, p. 316. Las representaciones angelológicas provienen probablemente de las Victorias (nikés) o se trata de los Eroses o Cupidos, en todo caso son parte del panteón griego.

de la belleza divina y la representación aceptada dentro del arte cristiano⁶⁰. Una vez asumidas estas formas en el arte, su representación a lo largo de la historia será una de las más variadas de la iconografía cristiana donde se efectuarán interpretaciones y reinterpretaciones acomodando o actualizando la forma a las necesidades doctrinales o de otra índole.

En la doctrina de la iglesia oriental la angelología tiene un lugar predominante hasta el presente. En occidente su utilización tuvo un sesgo pragmático y sus representaciones adornaban periféricamente las representaciones más importantes. Sin embargo, en el cristianismo primitivo el culto a los ángeles experimentó un crecimiento notable y se temía que fuera más relevante que el culto a Cristo. Por este motivo, el culto a los ángeles que en el concilio de Nicea (325) fue declarado dogma de la iglesia, luego en el Concilio de Laodicea (363) fue suprimido. A partir de ese momento no existía más la posibilidad de su adoración fuera del culto oficial. Es en este concilio también donde se canonizaron los nombres de los ángeles bíblicos Miguel, Gabriel y Rafael, quedando fuera una gran cantidad de nombres de ángeles apócrifos⁶¹ que ya venían del judaísmo tardío donde aparecen cientos de nombres de ángeles⁶². Finalmente, es en el Concilio de Laterán (756) donde finalmente se sella la veneración a los tres ángeles ya canonizados por Laodicea⁶³.

Al Pseudo Dionisio Aeropagita (VI-VII) se le atribuye el tratado *Hierarchia coelestis* (Sobre la Jerarquía Celestial). En esta obra sienta las bases para una representación neoplatónica cristiana de la jerarquía angelológica. Según el tratado existen tres jerarquías. En la primera se encuentran los Serafines, Querubines y

⁶⁰ Para profundizar el traspaso de las imágenes griegas de la antigua mitología griega a las representaciones artísticas cristianas ver Edwin Panofsky, *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*, Meaning in the Visul Arts, New York 1957, Köln 1975: 53-62.

⁶¹ En los evangelios apócrifos aparecen nombres como Uriel, Jehudiel, Barachiel y Seathiel o Seactiel.

⁶² Ramón Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*, cit., p. XXII. En el libro de Raziél del judaísmo místico son nombrados más de 700 ángeles.

⁶³ Jorge Bernal Ballesteros y otros, *Pintura en el Virreinato del Perú. La pintura en Lima durante el Virreinato*, Colección arte y tesoros del Perú, Banco Crédito del Perú, Lima, Perú 1989, p.72.

Tronos; en la segunda las Dominaciones, Virtudes y Potestades; y en la tercera Principados, Arcángeles y Ángeles⁶⁴.

En siglo XIII, Tomás de Aquino (*Doctor Angelicus*) escribe en su *Summa Teologica* sobre la existencia de los ángeles y sobre el ángel de la guarda. Para él, los ángeles son un misterio de la fe que sin una revelación, el espíritu humano no alcanza a descubrirlos⁶⁵. Para Tomás los ángeles son puro espíritu y mensajeros⁶⁶. La influencia del tomismo no se hizo esperar en tierras americanas. En el Cusco hay expresiones iconográficas donde se lo puede ver con alas. A pesar de ser uno de sus atributos su representación es poco común. Sin embargo los artistas locales desarrollaron su figura y lo representaron con alas⁶⁷.

La llegada de la Reforma y su estricta prohibición del culto a los ángeles, entre otras reformas de la piedad popular, provocó que resurgieran, alentadas por la Contrarreforma, antiguas teorías angelológicas, reavivándose el culto a diversos ángeles, instaurándose la fiesta del ángel de la guarda, y sus representaciones iconográficas. Finalmente, esto llevó a Clemente X a consolidar el culto a los ángeles en España y su propagación en sus colonias⁶⁸. Sin embargo, esta ferviente

⁶⁴ J. Plazaola “Influjo de la iconología del Pseudo-Dionisio en la iconografía medieval”, en *Revista de Estudios eclesiásticos* (Madrid) N. 237, 1986, p. 152. Ver Pseudo Dionisio Aeropagita, *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid 1990, pp. 119-188.

⁶⁵ Ferdinand Holböck, “Thomas von Aquin als ‘Doctor angelicus’ und ‘Doctor angelorum’”, en *Tumult* (Berlin) N. 6 Engel, 1983, p. 42 ss.

⁶⁶ Jorge Bernal Ballesteros y otros, *Pintura en el Virreinato del Perú. La pintura en Lima durante el Virreinato*, Lima, Banco de Crédito de Perú, 1989, p. 31ss., 72 y Ferdinand Holböck, “Thomas von Aquin als ‘Doctor angelicus’ und ‘Doctor angelorum’”, en *Tumult* (Berlin) N. 6 Engel, 1983, p. 44.

⁶⁷ Héctor H. Schenone, *Iconografía del arte colonial. Los Santos*, Vol. II, Bs. As., Fundación Tarea, 1992: 763-767. También en Francisco Stastny, ‘Jardín Universitario y Stella Maris’. Invenções iconográficas en el Cuzco 1982. Stastny describe la pintura “El Jardín universitario de San Antonio Abad”. En su descripción resalta el nivel cultural e iconográfico de esta obra donde se representa el renacimiento del nivel cultural de Perú. ‘El Colegio de San Antonio’ aparece con el sostén de Dios a través de la ortodoxia tomista y el prestigio de las castas incaicas.

⁶⁸ Jorge Bernal Ballesteros y otros, *Pintura en el Virreinato del Perú. La pintura en Lima durante el Virreinato*, Colección arte y tesoros del Perú, Banco Crédito del Perú, Lima, 1989, p. 74.

corriente de adoración pronto mermó, no así la rica iconografía y cierta devoción popular⁶⁹.

El barroco, estilo de la Contrarreforma

Hacia fines del siglo XVII el arte experimentó un cambio importante. El manierismo intelectual fue girando hacia un estilo más perceptivo, el barroco. Con este estilo se inaugura una nueva época y culmina la tradición cultural que venía desde el Medioevo. El manierismo⁷⁰ fue el último intento de reavivar esta época y el barroco, que comenzó siendo movimiento entre dos momentos de la historia del arte como fue el renacimiento y el clasicismo (comienzos del siglo XVII hasta mediados del XVIII), pasó a ser un concepto que abarcó todas las expresiones de la cultura, poesía, música, filosofía y teología. En el barroco convivieron grandes antagonismos de la expresión humana, y si bien se diferenciaba del manierismo y el gótico, que fueron amplias expresiones de Europa, tenían en común su estrecha relación con la Iglesia. Esta época también se asocia con el absolutismo ejercido por la Contrarreforma que imponía su *ethos* a un mundo que iba en camino a un aburguesamiento marcado por las nuevas sociedades que se iban fundando al amparo de la ruptura feudal de dominación.

En la vigésimo quinta sesión del Concilio de Trento el 3 de septiembre de 1563, se acepta el decreto que pautaba la veneración de imágenes y santos. Esto estaba motivado por dos razones, la primera para defender el uso de la imagen frente a la iconoclasia reformada, llevadas adelante especialmente por las tradiciones calvinista y zwingliana, y en mucho menor medida por Lutero⁷¹. En segundo lugar se pretendía

⁶⁹ Para profundizar sobre el tema ver *TRE, Theologische Realenzyklopädie*. Engel, Berlin 1989, pp.581-615.

⁷⁰ No se puede negar que el Manierismo fue un estilo muy significativo para la iglesia. El sentimiento interior que emanaba de las pinturas manieristas se correspondía a la motivación de la iglesia para su uso como vehículo para imponer la fe. Obras de este estilo, tanto en Europa como en América, emanaban un realismo acompañado de espiritualidad, gracia y mística. De ahí que, junto al barroco, sirvió como complemento para las necesidades de la iglesia. Comp. Eva Karcher, "Ursache und Wirkung des Bildverständnisses des Konzils von Trient", en Rainer Beck, Reiner Volp, Gisela Schmirber (Comp.), *Die Kunst und die Kirche*, München 1984, p. 89ss.

⁷¹ Ver Jerónimo Granados, Iconoclasia, un conflicto persistente, en Celina Lértora Mendoza (coord.), *A la sombra de tus alas*, reuniones del Instituto Superior de Estudios Religiosos (ISER 2005), Lumen, Bs. As. 2006, pp.17-39. Para Martín Lutero las imágenes religiosas no

una correcta guía para el uso de las imágenes en el ámbito eclesiástico que protegiera de las representaciones falsas de lo divino con motivos costumbristas o de origen pagano⁷².

Varios factores impulsaron el barroco. Luego de Trento, la contrarreforma impulsó la arquitectura de enormes obras encargadas por eclesiásticos y particulares, donde la competencia artística jugaba un papel preponderante y en este sentido los jesuitas tuvieron un rol preponderante⁷³. Los Jesuitas resultaron ser una orden de importancia para las aspiraciones expansionistas de España y el manejo de las fronteras y el control de los pueblos originarios que eran integrados a las llamadas reducciones jesuíticas.

A pesar de que la cultura barroca colaboró para unificar el catolicismo internacional en torno a su jerarquía encabezada por el papa y la iglesia romana, esta unidad se vio fuertemente amenazada por las discrepancias originadas en el seno mismo de las iglesias católicas nacionales y sus estados. Esto significó una estocada contra la cultura barroca internacional. Sin embargo, bajo Urbano VIII Roma fue considerada la ciudad barroca por excelencia⁷⁴. Además, su proyección hacia América le permitió continuar su desarrollo y los conquistadores y el clero se sirvieron de este estilo para imponer una homogeneización a la ecléctica sociedad

son ni buenas ni malas, se pueden o no utilizar, las imágenes son libres. En última instancia deben servir al evangelio, especialmente para comunicarlo a los iletrados. Lutero se inscribía en la línea de la *biblia-pauperum*. De hecho su traducción de la Biblia al alemán fue ilustrada por grabados de Lucas Cranach. Ver también Horst Schwebel, *Das Christusbild in der bildenden Kunst der Gegenwart*, Wilhelm Schmitz, Gießen 1980, pp.111-116; y Anonym, *Biblia Pauperum*, Armenbild, die Bilderhandschrift des Kodex Palatinus latinus 871 im Besitz der Biblioteca Apostolica Vaticana, Stuttgart und Zürich 1995

⁷² Comp. Eva Karcher, *Ursache und Wirkung des Bildverständnisses des Konzils von Trient*, en Rainer Beck, Reiner Volp, Gisela Schmirber (Comp.), *Die Kunst und die Kirche*, München 1984, p. 83.

⁷³ W. Weisbach, *Der Barock als Kunst der Gegenreformation*, Berlin 1921. Tanto el barroco, como el manierismo no fueron ningún descubrimiento de la iglesia, sino que sirvieron a la institución en un sentido pedagógico y pragmático y de este modo alcanzar los objetivos planteados por Trento. Eva Karcher, "Ursache und Wirkung des Bildverständnisses des Konzils von Trient", en Rainer Beck, Reiner Volp, Gisela Schmirber (Comp.), *Die Kunst und die Kirche*, München 1984, p. 92.

⁷⁴ Comp. Arnold Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, Bd. I, München 1953, p.468ss., y Arnold Hauser, *Der Ursprung der modernen Kunst und Literatur. Die Entwicklung des Manierismus seit der Krise der Renaissance*, München 1979, p. 150ss.

formada por diversos imperios. Esto fue imponiendo un *ethos* barroco en la sociedad americana que marcó durante siglos una estética que hasta hoy puede verse en sus expresiones artísticas⁷⁵. De este modo, el clero se propuso la expansión de la fe católica (*propagatio fidei*) como un objetivo claro, sin importar su profundización. Por ello, las representaciones de santos y vírgenes debían comunicar un mensaje claro y debían convencer en un idioma que resultara persuasivo⁷⁶. Esta cultura impregnó toda la sociedad americana, desde las cortes hasta los sectores más populares de la sociedad y su religiosidad. Para ello, se valieron no sólo de las pinturas, esculturas y la arquitectura, sino también de expresiones litúrgicas a la usanza medieval con procesiones, adoración de reliquias y auto sacramentales.

Los ángeles en el arte colonial

La temática de la pintura barroca en los andes centrales está íntimamente relacionada con la cristianización del continente americano. Sus temas predilectos giraban en torno relacionados a la niñez de Jesús, la pasión y escenas de la vida de María. No así la Trinidad, ya que pasar este tema teológico a la tela presentaba dificultades muy difíciles de salvar. Para la idiosincrasia local la representación de santos en pinturas o esculturas constituía una realidad más palpable, ya que sólo la idea de tratarse de un ser vivo, común que pasó a ser un personaje notable luego de la muerte representaba mejor la idea que ellos mismos tenían sobre sus ancestros luego de la muerte. Fenomenológicamente también cuadraban con su idea de patrones y protectores de un pueblo⁷⁷. Quizás la mayor expresión de esta devoción se dé en los diferentes Corpus que festeja la comunidad cusqueña que culmina con el llamado Corpus Grande donde convergen todos los Santos y Vírgenes patronales.

Junto a estos representantes no faltan los acompañantes, los ángeles y arcángeles que siguen cumpliendo su función de servidores e intermediarios con lo trascendental. Sin embargo, es en este tema donde la historia nos muestra una serie iconográfica inédita y de interpretaciones varias, como lo representan los Ángeles

⁷⁵ En esta línea ver Pedro Morande, “Die Herausbildung des Barockethos als Kern der iberoproamerikanischen kulturellen Identität”, en, Peter Hünemann, Juan Carlos Scannone (Ed.), *Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung*, Mainz 1993, pp. 341-342.

⁷⁶ Ver Santiago Sebastián, *Contrarreforma y barroco, Lecturas iconográficas e iconológicas*, p. 145ss.

⁷⁷ Ver Héctor H. Schenone, *Iconografía del arte colonial. Los Santos*, cit. Este autor describe una lista completa de Santos, Vírgenes, atributos y sus representaciones.

Arcabuceros. Es en estas obras que se puede ver todo el arte europeo expresado a través del manierismo, barroco entre otras características en el ropaje y utensilios, sin embargo son totalmente anacrónicas con el desarrollo de estos estilos en Europa⁷⁸.

Las órdenes jesuíticas fueron las encargadas de incorporar las representaciones angélicas al catálogo pictórico de América. En Europa, la inquisición tenía muy controlado el culto a los Ángeles y sus representaciones, especialmente por su interpretación cabalística la cual estaba estrictamente prohibida. Sin embargo, y a efectos de la cristianización, fueron propagadas sus imágenes. Entre ellas fue de gran importancia y significado fue el desarrollo de los *Siete Ángeles de Palermo*⁷⁹ que fue descubierto en 1516 en un antiguo fresco con su representación. De los siete arcángeles, Gabriel, Rafael y Miguel fueron los más representados. Un texto de Cornelio Alipo y uno grabado de Jerónimo Wierix (Antwerpen) muestra cómo en el siglo XV estos siete ángeles fueron difundidos por toda Europa. Ya en el continente americano, las órdenes infundieron una gran popularidad a estos arcángeles⁸⁰.

A pesar de la popularidad de estos ángeles, la Inquisición siguió prohibiendo su culto, pero en realidad ya no tanto por la devoción que pudieran despertar en competencia con otras como las del gran panteón de santos y vírgenes, sino porque consideraba este culto a los siete ángeles como una acción subversiva pues contenía, a su criterio, las características de la cábala judía, que relacionaba a estos ángeles

⁷⁸ Jorge Bernales Ballesteros y otros, *Pintura en el Virreinato del Perú. La pintura en Lima durante el Virreinato*, Lima, Colección arte y tesoros del Perú, Banco Crédito del Perú, 1989, p. 3.

⁷⁹ Peter Schäfer, "Rivalität zwischen Engeln und Menschen, Untersuchungen zur rabbinischen Engelsvorstellung", VII, en *Studia Judaica* (Berlin) VIII, 1975, p. 22. Un grupo de siete ángeles ya son mencionados antes del tiempo de los macabeos en el libro de Tobías. Se puede reconocer como "uno de los siete santos" a Rafael (Tob.12, 15). También en la sección angelológica del libro de Enoc (Kap. 20) se nombra en la versión griega en llamado fragmento Gizeh a un grupo de siete ángeles formado por Uriel, Rafael, Raguel, Miguel, Sariel (= Suriel?), Gabriel y Remiel; del mismo modo se mencionan los animales que simbolizan el Apocalipsis "siete sabios (ser humano = Ángel)" (90,21ss.), y en el libro astronómico se habla de "aquellos siete santos", que Enoc devuelve a la tierra (81,5). Finalmente, reconoce la prueba. Leví, siete hombres de blancas vestimentas, las que Leví coloca la túnica sacerdotal (Cap. 8).

⁸⁰ Comp. Ramón Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*, Lima, 1992, p.6ss. y Jorge Bernales Ballesteros y otros, *Pintura en el Virreinato del Perú. La pintura en Lima durante el Virreinato*, cit., pp.74-76.

con los siete planetas de la astrología. Sin embargo, a efectos de su utilidad para la conquista y la catequización fueron propagados por todas partes creando una vasta iconografía angelológica con características únicas en su género, incluyendo las representaciones de los Ángeles Arcabuceros⁸¹. Son precisamente estas figuras que suscitarán más de una interpretación, que se alejarán de las posibles del lado de la conquista y se encarnarán en las tradiciones religiosas locales.

Las pinturas de los Ángeles Arcabuceros

Desde la conquista hasta el siglo XX, las pinturas de los Ángeles Arcabuceros fueron investigadas en su mayor parte desde sus aspectos iconográficos⁸². Existe bibliografía con las descripciones de los atributos de los ángeles y algunas referencias a estilos pictóricos o morfológicos. Sin embargo existen contenidos teológicos que van más allá inclusive de especulaciones tendenciosas favorables a la doctrina de la iglesia. Por ello, mayormente cualquier disquisición teológica que emanara de las pinturas servía especialmente a la Extirpación de Idolatrías. Hoy, el llamado barroco americano y sus implicancias en relación a la imagería propia de los incas nos lleva preguntarnos cuál fue la relación entre ambas formas de representar y concebir lo representado; y qué relación tienen con los seres alados y otros representantes del mundo lumínico.

Desarrollo y características de las pinturas

En la iglesia de Calamarca⁸³, en Bolivia, hay una colección de más de treinta pinturas de ángeles, de los cuales muchos llevan indumentaria militar. Su creación, si bien se circunscribe a los maestros de la región (ca.1680), sin embargo está muy emparentada con las obras del círculo de José López de los Ríos⁸⁴. Desde Lima y Cusco en Perú, pasando sobre Sucre y Potosí en Bolivia, hasta llegar a Uquía en Argentina, permanecen hoy todavía estos ángeles en añosas iglesias y son protegidos y restaurados como patrimonio cultural de la humanidad. Gran cantidad de estas

⁸¹ Comp. Ramón Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*, Lima, Perú 1992, pp.7-8.

⁸² José de Mesa y Teresa Gisbert, *Los Ángeles de Calamarca*, La Paz, 1983, p. 10.

⁸³ En la lengua Aimara, *Kala Marca* significa pueblo de piedra. Este pueblo queda en el departamento *La Paz* en Bolivia. Ver José de Mesa y Teresa Gisbert, *Los Ángeles de Calamarca*, La Paz, 1983, p. 3.

⁸⁴ José de Mesa y Teresa Gisbert, *Los Ángeles de Calamarca*, La Paz, 1983, p. 11.

pinturas se pueden encontrar diseminadas por todo el mundo, aunque no más en grupos como se las puede apreciar en algunas iglesias latinoamericanas. Se pueden distinguir dos grupos claramente diferenciados, uno con indumentaria femenina, que portan en sus manos elementos simbólicos como espadas, trigo, coronas, etc. y los llamados Ángeles Arcabuceros que visten ropaje militar contemporáneo. Se dejan ver grupos de Ángeles Arcabuceros como restos de colecciones mayores en diversas iglesias: Iglesia San Francisco de Paula, Uquía, Jujuy; Iglesia de la Asunción, Casabindo, Jujuy; en la iglesia de Calamarca, Bolivia, 60 km de La Paz y en la iglesia de Challapampa, Puno, Perú⁸⁵.

Héctor Schenone⁸⁶ señala que en realidad se trata de una tropa de ángeles portadores de diversos atributos. A pesar del nombre genérico que se les ha dado, no todos tienen armas sino que también llevan otros elementos. También se hace la pregunta de si en realidad estas armas son Arcabuces⁸⁷. Por otro lado, Mesa y Gisbert los denominan ángeles andinos en la línea de las pinturas de José López de Los Ríos que pintó la obra *El Juicio*. Y afirman que este artista puede haber sido el creador de los Ángeles Arcabuceros⁸⁸. El nombre genérico dado a este grupo de ángeles no se sabe de dónde proviene, sin embargo podría ser denominado como una hueste de ángeles, donde alguno de ellos portaría un arma o arcabuz. A pesar de que

⁸⁵ Diversas fundaciones han financiado la restauración de antiguas obras de arte. En Buenos Aires la Fundación Tarea con apoyo de la Fundación Antorchas y la Academia Nacional de Bellas Artes restauraron las pinturas de la iglesia en Uquía.

⁸⁶ José de Mesa y Teresa Gisbert, *Los Ángeles de Calamarca*, La Paz, 1983, p. 18 ss.

⁸⁷ Los arcabuces o mosquetes datan del siglo XVI-XVII. La dificultad de entenderlos como arcabuces o no radica en que su representación no siempre es clara. La explicación para esto es que estas pinturas fueron realizadas por pintores incas que en muchos casos desconocían los detalles de estas armas y pintaban algo parecido de acuerdo a su interpretación. Para corroborar este tipo de “errores” morfológicos se puede ver en la pintura sobre la Última Cena que se encuentra en la Catedral de Cusco. La mesa tiene servido un cuy o cobayo que es la interpretación dada al cordero o, como Flores Ochoa afirma, se trata de una vizcacha que está rodeada junto a otros alimentos locales. Ver Jorge A. Flores Ochoa; Elizabeth Khon Arce; Roberto Samanez Argumedo, *Pintura mural en el sur andino*, Colección arte y tesoros del Perú, Lima, Perú 1993, p.192. En este sentido, Panofsky afirmó que lo mismo sucedía con los aborígenes australianos que interpretaban a la Eucaristía como a un banquete o convite a una comida. Ver en Anne Marie Hocquenghem, *Iconografía Mochica*, Lima, 1987, p. 187 cita al autor Panofsky.

⁸⁸ José de Mesa y Teresa Gisbert, *Los Ángeles de Calamarca*, La Paz, Bolivia 1983, p. 10.

podría buscarse su origen en Europa⁸⁹, como muchos de los modelos tomados para las pinturas locales, todos los indicios llevan a una producción local, especialmente por el contenido simbólico de muchos de los elementos que los ángeles poseen⁹⁰.

Entre los elementos que se puede comprobar una correspondencia directa entre los seres alados y los ángeles están las alas, sin embargo la forma y color son distintos: Las alas de los Ángeles Arcabuceros por su morfología y color son de papagayos, este detalle marca ya una diferencia de interpretación que va más allá del color o forma del ala.

No es nuevo que los ángeles sean representados como soldados (*miles coelestis*) de las huestes celestiales⁹¹. Varios textos de la Biblia mencionan las huestes celestiales de ángeles al servicio de Dios, como por ejemplo en Is. 40,20 o Ef. 6,1-12. 14-15. La iconografía los describe como un ejército con ángeles portando banderas, trompetas y tambores, también con espadas, lanzas y arcabuces. Los atuendos de los ángeles son suntuosos. El ángel andino viste un traje compuesto por una camisa, falda y sobrefalda en un tupido brocato⁹². La camisa posee una amplia

⁸⁹ Héctor Schenone menciona a Bárbara Aitken, que en 1938 visitó una colección de diez ángeles en la Ermita de Allende en Azcaray, España. Aunque es muy posible que el camino seguido por estos cuadros haya sido de América a Europa como donación para la capilla. Héctor H. Schenone, *Salvando alas y halos. Pintura colonial restaurada*, Catálogo, Fundación Tarea, Bs. As. 1989, p. 35.

⁹⁰ Vea José de Mesa y Teresa Gisbert, *Los Ángeles de Calamarca*, cit., p. 10.

⁹¹ Por ejemplo una obra de Guariento, Huestes Celestiales (mediados del siglo XV), que se encuentra en el Museo Cívico de Papua. La representación de ángeles en ropas militares y armados caracterizan en la iconografía occidental al Arcángel Miguel y sus huestes. Esta figura se fusiona en la época de apogeo de las órdenes de los Templarios y se fue mimetizando con la figura de un joven caballero templario. La representación de ángeles guerreros en relación con los ideales templarios aparece como la reavivación de la esencia cristiana. Yendo a la antigüedad podemos comprobar que los modelos para reproducir estos ángeles guerreros estuvieron inspirados en el armamento de ejércitos romanos. Otras representaciones muestran ya en el siglo XII a Miguel y sus huestes luchando contra el dragón, como la que muestra en Civate, San Pietro al Monte, al este del hall de ingreso.

⁹² Brocato o brocateado: en algunas pinturas del Renacimiento tardío y del Barroco temprano el uso de una pátina dorada extraída de oro genuino se aplicaba con pinceles de espesura mediana y fina. En el periodo Barroco la técnica del uso de la pátina dorada más conocida era el brocateado y se utilizaban láminas de oro. Existían dos formas de uso, la primera realizaba relieves de pátina dorada sobre la superficie de la tela y la segunda utilizaba la pátina dorada sin relieve. La primera se hacía con una medida de aceite, resina y tierra o madera y se

manga que termina en un puño de fina batista transparente. El traje está todo bordado con piedras preciosas. La capa la completa dos colas volantes. Los colores de la capa son mayormente el violeta y el rojo, y toda la figura es realizada gracias al fondo oscuro.

Los trajes de los ángeles se corresponden a las vestimentas militares del siglo XVIII según la moda francesa. La pose de los ángeles fue tomada del *Libro Militar de Ejercicio para las armas* de Jacob de Gheyn (1607) o el libro de H. Hexham, *Principios de Arte Militar*.⁹³ (1637)⁹⁴. Las facciones femeninas de los rostros pueden ser interpretadas como las de un joven que en la pintura de la época era la forma de representarlos. A pesar de todas estas combinaciones aparentemente inusuales, en su conjunto los ángeles mantienen las características típicas de su representación.

Tanto los nombres como los atributos también sufrieron notables cambios. Estas transformaciones ocurrieron porque la mayoría de los que realizaban estas obras no

agregaba la lámina de oro cuando la mezcla estaba aún fresca. La segunda requería de una técnica llamada mordiente que usaba una mezcla de resina oleaginosa que se mantenía fresca por algún tiempo lo que permitía agregar y retener la lámina de oro. Se utilizaban plantillas o estencils para agregar la pátina dorada en el ropaje de las figuras andinas. Los estencils de murciélago son planiformes y no sirven para lograr los pliegues de los ropajes o los contornos de las figuras. Los artistas solucionaban esta dificultad parcialmente aplicando un glaseado de ámbar o de marrones transparentes a la pátina dorada. (Mi traducción). Brocato o brocateado: "In some paintings of the late Renaissance and early Baroque periods, gilding made of genuine ground gold was applied with both medium and fine brushes. More common during the Baroque period was the gilding technique known as brocateado, using gold leaf. There were two variations, the first producing gilding in low relief on the surface of the painting, and the second without relief. The former was made with 'size' prepared with oil, resin, and earth or bole, and the gold leaf was applied while it was still sticky. The second was the mixtion or mordiente (mordent) procedure, using a resinous-oily mixture that remained sticky for some time and retained the gold leaf. Gilding on the robes of the figures in Andean painting was often applied in patterns determined by plantillas or stencils. Bat stencils are flat, and cannot follow the folds of the robes or the contours of the figures. The artists partially corrected the problem by applying glazes of umber or transparent browns to parts of the gilding", Ver Pedro Querejazu, "Materials & Techniques of andean Painting", en *Gloria in Excelsis*, Nueva York, Catálogo, 1985, pp., 81ss.

⁹³ Ver Julia P. Herzberger, Angels with guns. Image & interpretation, in *Gloria in Excelsis*, cit., p. 67ss. Y Héctor H. Schenone, *Salvando alas y halos. Pintura colonial restaurada*, Catálogo, Fundación Tarea, Bs. As. 1989, p. 19.

⁹⁴ Ver Ramón Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*, cit., p. 161 ss.

conocían el idioma o directamente eran iletrados; de ahí la gran diversidad de nombres al copiarlos de otras obras. El nombre de alguno de estos ángeles se llegó a escribir hasta de nueve formas distintas⁹⁵. Por esta razón, se puede hablar de gran cantidad de ángeles apócrifos creados en forma incidental⁹⁶, que nos acerca más a una identificación del panteón autóctono. Además, tampoco conocían ni el origen ni los contenidos teológicos que sustentaban estas figuras. Estos nuevos seres voladores se diferenciaban teológicamente, aunque no del todo morfológicamente, de sus propias concepciones sobre este tipo de personaje. A pesar del estricto control llevado adelante por los agentes eclesiales, la ignorancia de lo nuevo sumado las propias apreciaciones sobre el tema devinieron en lo que hoy conocemos como ángeles Arcabuceros⁹⁷.

Interpretación de los Ángeles Arcabuceros

Los Ángeles Arcabuceros del Imperio Austroandino representaron por un lado una respuesta de la Contrarreforma contra los atributos chamánicos del guerrero inca alado. Por el otro, personificaron a *Illapa* que se encarnaba en el curaca andino⁹⁸ como representante del Inca guerrero. Es significativo mencionar que gran cantidad de iconografía recreada entre 1650 y 1750 en ambientes dominados por la enseñanza y el magisterio jesuíticos desempeñó un papel fundamental para la resignificación de las creencias de los pueblos andinos en términos bíblicos y cristianos. La pintura cusqueña y altoperuana en general muestran diversos temas entre ellos el Paraíso, las postrimerías y los ejércitos de Ángeles Arcabuceros⁹⁹.

⁹⁵ José de Mesa y Teresa Gisbert, *Los Ángeles de Calamarca*, cit., p. 5 ss.

⁹⁶ Comp. Ramón Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*, pp. 163ss.

⁹⁷ Comp. Héctor H. Schenone, *Salvando alas y halos. Pintura colonial restaurada*, cit., p.14-18; y José de Mesa y Teresa Gisbert, *Los Ángeles de Calamarca*, cit., p. 15 ss.

⁹⁸ El *curaca* (*kuraka*) gravita en forma central dentro del *Ayllu*. Es el que posee los atributos chamánicos que lo comunican con lo trascendente. Su función es transmitida de generación en generación y el vela por su continuidad. Durante la conquista su función se extendió a ser un intermediario entre los locales y los conquistadores.

⁹⁹ Véase al respecto Teresa Gisbert, *El Paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*, La Paz, Plural-Universidad Nuestra Señora de La Paz, 1999; Ramón Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*, Lima-México-Madrid, FCE-Instituto de Estudios Tradicionales, 1992; y José Burucúa, "Ángeles arcabuceros: Milenio, Anticristo, judíos y utopías en la cultura barroca de América del Sur", en *Temas medievales*, CONICET, N. 3, 1993.

El elemento nuevo, distintivo y único es el arcabuz, y que lo denominaban “trueno de mano” pues el sonido que emitía al disparar se asemejaba al ruido del trueno. Es muy posible que la llegada de los españoles haya suscitado especulaciones relativas al lugar de origen de éstos y sus poderes desconocidos, objetivados en sus aparatos de guerra, y por ello hayan sido tomados por extraordinarios y factibles de ser relacionados con lo trascendental. Además, los mismos españoles pudieron ser considerados en primera instancia como enviados de *Viracocha*¹⁰⁰. Sumado a esto, y no lejos del miedo producido por sus vestimentas y el ruido de estas armas¹⁰¹, la presencia de los españoles seguramente infundió en ellos una sumisión inusitada y respeto.

Su admiración por el arcabuz tiene como trasfondo su cosmovisión religiosa. El vocablo quechua *Illapa* significa trueno, pero también honda¹⁰², y desde el arribo de los españoles se sumó el significado de arcabuz. Esta múltiple significación se puede resumir en la figura de *Illapa*. Un dibujo de Felipe Guamán Poma de Ayala muestra al Inca con la honda en la mano invocando a *Illapa*. Esta deidad está relacionada con el bienestar político y económico. Fue la deidad de la guerra, pero también del trueno que traía consigo el agua y con ésta la buena cosecha. También su función era de escarmiento, ya que castigaba los malos espíritus con el rayo. *Illapa* ha llegado hasta nuestros días involucrado con diversas figuras del panteón cristiano, entre ellas la de Santiago¹⁰³. Santiago es un personaje versátil que es interpretado con

¹⁰⁰ Esta figura tiene un nombre genérico y está compuesta por un grupo de cuatro creadores-héroes. Su poder se extiende desde el lago Titicaca y toda la región andina. El ciclo de Viracocha describe de diversas formas el origen de los seres humanos. Junto a este ciclo se encuentra del ciclo de *Ayar* y ambos forman el principio y fundamento místico que legitima la creación y la dinastía incaica. Ver Enrique Urbano, *Wiracocha y Ayar, héroes y funciones en las sociedades andinas*, Cusco, Perú 1981. De la rica tradición de relatos míticos, resalta la de Viracocha.

¹⁰¹ Julia P. Herzberger, “Angels wiht guns. Image & interpretation”, en *Gloria in Excelsis*, cit., p. 64 ss.

¹⁰² La honda era un arma con características especiales que utilizaban los guerreros incas y que al hacerla girar antes de largar el proyectil el ruido que producía era semejante al del rayo o trueno.

¹⁰³ Esta controvertida figura de la conquista, encarnada de la eficiente Santiago Matamoros a Santiago Mataincas en América, es una de las preferidas entre la población nativa por su relación con la deidad local *Illapa*. Para impedir la propagación del culto a Santiago, las autoridades eclesiásticas prohibieron que la gente pusiera como nombre a sus hijos el nombre de Santiago, Ver Mariano Delgado, *Gott in Lateinamerika. Texte auf fünf Jahrhunderten. Ein*

fundamentos pseudobíblicos o de las tradiciones populares arraigadas y magnificadas por eventos épicos como la lucha y posterior derrota sobre los moros en la península ibérica.

La polifacética figura de *Illapa* permite también una serie de transferencia de atributos. Existe una doble correspondencia con los ángeles arcabuceros, por un lado se transfieren a los ángeles Arcabuceros los atributos de *Illapa* y por el otro, los conquistadores aprovechan su iconografía para convertirlos en símbolo religioso y de conquista¹⁰⁴.



Este esquema nos permite ver cómo los Ángeles Arcabuceros personificaron a *Illapa* y éste, a su vez, también a Santiago, algo semejante sucedió con el mismo *Tupac Amaru* en relación a Santiago. En este sentido, Panofsky señala que temas de la antigüedad como los mitológicos pueden ser representados no sólo a través de formas antiguas sino que también a través de representaciones contemporáneas¹⁰⁵.

Lesebuch der Geschichte, Dusseldorf, Patmos, 1991, p. 92. Ver también Jorge A. Flores Ochoa; Elizabeth Kuon Arce, Roberto Samanez Argumedo, *Pintura mural en el sur andino*, Lima, Colección arte y tesoros del Perú, 1993: 192-197. La compleja interpretación de esta figura señala las variadas funciones y obrar del *Illapa* personificado en Santiago.

¹⁰⁴ Comp. Hans-Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, p.77. El carácter guerrero-militar de la misión española se vio reflejado en la iconografía, estilo que se extendió a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Muchos temas incluyeron motivos militares y estas pinturas no son la excepción, lo cual no significa que su interpretación sea siempre la de los españoles misionarios.

¹⁰⁵ Edwin Panofsky, *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*, p.51. Según la teoría de Eco se pueden catalogar códigos iconográficos como por ejemplo un hombre, caballo o en este caso agregamos un ángel-arcabuz. Los significados del código iconográfico se pueden transformar en signifiante y de este modo connotar expresiones culturales complejas. Ya no se trata solo de un hombre, un caballo; sino de hombre-monarca, caballo-bucéfalo, o en nuestro caso ángel-*Illapa*. Dan lugar a configuraciones sintagmáticas muy complejas que pueden ser reconocidas ya que se fundan en unidades de reconocimiento muy aparentes, es decir son

Siguiendo su razonamiento, y considerando que no es conocida la representación de *Illapa*, aunque ya fue referida su correlación semántica respecto al sol en el *Coricancha*, donde su representación no era circular sino antropomórfica, en la línea de la representación de la Puerta del Sol de *Tiwanaco*. Acá se informa sobre la relación que existe entre *Illapa* y la guerra y el sonido fuerte que ocasiona un elemento, que se asemeja a la honda, al ser utilizado. Una representación literal del trueno estaría dada por el rayo. Tal como lo muestra un plano o esquema del templo del *Coricanacha* descrito por cronista Pachacuti Yamqui (1613) donde aparece dibujado un rayo¹⁰⁶.

Panofsky, en su libro *El Significado de las artes Visuales*, desarrolla un método iconológico para acercarse al significado de una obra de arte. Distingue tres pasos para llegar a su interpretación: el primero lo denomina la descripción preiconográfica: sujeto primario o natural, donde se consignan los datos fácticos, como lo son los hechos y cosas descritas, y los datos expresivos, como lo son las expresiones y actitudes. En este estadio se forma un catálogo de temas y motivos, un *corpus* de imágenes donde prevalece la percepción. El segundo paso es la descripción iconográfica: sujeto secundario o convencional; se identifican las imágenes históricas, alegóricas y anecdóticas. En este estadio se supone el conocimiento de fuentes literarias o de la tradición oral. El tercer paso es la descripción iconológica; consiste en dilucidar el contenido o significación de la obra de arte. Aquí aparecen subyacentes los símbolos y significados culturales que ponen de relieve la mentalidad básica que llevó a expresar de una forma determinada una obra¹⁰⁷.

Ya hemos descrito las imágenes de los ángeles en trajes militares con armas, se los ha identificado como huestes celestiales y se los ha tomado como modelo de los Ángeles Arcabuceros. Efectivamente, la Biblia habla de las *miles coelestis*, que portan lanzas y espadas. ¿Estos ángeles “contemporáneos” de la conquista, pueden llegar a ser una reinterpretación actualizada que dejó de lado la vestimenta militar romana y las ineficaces lanzas y espadas? Los cronistas informaron sobre una deidad llamada *Illapa* que tuvo su doble identificación en la honda y en el arcabuz. Una

complejas pero reconocibles de inmediato. en Se trata de variaciones iconográficas a través de las cuales se puede reconocer. Comp. Umberto Eco, *Einführung in die Semiotik*, p. 248.

¹⁰⁶ Ver Barbara Gretenkord, “Indianische Einflüsse im Architektur- und Altardekor andiner Kolonialbauten: *Santiago und Illapa*”, p. 149.

¹⁰⁷ Ver Erwin Panofsky, *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*, pp. 36-67.

representación de Guamán Poma de Ayala nos muestra *Illapa* y su correspondencia con la honda. Ahora bien, nos queda una cuestión a considerar y esto es las alas. En este caso la situación es inversa. El arcabuz o la honda sería correcto ya que *Illapa* es representado por la honda, sin embargo las alas no se corresponden pues no es un ángel, a pesar de que éste conlleve las características metonímicas del ave hierática, pero no del ángel¹⁰⁸.

Hay dos fuentes literarias distintas que nos dan a su vez certidumbre e incertidumbre sobre nuestra imagen. En el caso de interpretar a la imagen como Ángel Arcabucero, entonces las espadas, lanzas e inclusive las alas son claros elementos de las huestes celestiales, no así el arcabuz. En este caso no alcanzan las fuentes literarias. Mientras no haya fuentes europeas de ángeles con arcabuces queda la pregunta de su origen en otro lugar o situación. Sin embargo, sí existen en América desde el siglo XVIII. Por lo tanto sí hay un *typus* de Ángel con arcabuz, más no un *typus* de *Illapa* con alas. Cabe preguntarse, si en realidad el artista pintó a su propia deidad agregando las alas. Esto quiere decir que los artistas han representado a *Illapa* y no al ángel Arcabucero del Imperio Austroandino.

¿Por qué los artistas consideraron correcto pintar el motivo (imagen) del arcabuz como a *Illapa* en el Ángel, y no el motivo de las alas sobre *Illapa*? Ya se mencionó la censura que los artistas locales sufrían y que esto les impedía expresar su propia imagen o cosmovisión religiosa de otro modo. Sólo podían tomar el imaginario permitido y transformarlo. Es claro que la versátil correspondencia entre arte -temas cristianos y palabra- y catequización resultara en un motivo (imagen) sobreentendido que diera por resultado el Ángel Arcabucero, que en su propagación resultara en diversas interpretaciones. Para reforzar esta idea, es necesario recordar los atributos ornitológicos encarnados en los propios seres voladores donde su representación sobrevivió ampliamente a las censuras eclesiales. Estas representaciones autóctonas, si bien no pudieron ser realizadas nunca más en la forma ancestral, las nuevas estuvieron reemplazando la morfología, no así su contenido simbólico religioso. Estos atributos, sumados los de *Illapa* encarnados en el Inca rey o sus caciques se dejan ver en una pintura del *Corpus Christi* del siglo XVIII *Regreso de la procesión a la Catedral* de la Escuela Cusqueña de Arte. En esta representación se pueden visualizar claramente los caciques con sus

¹⁰⁸ Ya fue señalado hasta qué punto las alas o las plumas de aves son una parte de la representación que no tiene una función ornamental sino de significado metonímico. Las alas no representan al pájaro sino las cualidades de las aves traspasadas a los seres humanos.

vestimentas, tocado de plumas y armas que son las mismas que llevan los Ángeles Arcabuceros¹⁰⁹. También en Lima, para la Fiesta de San Miguel, los caciques se vestían del mismo modo. Sin embargo, en una oportunidad aprovecharon la situación para alzarse en armas en contra del Virrey. La rebelión armada fue sofocada y desde entonces la vestimenta de los ángeles arcabuceros fue prohibida por ser considerada nociva para la paz social¹¹⁰. Es claro que los altos jefes asumieron en esta vestimenta las ancestrales costumbres. La aparente asunción de símbolos cristianos sirvió solo para camuflar los privilegios que desde tiempos inmemoriales poseían los caciques, no así el común del pueblo. Esta paradoja de poder permanecería en tanto y en cuanto fuera instrumental al poder colonial y sus intereses y por supuesto de aquellos que detentaran algún tipo de poder, sean estos españoles o descendientes de los incas.

Conclusión

En todo proceso interpretativo quedan claroscuros. En nuestro caso, la pertinencia de los ángeles arcabuceros radicados en la iconografía colonial y su utilización tanto por parte de los españoles como de los pueblos originarios nos da un margen de incertidumbre como para dudar hasta dónde fueron catequizados o convertidos los pueblos originarios. El mismo Enrique Dussel¹¹¹ se lo pregunta, a pesar de su convicción de que en América Latina había empezado un proceso de catequización y que los responsables de esto deberían tomarlo en serio para que América Latina llegara a ser un pueblo cristiano. Sin caer en extremos y permaneciendo en el respeto que toda religión merece, el panteón y los rituales podrán ir transformándose a partir de las exigencias de los tiempos con imposiciones o tiempos laxos de las religiones predominantes. Sin embargo, y ante el embate conquistador cristiano del siglo XVII, y con el ensayo de extirpación de idolatrías ejercido por el aparato represor de la iglesia, permitió que la religión oficial prácticamente expirara. Sin embargo, aún queda mucho por conocer del sustrato sobreviviente llamado religión popular. Esta religión subyace hasta hoy en

¹⁰⁹ En el sur de España se puede ver una obra con la representación de una procesión del Corpus escoltada por soldados con arcabuces o mosquetes. Ver Gerhard Matern, *Zur Vorgeschichte und Geschichte der Fronleichnamtsfeier besonders in Spanien, Studien zur Volksfrömmigkeit des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit*, Zweite Reihe. T.10, Deutschland 1962, p.284.

¹¹⁰ José de Mesa y Teresa Gisbert, *Historia de la pintura cuzqueña*, Tomo I., Lima, 1982, p. 307.

¹¹¹ Enrique Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, p. 120.

día y gracias a su continua transformación sobrevive sobre sólidas creencias que permiten su desarrollo mientras permanezcan el hábitat y el *ethos* y se reforzará a través de sus rituales. Sea por tema de salud, de supervivencia ante los embates climáticos, la inseguridad de la vida o de los valores heredados, siempre habrá una manera de permitir la entrada de nuevas formas icónicas, rituales y hasta creencias. Hoy muchos de estos ángeles están presentes como arte, en museos, hoteles, colecciones privadas o simplemente como una reproducción¹¹². Sin embargo, su paso por la historia del arte y la religión fue un eslabón más entre las tradiciones religiosas que los originaron desde los pueblos del lejano oriente, pasando por el judaísmo y el cristianismo, desembocando en un remoto Cusco donde personajes alados autóctonos encontraron la fuerza creadora y de creencias de los que los convirtieron en Ángeles Arcabuceros. Así el Ángel Arcabucero dejó de ser mito para llegar a ser arte y permanecer en la historia.

¹¹² Horst Schwebel, “Redierunt Angeli - Revision des Engelmythos?”, en: Horst Schwebel y Andreas Mertin (Ed.), *Bilder und ihre Macht, Verhältnis von Kunst und christlicher Religion*, Stuttgart, Kath. Bibelwerk 1989, p. 65.

Ilustraciones



Emblema con el pájaro Indi, Manco Cápac



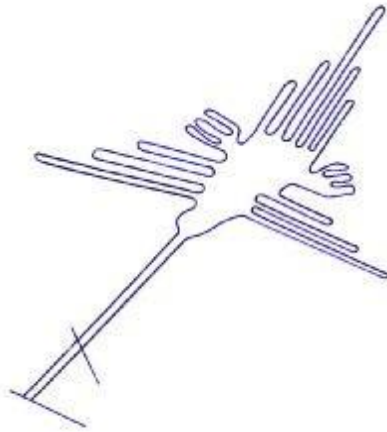
Personajes con alas, dibujo mochica



Personaje alado, cóndor. Tejido



Arte plumario Chimu



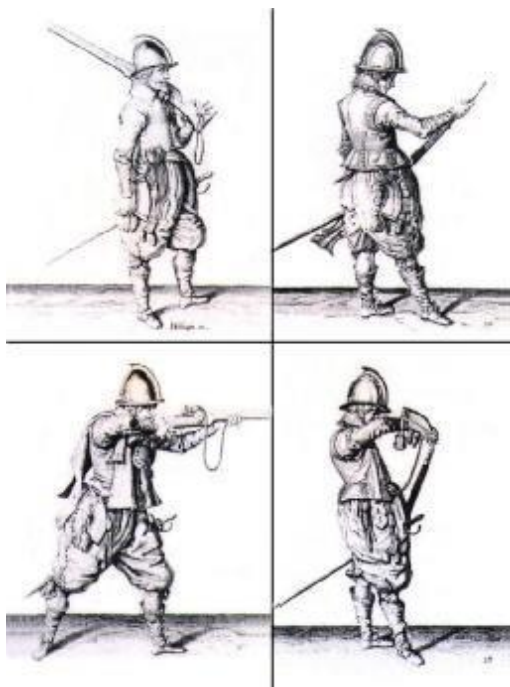
Colibrí, dibujo Nazca, Huari



Machu Picchu, Cóndor



Personajes alados, mensajeros, Mochica



Ángel Arcabucero, posiciones según libro ejercicios de Armas de Gheyn



Ángeles Arcabuceros, Salamiel y Eliel
con detalle de postura del soldado Jujuy Argentina





Ángel Arcabucero de Calamarca,
José López de los Rios, Asiel timor Dei



Ángel Mendível, mosaico

*Recibido: 10-03-12
Aceptado: 20-04-13*

JERÓNIMO GRANADOS

**Los Ángeles de la Conquista, la conquista de los Ángeles.
El dilema iconográfico de los Ángeles Arcabuceros**

El trabajo se centra temáticamente en la región andina del Cusco y zonas de influencias del entonces imperio Inca. Se analizará la relación entre arte y el fenómeno religioso en los andes centrales donde tras la conquista se originan conflictos entre la cultura conquistadora que impone nuevos códigos de comunicación y la cultura local que apela a su ingenio para hacer sobrevivir gran parte de sus creencias. Para ello desde la fenomenología de la religión y una semiótica del arte se ofrecerá un instrumental metodológico adecuado. La representación de los ángeles en el Cusco inunda la fisonomía de la ciudad, en iglesias, monasterios, talleres de arte, frisos, solos, acompañados de santos, con vírgenes, etc. Todas estas representaciones, en mayor o menor medida, forman parte de la devoción popular.

Palabras clave: angelología colonial – iconografía colonial – arte mestizo - religiosidad popular,

JERÓNIMO GRANADOS

**The conquest's Angels of the Angels.
The iconographic dilemma of the Ángeles Arcabuceros**

The work is thematically centered on the Andean region of Cusco and then influences areas Inca empire. The relationship between art and religion in the central Andes where after the conquest conflicts between the conquering culture that sets new communication codes and local culture that appeals to your ingenuity to survive much of their beliefs originate will be analyzed. To do this from the phenomenology of religion and art semiotics an appropriate methodological tools will be offered . The representation of angels in the Cusco floods the appearance of the city, in churches, monasteries , art workshops , friezes , alone , accompanied by saints, virgins , etc. . All these representations, to a greater or lesser extent, are part of popular devotion

Keywords: colonial angelology - colonial iconography – “mestizo” art - popular religiosity

Relacionándonos con nuestro Creador

Graciela de Grynberg
Seminario Rabínico
Buenos Aires

El ser humano en todos los tiempos, ha tenido necesidad de comunicarse con el Creador, para agradecerle, honrarlo, pedirle cosas, arrepentirse. Es su manera de sentir que no esta solo en este mundo, que hay alguien superior que lo creó y que sigue en relación con él, preocupándose por su vida.

La manera de comunicarse fue cambiando a través de la historia. Al principio utilizó altares y sacrificios y luego lo hizo a través de la palabra.

Estos altares y sacrificios fueron contruidos de manera muy simple en su comienzo.

La primera ofrenda que encontramos en el texto bíblico es en Génesis 4:4-6: “Al cabo de un tiempo Caín hizo del fruto de la tierra ofrendas para Dios. Y también Abel ofreció de las primeras y mejores crías de su rebaño”.

Luego del diluvio, Noé sacrificó animales a Dios:

“Erigió Noe un altar para Adonai, tomó de todos los animales puros y de todas las aves puras y ofreció holocaustos en el altar. Inhaló Adonai el grato aroma” (Génesis 8:20-21).

También leemos cómo Dios le ordenó a Abraham sacrificar a su hijo Isaac “...Toma, ahora, a tu único hijo, a quien amas, a Isaac y vete a la tierra de Moriah y ofrécelo allí como holocausto sobre uno de los montes que Yo habré de indicarte”. Abraham obedeció a Dios, pero en el momento en que Abraham estaba por sacrificar a Isaac, Dios intervino y proveyó un carnero para que muriera en lugar de Isaac (Génesis 22:2-13).

Estos fueron los primeros sacrificios realizados por el hombre. Sencillos, sin lugar establecido, sin diseño.

Algunos salieron del corazón del hombre y otros, fueron a pedido de Dios.

Una vez que fueron entregados los Diez Mandamientos en el Monte Sinaí (Éxodo 20:1-14) hubo necesidad de guardar las tablas en algún lugar seguro para ser transportadas durante la travesía en el desierto durante 40 años. Durante el mismo hicieron cuarenta y dos campamentos o paradas hasta que cruzaron el río Jordán e ingresaron a la tierra de Israel (Números 33:1– 49). Así leemos del texto bíblico: “Conforme con todo lo que Yo te hago ver a ti, la forma del Tabernáculo y la forma de todos los enseres, y así habrías de hacer” (Éxodo 25:9).

“Y harán para Mí un Santuario y yo moraré en medio de ellos... Y harás una cortina de lana azul, púrpura y escarlata y lino finamente hilado...y la cortina dividirá para ustedes entre el Sancta, Sancto Sanctórum y harás un patio para el Santuario...de cien codos de largo y cincuenta codos de ancho...” (Éxodo 25:8, 26:31-33, 27:9-18).

Como vemos Dios dio las directivas de cómo iba a ser el Santuario Móvil, *Mishkán* y todo lo que contiene. Nuestros sabios nos cuentan que Dios creó el mundo porque “deseó tener una morada para Sí en los planos inferiores”¹, por lo tanto el mundo físico debía convertirse, de esta manera, en un hogar para Él.

La construcción del Santuario Móvil por parte del pueblo de Israel en el Desierto del Sinaí marcó el primero de los esfuerzos de construir una morada para Dios.

De quince materiales nos habla el texto bíblico con los cuales fue construido el *Mishkán*: “Oro, plata y cobre; azul, púrpura y lana teñida con carmesí, lino, y pelo de cabra; pieles de carnero teñidas de rojo, pieles de *tájash* y madera de acacia; aceite para iluminar, y especies olorosas para el óleo de unción y el incienso; piedras *shóham* y gemas para colocar en el *efod* y en el pectoral” (Éxodo 25:3-7), representando una muestra de los recursos animales, vegetales y minerales de la tierra, siendo utilizados en este primer espacio físico dedicado al servicio a Dios.

El Santuario era una estructura rectangular cuya área interior medía treinta ‘codos’ de este a oeste, diez ‘codos’ de norte a sur, y diez ‘codos’ de altura (aprox. 15 x 5 x 5 metros). Sus paredes Norte, Sur y Este fueron armadas con paneles de madera de acacia enchapados en oro.

¹ Midrash Tanjumá, Nasó 16; Tania, cap. 36.

El Santuario acompañó al pueblo judío en sus viajes por el desierto. Cuando los judíos levantaron campamento, el Santuario era desmantelado, cargado en carros tirados por bueyes, y erigido nuevamente en su próximo lugar en el cual iban a permanecer.

Su techo era de tres capas de cobertura estilo carpa: un tapiz interior hilado en lana y lino teñidos de azul, púrpura y rojo; una segunda cobertura de pelo de cabra entretejido; y una tercera cobertura exterior de pieles animales.

Del lado oriental del Santuario, sin pared, había una cortina, el *masáj*, sostenida por cinco postes. A diez ‘codos’ de su pared occidental, otra cortina, el *parójet*, suspendida de cuatro postes, dividía el Santuario en dos cámaras: una cámara exterior, de 20 x 10 ‘codos’ de tamaño, llamada “El Santo”, y una interior de 10 x 10 ‘codos’, llamada el Sancta, Sancto Sanctórum.

Este lugar contenía el “altar de oro” sobre el que se quemaba el incienso, *ketoret*, la “mesa” sobre la que se disponía el “Pan de la Proposición”, *léjem hapaním*. Isaac Abarbanel² lo compara con el maná. Los panes estaban divididos en pares de 6 y 6 significando el sustento de día y de noche. En *Shabat* el *Kohen*, sacerdote, ordenaba los panes, simbolizando que el día Sábado en el desierto no caía el maná. Estaba cerca del Arca, mostrándonos que lo espiritual depende de lo material y viceversa. Algunos comentaristas basados en el libro del *Zohar*, ven en la mesa el símbolo de la vida material del ser humano: el ser humano tiene que crear y producir, pero debe invocar la bendición de dios que recaerá únicamente si el hombre hace sus propios esfuerzos³. La “*Menorá*”, que es el candelabro de siete brazos. Y de la Torá encontramos la descripción de cómo debía ser la *Menorá*... harás también un candelabro de oro puro, labrado a martillo... su pie, su tronco, sus copas, sus globitos y sus flores procederán de sí mismo... y seis brazos saldrán de sus lados. Tres brazos del candelabro de un lado de él y tres brazos del candelabro del otro lado de él...” (Éxodo 25:31-39). Este candelabro o *Menorá* fue labrado durante la travesía en el desierto. Estuvo en el Tabernáculo luego fue llevado al santuario de Shiló y más tarde se lo trasladó al Templo de Jerusalén que construyó el Rey Salomón.

² Lisboa 1437- Venecia 1508

³ Tomado del comentario del Rabino Ederly al capítulo 25, versículo 23 del libro de Exodo.

El Sancta, Sancto Sanctórum, al que ningún hombre podía entrar a excepción del *Kohén Gadol*, el Sumo Sacerdote, en el día de Iom Kipur incluía el Arca que contenía las Tablas del Pacto, coronada por dos *keruvím*, querubines de oro macizo.

Circundando el Santuario estaba el “Patio”, *jatzér*, un área de 100 x 50 'codos' de tamaño, cercado por una partición de lino tejido. Dentro del patio, frente al Santuario, se alzaba el “altar exterior” sobre el que se ofrendaban a Dios los sacrificios, que eran ofrendas cerealeras y de animales. Entre el altar exterior y el Santuario estaba el “Piletón de Cobre”, *kior*, en el que los sacerdotes lavaban sus manos y pies antes de ingresar al Santuario a realizar cualquier parte de su servicio.

El *Beit HaMikdash*, erigido en Jerusalén como un hogar permanente para Dios, fue diseñado según el modelo del Santuario: la *azará* (equivalente al Patio del Santuario), el *heijal* (equivalente al “Santo”), y el Sancta, Sancto Sanctórum.

Tabernáculo, proviene de la palabra en latín “*tabernaculum*” que quiere decir tienda. *Tabernaculum* es el diminutivo de taberna que significa cabaña, caseta. También se lo llama “santuario” o “tienda de reuniones”, que significa morada.

Sin saber, los judíos en el desierto bajo las órdenes de Betzalel, el arquitecto y con directivas celestiales, habrían comenzado a realizar lo que hoy llamamos arquitectura.

El *Mishkán* fue inaugurado al inicio del segundo año de la salida de Egipto del pueblo de Israel, el 1^o de Nisán (Éxodo 40). Acompañó al pueblo durante 39 años, hasta la llegada a la Tierra de Cnaan. Obviamente el *Mishkán* era desmontable y móvil a raíz de los viajes y paradas que realizó el pueblo durante ese lapso.

Al morir Moisés, Josué queda como líder del pueblo y es quien está al mando de la conquista e instalación del pueblo en la Tierra de Israel.

Durante 14 años permanecen en Gilgal con el Santuario Móvil. Siete años les tardó conquistar la tierra y siete años repartir las tierras entre las tribus.

Luego viajaron a Shiló Allí construyeron un santuario con paredes de piedra. Las cortinas que hacían las veces de techo, no fueron cambiadas.

De Shilóse trasladaron a la ciudad de Nob, donde erigieron un santuario que estuvo allí por espacio de 13 años.

Luego del episodio de David y Goliat se trasladaron a Guibón y construyeron un Santuario que duró cuarenta y cuatro años.

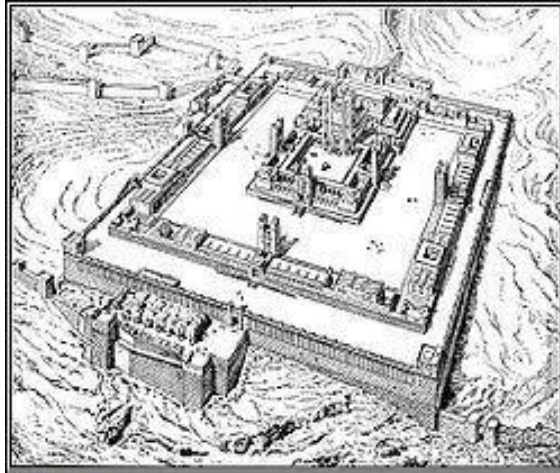
Después de cuatrocientos ochenta años desde la salida de Egipto, el rey Salomón construye el Primer Templo en Jerusalén el *Bet Hamikdash*, el Sagrado Templo. Se construyó en el siglo X a.e.c.(aproximadamente en la década de 960 a.e.c.), para sustituir el Tabernáculo que durante siglos, desde el Éxodo, se venía utilizando como lugar de reunión y de culto a Dios. Contó para esta empresa con la ayuda del rey de Tiro, Hiram.

El Templo marcó el final de un largo viaje y del cumplimiento de un sueño.

No poseía elementos desmontables. Todo era fijo: su techo, sus paredes de piedra.

A partir de ese momento y a pesar de la destrucción de ambos Templos (el Primer Templo fue destruido por el rey Nabucodonosor en el año 586 a.e.c. y el segundo en el año 70 e.c. por el emperador Tito), la presencia de Dios se posó allí, y nunca más se retiró.

Ilustraciones



Templo- reconstrucción 1



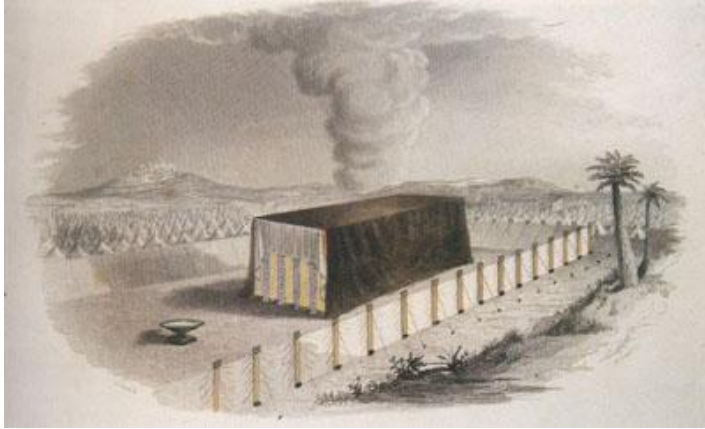
Templo- reconstrucción 2



Tabernáculo



Tabernáculo



Miskán

*Recibido: 10-04-13
Aceptado: 23-05-13*

GRACIELA GRYNBERG

Relacionándonos con nuestro Creador

El ser humano en todos los tiempos, ha tenido necesidad de comunicarse con el Creador, para agradecerle, honrarlo, pedirle cosas, arrepentirse. La manera de comunicarse fue cambiando a través de la historia. Al principio utilizó altares y sacrificios y luego lo hizo a través de la palabra. Estos altares fueron contruidos de manera muy simple en su comienzo. Los primeros sacrificios eran sencillos, sin lugar establecido, sin diseño.

Luego de la peregrinación en el desierto se contruyeron santuarios con diseño. Se pasa revista a esta historia

Palabras clave: templo – Tabernáculo – alianza - sacrificio ritual

GRACIELA GRYNBERG

In relationship with our Creator

Human beings in all times, has had a need to communicate with the Creator, to thank, honor, ask things, repent. The way to communicate was changing throughout history. Initially used altars and sacrifices, and then through the word. These altars were built very simply at the start. The first sacrifices were simple, without provisions, without design. After wandering in the wilderness sanctuaries were built with design. It reviews this story.

Keywords: temple - Tabernacle - covenant - ritual sacrifice

La recepción de Gn 17 en *Génesis Rabbah*

Andrea Hojman

Centro de Estudios Salesiano
Buenos Aires

En este trabajo nos proponemos presentar un ejemplo significativo del funcionamiento de la exégesis del judaísmo clásico. Tomaremos un fragmento del *Génesis Rabbah* (GnR), el *midras* más extenso del período amoraíta que ha llegado a nosotros. Nos detendremos especialmente en las secciones que comentan el texto bíblico de Gn 17.

Sobre todo para los lectores cristianos, el abordaje de un *midras* requiere de una introducción a este amplio “espacio” que constituye la literatura rabínica del judaísmo clásico¹. Esto servirá de contextualización al tiempo que brindará algunas claves desde las que afrontar la lectura.

1. Ubicándonos: la literatura rabínica del judaísmo clásico

Entrar en una tierra poco conocida demanda por parte del explorador algunas pistas que orienten el camino. Con el fin de acercarlas, presentamos a continuación un puñado de elementos que pretenden contextualizar la lectura y servir de guías interpretativas.

a) Pluralidad y diversidad de la literatura rabínica del judaísmo clásico

Se llama genéricamente literatura rabínica del judaísmo clásico a una pluralidad compleja de obras, datadas entre los siglos I y VIII e.c., es decir, desde la dispersión luego del año 70 hasta lo que se considera la fecha la edición del *Talmud Babilónico*².

¹ Para una introducción completa y exhaustiva puede verse H. L. Strack-G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Valencia, Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1988.

² La época a la que nos referimos es extensa, pero conoce diferencias de períodos según los sujetos y la tarea a que se dedicaron, según la relación entre enseñanza y tradición. El

Su nota característica es la diversidad, tanto en lo que hace a los contenidos, los géneros literarios, los ámbitos de producción y transmisión, cuanto en la inclusión de distintas opiniones sin que se dé una exclusión mutua.

En cuanto a los contenidos, encontramos traducciones interpretativas de la Biblia Hebrea (como los *targumim*), obras de exégesis (*midrasim*) y literatura en que predomina lo legal (*Misnah*, *Toseftah*, *Talmud*). En relación a los géneros, hallamos uno narrativo (*haggadah*) y otro jurídico-legal (*halakah*), conociendo cada uno subgéneros³. Los ámbitos de producción y transmisión también son variados: la sinagoga, el *bet hammidras*, la escuela, círculos literarios y hasta en momentos de divertimento⁴.

Todo esto se ve coronado con un rasgo común a todas estas formas de literatura como es la notable aceptación y transmisión de distintas opiniones, expresadas en la citación de dichos de diversos sabios sin que ninguna elimine la enseñanza de otro.

primero, que se extiende desde el S. I al III d.C., es el de los tannaítas (del hebreo, *tanna'im*: repetidores, transmisores). Se debió a ellos la tarea de recopilación de la *Torah Oral* en la *Misnah* y la *Toseftah*). En los siglos IV-V d.C., los amoraítas (proveniente de la raíz 'mr: decir), se ocuparon de comentar y discutir sobre las enseñanzas de los tannaítas, actividad que constituirá la *gemarah*, la cual, reunida con la *Misnah*, conforma el *Talmud*, y el trabajo exegético recopilado en numerosos *midrasim*. Los siglos VI-VII d.C. corresponden a los saboraítas (proveniente de la raíz *sbr*, opinar, explicar), a quienes debemos el *Talmud Babilónico*. El desarrollo de la tradición continúa y, hasta el siglo XI d.C., los gaonitas (del hebreo *ga'on*, eximio, ilustre) son los directores de las academias talmúdicas y responsables de las decisiones religioso-jurídicas. Cf. Strack-Stemberger, 36-37.

³ Puede verse la clasificación de géneros que ofrece Strack-Stemberger, 95.

⁴ Cf. G. Aranda Pérez – F. García Martínez – M. Pérez Fernández, 500. Todas las clasificaciones son, por cierto, algo artificiales y forzadas, puesto que se entrecruzan en las obras concretas. Así, por ejemplo, una misma obra puede contener textos de diversos géneros, y un texto predominantemente hagdico puede admitir, y de hecho lo hace, cantidad de frases de tipo jurídico. Difícil es también ser taxativos con respecto a los ámbitos de producción, dado que muchas veces parece aventurado adjudicar una obra en su conjunto a un contexto escolar o sinagogal. En lo referente a contenidos, un *targum* -que habitualmente es designado como traducción- introduce comentarios de tipo exegético.

b) Una *Torah* “bipolar”

La comprensión de esta literatura debe inscribirse en las delicadas relaciones existentes entre las así llamadas *Torah Escrita* y *Torah Oral*. La tarea de los sabios y maestros puede entenderse como una ardua labor hermenéutica, que se despliega en la tensión entre la Revelación contenida en un texto considerado sagrado (*Torah Escrita*) y las nuevas situaciones que era necesario afrontar. Su alta legitimidad y su íntima vinculación con la *Torah Escrita* llevaron a denominarla *Torah Oral*.

La *Torah* es ahora una bipolaridad. Los dos polos se articulan y se tensan entre subordinación y legitimación⁵. Si por un lado, la *Torah Oral* está subordinada a la *Escrita* que es su primera fuente; por el otro, aquella goza de tal legitimidad y valor que el judaísmo rabínico la considera como parte de la revelación de Dios a Moisés.

“La Escritura, la Mishnah, el sabio, los tres hablaron con igual autoridad. Verdad, una cosa debía alinearse con la otra, la Mishnah con la Escritura, el sabio con la Mishnah. Pero no sucedió que un componente de la *Torah*, la palabra de Dios a Israel, se posicionara en un círculo sagrado excluyendo al otro. La interpretación y lo que fue interpretado, exégesis y texto pertenecían a lo mismo [...] Las colecciones de cosas que dijo [el rabino] acerca de la Escritura constituyeron composiciones integrantes de la *Torah* [...] Por tanto, en el rabino, la palabra de Dios se hizo carne [...] Produciendo al rabino como *Torah* encarnada nació el Judaísmo, la fe en la *Torah*: la revelación siempre presente, el canon siempre abierto”⁶.

Una ulterior complicación proviene del hecho de que esta tradición hermenéutica, al inicio exclusivamente oral, sufre un cambio decisivo al ser plasmada por escrito. Este pasaje parece haber surgido de la necesidad en el seno de la comunidad de recoger este variado y rico material. El fenómeno se debe, sin duda, a causas complejas y variadas que no podemos aquí exponer con detalle:

“...muy posiblemente tiene sus hitos principales en la destrucción del Segundo Templo en el año 70, la fijación del canon bíblico aproximadamente

⁵ Cf. L. Girón Blanc, “Literatura derasica”, *El Olivo* 36, 1992: 83-103, 87 (en adelante: Girón Blanc).

⁶ J. Neusner, *Midrash in Context. Exegesis in Formative Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1983, 136.137 (en adelante: MC).

en el año 100, y el desastre con el que termina la segunda revuelta judía capitaneada por Bar Kokbá en el año 135, sin olvidar la posible influencia del creciente Cristianismo”⁷.

El origen oral no debe ser perdido de vista en ningún momento por los intérpretes, ya que afecta de manera decisiva la identidad del texto, aún en su actual forma escrita.

c) Los *midrasim*

El término *midras* admite diversos niveles de significación. Tanto en la Escritura como en la *Misnah* la raíz aparece connotando variados sentidos⁸. Es tanto un género literario consistente en una interpretación y aplicación peculiar del texto bíblico, como un grupo de obras.

⁷ L. Girón Blanc, “Literatura derasica”, *El Olivo* 36,1992: 83-103, 87.

⁸ La raíz aparece en la Biblia en el sentido básico de buscar, investigar, indagar, inquirir (cf. Dt 13,15; Lv 10,16). Cuando tiene a Dios o lo divino como sujeto supone el derecho divino a exigir o reclamar (cf. Gn 9,5; Dt 23,22; Ez 34,10). Cuando tiene a Dios o lo divino como objeto tiene el sentido de consultar a Dios, los dioses, los profetas o los adivinos (cf. Gn 25,22; Ez 14,7) o buscar a Dios (cf. Os 10,12; Sal 24,6). En textos tardíos el objeto de la búsqueda no es Dios sino su palabra, sus mandatos, su ley (cf. Esd 7,10; I Cro 28,8; II Cro 18,4; Is 34,16). *Midras* como sustantivo sólo aparece dos veces en la Biblia y en época tardía: II Cro 13,22 y 24,27, en ambos casos suponiendo la referencia a una obra escrita que versa sobre un escrito anterior considerado sagrado o autoritativo. En la *Misnah* el verbo *d.r.sh* ha quedado especializado para señalar el estudio y la exposición de la Escritura. En la mayoría de los escritos rabínicos no implica sólo la actividad de estudio, sino especialmente la exposición o explicación del sentido de un texto. Cf. Pérez Fernández, 469-473. Cabe agregar una definición aún más amplia aportada por J. Neusner. Según él, en el judaísmo clásico existen tres formas de acercamiento a la Escritura que merecen ser calificadas como *midrasim*: *Paráfrasis*, en la que el exégeta traduce las palabras hebreas al idioma en uso y adiciona frases y sentencias revisando el sentido del texto recibido (al arameo, *targumim*; al griego, *Aquila*, LXX); *Profecía*, donde el lector toma la Escritura como una fuente para interpretar el presente y el futuro (los *pesher* de los esenios de Qumrán, pasajes del Evangelio de Mateo); y finalmente, *Parábola*, donde el exégeta busca significados más profundos (los *midrasim* en sentido estricto). Cf. J. Neusner, *What is Midrash?*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, 7-12. (En adelante: WM).

Pero la palabra *midras* recibe también una significación mucho más estricta, que es la que utilizaremos de aquí en adelante:

“Midras es un tipo de literatura, oral o escrita, que tiene su punto de partida en un texto fijo, canónico, considerado como la palabra revelada de Dios por el midrashista y su audiencia, y en el cual este verso original es explícitamente citado o claramente aludido [...] Para que algo sea considerado Midras, debe tener una clara relación con el aceptado texto canónico de la Revelación. Midras es un término dado a una actividad judía que encuentra su lugar en la vida religiosa de la comunidad judía. Mientras otros hacen exégesis de sus cánones de revelación y mientras los judíos hacen exégesis de otros textos, sólo los judíos que explícitamente atan sus comentarios a la Biblia están incluidos en Midras”⁹.

Se caracteriza, entonces, por su naturaleza exegética, su fontalidad en la Escritura y su *telos* en la comunidad.

Cuatro notas lo especifican a la vez que lo diferencian de otras formas literarias que les son más o menos contemporáneas: la distinción neta entre texto bíblico e interpretación; la explicitación, en la mayoría de los casos, de la técnica o sistema de razonamiento mediante el cual se obtiene la interpretación; el uso expreso de la Escritura como recurso o soporte de la interpretación; y la citación de los nombres de los rabinos que proponen o transmiten una determinada interpretación¹⁰.

d) Criterios hermenéuticos

La literatura *midrásica*, como obra de interpretación que es, no se llevó a cabo sin criterios de exégesis y hermenéutica. Los sabios se dejaron orientar por ciertos principios fundamentales que subyacen a cualquier intento concreto y práctico de interpretación sistemática¹¹:

⁹ G. Porton, “Defining Midrash”, en J. Neusner (ed.), *The Study of Ancient Judaism*, New York, Ktav, 1981, 55-92, 62. Citado en WM, 9-10.

¹⁰ Cf. Pérez Fernández, 524-525.

¹¹ Cf. Strack-Stemberger, 47-69; Pérez Fernández, 513-517; Girón Blanc, 94-95; M. Pérez Fernández, *Midrás Sifré Números*, Estella, Verbo Divino, 1989: 17-34.

- La *Torah* se explica por la *Torah* (*Torah min-hattorah*)¹² y la *Torah Oral* es su correcta interpretación. Tal como reza el dicho atribuido a R. Aqiba, es valla protectora de la *Torah*.

- La Escritura es una, por lo que no puede contener contradicciones. Esto conlleva por parte de los exégetas un gran esfuerzo de armonización.

- La Escritura no contiene ni puede contener párrafos o palabras ociosas. Célebre es el dicho de GnR 1,14: “Porque no hay palabra baladí para vosotros, (Dt 32,7) y si os resulta baladí es que no sabéis interpretar”. Las repeticiones son sólo aparentes. Por tanto, ante cualquier afirmación que resulte paralela o duplicada, el buen intérprete debe preguntarse qué nuevo significado quiere enseñar el texto: “Una perícopa formulada en un lugar en el que le falta algo, si vuelve a repetirse en otro lugar es sólo por lo que le falta en el primero” (SNm 2,1); y “toda perícopa que una vez formulada se vuelve a repetir, sólo se repite en razón de algo nuevo que hay en ella” (Sot 3a).

- La Escritura contiene pluralidad de sentidos, los cuales se nominan con el acróstico *pardes*: *peshat* o sentido literal; *remez* o alusión; *deras* o interpretación y *sod* o sentido oculto, místico.

- La Escritura puede y debe actualizarse. Este proceso establece un puente entre la “historia bíblica” y los eventos contemporáneos, por el que se producen dos efectos recíprocos: primero, se remueve a las historias bíblicas de su ubicación en “otro tiempo”, y segundo, los hechos contemporáneos pierden su peculiaridad y especificidad. Sucediendo en el mundo de hoy entran también en la paradigmática conformación de la existencia mítica. De este modo, los relatos bíblicos suceden cada día y los hechos de cada día se hacen contemporáneos a los relatos de la Escritura.

De la aplicación de estos principios básicos resultan algunas normas, llamadas *middot*, que ayudan a decidir en los casos concretos. Algunas de ellas se compilaron y sistematizaron en una suerte de listas. Así pues, contamos con las siete reglas de R. Hillel, las trece de R. Ismael, y las treinta y dos reglas de R. Eleazar, hijo de R. José,

¹² Generalmente, un verso de la *Torah* (entendiendo aquí por “*Torah*” el Pentateuco) se interpreta con un texto de los Profetas o de los Escritos.

el galileo¹³. Este fenómeno no se comprende sino en el contexto de una marcada “academización” de la exégesis, lo cual conlleva dos significaciones. Por un lado, la progresiva complejización de las normas. Por otro, el intento de estos rabíes y sus escuelas de ejercer control sobre el abanico creciente de grupos e individuos que reivindicaban algún tipo de “inspiración” y diversas capacidades interpretativas.

e) Contexto socio-político-religioso de surgimiento

Una última consideración se refiere al contexto socio-político y religioso de surgimiento de esta literatura. Esto merece una aproximación en distintas escalas.

En primer lugar, tenemos una serie de acontecimientos decisivos de los siglos I y II e.c. Luego de la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70, el judaísmo comienza a transitar un largo proceso de grandes cambios en la configuración de su propia identidad¹⁴: los rollos de la *Torah* sustituyen el culto sacrificial, los rabinos a la casta sacerdotal y la sinagoga al Templo. También la tierra ha sido sustituida por una situación de diáspora masiva, con su centro floreciente en Babilonia. El estudio de la *Torah*, la oración y la ética constituyen los pilares de la nueva forma de judaísmo¹⁵. Luego del segundo levantamiento judío, acaudillado por Bar Kokbah, en que los judíos son vencidos, Jerusalén fue destruida por completo y se construyó una nueva ciudad totalmente helenizada, llamada ahora *Colonia Aelia Capitolina*, con un templo dedicado a Júpiter Capitolino, a Juno y a Minerva. Se prohibió a los judíos practicar la circuncisión, celebrar el sábado, enseñar públicamente la *Torah*, constituir doctores de la Ley y hacer prosélitos. La voluntad revolucionaria de los judíos se sofocó por completo. Sin embargo, no sucedió lo mismo con su tenacidad en la construcción y consolidación identitaria. El proceso de composición de la *Misnah* estaba en marcha y llegaría a concretarse aproximadamente en el año 200.

En segundo lugar, es necesario considerar una serie de acontecimientos más próximos al lapso de tiempo que nos interesa y en el que tomará su forma final el

¹³ Pueden encontrarse explicadas y relacionadas en Strack-Stemberger, 49-69; Girón Blanc, 95-96.

¹⁴ Cf. J. Neusner, “Varieties of Judaism in the Formative Age”, en A. Green (ed.), *Jewish Spirituality. From the Bible through the Middle Ages*, New York, Crossroad Publishing, 1986, 171-197, 171-172.

¹⁵ Así reza el tratado de Pirke Abot: “Sobre tres cosas descansa el mundo: Sobre la *Torah*, sobre el culto y sobre el ejercicio de las obras de amor.” Ab 1,2.

GnR (siglos IV-V e.c.). Se verificó un cambio radical en el escenario del “mundo”: la irrupción del cristianismo pero, sobre todo, su elevación al rango de religión oficial del Imperio de Constantino y su consiguiente empoderamiento modificarían radicalmente las bases del escenario socio-político-religioso.¹⁶

El sistema propuesto por la *Misnah* se vio desafiado por este nuevo actor que reclamaba la validez de su propia interpretación de las Escrituras y de la historia. Ellos veían en Jesús de Nazaret a su Mesías, se veían a sí mismos como Pueblo de Dios, sucesor de Israel -y las más de las veces- como el Nuevo y Verdadero Israel. Aún más, para demostrar ambas afirmaciones se apelaba a las mismas Escrituras que usaban los judíos. A ellas se agregaba un *corpus* textual que daba cuenta de la novedad de Jesucristo, considerado también parte de la Revelación.

“Para casi todos en el mundo Romano los eventos más importantes de los siglos IV y V [...] fueron, primero, la legalización del cristianismo, seguido muy rápidamente por su adopción como la religión más favorecida del estado, y luego por la deslegitimación del paganismo (y la degradación sistemática del judaísmo)”¹⁷.

Cinco eventos de central importancia sucedieron para la historia del judaísmo en este período¹⁸. Ante todo, la conversión de Constantino al cristianismo. No contamos con evidencias que nos permitan reconstruir la reacción de los judíos ante la constitución del cristianismo como la religión favorecida del Imperio. Pero lo cierto es que en Israel, Constantino y su madre Helena, construyeron templos y lugares de culto en los sitios considerados sagrados para los judíos. “Ellos reescribieron el mapa de la Tierra de Israel”¹⁹. Muy claramente trasmite Neusner lo que podría significar para los judíos este cambio de escenario:

“Un cambio en el Imperio desde el culto a Zeus hacia la adoración a Mitra no significaba nada; el paganismo era lo que era, careciendo de toda diferenciación a los ojos judíos. El cristianismo era algo más. Era diferente.

¹⁶ Cf. WM, 45-51.

¹⁷ MC, 111.

¹⁸ Cf. MC, 113-114.

¹⁹ MC, 114.

Era similar al judaísmo. Los cristianos leían la Torah y reivindicaban declarar sus sentidos”²⁰.

El segundo acontecimiento fue la reversión al paganismo por parte del emperador Juliano en el año 360 e.c. Esto significó para los judíos el mejoramiento general de su situación social. Sobre todo despertó su esperanza con un permiso para reconstruir el Templo de Jerusalén. De este modo parecía responder a las expectativas mesiánicas. Su plan era demostrar la falsedad de la profecía de Jesús referente al Templo. Sin embargo, murió antes de poder llevarlo a cabo y las esperanzas depositadas en él terminaron en la decepción más profunda.

En tercer lugar, la “despaganización” del Imperio Romano, con la consiguiente formación de una nueva política agresiva contra los paganos. Sus expresiones fueron el ataque sistemático a templos y a sinagogas, a las personas y a sus propiedades. Desde la subida de Teodosio II en el 383 e.c. hasta la muerte de su hijo Arcadio en el 408 e.c., la persecución a los judíos se hizo encarnizada. Todas las formas de administración judía en la tierra de Israel fueron abolidas. Se promulgaron leyes que los redujeron a ciudadanos de segunda clase. No podían tener puestos públicos, pero sin embargo, debían seguir sirviendo en los concilios de las ciudades y recaudar impuestos. Más tarde fueron removidos de lo primero sin dejar lo segundo. Entre los años 404 y 438 e.c. tuvieron prohibido desempeñarse en el servicio civil, representar ciudades, servir en la armada, y hasta fueron expulsados de todo oficio público. En el año 425 e.c. se suprime el Sanedrín. En fin, el paso al siglo V e.c. constituyó el aislamiento de los judíos, la degradación de su estatuto social y la suspensión de su autonomía.

En cuarto lugar, la cristianización de la mayoría de la población en la tierra de Israel. Variadas son las causas: el impacto de la predicación cristiana, la situación social favorable desde la conversión de Constantino, las diversas formas de persecución sistemática a paganos y judíos, el retorno de muchos cristianos a Israel. Gran parte de la población adoptó el cristianismo, incluso muchos judíos decepcionados luego de la muerte del emperador Juliano.

Semejante cúmulo de desafíos urge a los judíos a profundizar en su trabajo hermenéutico para definir y consolidar su propia identidad y para establecer el modo

²⁰ MC, 114.

en que la Escritura debía ser leída. El inmenso esfuerzo constructor de este sistema se corona con la proclamación de su carácter de *Torah Oral*.

“Los sucesos políticos del Cristianismo hicieron aguda la cuestión del plan de Dios para Israel. Esos documentos relevaron el Génesis para producir una teoría de la historia y sus leyes (GnR), y el Levítico para producir una teoría de la sociedad y sus reglas (LvR)”²¹.

Los rasgos apologéticos de esta literatura son claros: la insistencia en su propia autoridad en la interpretación de las Escrituras conformando un sistema hermenéutico que pretende ofrecer la legítima lectura del texto así como restringir cualquier otro tipo de interpretación; su naturaleza de *Torah Oral* en adición a la *Torah Escrita*; la justificación de su propio sistema socio-religioso mediante la lectura actualizante de los relatos bíblicos²².

Un modelo parece repetirse: el rebrote de la esperanza mesiánica seguida de una fuerte desilusión da lugar a la producción de un libro. Ya dos siglos antes, en tiempos de la revuelta de Bar Kokbah, la decepción en torno a la figura de quien había sido proclamado mesías produjo la *Misnah*. También ahora, la esperanza despertada por las iniciativas reconstructoras del Emperador Juliano y el desencanto luego de la frustración de sus planes, dan lugar a la composición del *Talmud* de la Tierra de Israel y de las grandes colecciones de exégesis, entre ellas el GnR²³.

2. Génesis Rabbah: características generales

a) Datación y lugar de composición

Datar con precisión esta obra es por lo demás complejo. Diversas problemáticas deberían ser abordadas: la adjudicación, la referencia a nombres de sabios y rabinos, así como de acontecimientos o personajes del mundo público, las fuentes que GnR habría utilizado y el testimonio que otros textos han dejado de él, las lenguas en que ha sido escrito. Todas estas cuestiones exceden claramente este marco.

²¹ MR, 11.

²² Cf. MC, 117-123.

²³ Cf. MC, 116-117.

Sin embargo, podemos sostener aquí algunas afirmaciones básicas. Se trata del primer *midras* haggádico amoraíta conservado. Hablamos del período comprendido entre los siglos IV y V e.c. No obstante, no se descarta la posibilidad de que recoja materiales más antiguos y dichos transmitidos oralmente, incluso del período tannaítico²⁴.

Por el contrario, ninguna certeza podemos tener acerca de la prehistoria de GnR. Existen hipótesis que sostienen tanto la existencia de dos obras diferentes luego reunidas, como la ampliación de un texto inicialmente más reducido. Lo que sí resulta claro es que en su proceso de formación, el texto ha sufrido ampliaciones y pérdidas. Esto se aprecia en la comparación entre los diversos testigos. Se considera adiciones más tardías a algunos pasajes que difieren notablemente del resto en lenguaje, estilo y carácter²⁵.

El lugar de composición parece ser más fácilmente reconocible:

“Lo que sí resulta seguro es que GnR fue redactado en Palestina; prueba de ello es no sólo la preponderancia de los rabinos palestinos o determinadas alusiones históricas, sino, sobre todo, la lengua: Predominantemente el hebreo, con muchas palabras griegas, pero también partes en arameo galilaico. A ello puede añadirse aún el testimonio de la tradición: Rashi a Gn 47,2 llama a GnR *Aggadat Eres Yisrael*”²⁶.

b) Contenido y organización

Se trata de un comentario seguido al libro del Génesis, frase por frase, incluso a veces palabra por palabra. Sólo a partir del capítulo 93 se abandona este procedimiento. El estilo general de la obra es preponderantemente haggádico.

Girón Blanc²⁷ lo ha ubicado entre los *midrasim* escolares, por su estilo exegético predominante. Sin embargo, mientras se asemeja a otros *midrasim* escolares, “su

²⁴ Repetidas veces se encuentra la palabra *tanya*, lo cual introduce enseñanzas de la época tannaíta.

²⁵ Se trata de los capítulos 75, 84, 88, 91, 93 y 95-100.

²⁶ Vegas Montaner, 33.

²⁷ Girón Blanc, 88-89.

contenido, a base de leyendas bíblicas, es enormemente popular [...] su estructura interna no es la de la exégesis halákica, sino la de una cierta homilía”²⁸.

La diversidad de materiales, que incluye desde simples explicaciones hasta exposiciones haggádicas complejas, atestigua un intrincado proceso de compilación, selección y edición.

La organización general de la obra sigue un doble camino. Por un lado, sigue el ciclo trienal de lecturas palestinese, por lo que consta de 101 secciones o capítulos (en Palestina denominadas *sedarim*)²⁹. Por otro, persiste la habitual división típica del ciclo anual babilónico, en la que el libro del Génesis contiene doce porciones (en Babilonia llamadas *parashot*).

A diferencia de los *midrasim* tannaíticos y salvo siete excepciones, todas las secciones están introducidas con varios proemios, llegando en ocasiones a nueve proemios en una sola sección. El total de ellos es de 246. Su estilo es el clásico de los *midrasim* del período amoraítico. Abren cada sección, en la mayoría de las veces (199) con una frase tomada de los Escritos (sobre todo de los Salmos o Proverbios) y sólo algunas de los Profetas (37) y muy pocas de otro libro del Pentateuco (10). Estos proemios son generalmente anónimos. Con ellos, se nos ha legado “una magnífica antología de ‘proemios’ homiléticos y [...] riquísima información sobre leyendas populares de antiquísimo origen palestinese”³⁰.

Habitualmente, las secciones no tienen fórmula de conclusión. Algunas de ellas terminan con un versículo que funciona de apertura a la sección siguiente.

Una característica de GnR, al igual que otros *midrasim* amoraítas antiguos, los tannaítas y los dos *talmudim*, son sus repeticiones.

²⁸ Pérez Fernández, 490.

²⁹ Según el manuscrito de mayor importancia que se encuentra en la Biblioteca Vaticana.

Otros manuscritos y versiones ofrecen pequeñas variaciones en el número de capítulos. Strack y Stemberger complejizan la cuestión asegurando que “aún en la época gaónica no había un ciclo homogéneo en Palestina, sino que las lecturas variaban de un lugar a otro. Esto es lo que prueban las diferentes listas de perícopas”, Strack-Stemberger, 329-330.

³⁰ Pérez Fernández, 490.

3. GnR 46-47: una lectura midrásica de Gn 17³¹

Los pasos dados hasta aquí nos han ofrecido un conjunto de herramientas necesarias para acceder a la lectura de algunos fragmentos del GnR. Se trata de una suerte de “equipamiento” para ir al texto, a la vez que de “claves” para aprovechar mejor la lectura.

Nos centramos ahora en dos porciones del GnR (46-47) donde los midrasistas comentan el texto bíblico de Gn 17. Buscamos aquí explicitar algunas notas interpretativas presentes en el texto. Las organizamos en dos grupos: el primero se refiere a los aspectos metodológicos, es decir, a la tarea exegética de los midrasistas; el segundo, a los contenidos del texto.

3. 1. Aspectos metodológicos

A) La integridad del texto

La exégesis midrásica toma el texto bíblico como una unidad. Esto se ve reflejado sobre todo en dos niveles. En primer lugar, al interior de Gn 17, donde los midrasistas no han observado quiebres ni incoherencias; no han expresado sospechas acerca de su integridad. Más bien, lo han interpretado como un *continuum* que goza de armonía interna. En segundo lugar, en la transición entre Gn 17 y la escena siguiente. Con gran habilidad, han entrelazado estas escenas adelantando la aparición de los personajes del episodio siguiente esperando a Abraham mientras él hablaba con Dios:

*Y terminó de hablar a él y ascendió Elohim de sobre Abraham. teney:*³²
Aquel que se despide de su amigo, ya sea grande, ya sea pequeño, tiene que pedir de él permiso. ¿De quién tú aprendes (esto)? De Abraham. Una vez, Abraham estaba hablando con el Santo, Bendito Él. Vinieron los ángeles servidores para hablar con él. Les dijo a ellos: Me voy a despedir primero de

³¹ La lectura hermenéutica que ofrecemos a continuación pudo realizarse gracias a una lectura literal del texto de GnR 46-47 hecha con el Rab. Abraham Skorka en el curso de algunas entrevistas. Seguimos la edición crítica de GnR de M. A. Mirqin, Tel Aviv, 1956-1967. (En adelante: MAM). Para citar las explicaciones del Rab. Abraham Skorka usaremos la sigla AS.

³² Se explicó/se enseñó. Enseñanza proveniente de la época tannaíta.

la *Sekinah*, que es más grande que ustedes, y después hablo con ustedes³³. (GnR 47, kb).

Algo similar se verifica al final de la *parashah* 47 donde, a modo de apertura a la sección siguiente, se cita Gn 18,1:

Dijo a él el Santo, Bendito Él: Hasta que no te circuncidaste sucedía que los hijos de los hombres venían a ti. Ahora yo con mi gloria vengo y me manifiesto a ti, como está escrito: *Y se presentó a él YHWH en la encina de Mambré* (Gn 18,1). (GnR 47, y).

B) Normas hermenéuticas utilizadas

Los principios fundamentales que rigen la interpretación rabínica han sido utilizados en estos fragmentos. Numerosos pasajes de otros libros bíblicos han venido a explicar éste, demostrando que la *Torah* se explica por la *Torah*. Ambas secciones comienzan con la cita de otro texto; en GnR 46 de los Profetas (Os 9,10) y en GnR 47 de los Escritos (Prov 12,4).

El presupuesto tácito de la inexistencia de contradicciones e incoherencias genera la necesidad de superar las aparentes mediante el recurso a un sentido más profundo. Ejemplo de esto es la pregunta respecto de por qué Abram no fue circuncidado antes, teniendo en cuenta la importancia de la circuncisión y las repetidas ocasiones en que hubiera sido posible llevarla a cabo. La respuesta expone una coherencia más profunda, diciendo: “Todo esto no fue hecho así para que Isaac salga de una gota santa” (GnR 46,b).

La repetición de la bendición a Sarah (cf. 17,16) se explica por la necesidad de una doble bendición, una para que tenga un hijo, la otra para que tenga leche; o para que vuelva a su juventud (cf. GnR 47,b). De modo análogo sucede con la expresión *circuncidar circuncidarás* (cf. 17,13), de donde se explican dos pasos a realizar en el rito de la circuncisión (cf. GnR 46,yb). No se piensa en la extrañeza de la repetición, sino que se la toma como algo necesario, que no sobra, y que hay que saber interpretar para extraer una enseñanza. La *Torah* no contiene párrafos o palabras ociosas

³³ “Pidió Abraham permiso del Santo, Bendito Él, porque vinieron los ángeles y lo esperaban para hablar con él. Como dice (Gn 18,2) *Y vio tres hombres...*” MAM, 175.

La actualización permanente del texto bíblico demuestra la contemporaneidad que se establece entre el relato y las nuevas circunstancias en las que éste se interpreta. Esto se ve reflejado, por ejemplo, en la discusión sobre la necesidad de recircuncidar al prosélito ya circuncidado o al que nace circunciso:

teney: R. Simeon ben Eleazar dijo: No discutieron la casa de Shammai y la casa de Hillel sobre aquel que nació circuncidado, que es necesario hacer fluir de él la sangre del pacto, porque es un prepucio escondido. ¿Sobre qué discutieron? Sobre un extranjero que se hace prosélito [y ya está] circuncidado. Que la casa de Shammai decía que es necesario hacer fluir de él la sangre del pacto, y la casa de Hillel decía que no es necesario. R. Eleazar ben R. José, el galileo, dice: La casa de Shammai y la casa de Hillel no discutían sobre esto ni sobre esto, que es necesario hacer fluir de él la sangre del pacto. ¿Y sobre qué discutieron? Sobre quien nació circuncidado. Cuando el octavo día es *Sabbat*, la casa de Shammai dice: Es necesario hacer fluir de él la sangre del pacto, y la casa de Hillel dice: No es necesario. (GnR 46, yb)

Además de estos principios básicos de interpretación, en GnR 46-47 aparece la utilización explícita de tres *middot*. Dos veces aparece la mención del recurso al *qal wahomer* (cf. GnR 46, t; 47, h). Se trata de una argumentación que “consiste en una deducción o inferencia de menor a mayor [...] El esquema de argumentación es el siguiente: Si esto es así, con cuánta mayor razón esto otro habrá de ser también así”³⁴. Veamos un ejemplo:

R. Abba bar Kahana en nombre de R. Biryai: Aquí el hijo de la señora aprende del hijo de la sierva. *He aquí que lo bendije*, éste es Ismael, y *multiplicaré a él*, éste es Ismael, cuánto más (*qal wahomer*) *mi berit*³⁵ *la estableceré con Isaac!* (GnR 47, h).

³⁴ Girón Blanc, 95.

³⁵ La categoría *berit* requiere una explicación. Se trata de una categoría es compleja y polisémica. Su traducción frecuente en los vocablos como “alianza” o “pacto” entraña dificultades, dado que manifiesta sólo uno de sus rasgos semánticos y anula otros. En algunos casos, *berit* equivale a una promesa de Dios, un juramento que Él toma sobre sí mismo. En otros, se refiere al *status* que resulta de ese acto y que significa una relación permanente entre Dios y la casa de Abraham. Por último, en otros contextos, remite a una obligación impuesta por Dios sobre el ser humano o el pueblo que establece la necesidad del sujeto humano de adherir al mandato divino. El caso de Gn 17 es especialmente paradigmático y conflictivo. En la misma perícopa aparecen todas estas significaciones de *berit*.

Por su parte, el *gezerah sawah* es una deducción por analogía que “consiste en inferir relaciones de dos o más textos bíblicos por el hecho de tener una palabra en común, aunque los contextos puedan ser aparentemente muy diferentes”³⁶.

Yo quiero dar mi berit entre yo y tú y acrecentaré... (17,2). Dijo R. Huna en nombre de Bar Kappara: Estaba sentado Abraham y dedujo una *gezerha sawah*: Se dice *orlah* en referencia al árbol; se dice *orlah* en referencia al Adam, ¿qué *orlah* se dice en relación al árbol? Un lugar que hace frutos. ¿Cómo se dice *orlah* del Adam? Un lugar que hace frutos (GnR 46,d).

Por último, el *notariqon* “es un recurso por el que se interpreta una palabra como si fuera una sigla o abreviatura, entendiendo que cada una de las letras es, a su vez, la inicial de otra palabra”³⁷. Así aparece en GnR 46:

Yo; he aquí mi berit contigo (17,4). R. Abba y R. Berekiah y R. Samuel bar Ammi estaban sentados y estudiaban y preguntaban: ¿De dónde (que hay) un *notariqon* de la Torah? (Porque) está dicho: *Y te convertirás en padre de una muchedumbre de naciones*. Para “Abraham” (le) faltaba una *res*³⁸ (GnR 46,z).

La discusión se basa en la posibilidad de que el nombre de Abraham sea resultado de un acróstico de las palabras *'ab hamon goyim* (padre de muchedumbre de naciones).

Otros recursos utilizados son las numerosas citaciones de enseñanzas tannaíticas introducidas por los vocablos *teney/tanya* y de polémicas entre escuelas (cf. GnR 46, yb); la enseñanza por medio de ejemplos de tipo haggádico (cf. GnR 46,d,y; 47,a.d.w.z); o de tono halákico (cf. GnR 46,j.t.yb); las explicaciones gramaticales (cf. GnR 47,h,t); el juego de palabras y la personificación. Las dos últimas merecen ser ejemplificadas.

Los términos que se elijan en castellano deben regirse por el contexto en que aparece la palabra hebrea. Ellos pueden revestir diversos matices, tales como “alianza”, “promesa”, “juramento”, “garantía”, “mandato”.

³⁶ Girón Blanc, 95.

³⁷ Girón Blanc, 96.

³⁸ “Pero como el nombre de Abram contenía una *res*, aunque no fuera la inicial ni final de otra palabra, Dios la dejó para el *notariqon*”. AS, 8, nota 3; Cf. MAM, 168.

En GnR 46,g aparecen ambos recursos: el juego con la palabra *day* (suficiente) relacionado con el nombre divino *'el Sadday*, y la caracterización de la circuncisión como “alguien” que puede estar triste:

Y dijo a él: Yo soy 'el Sadday. Dijo: Si preciosa es la circuncisión, ¿por qué no le fue dada a Adam, el primero? Dijo a él el Santo, Bendito Él, a Abraham: Es suficiente para ti [que seamos] yo y tú en el mundo. Y si tú no recibes el circuncidarte, es suficiente para mi mundo hasta acá. Es suficiente para el prepucio hasta aquí. Es suficiente para la circuncisión, que estuvo triste hasta ahora! [...]

Dijo a él el Santo, Bendito Él: Abraham, es suficiente para ti que yo soy tu Dios, es suficiente para ti que yo soy tu patrón; y no solamente para ti, sino que es suficiente para mi mundo que yo soy su Dios, es suficiente para mi mundo que yo soy su patrón.

R. Nathan en nombre de R. Axa y R. Berekiah en nombre de R. Isaac: *Yo soy 'el Sadday.* Yo soy quien dijo a mi mundo, a los cielos “suficiente” y a la tierra “suficiente”, porque si no les hubiese dicho “suficiente”, hasta ahora se estarían diseminando y agrandando.

También aparece la personificación de la letra *yod*:

Dijo R. Simon ben Joxay: La *yod* que tomó el Santo, Bendito Él, de Saray estaba volando y se quejó delante del trono del Santo, Bendito Él, y dijo delante de Él: Señor del Universo, porque yo soy la más pequeña entre las letras me sacaste de Sarah, la justa? (GnR 47,a).

C) Tendencia a la dramatización y al diálogo

El *midras* empapa de dialogicidad al pasaje bíblico. Si en Gn 17, lo que encontramos es más bien un monólogo divino interrumpido por una sola intervención verbal de Abraham (cf. Gn 17,18), en GnR 46-47, éstas se multiplican y el texto se enriquece con el recurso a la dramatización. La tensión dramática puede verse en el ejemplo citado de GnR 46,g.

D) La lectura “mítica” del texto bíblico

Los exégetas del GnR han leído Gn 17 en tanto relato mítico.³⁹ Es decir, su lectura del texto bíblico no ha buscado satisfacer la curiosidad por hechos pasados, sino que ha afirmado y confirmado que lo que sucedió a los antepasados debía volver a suceder y reactualizarse en las nuevas circunstancias: “... adoptaron para ellos la realidad de la Escritura, su historia y doctrinas. Transformaron esa historia de una secuencia de eventos de otro tiempo, [...] en un mundo mítico siempre presente”⁴⁰.

Los relatos míticos tiene influencia hacia “el detrás” y hacia “el delante”. Por un lado, el objetivo de la interpretación mítica de Gn 17 en tanto relato fundacional fue la recreación del mundo de Israel en el tiempo difícil del cambio de escenario socio-político-religioso que les tocaba vivir. La orden recibida por Abraham debía ser recibida también por su comunidad. La actualización se debía llevar a cabo mediante la relectura del relato mítico y la dramatización del rito de la circuncisión.

Por el otro, los relatos míticos “cierran” sobre sí misma la historia signándola con una marca indeleble, de modo que lo que sucede hoy ya ha sucedido “en otro tiempo” y debe seguir sucediendo. La Escritura dicta los contenidos de la historia.

3. 2. Aspectos de contenido

A) La circuncisión como clave hermenéutica

El tema de la circuncisión desborda los límites que tiene en el texto bíblico. Mientras en Gn 17, aparece sólo en los vv.9-14.23-27, en GnR el dato de la edad de Abraham, sus caídas, el nombre divino *'el Sadday*, la integridad requerida al patriarca, la promesa de la tierra se asocian a la circuncisión. La *berit* como tal se identifica con la circuncisión. Por esto, sostenemos que la circuncisión funciona, para los midrasistas, como la clave hermenéutica de Gn 17 mirado en su conjunto.

³⁹ Seguimos la definición de mito de J. S. Croatto: “El mito es el relato de un acontecimiento originario, en el que actúan los Dioses, y cuya intención es dar sentido a una realidad significativa.” J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*, Estella, Guadalupe-Verbo Divino, 2002, 207.

⁴⁰ WM, 49.

La argumentación se reparte entre cuestiones que hacen a la naturaleza, importancia de la circuncisión y su carácter identitario para los descendientes de Abraham. Otras se refieren al modo concreto de llevarla a cabo. Finalmente, otras se relacionan con los prosélitos y los paganos, que dejaremos para los puntos correspondientes a la relación con ellos.

Los midrasistas caracterizan la circuncisión con dos notas: preexistencia y personificación. Ella existía antes del momento en que fuera llevada a cabo por Abraham y posee rasgos humanos. El tiempo de su concreción en la carne de Abraham ha sido cuidadosamente preparado (cf. GnR 46,b). La radicalidad de su importancia es tal que Dios podría renunciar a su Creación en el caso de que Abraham no aceptase recibirla: “Y si tú no recibes el circuncidarte, es suficiente para mi mundo hasta acá” (GnR 46,g).

La circuncisión distinguirá y signará a Abraham de modo tal que aparece la inquietud por su relación con los demás. Su preocupación recibe como respuesta la seguridad de la presencia divina:

“Dijo Abraham: Hasta que no me circuncidé, sucedía que los que van y los que vuelven venían a mí. Dirás: Desde que me circuncidé, ¿no vendrán (más) a mí? Dijo a él el Santo, Bendito Él: Hasta que no te circuncidaste sucedía que los hijos de los hombres venían a ti. Ahora yo con mi gloria vengo y me manifiesto a ti, como está escrito: *Y se presentó a él YHWH en la encina de Mambré* (Gn 18,1)” (GnR 46,g).

La entrada a la tierra tiene como presupuesto la práctica de la circuncisión:

“Si reciben tus hijos la circuncisión, ellos entrarán a la tierra, y si no, no entrarán; si reciben tus hijos el *sabbat*, ellos entrarán a la tierra, y si no, no entrarán. R. Berekiah y R. Xelbo en nombre de R. Abin ben R. José: Está escrito: *Ésta es la cosa que circuncidó Josué* (Jos 5,4) – Una cosa dijo a ellos Josué y los circuncidó. Dijo a ellos: ¿Qué piensan ustedes, que entrarán a la tierra incircuncisos?” (GnR 46,t).

Las dos caídas de Abraham se relacionan con las dos veces que sus hijos recibirían este signo desde su estancia en Egipto hasta su llegada a la tierra, una por mano de Moisés y la otra de Josué (cf. GnR 46,b.w.g).

Una promesa se destina a aquellos que la practican. Dios los preservará de todo peligro y tendrá misericordia con ellos. Elocuente es el relato que imagina a los hijos de Ptolomeo leyendo el libro del Génesis y actuando de acuerdo a él, aún entre llantos. Cuando la vida de su padre estuvo en peligro, Dios mismo lo salvó (cf. GnR 46,y). La circuncisión actúa como una ofrenda de aroma agradable ante la presencia de Dios y asegura su misericordia en favor de su pueblo:

Y tomó Abraham a Ismael, su hijo, y a todos los nacidos de su casa. Dijo R. Aibu: En el momento que circuncidó Abraham a todos los nacidos de su casa levantó una colina de prepucios, y brilló sobre ellos el sol y se pudrieron, y el olor subió delante del Santo, Bendito Él, como un dulce incienso y como un sacrificio que se eleva totalmente. Dijo el Santo, Bendito Él: En el momento en que los hijos de éste lleguen a hacer transgresiones y cosas malas, yo recordaré en favor de ellos este olor y me llenaré de misericordia con ellos (GnR 47,z).

Además, el dolor sufrido se interpreta como ocasión de una doble recompensa (cf. GnR 47,t).

En cuanto al modo de practicarse, el primer problema es qué debe entenderse por *‘orlah* (prepucio). Radica aquí la cuestión de la carnalidad de la circuncisión. El texto no deja lugar a dudas de que el rito debe practicarse sobre el miembro masculino, la “*‘orlah* del cuerpo”. Todo tipo de espiritualización queda descartado (cf. GnR 46,h). La disyuntiva entre lo masculino y lo femenino se resuelve por el recurso al absurdo (cf. GnR 46,h,yg). El oficiante del rito debe estar circuncidado (cf. GnR 46,t,yb).

Debe practicarse en pleno día y sin esconderse. El ejemplo de Abraham es exhortativo y correctivo para los judíos del siglo IV-V que conviven con la tentación de ocultarla o disimularla (cf. GnR 47,j).

En un contexto en que la circuncisión había llegado a consolidarse como signo distintivo de la identidad judía, era prohibida por el Imperio y se perseguía a quienes fueran circuncidados; en un contexto en que era interpretada por el cristianismo empoderado en clave espiritual, era necesario y hasta urgente reafirmar su carácter identitario, su obligatoriedad para todo el que se considerase judío y su carnalidad en la interpretación legítima para el judaísmo.

B) La preocupación por los prosélitos

El pasaje de GnR 46,b manifiesta una real preocupación por la incorporación de prosélitos. La posibilidad de que Abram fuera circuncidado a los cuarenta y ocho años, cuando conoció a su Creador, se descarta porque se la considera un posible obstáculo para los prosélitos: “¿Y por qué no se circuncidó a los cuarenta y ocho años, cuando conoció a su Creador? Para no cerrar una puerta delante de los prosélitos”. Esto sugiere dos cosas: por un lado, que los prosélitos se acercaban a edades de madurez; pero sobre todo que se establecía para ellos un tiempo de distancia entre “conocer al Creador” y su incorporación definitiva al judaísmo mediante la circuncisión.

En segundo lugar, en GnR 46,yb se atestigua una polémica entre la casa de Shammai y la de Hillel. Los sabios discuten sobre el objeto de esta polémica y el *midras* no resuelve el problema. Lo que sí queda claro es que la situación de los prosélitos, la apertura del judaísmo rabínico a su incorporación y el modo de hacerla efectiva eran problemas candentes en el contexto de producción del GnR.

C) La relación con los paganos

La relación con los paganos aparece en cuatro momentos del texto. Tres de ellos están relacionados con la circuncisión. Se plantean dos problemáticas que presuponen un fluido intercambio comercial entre judíos y paganos -tal vez cristianos- en el tiempo de producción del GnR: “Se va a un mercado de servidores de estrellas en los días festivos para comprar de ellos casas, campos, y viñedos y siervos y siervas” (GnR 47,y).

Los sabios se preguntan si, en el caso de la compra de un hijo de una sirvienta de paganos, debe efectuarse la circuncisión a los ocho días. La respuesta es positiva. También se establece que incluso en *sabbat* se puede proceder a la compra de siervos paganos entregando el dinero al día siguiente. Pero lo más interesante es la justificación de la compra de siervos incircuncisos: “...porque él [Dios] los reúne bajo las alas de la Sekinah” (GnR 47,y).

En GnR 46,t se deduce mediante el recurso a un *qal wahomer* que un pagano incircunciso no puede circuncidar.

Por último, en GnR 47,b, se trata de la reivindicación de la figura de Sarah ante los paganos, quienes no tendrán ya motivos para humillarla.

En suma, todos estos textos ofrecen un testimonio del real intercambio existente entre judíos y paganos en los S. IV-V, que pasa por las coordenadas comerciales, sociales y religiosas.

D) El lugar de Sarah

Varias son las temáticas a las que aparece ligada la figura de Sarah: la interpretación del cambio de nombre, el alcance legal de la incorporación o no de este cambio, la relación mujer-varón, la bendición, la fertilidad y la maternidad, el honor.

El cambio de nombre de Saray por el de Sarah recibe tres interpretaciones. La primera, acudiendo al valor numérico de las letras hebreas, entiende que la y (de valor 10) fue dividida por Dios en dos h (de valor 5). Una de ellas fue puesta en el nombre de Abraham y la otra en el de Sarah. De este modo, es el mismo Dios quien se encarga de otorgar igual valor al patriarca y a la matriarca. La segunda, recurriendo a la personificación, imagina a la pequeña letra y, sin lugar entre los nombres y quejándose por esto ante Dios. En su queja llama a Sarah con un calificativo de gran importancia en la tradición bíblica: “justa”. Sin embargo, la respuesta de Dios vuelve al androcentrismo más tajante: la y ha conseguido un honor mayor al ser trasladada del final de un nombre femenino al comienzo de uno masculino. Con este recurso, se explica no sólo el cambio de nombre de Sarah sino también el nombre de Josué. Una tercera interpretación relaciona el cambio con un viraje hacia la universalidad: “En el pasado era Saray para su pueblo, ahora será Sarah para todos los que vienen al mundo” (cf. GnR 47,a).

A diferencia del caso de Abraham, el que no respeta el cambio de nombre de Sarah no transgrede un precepto, puesto que este cambio no fue obligado mediante un precepto. Sólo Abraham fue obligado por Dios a llamarla con el nuevo nombre (cf. GnR 46,j).

Un dicho de R. Axa introduce la temática de la relación mujer-varón: “Su marido se corona a través de ella y ella no se corona a través de su marido” (cf. GnR 47,a). Tal sentencia es susceptible de una doble interpretación. Por un lado, en clave androcéntrica, es posible entender que, mientras el varón puede recibir honores

gracias a la mujer, ella no es capaz de recibirlos a través de él. Por el otro, el mismo Mirqin ofrece una interpretación que pretende ser reivindicatoria del lugar de la mujer en la tradición rabínica. De todos modos, adolece de otorgarle un rol meramente funcional. Su intento termina siendo igualmente androcéntrico y patriarcal.

Este dicho, por lo demás ambiguo, se matiza con el que lo sucede inmediatamente: “en todo lugar el marido da órdenes, pero aquí: Todo lo que ella te diga escucha en su voz (Gn 21,12)”.

Otra temática que hace a la relación mujer-varón es el de la poligamia. El texto es confuso. Según la lectura de Mirqin, la aclaración de Gn 17,16 (“también daré desde ella un hijo para ti”) es innecesaria en el contexto. De allí se desprende que Abraham entendiera que debía traer a Queturá (cf. GnR 47,b).

La bendición, la fertilidad y la maternidad aparecen claramente asociadas. La bendición de Dios tiene como efecto la vuelta a la juventud de la fertilidad, a la maternidad y a la lactancia (cf. GnR 47,b). La imagen de Dios incorpora un aspecto medicinal y otro artesanal, adelantándose para ofrecer las condiciones necesarias para la maternidad: “Ella no tenía lo más importante del útero y le esculpió el Santo, Bendito Él, lo más importante del útero” (GnR 47,b). Esto se completa con el retorno a la juventud en la vida sexual: “Sarah tenía noventa años no había envejecido” (GnR 47,g).

Finalmente, la vergüenza causada por la esterilidad es trocada por Dios en honor: “Yo doy su temor sobre todos los servidores de estrellas [paganos], que no estén contando sus días y gritándole ‘mujer estéril’” (GnR 47,b).

El aspecto masculino de la sexualidad, manifestado en la circuncisión, y el femenino, en la fertilidad y la maternidad, se unen para ofrecer una imagen antropológica completa de la *berit* con Dios.

Observando el texto en su conjunto, se advierte una oscilación en relación al lugar de la mujer: éste fluctúa entre valorización y marginalidad.

E) La relación Isaac-Ismael

Asociado al lugar de Sarah aparece el problema de la relación entre Isaac e Ismael. El *midras* es muy cuidadoso en rescatar la figura de Ismael sin dejar de otorgar el privilegio a Isaac.

En primer lugar, es necesario subrayar el interés por reivindicar el lugar de Ismael. En la interpretación de los sabios, la pregunta de Abraham de Gn 17,18 no deja lugar a dudas de que el advenimiento de Isaac no descarta ni sustituye su amor por su primer hijo:

“Se asemeja a un querido del rey, a quien el rey le aumentó la pensión, le dijo el rey: Yo pido que se te duplique tu pensión. Le dijo [el hombre]: No llenes mi espíritu con frialdad, no me elimines la primera! Por eso [dice]: Si Ismael estuviera ante ti” (GnR 47,d).

Incluso, el GnR llega a la audacia de intercambiar sus lugares:

“Aquí el hijo de la sierva aprende del hijo de la señora. *He aquí que yo lo bendije*, éste es Isaac, y *multiplicaré a él*, éste es Isaac, y *acrecentaré a él*, éste es Isaac, y para Ismael ya te escuché sobre la mano del ángel. R. Abba bar Kahana en nombre de R. Biryai: Aquí el hijo de la señora aprende del hijo de la sierva. *He aquí que lo bendije*, éste es Ismael, y *multiplicaré a él*, éste es Ismael...” (GnR 47,h).

Sin embargo, tomando el texto en su conjunto, se observa una preeminencia de Isaac por sobre Ismael. El hijo de Sarah ocupa un lugar de privilegio. La *berit* se establece con él (cf. GnR 47,h). La circuncisión de Abraham tiene estricta relación con el nacimiento de Isaac. Ningún otro momento de su vida fue elegido para la circuncisión sino la inminencia del advenimiento de Isaac: “Todo esto no fue hecho así para que Isaac salga de una gota santa” (GnR 46,b). No obstante, es bueno notar que la pregunta por el motivo por el que Abraham no fuera circuncidado para el nacimiento de Ismael queda sin respuesta (cf. GnR 46,b).

Tal vez el dato más concluyente acerca de la preeminencia de Isaac es que la línea de descendencia de Abraham se continúa a través suyo:

“Así fue en el principio: *Uno fue Abraham* (Ez 33,24) y después dos: Abraham e Isaac; y después tres: Abraham, Isaac y Jacob, y después más: *Y los hijos de Israel fructificaron, crecieron y se multiplicaron* (Ex 1,7)” (GnR 46,a).

Nuevamente hay que notar que el pensamiento de los rabíes oscila, en este caso, entre apertura a la universalidad y particularismo. Esto se manifiesta de modo particular en relación a la descendencia legítima (Ismael/Isaac) pero también pudo verse reflejada en las temáticas referidas a los paganos y a los prosélitos.

F) “Ausencias” significativas

Una última consideración se refiere a algunas “ausencias”. En un comentario exegético frase por frase, como es el de GnR, resulta significativo que algunas palabras o expresiones que aparecen en Gn 17 tal como lo conocemos hoy, no hayan sido tomadas en consideración por los midrasistas. Variadas interpretaciones de este hecho podrían ensayarse, pero las complejas cuestiones de crítica textual y los procesos de producción de los textos, hacen que su tratamiento sea inviable en este marco. Simplemente nos limitaremos a enunciarlas.

En primer lugar, la expresión *berit 'olam* (irrevocable, perdurable), repetida tres veces en Gn 17 tal como ha llegado a nosotros. En segundo lugar, la relación con Dios de “ser para ti Elohim y para tu descendencia después de ti”. Tercero, la especificación “toda la tierra de Canaán” prometida “para posesión perdurable”. Cuarto, la entidad de la circuncisión como signo de la *berit*. Quinto, el castigo establecido para el rebelde al pacto de la circuncisión. Sexto, la risa de Abraham. Por último, la imposición del nombre de Isaac.

Conclusión

En un contexto socio-político y religioso de grandes cambios que desafiaban su identidad a la vez que ponían en crisis su interpretación de la historia y de las Escrituras, el judaísmo clásico estuvo urgido y fue capaz de generar un proceso de construcción y consolidación identitaria de variadas expresiones. Una de las más destacadas fue la producción literaria junto con un complejo sistema hermenéutico que guiara y controlara la variedad de posibles interpretaciones.

Podemos decir que se conforma un fecundo triángulo entre texto bíblico-contexto contemporáneo-interpretación. Esta última se vuelve normativa y se legitima llegando a constituirse en *Torah Oral*.

Leyendo los fragmentos de GnR 46-47 pudimos ver reflejada la tarea exegética del judaísmo clásico en acción. Hemos constatado la flexibilidad de un texto que se desplaza entre comentarios de tipo filológico, legal, didáctico, exhortativo y poético. Aplicando diversas normas hermenéuticas, los midrasistas han sabido ver en Gn 17 un texto siempre actual y capaz de decir algo nuevo a sus contemporáneos. Lo han leído como una unidad y con la libertad necesaria para dramatizarlo e imaginar diálogos. Respondiendo a sus preocupaciones concretas y a su contexto vital destacaron algunas temáticas al tiempo que no advirtieron o incluso desoyeron otras. Ante todo, entendieron la circuncisión como clave interpretativa de Gn 17 poniendo de relieve la centralidad y desafíos que ésta suscitaba.

Los comentarios exegéticos a Gn 17 compilados en el GnR aportan muchos elementos a la exégesis contemporánea. Las metas y las metodologías difieren; los resultados se enriquecen mutuamente.

ANDREA HOJMAN

La recepción de Gn 17 en *Génesis Rabbah*

En este trabajo nos proponemos presentar un ejemplo significativo del funcionamiento de la exégesis del judaísmo clásico. Tomaremos un fragmento del *Génesis Rabbah* (GnR), el *midras* más extenso del período amoraíta que ha llegado a nosotros. Nos detendremos especialmente en las secciones que comentan el texto bíblico de Gn 17.

Palabras clave: exégesis judía – judaísmo clásico – midras – período amoraíta

ANDREA HOJMAN

Reception in Genesis 17 Genesis Rabbah

In this paper we intend to present a significant example of how the exegesis of classical Judaism. We'll take a fragment of Genesis Rabbah (GnR), the longest period Midrash of amoraíta has come to us. We stop especially in the sections discussed the biblical text of Genesis 17.

Keywords: Jewish exegesis - classical Judaism - Midrash - period amoraíta

**La lectura en España de la Declaración vaticana
Nostra aetate. Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas
 y sus repercusiones en el diálogo judeo-cristiano**

Manuel Lázaro Pulido
 ISCR “Sta. M^a de Guadalupe” (UPSA)
 Universidade Católica Portuguesa
 Cáceres

1. El horizonte del diálogo interreligiosos de una nueva eclesiología: *Nostra aetate*

No supone ninguna novedad afirmar que el Concilio Vaticano II tuvo un carácter marcadamente eclesiológico¹, de forma que la doctrina conciliar puede leerse en sus diversos aspectos esenciales, aún hoy², en relación a la idea que sobre sí misma ha de hacerse de forma constitutiva (*Lumen gentium*³, y sus significativos-estructurales: la labor teológica-educativa (*Dei Verbum*, *Gravissimum educationis*)⁴, la expresión litúrgica y la tarea significativa (*Sacrosantum concilium*)⁵, la tarea de gobierno (*Christus Dominus*, *Orientalium ecclesiarum*), el estado de las diversas formas de vida de la Iglesia (*Optatam totius*, *Presbyterorum ordinis*, *Perfectae caritatis*, *Apostolicam actuositatem*)⁶. Y su misión hacia el exterior. Las relaciones de la

¹ Esta mirada centrada en el ser de la Iglesia favoreció a su vez el impulso eclesiológico como puede verse en los propios manuales. Cf. Juan Planellas, *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles: I. Riudor, J. Collantes, M. M. Garijo-Guembe, S. Pié-Ninot, E. Bueno*, Roma, Gregorian Biblical BookShop, 2004.

² Cf. Yves Congar, *Le concile de Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984; Philippe Bordeyne – Laurent Villemin, *Vatican II et la théologie: Perspectives pour le XXI^e siècle*, Paris, Cerf, 2006.

³ Cf. Ciriaco Scanzillo, *La Chiesa sacramento di comunione, commento teologico alla Lumen gentium*, Napoli, Edizioni dehonianae, 1987.

⁴ Cf. Manuel Gordillo, “Líneas fundamentales de la educación cristiana. Estudio sobre la declaración ‘Gravissimum educationis’, del Concilio Vaticano II”, *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, 12, 1987: 69-118.

⁵ Cf. Annibale Bugnini, *La riforma litúrgica (1948-1975)*, Roma, Ed. Liturgiche, 1983.

⁶ Cf. Gilles Routhier – Guy Jobin (dir.), *L’Autorité et les Autorités. L’herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, 2010; Donald B. Cozzens, *The Changing Face*

Iglesia con la sociedad actual en general tocada por los problemas del secularismo entonces reinante (*Gaudium et spes*)⁷, dominada por la comunicación interpersonal y social (*Inter mirifica*) que construye una sociedad plural (*Dignitatis humanae*) y que nos invita a considerar de nuevo el diálogo fecundo con las diferentes tradiciones y expresiones religiosas, un diálogo interno al cristianismo en los que llamaremos ecumenismo⁸, el diálogo desde la cristiandad (*Unitatis redintegratio*), la llamada a extender la fe católica desde estos nuevos paradigmas sociales (*Ad gentes*) lo que lleva a un nuevo modelo constructivo y abierto de diálogo con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*).

Nostra aetate aparece como una guía en las relaciones entre la Iglesia católica y las religiones no cristianas⁹. Una guía implica un rumbo. Y este rumbo se orientó en base a una nueva eclesiológica, un planteamiento que constituye una extensión pastoral¹⁰ y misional de los principios doctrinales expuestos en el capítulo segundo de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* dedicado al Pueblo de Dios. El Pueblo de Dios aparece en una antropología dominada por su carácter social e histórico y su universalidad: todos los hombres están llamados a pertenecer al Pueblo de Dios y en razón a esta universalidad ha de acercarse a todas las gentes en sus expresiones religiosas y culturales, de modo que se pueda ver no las diferencias, sino las convergencias, siempre bajo la visión-misión del carácter salvífico de la Iglesia que se manifiesta en la palabra de Dios y en los sacramentos.

De esta forma, alimentado con la doctrina de *Lumen gentium*, en relación a la comunidad judía, la Iglesia católica sabe de la elección de Israel como el Pueblo de Dios, en el Antiguo Testamento, pero no renuncia al carácter misionero en virtud de su universalidad. En *Nostra aetate* la religión judía no aparece como una relación de naturaleza “extrínseca” a la Iglesia católica, sino que en cierto modo, se siente como “intrínseca” (n. 4). De ahí que las relaciones son de naturaleza distinta a las que

of the Priesthood: A Reflection on the Priest's Crisis of Soul, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2000.

⁷ Cf. J. Cordero, “El principio antropológico en la Const. *Gaudium et spes* del Vaticano II”, *Ciencia Tomista*, 96, 1969: 613-646.

⁸ Cf. F. Rodríguez, “Historia del movimiento ecuménico”, en César Izquierdo (dir.), *Diccionario de Teología*, Pamplona, Euns, 2006: 287-292.

⁹ Cf. José Morales, *Teología de las religiones*, Madrid, Rialp: 116-122.

¹⁰ Cf. Serafino Lanzetta (ed.), *Concilio Vaticano II, un concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica*, Frigento, Casa Mariana Editrice, 2011.

establecen con otra religión, pues, en cierta medida, son los hermanos predilectos y se podría decir, así, que son nuestros hermanos mayores. De esta forma, *Nostra aetate* se constituye en el símbolo de un cambio de la relación entre la Iglesia católica y la comunidad judía apostando, ya sin posibilidad de retorno, en lo que podríamos señalar como una teología de la continuidad del cristianismo con el Antiguo Testamento (la fórmula de Mainz expresada por Juan Pablo II, el 17 de noviembre de 1980¹¹, que habla del “pueblo judío de la Antigua Alianza, la cual nunca fue revocada”) que favorece el diálogo en un clima que no sin dificultades (alimentado por miedos y recelos mutuos) se sustenta en el respeto compartido y una creciente amistad y que ha tenido como fruto visible el creciente diálogo sobre las relaciones entre Israel y la Santa Sede. Diversos documentos posteriores como “Orientaciones y sugerencias para la aplicación de *Nostra Aetate*” (1974) o el redactado con motivo del Jubileo de 2000 con “Memoria y reconciliación de la Iglesia y las culpas del pasado”, o más reciente el de la Pontificia Comisión Bíblica “El pueblo judío y sus sagradas escrituras en la biblia cristiana”. Realidades que son expresión del impulso vaticano.

Dicho esto entendemos que la Declaración del Concilio Vaticano II *Nostra aetate*, sobre la relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, se funda, como aparece en el *Proemio* (NA 1) en los principios fundamentales de la trascendencia divina, la capacidad de respuesta que las religiones tienen del presupuesto fundamental de la estructura antropológica humana en su plenitud y la capacidad salvífica de las que están dotadas:

“Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra, y tienen también un fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos, hasta que se unan los elegidos en la ciudad santa, que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminarán bajo su luz.

Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer, conmueven íntimamente su corazón: ¿Qué es el hombre, cuál es el sentido y el fin de nuestra vida, el bien y el pecado, el origen y el fin del dolor, el camino para conseguir la verdadera felicidad, la muerte, el juicio, la sanción después de la

¹¹ Cf. United States Catholic Conference, *Pope John Paul II on Jews and Judaism: 1979 – 1986*, Washington, D.C., Office for Publishing and Promotion Services, 1987.

muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia donde nos dirigimos?”.

Ahora bien junto a esta vocación, ciertamente universalizante, de buscar lo común de la experiencia religiosa que comparte sus especificidad a través de sus bases verticales y horizontales en las diferentes formas de expresión y positividad, la lógica de la Declaración aún con vocación extrínseca no puede sino centrar la relación común de pertenencia a la Dios desde el concepto de Revelación cristiana y la mediación de Cristo, de ahí que afirme:

“La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es ‘el Camino, la Verdad y la Vida’ (Jn, 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas” (NA 2).

En este sentido, desde la perspectiva católica, la religión judía se sitúa en un lugar de privilegio respecto de otras religiones positivas, pues ella comparte la recepción de la verdadera Revelación divina, aunque no acepta a Jesucristo como único mediador. En virtud de su patrimonio común el Concilio invita al diálogo fructífero entre las dos religiones:

“Como es, por consiguiente, tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este Sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos, que se consigue sobre todo por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con el diálogo fraterno” (NA 4).

La situación de “privilegio” que se mantiene entre ambas religiones depende, pues, de dos “ítems”: la doctrina salvífica nacida de la creencia en el mismo Dios revelado y la mediación de Cristo. Cómo se evalúen estas dos circunstancias será decisivo en la práctica del diálogo interreligioso entre Iglesia Católica y la comunidad judía. El desarrollo teológico católico postconciliar ha basculado entre una apuesta por la centralidad teocéntrica como núcleo de la salvación del hombre (modelo pluralista o teocéntrico) y la afirmación absoluta de la mediación salvífica de Jesucristo (modelo exclusivista), para aterrizar en un modelo calificado por

algunos como “cristocéntrico o inclusivista” en el que “Cristo es el mediador universal de la revelación y de la salvación y, por lo tanto, los valores positivos o ‘semillas del Verbo’ que aunque de manera parcial, reconocemos en las otras religiones, están ya incluidas por derecho propio, en el evento de Jesucristo y de ellas adquieren su alcance y su eficacia”¹².

Como ya señalamos en otros trabajos ¹³ hablando sobre el ecumenismo, el pontificado del papa emérito Benedicto XVI –en consonancia con la posición teológica mantenida por el “teólogo” y Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe, J. Ratzinger–, mantuvo una posición eclesiológica (que es la que impera en la cuestión ecuménica) que refleja una posición metafísica (estructurante de la realidad) que ayuda a sustentar la perspectiva respecto del diálogo entre las confesiones y que tampoco varía en la base de la posición dogmática en materia interreligiosa. Desde una orientación platónico-agustinista afirma (esta vez a través del texto del documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Communio notio*) que el diálogo ecuménico “no es el resultado de la comunión de las Iglesias, sino que, en su esencial misterio, es una realidad *ontológica y temporalmente* previa a cada concreta Iglesia particular”¹⁴. Postura ontológica que puede extrapolarse al diálogo interreligioso, al ser una posición “radical” en el sentido de sustentar la raíz de cualquier comprensión de la comunidad de salvación y experiencia religiosa del hombre.

Desde esta óptica de estructura de la realidad religiosa, la cuestión epistemológico-dogmática cobra sentido, especialmente en el mundo del siglo XXI, dominado por un escepticismo radical que se transmite axiológicamente a un relativismo moral, según el análisis de Benedicto XVI y en él de la jerarquía católica. Todo ello motiva que la centralidad de la Verdad, con todo lo que ello significa de asidero de una realidad irrenunciable y no permeable supone. Efectivamente, esta “obsesión” mediatiza la cuestión del diálogo interreligioso. Así entendemos que la fidelidad a la Verdad (nacida de Jesucristo) es cuestión irrenunciable en Benedicto XVI, algo que para él es esencial en la búsqueda del

¹² Piero Coda, “El cristianismo y las religiones”, en *Teología*, 90, 2006: 270.

¹³ Cf. Manuel Lázaro, “La riflessione ecumenica nel pontificato di Benedetto XVI. Unità in comunione: fondamento e prospettiva”, en *Studi Ecumenici*, 25, 2007: 205-231.

¹⁴ Congregación para la Doctrina de la Fe, “Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión-*Communio notio*” (28 de mayo de 1992), 3, en AAS 85, 1993: 838-850.

entendimiento, la relación dialógica ecuménica y en el diálogo interreligioso: “la cuestión acerca de la verdad es ineludible. Es necesaria para el hombre y afecta precisamente a las decisiones supremas de su existencia”¹⁵. De ahí que dicha cuestión no puede soterrarse en aras a unos criterios comunes de encuentro entendiéndolos como neutrales. Con suma claridad lo expresa J. Ratzinger:

“La impresión dominante del hombre actual suele ser la de que todas las religiones, las cuales pretenden afirmarse a sí mismas a costa de las demás y - con una incomprensible ceguera- no son capaces de ver que, en realidad, todas ellas son una misma cosa [...] A la pretensión de ser la única verdadera, expresada por una determinada religión, difícilmente responderá el hombre de hoy día con un brusco ‘¡no!’; lo más probable es que relativice tal pretensión diciendo: ‘¡Existen muchas religiones!’ (*Es gibt viele Religionen*). Y detrás de ello se encuentra casi siempre, de alguna forma, la opinión siguiente: con figuras cambiantes, todas las religiones son en principio iguales; cada individuo tiene la suya”¹⁶.

Esta situación teológica que ha dominado las últimas décadas (desde el pontificado de Juan Pablo II, siendo Prefecto Joseph Ratzinger) ha impregnado, sin duda, las realidades nacionales y está en el trasfondo teológico del diálogo Iglesia católica y comunidad judía. Siendo este un aspecto importante no es el único. Y es que el mismo diálogo en sí es una circunstancia real y configuradora de la realidad eclesial en sí. Como ha puesto de manifiesto el papa Francisco, en relación al cambio de mentalidad en las relaciones entre católicos y judíos: “A este cambio de mentalidad ciertamente contribuyó, por parte católica, la reflexión del Concilio Vaticano II, pero una aportación no menor vino por la vida y la acción, por ambas partes, de hombres sabios y generosos, capaces de reconocer la llamada del Señor y de encaminarse con valentía por senderos nuevos de encuentro y de diálogo”¹⁷. Las

¹⁵ J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. el cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005: 193.

¹⁶ Ibid., 21. Cf. Josef Thomé, *Es gibt viele Religionen Über die absolute Wahrheit des Christentums*, Frankfurt, Verlag Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1953.

¹⁷ Papa Francisco, “A una delegación de la Comunidad judía de Roma” (11 de octubre de 2013). Disponible en

http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131011_comunita-ebraica-roma_sp.html. Consultado el 10 de noviembre de 2013.

palabras del Santo Padre recuperan el espíritu de *Nostra aetate* con aires reavivados, aire nuevo para todos: católicos y judíos. Como señala Carlos Lepe:

“La declaración *Nostra Aetate* comienza afirmando algunas ideas esenciales, las cuales darán lugar a un espacio renovado para el diálogo judeocristiano: que, desde la perspectiva cristiana, existe un vínculo fundamental entre el cristianismo y el judaísmo; que este vínculo se extiende a todo el Antiguo Testamento, no sólo como escritura sagrada, venerada por los cristiano, sino como recuerdo vivo de las palabras y hechos que revelan que hay un único Dios, creador del cielo y de la tierra; finalmente, que la historia de salvación de los cristianos viene a ser un injertarse en la historia de salvación que Dios ha desarrollado con el pueblo de Israel”¹⁸.

2. Sobre el interlocutor: apuntes sobre la presencia judía en la España contemporánea

Como venimos diciendo, el Concilio Vaticano II, a través de la Declaración *Nostra Aetate. Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, proporcionaba de forma sobria algunas indicaciones, en relación al judaísmo, a modo de criterio de mínimos, sobre los aspectos a tener en cuenta a la hora de establecer un diálogo. Muchos aspectos hay que tener presente. Los cristianos tienen en sus manos la obligación moral y pastoral de no olvidar la condena del antisemitismo y todo tipo de discriminación, el deber de la comprensión y estima mutua y renovada, y procurar tener un mejor conocimiento de la sustancia de la tradición religiosa del Judaísmo y la forma como los propios judíos la definen. Con energía lo ha proclamado recientemente el papa Francisco:

“Lo he dicho otras veces y me agrada repetirlo ahora: es una contradicción que un cristiano sea antisemita. Un poco sus raíces son judías. ¡Un cristiano no puede ser antisemita! ¡Que el antisemitismo sea desterrado del corazón y de la vida de cada hombre y de cada mujer!”¹⁹.

¹⁸ Carlos Lepe, “*Nostra Aetate*. La declaración fundamental, 1ra. parte”, *Diario judío.com*. Disponible en <http://diariojudio.com/opinion/nostra-aetate-la-declaracion-fundamental-1ra-parte/53129/>. Consultado el 16 de noviembre de 2013.

¹⁹ Papa Francisco, “A una delegación de la Comunidad judía de Roma” (11 de octubre de 2013). Cit.

Pero esta “obligación” que nace del mutuo y profundo conocimiento y de la oración compartida no siempre es fácil. Los deseos son deseos porque no son realidades cumplidas. Por lo que esta indicación supone como punto de partida una realidad marcada por el desconocimiento generalizado, cuando no el enfrentamiento o la indiferencia. De hecho los esfuerzos de diálogo no han pasado de ser, en muchas ocasiones, monólogos en los que el “otro” interlocutor está puesto ahí por una de las partes. Pero el diálogo no es eso. Diálogo es un dinamismo interpersonal (o intercultural, religioso...) que implica un verdadero reconocimiento mutuo y la oportunidad de ampliar sus expectativas en el conocimiento del otro.

Uno de los hechos que sin duda caracterizan la presencia o la falta de la misma respecto de los diversos temas es la urgencia real que suponen para una comunidad, sea cual sea, pensante. Hablamos de algo, pensamos sobre un tema, o introducimos un objeto de estudio cuando este se nos aparece, en un sentido fenomenológico y socialmente comprobable. Dialogamos cuando tenemos la convicción de un sujeto formado con quien conversar.

La Iglesia católica española siempre ha visto, como Iglesia universal, en las diferentes expresiones religiosas existentes, entidades dignas y propias de consideración, más allá de la proporción sociológica existente. Pero no es menos cierto, creo, que en España, por sus peculiares circunstancias históricas y sociales, las diferentes religiones o expresiones religiosas no han tenido en la época moderna y contemporánea, ni tienen, una presencia cuantitativa, más allá de las referencias culturales y de patrimonio, significativa. Creo que se impone un análisis sobre la realidad religiosa en España, de lo que se conoce en la sociología y fenomenología religiosa y que se refleja en el mundo del derecho como **minorías religiosas**, expresión de la pluralidad religiosa, que nos ayude a entender en su contexto sociológico y antropológico, la “tímida” lectura de la Declaración *Nostra Aetate* por parte de la Iglesia católica Española. Por eso, me gustaría fijarme en el marco general de las minorías religiosas en España, en un primer momento, para, después señalar la realidad de la comunidad judía. No se trata de un estudio superespecializado, pero sí pretendemos presentar un esbozo de la situación.

2.1. Realidad de las minorías religiosas en España

La realidad religiosa española está marcada por un laicismo programado, enseñando, comunicado, publicidad²⁰... Aun así, según el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), el 73,1% de los españoles se considera católico, lo que supone, aproximadamente, 34.496.250 personas. Se contabilizan 22.686 parroquias, diseminadas en 14 Provincias Eclesiásticas divididas en 69 diócesis, además del Arzobispado castrense. El número de sacerdotes incardinados en las diócesis españolas es de 18.633, con un número de religiosos que alcanzan los 61.106 (49.640 religiosas y 11.466 religiosos). En España hay 104 congregaciones masculinas y 303 femeninas. Y el futuro, aún con todas las dificultades, parece que puede mantenerse teniendo en cuenta que en el curso 2010/2011 había un total de 1.227 seminaristas mayores y 1.292 menores. La presencia social de la Iglesia católica se hace fuerte en el terreno de la Educación, en el que el número de alumnos matriculados en la asignatura de religión en los ciclos de Educación Infantil, Primaria, Secundaria y Bachillerato asciende a 4.440.191, lo que supone una media del 71 % de los estudiantes. Esto supone que tres de cada cuatro alumnos, optan, cada año, libre y voluntariamente, por recibir la enseñanza católica de la enseñanza religiosa escolar. Esta hegemonía real, sin duda, tiene un influjo en la percepción de las conversaciones, diálogos, documentos y estudios teológicos. Sean cual fueran las razones, nos interesa señalar la realidad. Lo que hay²¹.

Lo que existe es, también, una creciente realidad interreligiosa. Los fieles de las religiones llamadas minoritarias (protestantes, musulmanes, judíos, mormones, budistas, testigos de Jehová...) se aproximan, en una contabilidad generosa, a la cifra de dos millones y medio de personas. La minoría es importante, pero no se puede olvidar que gran parte de la misma se debe al fenómeno migratorio²², especialmente en el número creciente de musulmanes y evangélicos²³ venidos de la emigración del

²⁰ Con títulos que generan opinión: Rafael Díaz, *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Madrid, Espasa Calpe, 2008.

²¹ Jesús Domínguez (ed.), *La Iglesia Católica en España. Nomenclátor 2013*, Conferencia Episcopal Española, Madrid, Edice, 2013.

²² Cf. Rosa Aparicio – Andrés Tornos – Jesús Labrador, *Inmigrantes, integración, religiones. Un estudio sobre el terreno*, Madrid, UPCO, 1999.

²³ Cf. Klaus Van der Grijp, “Investigando la historia del protestantismo ibérico: balance bibliográfico”, *Anales de Historia Contemporánea*, 17, 2001: 37-52.

Magreb, en el primer caso y de Iberoamérica en el segundo²⁴. El reto consiste en ver la evolución en las segundas y terceras generaciones, amenazadas por la crisis y el salvaje laicismo. Efectivamente, los inmigrantes lo son exclusivamente en la primera generación: sus hijos ya son culturalmente españoles, y su creencia religiosa posiblemente no se mantendrá asociada a la cultura de los progenitores²⁵.

Los datos que acabamos de señalar no hacen sino avalar una de las características de la cultura en España, fruto del devenir de su historia, y es que existe una marcada presencia y la visibilidad de las manifestaciones de religión católica en la vida cotidiana: expresiones lingüísticas, culturales, festividades... Y a pesar de que en los tiempos más recientes, especialmente, en las dos últimas décadas, las llamadas confesiones minoritarias están buscando su lugar en el espacio público, su visualización está lejos de alcanzar la de la Iglesia católica. Esto provoca que se produzca una merma en el reconocimiento efectivo de la diversidad religiosa. Y esto afecta lógicamente no tanto al sentimiento de un profundo y diálogo entre la Iglesia católica en términos de ecumenismo y relaciones interreligiosas, especialmente cercanas en su raíz con la comunidad Judía, cuanto al sentido axiológico y a la perentoriedad del mismo.

2.2. La comunidad judía en España

En general, la presencia de los judíos en España es un fenómeno arraigado en el tiempo, pero que tiene en la modernidad unas características propias²⁶. El hecho de que tenga un arraigo nace de la historia compartida, pues a pesar de las secuelas traídas por la ausencia de judíos en territorio español desde la emigración masiva de 1391, y la posterior expulsión definitiva del año 1492, la presencia de su cultura se ha dejado sentir, de una forma cada vez más valorada, en los vestigios de las antiguas juderías que están presentes en muchas poblaciones (ciudades y villas) de la

²⁴ Cf. Joan Lacomba, *El islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 2001.

²⁵ José Manuel López, “La segunda generación no es inmigrante” *Documentación social*, 147, 2007: 129-146. Cf. Fernando Vidal – Julio Martínez, *La prueba del Ángel. Religión e integración social de los inmigrantes*, Madrid, Universidad de Comillas, 2006.

²⁶ Haim Beinart, *Los judíos de España*, Madrid, Mapfre, 1992; Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Istmo, Madrid 1986. En general María José Cano – Miguel Ángel Espinosa, *Historia y cultura del pueblo judío*, Granada, Universidad de Granada, 2007.

geografía española²⁷. Vestigios que no solo son y se significan como testigos mudos de una presencia (y a veces convivencia), sino que se han convertido en los motores impulsores de modernas iniciativas que han favorecido el resurgimiento y la visualización de las comunidades judías de la España actual y de su significación en el legado y el patrimonio histórico y cultural de España. Es el caso de la Red de Juderías de España²⁸, nacida en 1995. Se trata de una iniciativa de los municipios de Hervás (Cáceres) y Gerona con el fin de poner en valor y desarrollar el rico patrimonio judío existente en estas ciudades, muestra del enriquecimiento mutuo existente en tiempos medievales²⁹; una iniciativa que en la actualidad integran más de una veintena de municipios españoles. Además, los judíos nunca desaparecieron del todo en España. Lo que sucedió es que desaparecieron las expresiones de una vida comunitaria organizada lo que sin duda, como hemos señalado, es vital en su significación social, y lógicamente en la existencia y en la constitución de la identidad de un grupo étnico-religioso.

La presencia moderna de las comunidades judías en territorio español se inaugura en Andalucía. En Sevilla, a finales del siglo XIX, se crean las primeras comunidades desde la diáspora del siglo XV. Es en la capital hispalense donde se formará la primera comunidad judía organizada y estructurada. La presencia judía en Andalucía le debe mucho a su vecindad con Marruecos. De allí vienen comunidades sefardíes a tierras del sur de España. En el primer tercio del siglo XX existía un clima de integración cultural apoyada por la monarquía de Alfonso XIII y que recorría toda la nación española especialmente tras el final de la inquisición en 1834. En ese mismo año ya se tienen noticias de familias de Madrid que organizan rezos en sus casas particulares. Y aunque aún no tienen una sinagoga, ni está constituida una comunidad como tal, estas irán apareciendo en las primeras décadas del siglo XX, hasta la Primera Guerra Mundial. La libertad de culto de 1869 apoyará también esta reaparición de los judíos en España, pues dicha ley supuso, de hecho, la abolición del Decreto de expulsión.

²⁷ Cf. María Antonia Bel Bravo, *Sefarad. Los judíos de España*, Sílex, Madrid, 1997.

²⁸ Cf. <http://www.redjuderias.org/>

²⁹ Shlomó Ben Ami, "Sobre la influencia recíproca entre cristianos y judíos en la España medieval", *Identidad y testimonio. Actas del IV Simposio Hispano-Israelí*, Madrid, Centro de Estudios Judeo Cristianos, 1979: 3-30.

A Madrid no vienen judíos provenientes de Marruecos, sino que retornan algunos oriundos del centro de Europa³⁰. Con el advenimiento de la Gran Guerra (1914), en la que España no participa, se observa un incremento en la recepción de judíos, lo que impulsa en la capital, especialmente, lo que ya había sucedido en Sevilla. Es decir, la organización de Comunidades judías estructuradas. Así se inaugura la primera sinagoga (Midrás Abarbanel) en febrero de 1917 y la primera Comunidad Israelita de Madrid se autoriza en mayo de 1920 (será reconocida oficialmente durante el periodo de la Segunda Republica en 1931, si bien no contaba con muchos miembros, unos 30), obteniendo el permiso en 1922 para la habilitación de un recinto donde poder construir un cementerio hebreo en el recinto civil del Cementerio de Madrid. Dos años más tarde, en 1924, se acentúa el clima aperturista del Estado Español y se promulga un Real Decreto que otorga la nacionalidad española a los sefardíes³¹. En Cataluña es a partir de 1918 que empieza a observarse una aparición pública del pueblo judío. En la década de los treinta, con el advenimiento del partido Nazi al poder las comunidades judías españolas se verán incrementadas, especialmente en sus miembros. La llamada **Solución Final** atrae unos 5.500 judíos a España. Un detalle lo podemos ver en la capital, que pasa de tener unos 45 miembros en 1934 a más de 500, refugiados, muchos de los cuales pasan por España camino de otros destinos, allende el Atlántico, preferentemente. La comunidad catalana era más amplia, contaba hacia 1918 con 1.000 miembros, duplicándose en la siguiente década, y estaba más desarrollada como muestra el hecho de que en ella se contaba con los medios suficientes para la elaboración de comida Kosher.

Las tensiones de la Guerra Civil (1936-1939), sin embargo, afectarán a todas las esferas que reflejan el carácter identitario, y provoca que tanto en Sevilla, como en

³⁰ Cf. Isidro González, *El retorno de los judíos*, Madrid, Editorial Nerea, 1991; Antonio Marquina – Gloria Inés Ospina, *España y los judíos en el siglo XX*, Madrid, Espasa Calpe, 1987; H. Méchoulán (dir.), *Los judíos de España: historia de una diáspora 1492- 1992*, Madrid, Trotta – Fundación Amigos de Sefarad – Sociedad Quinto Centenario, 1993. Sobre esta época concreta cf. Bern Rother, “España y los judíos: de los albores del siglo XX a la guerra civil”, Uriel Macías –Yolanda Moreno – Ricardo Izquierdo (eds.), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2000: 153-172 (ver allí una apreciable bibliografía: 170-172).

³¹ Celia Prados, “La expulsión de los judíos y el retorno de los sefardíes como nacionales españoles. Un análisis histórico-jurídico”, Francisco Javier García – Nina Kressova. (Coords.), *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*, Granada, Instituto de Migraciones, 2011: 2119-2126.

Madrid y Barcelona las comunidades judías sean cerradas. Este fenómeno supera el régimen franquista y está alejado del sentimiento español, y ha de entenderse en la tensión de la Europa y la crisis de pensamiento de Occidente que tiene su ensayo general en la Guerra Civil española y su confirmación catastrófica en la II Guerra Mundial. No ayuda nada la propia dinámica dictatorial que niega el permiso de reunión, lo que supone que cualquier comunidad que no tenga un tratamiento consolidado con el Régimen puede ser tachada de subversiva. Y esto supone en los judíos volver a una situación, ya conocida y sufrida durante mucho tiempo, de vivir un judaísmo en la clandestinidad y de forma individual, lo que, por otra parte, no es posible, pues para rezar es necesario tener un mínimo de personas (10, un *miniam*) que realicen un acto religioso. La tensión entre el acto de fe, la expresión religiosa y la lectura subversiva y proscrita en términos políticos y de legalidad va a aparecer de forma especial en la comunidad judía. Pero, repetimos es una tensión que nace especialmente de las circunstancias socio-políticas, más que de un impulso contrario al judaísmo, una especie de antisemitismo recalcitrante (lo que no significa que fuera inexistente³²). De hecho, en la década de los sesenta (en plena dictadura), gracias a la emigración de los judíos sefardíes, se vive una nueva etapa de presencia judía en España.

Del Protectorado francés y la zona española marroquí de Tánger –en un momento histórico marcado por los movimientos de los miembros del pueblo judío coincidentes con la creación del Estado de Israel (1952) la independencia de Marruecos (1956) y la Guerra de los Seis Días (1967)– algunos judíos se trasladan a España en un movimiento migratorio que tiene como lugares preferentes de destino el propio Estado de Israel, junto a diversos lugares en América (especialmente Venezuela, Canadá y Argentina). La actitud gubernamental del régimen franquista fue la de facilitar la nacionalidad española a los judíos provenientes de Marruecos que quisieran emigrar hacia la península³³. Aquí se puede observar lo mismo que anteriormente. La apertura religiosa es la visualización y expresión de unos signos de apertura de España como nación, y especialmente del Régimen que quiere atraer turismo y dar una imagen renovada, por un lado, y mantener una posición

³² Gonzalo Álvarez, *El antisemitismo en España: la imagen del judío (1812-2002)*, Madrid, Marcial Pons, 2002.

³³ Cf. Haim Ayni, *España, Franco y los judíos*, Madrid, Altelana, 1982. Cf. Bernd Rother, *Franco y el Holocausto*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005; Jacobo Israel Garzón – Alejandro Baer (eds.), *España y el Holocausto (1939-1945). Historia y testimonios*, Madrid, Federación de Comunidades Judías de España y Hebraica Ediciones, 2007.

geoestratégica en el Sahara y Marruecos por otro, así como contar con cierta afinidad con el gobierno de los Estados Unidos. En fin, circunstancias políticas que se reflejan en los campos sociales y religiosos. Y que en términos numéricos supone que en España se experimente un incremento de la población judía. Podemos hablar de la existencia en 1966 de unos 12.000 miembros adscritos a Comunidades judías (3.000 en Barcelona, la más numerosa; 2.000 en Madrid; 1.500 en Málaga; 400 en Ceuta y Melilla respectivamente; 150 en Valencia; y Comunidades menores en Sevilla, Córdoba, Mallorca, San Sebastián y Canarias).

La presencia de los judíos, aunque desde estos momentos se amplía en España, sigue teniendo una cantidad menor a los otros destinos mencionados y, por lo tanto, sus consecuencias en la visualización no depende tan solo de la cultura receptora (en este caso de la católica España del momento), como de la percepción que los judíos tienen de España. Una de ellas nace de una percepción que podríamos decir realista, que nace de la situación de una economía española que en la década de los cincuenta no está muy desarrollada, tímidamente se está abandonando la autarquía, y que aún no conoce el “boom” turístico de los sesenta, trasladando al exterior una imagen deteriorada de España, especialmente respecto a sus vecinos europeos y del arco occidental.

Otra de ellas, y quizás más importante, es simbólica. Una imagen que expuso de forma clarividente el Presidente de la comunidad judía de Sevilla:

“Hay algunas teorías... que cuando la Inquisición los grandes rabinos, cuando salieron maldijeron a España. Porque nosotros llamábamos a España Sefarad la bella, estábamos aquí encantados... Los rabinos dicen que maldijeron a España porque el judío tiene un lema, que en inglés se dice ‘*we forgive we never forget*’, perdonamos pero no olvidamos. Igual pasó con el holocausto nazi, perdonamos pero no olvidamos. Con España lo mismo, ese sentimiento en 500 años en Marruecos ha ido trasladándose de generación en generación. España, de España nos echaron, de España... ni, ni... ¿me explico? A pesar de todo algunos dijeron: no, España es nuestro país y volvemos a nuestro país, caso de los judíos, por ejemplo de mi familia y de muchos como yo. Entonces, nos planteamos volver a España en los años cincuenta, sesenta” (Sevilla, 15/04/08).

En todo caso, y a pesar de las dificultades, en la última década del franquismo (1965-1975) se experimenta, como hemos señalado, una apertura del régimen

dictatorial hacia el pluralismo religioso, y va configurándose la presencia judía, especialmente con la constitución en 1964 del Consejo de Comunidades Israelitas de España, formado por las comunidades de Barcelona, Madrid, Ceuta y Melilla, al amparo de la Ley de Asociaciones Políticas, que elimina el obstáculo de poder realizar reuniones. En Sevilla, por ejemplo, se constituye formalmente la Comunidad Israelita de Sevilla en 1967. Por su parte, en Madrid se coloca la primera piedra primera piedra de la nueva sinagoga y centro comunal de Madrid, en lo que es la actual sede de la Comunidad Judía de Madrid (en la calle Balmes, 3), en 1968, y se nombra al primer rabino. Es el primer acto público de una serie de hechos en la capital de España que se reflejan ya en la época democrática en la construcción en 1979 de un nuevo cementerio en Hoyo de Manzanares.

La Ley de Libertad Religiosa de franquismo de 1967 (*Ley de Regulación del ejercicio del derecho civil a la libertad religiosa*) fue un primer e importante signo que permitió la creación de comunidades en otras ciudades españolas como Málaga, Alicante, Palma de Mallorca, Valencia, Tenerife y Las Palmas de Gran Canaria (y, posteriormente, en otras ciudades mediterráneas), pero no fue suficiente. Es la democracia la que asegurará la presencia de las minorías religiosas, al menos legalmente. En el sentido de que el galopante laicismo de Estado ha creado una situación de hipocresía política en la que se favorecen las leyes de libertad religiosa, ahogando toda posibilidad de expresión real y de desarrollo público de las condiciones necesarias para las mismas, especialmente en los ocho últimos años de vida política española. En todo caso, como señalaba en una entrevista el año 2006, el Presidente de la Comunidad Judía de Madrid y Presidente de la Federación de Comunidades Judías de España: “Es evidente que la democracia y el fin de la proscripción que se da en 1978 es lo que ha dado la posibilidad de desarrollarse a las minorías después del período franquista, y aunque hubo una ley franquista de libertad religiosa en 1967, no cabe duda que la Ley de Libertad Religiosa de 1980 es la que ha permitido el desarrollo”. Efectivamente esta ley proporcionó una nueva cobertura legal que culminó el 16 de julio de 1982 con la erección bajo la nueva cobertura legal de las comunidades israelitas arraigadas de Barcelona, Madrid, Ceuta y Melilla. Se solidificó la presencia judía, comunitaria y pública con la fundación de la Federación de Comunidades Israelitas de España (FCIE) y la incorporación de nuevas comunidades. En 2004 la FCIE cambió su denominación por la Federación de Comunidades Judías de España (FCJE).

La realidad numérica de las comunidades judías en España se puede contabilizar con un número de unos 48.000 judíos (datos 2009, 40.000 según la página web de la

FCJE)³⁴. Y, como hemos señalado, la inmigración ha contribuido recientemente a este crecimiento (cabe señalar la procedente de Argentina, Chile, Uruguay y Colombia). A fecha 2 de abril de 2009 estaban inscritas, en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, 21 comunidades de las que 15 pertenecen a la Federación de Comunidades Judías de España (ver lista en cuadro final). Según la Federación de Comunidades Judías con unos 40 lugares de culto. Existen más de 30 sinagogas en España, algunas con capacidad de hasta 800 personas y cementerios judíos en Madrid, Barcelona, Sevilla, Málaga, Melilla, Ceuta, Palma de Mallorca, Benidorm y La Línea de la Concepción.

Los judíos españoles son de origen mayoritariamente sefardí, se trata de quienes, como hemos señalado, bien obtuvieron su nacionalidad, bien vinieron de las comunidades marroquíes, especialmente a través de las ciudades españolas de Ceuta y Melilla. Junto a los sefardíes existen judíos asquenazitas, provenientes de las citadas migraciones de judíos centroeuropeos durante el periodo de la Segunda República, que se han visto incrementados por el movimiento migratorio en la década de los noventa del siglo XX, y la llegada de judíos provenientes de países sudamericanos especialmente de Argentina. En Barcelona la sinagoga cuenta con dos salas, toda vez del sentimiento de unión que siempre reinó en la Ciudad Condal, cuya Comunidad (la Comunidad Israelita de Barcelona” se define como “el conjunto de todos los hebreos que residen en Barcelona”.

A pesar de no ser una realidad numéricamente muy significativa, sin embargo, como hemos visto, los judíos han estado muy presentes en la sociedad española (para lo bueno y para lo malo). Y nadie ha dudado de que se trate de una religión arraigada en la sociedad española. Por eso, la religión judía, en el Estado español es reconocida como una confesión de “notorio arraigo”. En primer lugar, fue aceptada por la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, y, tres años después, en 1992, se firmó el Acuerdo de cooperación con el Estado español (Ley 25/1992, de 10 de

³⁴ <http://www.fcje.org/>. Cf. Aurelio Cebrián, “Judíos y judaísmo. Situación y distribución territorial en España”, *XX Siglos*, 4, 1998: 101-112; Id., “Los judíos españoles hoy”, *Anales de Historia Contemporánea*, 17, 2001: 467-484; Jacobo Israel Garzón – Alejandro Baer – Alberto Benasuly – Uriel Macías, *Los judíos en la España contemporánea. Apuntes históricos y judrídicos*, Madrid, Federación de Comunidades Judías de España y Hebraica Ediciones, 2009.

noviembre³⁵). Se trata de un acuerdo específico (*Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Federación de Comunidades Israelitas de España*) dentro de una serie de acuerdos similares (que se firmaron también con las confesiones evangélica y musulmana) y que implican que se les reconozcan unos derechos. En general estos acuerdos regulaban aspectos relacionados con la:

- Protección jurídica de sus lugares de culto (iglesias, mezquitas o sinagogas).
- Estatuto de los dirigentes religiosos (pastores, imanes o rabinos).
- Asistencia a sus fieles en las fuerzas armadas, cárceles u hospitales.
- Reconocimiento civil del matrimonio religioso.
- Enseñanza religiosa en las escuelas.
- Beneficios fiscales.
- Conmemoración de festividades.
- Regulación de enterramientos y cementerios.
- Sello de garantía de alimentos propios y su disponibilidad en los centros públicos.
- Participación en las comisiones encargadas de velar por la libertad religiosa.

En concreto, la regulación con la Comunidad judía, sellado en el acuerdo entre el Estado español y la Federación suponía abordar los siguientes aspectos, como sintetiza Aurelio Cebrián:

- El Estatuto de los ministros de culto judío (asimilados a trabajadores por cuenta ajena, en las mismas condiciones que la legislación establece para los clérigos de la Iglesia Católica).
- La protección jurídica de los lugares de culto (inviolabilidad en los términos establecidos en las Leyes).
- La observancia de las reglas tradicionales judías relativas a inhumaciones, sepulturas y ritos funerarios.
- El establecimiento del derecho de los militares y soldados, penados, hospitalizados o funcionarios públicos judíos a recibir asistencia religiosa y participar en ritos propios.
- La atribución de efectos civiles al matrimonio celebrado según el rito judío.
- La enseñanza religiosa judía en centros docentes (se garantiza el ejercicio del derecho a recibirla en los centros públicos o privados y en los niveles de educación infantil, primaria y secundaria –y cursos y seminarios en universidades públicas- que será impartida por profesores designados por las Comunidades pertenecientes a la

³⁵ Ley 25/1992 por la que se aprueba el acuerdo de cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España. BOE 272, 12-11-1992.

Federación de Comunidades Israelitas-; asimismo podrán establecerse centros universitarios y seminarios).

- La exención del impuesto sobre bienes inmuebles, lugares de culto, locales de oficinas, y centros de formación de ministros de culto.

- La exención del impuesto sobre sociedades, siempre que los bienes y derechos adquiridos se destinen a actividades religiosas y asistenciales.

- La exención del impuesto sobre transmisiones patrimoniales y actos jurídicos documentados, siempre que los bienes y derechos se destinen a actividades religiosas y asistenciales.

- El establecimiento de beneficios fiscales típicos de las asociaciones dedicadas a actividades religiosas, benéfico-docentes, o de asistencia social y sin ánimo de lucro.

- La conmemoración de festividades religiosas judías (Año Nuevo –*Rosh Hashaná*–, Día de la Expiación –*Yon Kippur*–, Fiesta de las Cabañas –*Succoth*– Pascua –*Pesaj*–, y Pentecostés –*Shavnot*–), y el descanso semanal el viernes por la tarde y el sábado, en sustitución de lo que dispone el *Estatuto de los Trabajadores* como norma general.

- La colaboración del Estado en la conservación y fomento del Patrimonio Histórico y Artístico español de origen judío, así como en el reconocimiento de los productos y denominaciones elaboradas de acuerdo con la Ley judía³⁶.

Para velar por el cumplimiento, la religión judía se visualiza institucionalmente en la Federación de Comunidades Judías de España (FCJE) como entidad que representa las comunidades religiosas judías ante el Estado español, cuenta con su propia inscripción (nº 2970-SE/D, del 01/09/1982), lo que no anula la propia independencia de cada comunidad que tiene, a su vez, una inscripción individual en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia. La FCJE forma parte del Congreso Judío Europeo (EJC) y del Congreso Judío Mundial (WJC) . Asimismo, tiene acuerdos con el Comité Judío Americano (AJC) y el Congreso Judío Latinoamericano (CJL).

La FCJE ejerce una función interna que consiste en actuar de enlace entre las diferentes comunidades judías, y otra externa en cuanto que extiende su función mediadora a las autoridades competentes en el territorio del Estado español. Esta función es muy importante teniendo en cuenta el estatuto que tiene la Comunidad Judía dentro del ordenamiento jurídico en España, mediados por el Acuerdo de cooperación firmado con el Estado español. De modo que mediante la FCJE se

³⁶ Aurelio Cebrián, “Los judíos españoles, hoy”, ob. cit.: 272-273.

llevan a cabo las negociaciones pertinentes tanto para su modificación y mejora, cuando es preciso, como para la garantía de su aplicación. Para cumplir esta función de representación ante las autoridades públicas, la FCJE cuenta con un órgano interno que es la Comisión Permanente, y más específicamente, su Presidente.

3. Documentos de la Iglesia Española

Para que exista un diálogo tiene que existir sujetos del mismo (punto 2) y expresión de la voluntad (punto 1). Pero su efectividad tiene que trabajarse, buscarse, mimarse, incluso. No vale con existir con (cristianos católicos y judíos), ni expresar aunque sea dogmáticamente la intención del “quererse” (*Nostra aetate*), tiene que entenderse como un hecho a realizarse.

Y nos referimos a esta circunstancia aquí, a la luz de la mirada que hemos realizado que, recordemos, pretendía (y pretende) rastrear en diversas etapas la lectura que en España se ha hecho de la *Nostra aetate* y el diálogo judeo-cristiano, a través de diferentes pasos: a nivel eclesial (documentos), teológico (estudios, bibliografía, enfoques) y pastoral (pasos concretos dados de acercamiento y encuentro). Así, en cierta manera en buena lógica, la CEE ha referido en diversas ocasiones la voluntad salvífica y la centralidad de Cristo y la Iglesia, contra posiciones teológicas que pudieran orientar otras prioridades:

“No basta con afirmar sin más la identidad del ‘Jesús de la historia’ y el ‘Cristo de la fe’, sino que es preciso añadir, al mismo tiempo, que el mismo y único Jesucristo está en la Iglesia, que la Iglesia está en Jesucristo (cf. Jn 15,1ss; Gál 3,28; Ef 4,15-16; Hch 9,5), y que a la totalidad del misterio salvador de Cristo pertenece también la Iglesia, donde Él prolonga su presencia y su obra salvadora (cf. Col 1,24-27)”³⁷.

³⁷ Comisión Episcopal para la Doctrina de la fe de la CEE, “Nota doctrinal: Cristo presente en la Iglesia. Nota doctrinal sobre algunas cuestiones cristológicas e implicaciones eclesiológicas” (20 de febrero de 1992). Cf. Juan Carlos García (Ed.), *Documentos de la CEE*, ob. cit.: doc. 21; *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 34, 1992: 107-113. En este caso es significativa la “Nota sobre el libro de José María Vigil (CMF), Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología Popular (Ediciones El Almendro, Córdoba 2005, 389 pp.)”, del mismo organismo de la CEE del 4 de enero de 2008 (*Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 80, 2007: 121-123).

Y siendo el diálogo con las religiones, teóricamente, uno de los retos más importantes para la Iglesia, según las propias afirmaciones de los teólogos y las autoridades, siempre que se realiza una pregunta sobre el tema, sin embargo la documentación oficial al respecto emitida por la Conferencia Episcopal Española (CEE) es casi inexistente, lo que no significa *a priori* que sea inadecuada.

Se trata de los siguientes documentos:

3.1. Comisión Permanente (115^a): La Jornada Ecu­ménica de Oración por la Paz, del 23 de octubre de 1986³⁸.

Se trata de una simple carta recordatoria y exhortatoria, no específica sobre la necesidad de trabajar con todas las confesiones y religiones a favor de la paz. Pero no se trata de un documento específico. En todo caso el ofrecimiento expreso creo que es positivo, no tanto por que pueda suponer una reflexión teórica (es imposible), cuanto a que supuso, como acontecimiento mundial, la expresión tácita de la vinculación afectiva y la propuesta efectiva de *Nostra aetate* en el concierto de las naciones. La religión es, al contrario de lo que se dice con excesiva frecuencia, un instrumento de paz y de humanización.

3.2. Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales: “Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España”, del 01 de marzo de 1988³⁹.

Este documento tiene una orientación pastoral. El documento comienza con un análisis de la situación del problema en España relativo al matrimonio en el Islam, después el matrimonio en la Iglesia católica y pasa después a unas orientaciones prácticas. Desde el inicio se insiste en que ha de realizarse una acogida sincera y una colaboración generosa que huya de todo paternalismo, y más aún, de un proselitismo camuflado. Se trata de un acercamiento que será superado más tarde por la realidad española y que precisará de otro documento posterior que se publica en 2008:

³⁸ Juan Carlos García (Ed.), *Documentos de la CEE, 1983-1990*, Madrid, BAC, 2003: doc. 59; *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 11-12, 1986: 193-194.

³⁹ Juan Carlos García (Ed.), *Documentos de la CEE, 1983-1990*, ob. cit.: doc. 83; *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 18, 1988: 60-68.

Asamblea Plenaria (92ª), “El matrimonio entre católicos y musulmanes” del 28 de noviembre de 2008⁴⁰.

3.3. Comisión Permanente (142ª): “La fe en el mismo Dios, compromiso para la paz”, del 28 de febrero de 1991.

El documento está redactado tras la final de la primera guerra de Irak. Se insiste en dos circunstancias. La primera, en sintonía con 3.1., subrayar que la religión no es fuente de conflicto sino de paz, de ahí que se afirme tajantemente que: “No ha sido ésta, sin embargo, una ‘guerra de religión’, ni en nombre de ninguna religión”, pues “la oración colectiva de judíos, musulmanes y cristianos por la paz nos lleva al respeto mutuo y a la superación de toda discriminación, resentimiento y rencor entre las tres grandes religiones monoteístas del mundo” (n. 5). El trasfondo descansa en la enseñanza del concilio Vaticano II, y aquí sí se señala como las orientaciones conciliares animan al estudio de lo común que descansa en Dios como fuente imprescindible para superar las barreras que llevaron a las desavenencias. Los fundamentalismos son deformantes, y no podemos realizar una caricaturización de la esencia de las grandes religiones monoteístas, sino recordar que en cuanto a los musulmanes “que adoran al único Dios viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso” (n. 5). Solo de ahí surge el aprecio, un vínculo afectivo que se hace más patente en con el judaísmo, y hace rechazar cualquier antijudaísmo o antisemitismo, pues “Entre el cristianismo y el judaísmo existe un vínculo espiritual y los cristianos reconocemos que los orígenes de nuestra elección y de nuestra vocación están en Moisés y los Profetas” (n. 5).

3.4. Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales: “Discurso de Adolfo González Montes, Presidente de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, en la conmemoración conjunta de las comunidades israelitas de España y la Conferencia Episcopal Española del XL Aniversario de la declaración *Nostra aetate*”, del 28 de octubre de 2005⁴¹.

Se trata sin duda del documento más teológico y centrado en lo que nos ocupa: la lectura de la Declaración *Nostra aetate* y su relación con el diálogo entre cristianos católicos y judíos. El inicio así lo corrobora:

⁴⁰ *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 82 (2008): 93-105.

⁴¹ Disponible en

http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp.

“Al conmemorar hoy juntos, representantes de las Comunidades Israelitas de España y de la Conferencia Episcopal Española, el XL Aniversario de la Declaración *Nostra aetate* sobre las religiones no cristianas, del II Concilio del Vaticano damos gracias a “*Dios clemente y misericordioso, rico en piedad y leal*” (Sal 86/85,15), que nos ha concedido conocerle e invocarle como herederos que somos de una historia de revelación redentora que nos une y que nos coloca ante las naciones como testigos del amor y de la fidelidad de Dios”.

El firmante del documento, Mons. Adolfo González Montes –obispo de Almería y Presidente de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales– antes de ser nombrado obispo de Ávila en 1997, fue catedrático de Teología Fundamental en la Universidad Pontificia de Salamanca, siendo su labor académica muy vinculada a la labor del diálogo ecuménico e interreligioso, no en vano en 1982 fue nombrado director del Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII” de la UPSA, y director de la revista *Diálogo Ecuménico*, editada por este Centro. Dirigiendo, también, la colección de publicaciones de teología e historia del ecumenismo de la UPSA *Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis*. En el terreno ecuménico destacó su participación desde 1994 a 1997 como miembro del Comité de Organización de la II Asamblea Ecuménica Europea de Iglesias, que se celebró en Graz (Austria) en 1997. Y este bagaje se deja traslucir en el texto.

No pasa por alto las faltas de comprensión del pueblo católico frente a los judíos, como señala NA 4. Recuerda el sincero acercamiento par aponer fin a las heridas que realizó Juan Pablo II y los signos de Benedicto XVI, entonces el Sumo Pontífice, recordando oportunamente las palabras del cardenal Walter Kasper, Presidente de la Comisión para las Relaciones con el Judaísmo en sus “Reflexiones del Cardenal Walter Kasper sobre el antisemitismo”⁴²:

“La Iglesia, en tanto que pueblo mesiánico, no sustituye a Israel sino que se injerta en él, según la doctrina de Pablo, mediante la adhesión a Jesucristo, muerto y resucitado, salvador del mundo, y este lazo constituye un vínculo espiritual radical único y que no puede ser suprimido de parte cristiana. La concepción opuesta, es decir, la de un Israel en otro tiempo (*olim*) elegido,

⁴² Comisión para las Relaciones con el Judaísmo, “Reflexiones del Cardenal Walter Kasper sobre el antisemitismo”, *Service d'Information* 113, 2003/II-III: 87.

pero subsiguientemente repudiado para siempre por Dios y reemplazado por la Iglesia, aun habiendo conocido una amplia difusión durante casi veinte siglos, no representa en realidad una verdad de fe, como bien puede verse en los antiguos Símbolos de la Iglesia primitiva igual que en la enseñanza de los principales Concilios, en particular del II Concilio del Vaticano (*Lumen Gentium*, n. 16; *Dei Verbum*, nn.14-16; NA, n. 4)”.

Como se ha señalado en líneas anteriores, el autor recuerda la necesidad de la formación que queda patente en el espíritu de la Declaración conciliar en el documento

“Orientaciones acerca de una correcta presentación de los judíos y del judaísmo en la predicación y en la catequesis de la Iglesia Católica” de 1985⁴³. El principio que parece subyacer al hecho de que mediante una correcta instrucción los cristianos “lleguen a un aprecio real y afectivo de la herencia israelita”, es por una parte que no se puede querer lo que no se conoce (pedagogía del amor), por otra, por la propia esencia del amor nacida de la entraña de uno mismo en tanto que la herencia israelita es “parte sustancial de la fe cristiana”.

El conocimiento mutuo lleva a realizar una acción conjunta de propuesta moral para la humanidad. Recuerda Mons. González Montes el documento redactado por la Delegación del Gran Rabinato de Israel para las relaciones con la Iglesia Católica y de la Comisión de la Santa Sede para las relaciones religiosas con el Judaísmo “La importancia de las enseñanzas fundamentales contenidas en nuestras sagradas Escrituras comunes para la sociedad contemporánea y la educación de las futuras generaciones”⁴⁴, donde “se pone de manifiesto nuestra común visión de la aportación de la Biblia a la conciencia religiosa de la humanidad como fundamento de la educación moral de las futuras generaciones”. No se trata así de hablar, sino de

⁴³ Comisión para las Relaciones con el Judaísmo, “Orientaciones acerca de una correcta presentación de los judíos y del judaísmo en la predicación y en la catequesis de la Iglesia Católica” (mayo de 1985). Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820306_jews-judaism_fr.html.

⁴⁴ Comisión para las Relaciones con el Judaísmo, “Declaración conjunta al final del tercer encuentro entre la Delegación del Gran Rabinato de Israel y la Comisión de la Santa Sede para las Relaciones religiosas con el judaísmo” (3 de diciembre de 2003). Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20031203_jerusalem-kislev-5764_it.html.

conocerse y quererse como paso previo a la vocación común que nace de la Palabra de Dios de proponer al mundo futuro una moral enraizada en la Biblia.

La intención de la pedagogía propuesta aparece también en el texto, en las palabras del Presidente de la Federación de Comunidades Judías de España, Jacobo Israel Garzón:

“Creo que, en la medida en que no nos conozcamos lo suficiente y no nos acerquemos, la declaración *Nostra Aetate* será siempre un deseo irrenunciable. Porque sólo en la medida en que nos reconozcamos en el otro vamos a poder considerarlo un par, un hermano, y entonces haremos realidad uno de los preceptos más bellos que la Torá nos ha legado: *Vehaabta lereajá camoja*, ‘amarás a tu prójimo como a ti mismo’. Y seguir el consejo moral del rabino Hilel: ‘No hagas a otro lo que no desees para ti mismo’”⁴⁵.

3.5. Comité Ejecutivo (332ª), “Carta de apoyo de la CEE al Papa Benedicto XVI. Sentimientos de comunión y afecto ante las voces que han puesto en duda su amor por el pueblo judío” del 12 de febrero de 2009⁴⁶.

Si bien con anterioridad existe un documento orientado a la polémica suscitada por las palabras de Benedicto XVI en Ratisbona (Presidencia: “Carta de adhesión de Ricardo Blázquez, Presidente de la CEE, y de Juan Antonio Martínez Camino, Secretario General de la CEE, al Papa Benedicto XVI con motivo de la repercusión suscitada por su lección en la Universidad de Ratisbona” del 27 de septiembre de 2006⁴⁷). En 2009 otra vez ante una polémica surge la comunión eclesial para subrayar los valores del concilio Vaticano II, encarnados en el Romano Pontífice: “Pocos, como Vuestra Santidad, han comprendido que, como enseña el Concilio Vaticano II, se trata de ‘un pueblo amadísimo para Dios a causa de sus padres y en virtud de la elección, pues Dios no se vuelve atrás después de haber llamado y dado sus dones’ (LG 16)”.

⁴⁵ “Palabras pronunciadas en el mismo acto por el Presidente de la Federación de Comunidades judías de España”, en *Ibid*.

⁴⁶ *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 83, 2009: 23.

⁴⁷ *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 77, 2006: 145.

4. Reflexión final

No estamos mudos. Tenemos referencias claras. Hay atisbos de mucho positivo, y mucho que mejorar. La documentación no es mucha en lo específico de nuestra realidad, y tampoco la elaboración teológica, demasiado centrada, quizás, *ad extra* en el ecumenismo. La reflexión teológica sobre el judaísmo viene casi exclusivamente orientada a las fuentes judías del pensamiento cristiano y a lo sumo sobre la convivencia intercultural entre las religiones en la Edad Media (acaso habría que ver si existe alguna lectura metafórica al respecto). Si bien quizás no hay un silencio, si que existe un cierto susurro que, ya hemos anunciado puede tener una sustantividad teológica-ecclesiológico, que más que implicaciones teológico- dogmáticas, tienen un trasfondo pastoral, por otra parte, muy importante. El diálogo, el conocimiento, el reconocimiento, la afectividad no puede frenarse por la urgencia pastoral de la CEE, de la situación político-social, cultural, histórica... Parece que siguen abiertos detalles que merecen ser señalados:

a. La Iglesia realiza transversalmente una lectura sobre la experiencia interreligiosa que justifica que no sea solapada, pero que se muestra insuficiente, como puede extraerse de una lectura cuantitativa y cualitativa de la lectura de los diversos documentos realizados por la CEE. Los índices temáticos que aparecen en las compilaciones de dicha documentación muestran una sequía conceptual relevante.

b. Las autoridades eclesiales en España no entienden “realmente” como prioritaria, en nuestra realidad la acción interreligiosa dentro de su acción pastoral. Pensemos que en el “Plan de formación sacerdotal para los seminarios mayores. La formación para el ministerio presbital”, en el Plan de Estudios no aparece ninguna materia teológica al respecto (queda la cuestión de las diversas religiones reducida a la Fenomenología e historia de las religiones en el ciclo de filosofía)⁴⁸.

c. Teniendo en cuenta lo anterior y sin anularlo se puede sostener que la Iglesia jerárquica confía en la discusión teológica como fuente orientativa al respecto sin reparar a una vertiente normativa, confiada solo a la doctrina vaticana.

⁴⁸ Cf. LXV Asamblea Plenaria de la CEE, “Plan de formación sacerdotal para los seminarios mayores. La formación para el ministerio presbital”, (16 de febrero de 1996). Cf. Juan Carlos García (Ed.), *Documentos de la CEE, 1995-2000*, Madrid, BAC, 2004: doc. 33; *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 51, 1996: 115-163.

d. Sin duda alguna no podremos olvidar la “emergencia” del diálogo interreligioso orientado en un primer momento (décadas anteriores) a las religiones orientales, y posteriormente en un segundo momento al diálogo Islam y cristianismo (significativamente a partir de la década de los noventa y especialmente de septiembre de 2001), una discusión en el que el trasfondo del conflicto palestino y el Estado de Israel está en la conciencia europea y muy mediatizada en la sociedad española.

e. Existe una sensibilidad mayor de unión de las religiones frente al “laicismo” imperante en la Sociedad Española y la defensa de la “libertad religiosa” efectiva y real.

A partir de aquí podremos comprender mejor los esfuerzos existentes de diálogo teológico y práctico-pastoral. En fin, queda por continuar el análisis de lo “poco” dicho y los silencios, así como de la literatura secundaria, escasísima, y las posibles analogías que puedan extraerse. Y comenzar a ver la literatura específica nacida de esfuerzos más concretos como los que se realizan en el Centro de Estudios Judeo-Cristianos con sede en Madrid cuyos resultados pueden observarse en su revista *El Olivo*

Un acercamiento a la realidad del diálogo entre la Iglesia católica y los documentos generados por él y el judaísmo en la época posconciliar, trasluce que aún en tímidos intentos, el silencio gana al ruido. La falta de urgencia del diálogo interreligioso, no implica el olvido, pero implica algo. Un “*plus*” en el caso español que tiene, como señalamos en años anteriores, un componente eclesial en cuanto que la Iglesia jerárquica confía en la discusión teológica como fuente orientativa al respecto sin reparar a una vertiente normativa, confiada solo a la doctrina vaticana. Y también una urgencia socio-política en el sentido en que la Iglesia tiene una urgencia orientada a la defensa de la libertad religiosa. Ahora bien, este frente abierto con las instancias administrativas, nacidas de ciertos diseños de corte nihilista y que se reflejan en un ateísmo beligerante (y en un interesado fomento de la indiferencia religiosa para dejar morir el ser vivo de inanición), todo ello en aras a la mansedumbre de una sociedad diseñada desde el *partido* como única instancia moral de la sociedad democrática, en vez de aglutinar las fuerzas implicadas (las diferentes confesiones y religiones envueltas) se ha derivado en una lucha por las migajas del sistema. La maquiavélica inteligencia de los diseñadores políticos, ha vertido sus premisas del poder al diálogo religioso, en una estrategia muy estudiada (y vieja) del “divide y vencerás”. Así no pocas veces han provocado entidades como

Pluralismo y convivencia o el Observatorio de las religiones minoritarias, que en lugar de favorecer la expresión y visibilidad de las diferentes expresiones religiosas (como se supone deben hacer), entre ellas el judaísmo, en la sociedad española y reivindicar la necesaria expresión religiosa de los ciudadanos como sujetos personales y comunidades personales y ciudadanos en la esfera pública, han favorecido la discusión, el enfrentamiento ante supuestos privilegios de parte. Como hemos dicho antes las “migajas” de las sobras del banquete político. Este lugar común, la urgencia del hecho religioso que todos compartimos, es el mejor espacio de ruptura de la diferencia estadística en un contexto social y político.

La minoría judía es una mayoría esencial. Y en la unión con todas las confesiones en la comprensión, el estudio mutuo y la oración, sin olvidar la sincera propuesta salvífica e identitaria de cada una, gana su visibilidad. Y es que se llega al fin de la discriminación cuando no se menciona a la misma en nada en la actividad desempeñada, sea de forma positiva o negativa. En este sentido y a pesar del poco ruido documental, hay que mencionar que los acercamientos e iniciativas que existen en el diálogo interreligioso, y por lo tanto, cristianismo católico y judaísmo tienen en las delegaciones episcopales de ecumenismo y diálogo interreligiosos uno de los motores fundamentales. Decir otra cosa sería injusto.

Por otra parte, también es justo decir que vivimos en un momento histórico, social, cultural, religioso en el que el diálogo implica libertad. Pero la libertad supone responsabilidad desde la acción voluntaria sustentada en el conocimiento, de modo que la bondad de la acción libre recae siempre en la responsabilidad de la búsqueda de la verdad (llegar a la misma es más difícil y pertenece al terreno de la ciencia y de los objetos naturales). Esto supone que si bien los judíos hoy se sienten con la fuerza moral suficiente y poseen la libertad efectiva para realizar las consideraciones que estimen oportunas con total libertad, de modo que como no puede ser de otra forma, pueden (y deben) hablar francamente. No es menos cierto que su franqueza, en el ejercicio de la libertad en la responsabilidad tiene que llevarles, también a ellos, a la búsqueda del conocimiento del otro. De su realidad teológica, pastoral, cultura, social... en la empatía. La visibilidad también se hace en la proposición. Ser asertivos supone hablar sobre las inquietudes en un ánimo dialogante.

Quisiera finalizar enfatizando lo común, la necesidad mutua, no solo la necesidad intrínseca, por nuestra propia naturaleza religiosa y herencia común, de diálogo, sino la convicción extrínseca de que compartimos más que nunca ante una

sociedad que ya siendo postsecular de hecho, sigue regida por instituciones periclitadas que intentan mantener en todas sus formas un ficticio secularismo. Comparto así algunas palabras que el papa Francisco dirigió a la delegación del *Simon Wiesenthal Center*, organización internacional judía para la defensa de los derechos humanos el 24 de octubre de 2013⁴⁹. Al respeto y la estima mutua, el Papa señala el compromiso común en la lucha conjunta contra la intolerancia: “allí donde se persigue y se margina a una minoría por causa de sus convicciones religiosas o étnicas está en peligro el bien de toda una sociedad y todos debemos sentirnos implicados. Pienso con especial dolor en los sufrimientos, la marginación y las auténticas persecuciones que no pocos cristianos están sufriendo en diversos países del mundo. Unamos nuestras fuerzas para favorecer una cultura del encuentro, del respeto, de la comprensión y del perdón mutuos”. Y para ello es necesaria la formación, el diálogo y la vida, concluyo con sus palabras que pueden animar a todos a realizar más aún por el conocimiento mutuo. Desde España, como hemos visto no pocas veces deficitaria, excepto en núcleos de convivencia, se ha de fomentar no sólo el diálogo, sino “la pasión por el encuentro”:

Para la construcción de una cultura así desearía destacar, en particular, la importancia de la formación: una formación que no es sólo transmisión de conocimientos, sino paso de un testimonio vivido, que presupone el establecimiento de una comunión de vida, de una ‘alianza’ con las jóvenes generaciones, siempre abierta a la verdad. A ellas, en efecto, debemos saber transmitir no sólo conocimientos sobre la historia del diálogo judeo-católico, las dificultades afrontadas y los progresos realizados en las últimas décadas: sobre todo debemos ser capaces de transmitir la pasión por el encuentro y el conocimiento del otro, promoviendo una implicación activa y responsable de nuestros jóvenes. En esto, es de gran importancia el compromiso compartido al servicio de la sociedad y de los más débiles. Os aliento a seguir transmitiendo a los jóvenes el valor del esfuerzo común para rechazar los muros y construir puentes entre nuestras culturas y tradiciones de fe. Sigamos adelante con confianza, valor y esperanza. *Shalom!*

⁴⁹ Papa Francisco, “Discurso del Santo Padre Francisco a una delegación del “*Simon Wiesenthal Center*”, (24 de octubre de 2013). Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131024_delegazione-simon-wiesenthal-center_sp.html. Consultado el 10 de noviembre de 2013.

Anexo Cuadro: Lugares de culto. (Fuente: Observatorio de la religión)
[http://www.observatorioreligion.es/buscador/search_comunidades.srv?ccaa=&com](http://www.observatorioreligion.es/buscador/search_comunidades.srv?ccaa=&comu=&prov=&city=&conf=Jud%EDos)

[u=&prov=&city=&conf=Jud%EDos](http://www.observatorioreligion.es/buscador/search_comunidades.srv?ccaa=&comu=&prov=&city=&conf=Jud%EDos)

Ver también: <http://fcje.org/index.php/comunidades>

Dirección de la FCJE: C/ Miguel Ángel nº 7-1º C.

28010 Madrid Teléfono: 91.700.12.08

Fax 91.391.57.17

Correo electrónico: fcje@fcje.org

Página Web Oficial: <http://fcje.org>

Nombre	Dirección	Población	Provincia
Asociación Judía Aviv	de la Sangre 5 4º	Valencia	Valencia/València
Comunidad Israelita de Alicante	Berlín Bloque I Bajo	Benidorm	Alicante/Alacant
Comunidad Israelita de Barcelona	Porvenir 24	Barcelona	Barcelona
Comunidad Israelita de Barcelona	Valldoreix	Sant Cugat del Vallès	Barcelona
Comunidad Israelita de Ceuta	Millán Astray 3	Ceuta	Ceuta
Comunidad Israelita de Ceuta	Sargento Coriat 8	Ceuta	Ceuta
Comunidad Israelita de Melilla	Alfárez Díaz Otero 6	Melilla	Melilla
Comunidad Israelita de Melilla	Comisario Valero 5	Melilla	Melilla
Comunidad Israelita de Melilla	Duquesa de la Victoria 19	Melilla	Melilla
Comunidad Israelita de Melilla	General Marina 71	Melilla	Melilla
(Sinagoga Benarroch Turzman)			

Comunidad Israelita de Melilla (Sinagoga Yamin Benarroch Z. L.)	López Moreno 12 2	Melilla	Melilla
Comunidad Israelita de Málaga	Duquesa de Parcent 4 3º	Málaga	Málaga
Comunidad Israelita de Tenerife	San José 18-20 7º	Santa Cruz de Tenerife	Santa Cruz de Tenerife
Comunidad Israelita de Valencia	Ingeniero Joaquín Benlloch 29 1º, Puerta 2	Valencia	Valencia/València
Comunidad Israelita de Torremolinos	Colegial 15	Torremolinos	Málaga
Comunidad Judía de Madrid	Balmes 3	Madrid	Madrid
Comunidad Judía de Madrid, Oratorio "Hasdey Leah"	General Orgaz 5	Madrid	Madrid
Comunidad Judía de Madrid, Oratorio "Maimónides" del Centro Ibn Gabirol	de Alcobendas 7	Alcobendas	Madrid
Comunidad Judía de Madrid, Oratorio "Or Hayeladim"	Judíos Trinquete 11	Madrid	Madrid
Comunidad Judía Ner Tamid de La Coruña	del Ejército 72 5º	Coruña (A)	A Coruña
Comunidad Judía Oneg Shabat de Madrid	Violeta 89	Tres Cantos	Madrid
Comunidad Judía de Alicante Centro	Juan de Herrera 19	Alicante/Alacant	Alicante/Alacant
Comunidad Judía de Marbella	Entreplanta Duque de Ahumada 10	Marbella	Málaga
Comunidad Judía de Sevilla	Entreplanta 26-5 Bustos Tavera 8	Sevilla	Sevilla
Comunidad Judía de les Illes Balears	Monsenyor Palmer 3	Palma	Illes Balears
Comunidad Judía	Fontán 11	Oviedo	Asturias

del Principado de Asturias			
Comunidad Masorti Bet-El	Eladio López Vilches 18	Madrid	Madrid
Comunidade Xudia B'nei Israel de Galicia	Francisco Añón 22 5º-A	Coruña (A)	A Coruña
Comunitat Jueva Bet Shalom de Catalunya	Perez Galgós 23 Bajo	Barcelona	Barcelona
Comunitat Jueva-Atid de Catalunya Progressiva	Tres Torres 39	Barcelona	Barcelona
Javad Lubavitch, Comunitat Jueva de Barcelona	Joan Gamper 27	Barcelona	Barcelona
Sinagoga y Comunidad Israelita de Las Palmas de Gran Canaria	Remedios 10 2º	Palmas de Gran Canaria (Las)	Las Palmas

Recibido: 28-94-13
Aceptado: 03-06-13

MANUEL LÁZARO PULIDO

**La lectura en España de la Declaración vaticana
Nostra aetate. Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas
y sus repercusiones en el diálogo judeo-cristiano**

Este artículo intenta presentar la lectura que se hace de la Carta Encíclica *Nostra Aetate* en España en relación a la religión judía y que supone un cambio en la perspectiva de la percepción mutua entre cristianos católicos y judíos. Constatamos un incremento de la visibilidad de las minorías religiosas en España, debido en gran parte al fenómeno migratorio. Esto ha provocado una mayor tolerancia interreligiosa, aunque existen confusiones debidas a lecturas políticas. Para comprender mejor este proceso se recuerda la situación del judaísmo y las comunidades judías en la España contemporánea. La presencia de las comunidades judías en España tiene unas características propias en la última fase de la historia de España. Actualmente están inscritas más de 20 comunidades y existe la Federación de Comunidades Judías de España con unos 40 lugares de culto. Actualmente la religión judía es reconocida por el Estado Español como una confesión de “notorio arraigo” estableciendo un acuerdo específico (Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Federación de Comunidades Israelitas de España). El estudio termina enumerando y presentando brevemente los documentos postconciliares publicados por la Conferencia Episcopal Española.

Palabras clave: *Nostra Aetate*, Judaísmo, Catolicismo, Iglesia, Comunidades, Religiones, Diálogo interreligioso

MANUEL LÁZARO PULIDO

**The reading of the Vatican Declaration Spain
Nostra Aetate. On the relations of the Church with non-Christian religions
and their impact on Jewish-Christian dialogue**

This paper seeks to present the reading of the Encyclical Letter *Nostra Aetate* in Spain, regarding the Jewish religion, that supposes a change in the perspective between Catholic Christians and Jewish and their perception of each other. We see an increase to the visibility of the religious minorities in Spain, largely due to the phenomenon migratory. This has resulted in a major interreligious tolerance by the Spanish society, but also exist confusion about the political questions. To better understand this process we remember the situation of the Judaism and the Jewish communities in the contemporary Spain. The presence of the Jewish communities in Spain has an own characteristic in the last phase of the history of Spain. Nowadays more than 20 communities are registered and there exists the Federation of Jewish Communities of Spain with approximately 40 places of worship. Nowadays the Jewish religion is recognized for the Spanish State as a confession of “arraigo notorio” establishing a specific agreement. The study concludes enumerating and presenting briefly the postconciliar documents published by the Spanish Episcopal Conference.

Keywords: *Nostra Aetate*, Judaism, Catholicism, Church, Communities, Religions, Interreligious Dialogue.

De la disputa a la condena. Cuestiones interreligiosas bajomedievales

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET/FEPAI
Buenos Aires

Introducción

Si bien los estudios medievalistas desde hace tiempo se interesan en el pensamiento controversial, especialmente para reconstruir sus esquemas lógicos y epistemológicos, esta tarea se hace habitualmente sobre textos filosóficos y/o científicos, pero no sobre textos religiosos. El estudio puntual de autores que además de su obra filosófica, científica y teológica, han participado activamente en controversias, generalmente no incluye este tipo de análisis para las obras apologéticas, las que suelen estudiarse sin tener en cuenta el aspecto controversial, considerando que se trataría de una “controversia ficticia o virtual”.

Mi investigación se propone: 1. Determinar la incidencia de los modelos lógicos y epistemológicos de argumentatividad en el desarrollo controversial, tanto de auténticas controversias como de controversias virtuales; 2. Señalar los aspectos de convergencia y los de divergencia en relación a la apologética posterior, especialmente la cristiana.

En una primera etapa, cuyos resultados expone este trabajo se analizan –dentro de la literatura cristiana- dos modelos que, si bien corresponden al mismo período cronológico (siglos XIII y XIV) representan, desde el punto de vista teórico y programático, dos enfoques de los cuales el primero iba cediendo su lugar -preponderante antes- al segundo, que se impondrá en la práctica católica hasta bien entrado el siglo XIX: el modelo controversial y el apologético.

Del primero se tomarán, a su vez, dos exponentes: la figura de Ramón Lull (y en general el lulismo) y un texto que representa el modelo tardío y final, que a su vez marca el pasaje al segundo modelo, el libro *La Corte Imperial*. Del segundo modelo, el apologético, se toman a su vez dos figuras representativas de dos modos de encararla, el de Raimundo Martí y el de Nicolás Eimeric, ambos dominicos ibéricos.

Se pretende así dar un muestro representativo de las diversas tendencias que presenta la literatura de la época, de modo que queden justificadas algunas observaciones generales y conclusiones preliminares..

Desarrollo

1. El diálogo controversial

El diálogo controversial tiene una larga historia en el ámbito cristiano, habiéndose iniciado tempranamente sobre todo en relación a los judíos, aunque también con respecto a los paganos (si bien en este caso con sesgo más bien apologético y defensivo). Nombres como Justino, Tertuliano, Clemente Alejandrino, Orígenes, Agustín de Hipona, jalonan esfuerzos por hacer comprender a los incrédulos la verdad y la bondad de la fe cristiana, cuando todavía no era una religión ampliamente extendida en Occidente. En la Edad Media latina, pueblos ya totalmente cristianizados se enfrentaban a dos fenómenos de diversidad religiosa: el judaísmo superviviente y afincado en sus territorios, irreductible a todos los intentos de conversión; y el islamismo que, habiendo conquistado zonas anteriormente cristianas, arrasando en ellas esa tradición sustituida por una islamización sorprendentemente veloz, amenazaba a Occidente tanto desde las armas como desde su religión, su cultura y su ciencia.

Además de la lógica defensa armada, los cristianos, que no podían ignorar los avances culturales del Islam, se interesaron por aprovecharse de sus conocimientos, pero salvando las diferencias religiosas no negociables, por lo cual paralelamente al interés por el pensamiento islámico (fundamentalmente la tradición greco-árabe) procuraron pensar la diferencia religiosa en términos de controversia. Dos nombres son de cita inexcusable: Juan Escoto Erígena, de la época carolingia, y Pedro Abelardo, en el siglo XII. Entre ellos corren largos períodos de silencio, hasta que en el siglo XIII hace eclosión nuevamente la tradición controversial. Pero los tiempos habían cambiado y con ellos los métodos y los objetivos, que se hacen más complejos e incluso variables según los intereses sectoriales que promueven estas prácticas. Dentro de esta gran variedad destaca la figura de Llull y sus epígonos, que van acentuando la veta apologética y luego condenatoria, hasta confundirse con otro modelo que será victorioso: el inquisitorial.

1.1. La tradición de Ramón Llull

Ramón Llull es una figura compleja y ha sido muy controvertida. También lo es el tiempo en que vivió y las circunstancias de las que fue testigo y actor. Este aspecto constituye un marco necesario para la comprensión de su pensamiento y obra¹.

La vida de Llull² estuvo decididamente determinada por las circunstancias geopolíticas del Mediterráneo suroccidental dominado por las diferentes líneas de las casas reales de Aragón y Anjou; implicaban una situación de frontera y no se correspondían con el modelo social del resto de la cristiandad. Llull buscará también posteriormente el apoyo de la casa real francesa y tomará conciencia del tipo de temas que preocupaba a la intelectualidad cristiana representada en la Universidad de París. Mallorca fue recuperada en 1229 por los cristianos, después de haber sido musulmana por más de tres siglos. Los cristianos se convirtieron en una minoría selecta y dominante, los judíos al comienzo vieron alentada su permanencia por su papel en el sistema financiero y económico, mientras que los musulmanes vivieron desde la reconquista en un clima de permanente hostilidad, fueron desposeídos de sus tierras y sus derechos y la población autóctona sobreviviente fue reducida a cautividad. Los vencedores redactaron un “Libro de Repartimientos” para legitimar la usurpación de tierras que ellos consideraban como reconquista de sus primitivos propietarios no islámicos. Tal vez la situación insular de Mallorca como frontera con el Islam y el acoso de los piratas bereberes contribuían a la desconfianza cristiana. Ya en el reinado de Jaime I el Conquistador, luego de la toma de Mallorca, se afianzó la idea de crear con las Baleares un reino insular/continental independiente que gravitara en la zona catalano-aragonesa en torno a la corona. Jaime II, que sube al trono a la muerte de su padre, en 1276, fue el primero de los tres reyes de un efímero reino que en 1343 sucumbió a las pretensiones reintegracionistas de Aragón.

¹ Principales ediciones de la obra luliana: Beato Raimundo Llull, *Obres Catalanes de Ramon Lull*, ed. S. Galmés et alii (Barcelona 1905-1950) 21 vol.; Ídem, *Obres essencials*, ed. M. Batllori et alii (Barcelona 1957-60) 2 vol.; Ídem, *Opera latina*, edición crítica en curso a cargo del *Raimundus Lullus-Institut*, Universidad de Friburgo im Br. vol. I-V (Palma de Mallorca 1959-67); vol. VI- (Turhout 1978-) en la serie CCCM; Ídem *Opera omnia*, ed. J. Salzinger (Mainz 1721-42) 8 vols.; reed. F. Stegmüller (Frankfurt am M. 1965).

² Sigo aquí especialmente la presentación muy documentada de Fernando Domínguez Reboiras, “Algunas reflexiones sobre el trasfondo geopolítico del pensamiento luliano”, Pedro Roche Armas (Coordinador), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Ed. Fundación Ramón Areces, 2010: 403-417.

Jaime II reina hasta 1311, y alienta los propósitos de Llull, de quien era amigo personal, hasta 1285 en que estalla un conflicto entre los reyes hermanos de Mallorca y Aragón (Pedro III). En 1282, a raíz de las Vísperas Sicilianas y la proclamación de Pedro como rey de Sicilia, el papa Martín IV excomulga a Pedro y otorga todos sus reinos al segundo hijo del rey de Francia, Charles de Valois. Jaime II se pone de parte del Rey de Francia Felipe III, cuya invasión a Cataluña fue un fracaso, muriendo en Perpiñán, ciudad de su aliado mallorquín. El nuevo rey catalano-aragonés, Alfonso III, invade Mallorca y Menorca (isla musulmana súbdita de Mallorca, a cuyos habitantes vende como esclavos, repoblándola con catalanes). Por eso Llull debe emigrar a Francia³.

Aunque en 1298 Jaime II recuperó la isla, el eje occitano-insular no renació porque Montpellier gravitó cada vez más en torno a Francia y las Baleares, como Cerdeña, se encuentran bajo la hegemonía aragonesa. Los proyectos de Llull en Mallorca no prosperan, sea por motivos de carencia económica o por enfriamiento de las relaciones con el rey. De hecho, hasta la muerte de Jaime de Mallorca (1311) Llull buscó ayuda en Aragón. La cristianización de los cautivos mallorquines que Llull se propuso, no se realizó en general con el apoyo de sus dueños catalanes sino que más bien estuvieron en contra. Ni al rey ni a los cristianos pudientes les convenía la cristianización de los cautivos y no la apoyaron. Su cristianización y romanización fue producto del tiempo y de las interacciones sociales.

Es interesante repasar -afirma Domínguez Reboiras⁴- el título que Llull se daba con orgullo de “abogado de los infieles”. Su actitud con los moros de Mallorca es ambigua. Por una parte puede parecer revolucionaria y concordante con el carácter fantástico y utópico de sus proyectos, que incluiría la defensa de la población agrícola autóctona en conflicto con la ciudad. Pero por otro su propio proyecto procura la aceleración del proceso de aculturación en beneficio final de las estructuras urbanas. No usa el árabe por amor a esa lengua, sino como un vehículo más eficaz. Sin embargo hay que reconocer su buena disposición con respecto a los musulmanes oprimidos. Otros estudiosos valoran más la postura de Llull con

³ Domínguez Reboiras, cit., p. 411. Este motivo parece plausible, aunque es diferente del que presentan otros autores, que en general se inclinan por la atracción de París como centro intelectual. Ambas motivaciones no se excluyen; en todo caso París tenía, a deferencia de la Mallorca, una secular tradición cristiana e intelectual.

⁴ Art. cit., p. 415.

respecto a los islámicos mallorquines. Así, Guasp Gelabert⁵, al vincular la posición misionera de Lull con la tradición cristiana misional que había conseguido cristianizar a los pueblos bárbaros pero se sentía amenazada por el Islam, observa que en el siglo XII le opuso las cruzadas, mientras que en el XIII, las órdenes mendicantes, creación propia del siglo, asumieron una nueva forma de predicación. Lull, luego de su conversión (de vida pecaminosa a vida ascética), en junio de 1263, dedicó dos años (1263-1265) a hacer peregrinación penitencial. Luego se dedica al estudio y a la preparación de su *Ars Magna*, concebida como instrumento de predicación. En 1280 se dirige a Roma para interesar al Papa y a la curia, yendo en total cinco veces y presentándose como “el procurador de los infieles”⁶, buscando la creación de colegios con estudios de lenguas y preparación del clero para esa misión. Mientras que para Francisco de Asís y Domingo de Guzmán las misiones eran sólo un aspecto, y no el principal, de su carisma, para Lull eran la idea motriz de toda su obra y su acción. Se lo suele considerar un escritor místico, sin embargo es igualmente importante como escritor misional: “Todas sus especulaciones científicas tienen por fin servir a este ideal. De las obras lulianas es posible sacar una verdadera misionología: para una teología y metodología de evangelización, nada falta, sino que abunda, en los libros del Beato mallorquín; principios teológicos; métodos de misionar; conocimiento de las religiones falsas, creencias, costumbres y modos de vivir los infieles; disputas apologéticas; organización del esfuerzo misionero; comportamiento de los cristianos para con los conversos, etc.”⁷.

Aun cuando alguna vez se le retacearon los títulos de teólogo y filósofo, al menos este último ya nadie lo discute. Queda en pie, sin embargo, la pregunta de por qué se dedicó Lull a la filosofía teniendo en cuenta que, tanto por sus intereses personales como por su propia biografía, no fue nunca un profesor ni un escritor de textos académicos. Pero no está descaminado responder con sus propias palabras de la *Vita coetanea*: “Christum integre deservire” (cf. ROL VIII, p. 274). Es decir, parte de su necesidad personal de restaurar la integridad de la fe, luego de su

⁵ Bartolomé Guasp Gelabert, *El beato Ramón Lull, procurador de los infieles*, Palma, Atlante, 1958. Texto de su Panegírico en la Basílica de San Francisco de Palma de Mallorca, el 3 de julio de 1958, fiesta luliana.

⁶ Guasp cit., p. 6. Es decir, el autor enfatiza que el título que se adjudicó no se refería exclusivamente a su actividad en relación a los islámicos de Mallorca, sino en general. No parece, sin embargo, que este título de “infieles” cuadre a los judíos, y además, de hecho, en ese caso no había un lugar de poder de ellos al que dirigirse para convertirlos.

⁷ *Ibíd.*, p. 15.

“conversión” que le llevó a abandonar una vida dedicada a otros intereses. Decide pues, dedicarse intelectualmente a la fe, a su justificación y difusión. Podría decirse que Llull fue ante todo un apologeta, además de ser claramente un misionero, un apóstol en el sentido de “*tradere aliis contemplata*”. Pero la fe, conforme lo veía en su tiempo, corría diversos peligros, uno de ellos y no menor, la presencia fuerte de otras religiones, especialmente la judía y la islámica, además de las disensiones entre cristianos y las herejías. De todas estas desviaciones se ocupó, en mayor o menor medida. La raíz común de su preocupación es que estas divergencias rompen lo que él considera una necesaria unidad: la integridad de su fe indubitada no es compartida por todos, y esto es propiamente un “escándalo”, una piedra en el camino que debe ser removida. Podría hasta decirse que la integridad universal de la fe se convierte, para él, en una necesidad de la integridad de su fe personal. De ahí su profundo compromiso con la apologética y la misión: no se puede servir *integer* a Cristo si no se procura, por acciones propias, que los demás separados se acerquen a él. Podría también decirse que Llull, en su vocación misionera, siente la necesidad de comprender la posición del otro, como un primer paso de su apologética. Otro paso preliminar es la comprensión filosófica acerca de la verdad sobre estos temas disputados⁸. Ambos caminos se unen en la propuesta del *Ars*, cuya apreciación caleidoscópica remite a este ramillete de preocupaciones y proyectos.

También hay que decir que, en su mente, carecía de sentido preguntar si su obra magna, así como las que se derivan teórica y prácticamente de ella, son filosofía o teología; en mi concepto, compartía una tradición que prescindía de esta distinción hija del aristotelismo al que Ramón no fue nunca adicto y del cual sospechaba, especialmente en su versión averroísta⁹. En esta perspectiva, la comprensión de la fe estaba inescindiblemente ligada a su personal preocupación por restaurar la integridad de la fe cristiana. Para ello emprendió la búsqueda de un método y elaboró el recurso demostrativo de las *figuras*, de las cuales se sirve en casi todas sus obras y especialmente en la principal de las apologéticas: *El libro del gentil y los tres sabios*. Otra obra en que expresa su pensamiento interreligioso es *La disputa de los cinco sabios*, escrita en Nápoles en 1294) que expone las posiciones del

⁸ He tratado este tema en el trabajo anterior “Las disputas religiosas bajomedievales: sus presupuestos teóricos: Raimundo Llull” (inédito).

⁹ Me ocupé de este tema en mi artículo “La polémica antiaverroísta de Raimundo Llull ¿Controversia filosófica o religiosa”, Silvana Filippi (ed.) *Controversias filosóficas, científicas y teológicas en el pensamiento tardo-antiguo y medieval*, Rosario, UNR Inst. Sup. Don Bosco, 2011: 325-335.

cristianismo romano, ortodoxo griego, nestoriano y jacobino, disputando con un musulmán. La tesis del libro es que es necesario que los cristianos lleguen a la unidad para enfrentar a los musulmanes.

La obra apologética de Llull está íntimamente ligada a su acción. Varios pasos de su vida lo muestran claramente. En el Concilio de Vienne (octubre de 1311 a mayo de 1312) obtuvo un éxito parcial pero auténtico. De los tres propósitos citados en su *Vida*, el primero, fundación de escuelas misionales, fue incluido en el canon 11 del Concilio que ordenaba la enseñanza del árabe, el hebreo y el caldeo (arameo o siríaco) en París, Oxford, Bolonia, Salamanca y la corte papal. El segundo, la creación de una nueva orden militar en reemplazo de las existentes se cumplió parcialmente: no se fundó una nueva pero los bienes de los templarios pasaron a los Hospitalarios. Sólo no se cumplió el tercer propósito, de combatir a los averroistas¹⁰.

En una línea conexas de preocupación, entre septiembre-octubre de 1311, cuando viaja de París a Vienne para el Concilio, escribe el *Phantasticus* o *Disputatio Petri Clerici et Raimundi pohantfastici*; el clérigo va a pedir prebendas, Ramón discute inútilmente con él y reconvence de que nada se puede hacer con quien no acepta sus puntos de vista y se persuade de que Dios no perdonará a los que piensan y obran como Pedro. Precisamente el que Pedro sea inmune a los argumentos por las “razones necesarias” es una muestra de su perversión¹¹. La *Disputatio* contra los musulmanes fue escrita en Bugia durante una estadía en que intentó convencer a los islámicos, sin éxito y fue expulsado (1306), pero esta versión se perdió en el naufragio de la nave que lo lleva a Pisa, donde después hizo una nueva versión en latín de la *Disputatio*, y a la vez escribió el *Ars brevis*, resumen del *Ars generalis ultima*, que acabó también allí¹². En el *Desconhort* (1295) se lamenta de haber decidido poner la vida entera al servicio del ideal cristiano (hacer conocer, amar y servir a Dios) en vista de los escasos resultados, expresándolo como el deseo filantrópico de llevar la Palabra a quienes no han tenido la dicha de nacer cristianos. Como apunta acertadamente Francesca Chimento, en su afán de convertir a los no cristianos, con las disputas y las armas intelectuales, piensa en una especie de comisión permanente y no en una disputa puntual y episódica, como la de Barcelona

¹⁰ Cf. Lola Badía y Anthony Bonner, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, Sirmio, 1993, pp. 62-63.

¹¹ Badía y Bonner, ob. cit., p. 210.

¹² Badía y Bonner, cit., pp. 54-55.

en 1263¹³. Chimento concuerda con Pere Villalba, al decir que Llull es el primer autor que considera el mundo musulmán como una unidad de pensamiento y de creencias, y aunque los considere “infieles”, es una religión que puede y debe ser combatida con las armas de la razón y la teología cristiana, de ahí la importancia de la unión de los cristianos con el papa para el ideal de la implantación de la verdad cristiana en el mundo islámico¹⁴.

Pero esto no significa ninguna especie de relativismo tolerante en cuanto a las creencias mismas. Al contrario, le molesta la tibieza con que los poderes cristianos toleran la existencia de numerosos no creyentes y frente a eso afirma una voluntad homogeneizadora de conversión. Y para garantizar el acatamiento a las normas considera conveniente instaurar sistemas de espionaje, secreto y anónimo, la denuncia pública, la penitencia y el castigo, incluso físico, pues ello producirá finalmente una sociedad virtuosa. La fórmula amor/temor es su patrón general conductual y afectivo¹⁵. Este aspecto de su pensamiento invita a dimensionar a Llull como un hombre de su tiempo, que acepta los patrones de conducta generales y cuyo concepto del “diálogo” y la “tolerancia” entre religiones, aun cuando es sin duda notablemente avanzado para la intelectualidad y la clerecía medias de su tiempo, no pueden interpretarse con criterios contemporáneos. Por eso no podemos ver –en él, como sí la veríamos en nosotros- una contradicción ente sus propuestas dialogales y su exhortación a la recuperación de Tierra Santa. En este sentido, como advierte Trias Mercant¹⁶, ya en 1939, los hermanos Carreras y Artau planteaban -fundadamente a mi juicio- la relación entre el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* y el pensamiento político general de Llull, al ocuparse de nociones como *imperium*, *pax universalis* y *bellator rex*, en el *Arbre de ciencia* y el *Liber de fine*. Este autor admite también la contextualización del pensamiento político de Llull propuesta por Elías de Tejada en 1949, en el marco del pensamiento político catalán del siglo XIII; pero advierte que las ideas políticas de Llull se integran con dos instancias o

¹³ Francesca E. Chimento: “El Felix e la teoria politica di Raimondo Lulio: spunti di riflessione”, Pedro Roche Armas (Coordinador), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Ed. Fundación Ramón Areces, 2010: 391-401.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 401.

¹⁵ Rubén Luzón Díaz, “El ideal de reforma sociopolítica en el *Llibre d'Evast e Blanquerna*, de Ramón Llull”, Pedro Roche Armas (Coordinador), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Ed. Fundación Ramón Areces, 2010: 507-516.

¹⁶ Sebastià Trias Mercant, “El arte luliano y la ciencia política”, *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, 1996: 489-497.

dimensiones diferentes: por una parte el pensamiento referido a la comunidad política, tema tanto del *Libre de Pasatge* (1292) como del *Liber de fine* (1305) y que incluye las preocupaciones referidas al emplazamiento y defensa de la ciudad; por otra el *bellator rex* se relaciona con el concepto de comunidad cristiana y la reconquista de Tierra Santa.

En cuanto a los recursos teóricos implementados por Llull para su propuesta, no se duda de que se sirvió tanto de su propia inventiva como de elementos recibidos. Aunque, como se sabe, no tenía mayor estima por Aristóteles, del cual tal vez sólo tenía un conocimiento de segunda mano, aparecen en su obra motivos claramente aristotélicos, que integraban la ya sólida tradición del aristotelismo cristiano latino y no sólo la del heterodoxo averroísmo. Por ejemplo, el *Libre de contemplació* incluye temas como la teoría del conocimiento, los esquemas hilemórficos, el uso del esquema de las cuatro causas, la profundización en la ontología del ser creado, las reflexiones sobre los universales y los predicamentos, si bien todo ello subordinado a una intención fundamental: la comprensión de la fe a través de la significación y demostración de las cosas creadas, conforme a la secular tradición paulina. Por esto, la gran empresa que acomete el *Libre de contemplació* es la formulación de un *mode e manera* con que desentrañar la *significatio*; cuestión no de palabras, sino *apprehensio rerum*. La *ascensio* luliana precisa de dos escaleras: una representa el orden jerárquico de los seres; la segunda, escalona la búsqueda de la *significatio*. Son, con pequeños retoques, las dos escaleras del *De ascensu et descensu intellectus* (I; ROL IX, p. 22-23).

En este contexto queda clara la génesis de sus figuras, que son los medios (en el sentido de la silogística aristotélica) de las demostraciones en el modelo de Llull. La figura luliana se forma a partir de las *proprietates* y las *qualitates* – y en esto consiste la *significatio*– según los principios que derivan del ordenamiento de la realidad/creación. Comprender la “significación” según estos principios constituye la “demostración” en sentido lulista. Después de la etapa inicial del *Libre de contemplació*, la figura elemental apunta la universalización de esta comprensión y la define como *inventio*. Definitivamente los principios absolutos/dignidades aparecen como las propiedades y cualidades de una figura universal. De modo que al usar inventivamente estas figuras universales, se está reconstruyendo, en la medida humana posible, el *Ars Dei*. Por eso constituyen una verdad absoluta e indubitable.

Llull y los judíos. Dentro de las disputas con los no cristianos, debe plantearse una diferencia entre musulmanes y judíos, además de las ya mencionadas, que hacen

más bien a aspectos secundarios. Por una parte, y desde el punto de vista de la relación histórica, como indican Gutiérrez y Pernil Alarcón, el pensamiento judío no puede equipararse ni al islámico ni al cristiano; aunque haya un tronco inicial común y en España (Sefarad) el judaísmo creó una cultura propia¹⁷. Por otra parte, en las obras controversiales, Lull manifiesta profundo respeto por las tradiciones judías, a las que no ve –al contrario de las islámicas– como un peligro grave para los cristianos. Podría decirse, muy sintéticamente, que Lull visualiza especialmente a los islámicos como “más enemigos” del cristianismo, tanto por el mayor apartamiento dogmático como por la acogida a teólogos y filósofos, como Averroes, cuyo pensamiento rechaza profundamente¹⁸.

1. 2. Un testimonio tardío: el libro *La Corte Imperial*¹⁹

Me he ocupado de esta obra en un trabajo especial²⁰, por lo que aquí solamente trazaré un resumen. Se trata de un escrito de la segunda mitad del siglo XIV, posiblemente inspirado en la escuela lulista. En realidad, bajo una forma literaria controversial, la obra es una suma dogmática del cristianismo, justificada con técnicas apologeticas muy variadas. Esto puede constatarse fácilmente por el elenco de las cuestiones tratadas. Los personajes son judíos, islámicos, un gentil y la Reina,

¹⁷ Aurora Gutiérrez Gutiérrez y Paloma Pernil Alarcón, “Estudio Preliminar” en Raimundo Lullio *Libro del Gentil y los tres sabios*, Estudio preliminar por Aurora Gutiérrez Gutiérrez y Paloma Pernil Alarcón, Texto, traducción y notas por Matilde Conde Salazar, Madrid, BAC, 2007, p. 11.

¹⁸ Cf. Anthony Bonner, “L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del judaisme”, El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les Primeres Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-27 d'abril del 1988, ed. Marcel Salleras, “Estudi General” 9 (Girona: Col·legi Universitari, 1989), pp. 171-185, con una actualización de los puntos de vista sobre la sinceridad del diálogo luliano, tema que ya había sido adelantado, entre otros, por Eusebio Colomer, “Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la edad media hispana”, *Estudios lulianos* 10, 1966: 5-45; 12, 1968: 131-144..

¹⁹ Cito por la edición interpretativa de Adelino de Almeida Calado, *Corte Imperial*, Universidad de Aveiro, 2000, basada en el manuscrito n. 803 de la Biblioteca Pública Municipal de Porto.

²⁰ “Literatura antijudía bajomedieval. La polémica judeo cristiana en la obra *Corte Imperial*”, *A la sombra de tus alas. Reuniones del Instituto Superior de Estudios Religiosos (ISER) 2005*, coord. C. A. Lértora Mendoza, Bs. As. Ed. Lumen, 2006: 79-102

que expone las verdades cristianas en base a argumentos ya estandarizados, logrando convencer al pagano pero no a los otros.

De las técnicas argumentativas, muchas son simples exposiciones sugeridas literariamente por preguntas del pagano (es decir, preguntas racionales). Otras, muy pocas, son respuestas a objeciones del musulmán. Una parte considerable está constituida por la controversia con los rabinos, cuya secuencia muestra un giro muy importante en relación a las controversias más antiguas, tanto por el orden y estructuración del debate y las cuestiones disputadas, como por los argumentos esgrimidos.

La primera cuestión debatida es el reconocimiento de Jesús como Mesías. El primer argumento judío es: muchos judíos conocedores de las escrituras murieron judíos, y no hallaron en ellas prueba de Jesucristo. Se les responde que otros sí creyeron, como Nataniel, Nicodemo, Gamaliel, que fueron muy doctos, y también Pablo, y otros no se atrevían a confesar a Jesucristo por temor, como Josefo. Las razones por las cuales los judíos rechazaron a Jesucristo -según la Reina- fueron principalmente tres²¹: 1. Mengua de los bienes temporales de los que siempre fueron codiciosos y que su ley les prometía en abundancia, mientras que la ley de Cristo aconseja lo contrario. 2. Porque desde su nacimiento son criados en odio a Jesucristo y se les enseña continuamente que la ley de Cristo es falsa; y como aquellas cosas que se inculcan desde la niñez son como una segunda naturaleza, es difícil que enderecen el entendimiento. 3. “La altura y dificultad” de aquellas cosas que deben creer, como la Trinidad, o las dos naturalezas de Cristo, o el sacramento del cuerpo de Cristo. En esta tercera razón se explicitan los tres puntos de mayor controversia: la Trinidad, la naturaleza divina de Jesús y la Eucaristía.

El dogma trinitario intentará ser probado conforme al siguiente proyecto: “quiero probar por vuestra escritura auténtica que en la unidad de esencia de Dios hay pluralidad de personas”²². Las pruebas son de varios tipos, que se usan casi siempre en el mismo orden. 1. Constancias estrictamente lingüísticas, por ejemplo que “Dios creó” (Gen. 1, 1 ss.) en hebreo es *Eloim*, que es plural de *El*, lo que se repite en muchas partes. 2. Pruebas hermenéuticas, que deducen significaciones a partir de una exégesis literal. Así, la frase “Dios creó” en el primer tipo de prueba, arribaría a que el texto habla de “los dioses” (en plural) y que por tanto hay más de un Dios;

²¹ *Ibíd.*, p. 44.

²² *Ibíd.*, p. 45.

entonces se corrige indicando que el nombre indica la esencia y como hay una sola esencia de Dios, se refiere a un solo Dios. Nótese que aquí se introduce una interpretación de tipo filosófica, es decir, la relación entre los nombres divinos y su denotado (esencia de la divinidad). 3. Argumentos de “doble entrada”, es decir, aquellos en que la conclusión del dogma trinitario es presentada como la única explicación de una situación redaccional, y supone el uso de los dos tipos anteriores: en la frase “Dios creó” el sustantivo está en plural y el verbo en singular, esto quiere decir que la interpretación debe conjugar la unidad con la pluralidad; por lo tanto, si el verbo que indica la acción y como tal se atribuye a la esencia (como causa agente o activa) está en singular, es porque la esencia es singular; pero si el nombre (que se refiere al agente como individuo) está en plural, es porque son varios, y tratándose de la esencia divina no pueden ser sino “personas”.

El dogma de la encarnación es introducido a continuación, y como advertencia de la Reina a los gentiles que ya habían aceptado la Trinidad, indicando que eso no era todo, sino que también había que creer en la encarnación, es decir, en la divinidad de Jesús. Luego de un amargo reproche a los judíos, indica que este dogma es el más claro y abundante en la Sagrada Escritura recibida por los judíos. Naturalmente los argumentos giran alrededor de los textos de Isaías y Jeremías que contienen expresiones mesiánicas, relacionados con la cuestión de si el Tetragrámaton, como nombre propio de Dios, que significa la esencia de Dios con sus propiedades (mientras que los otros, como Eloim y Adonai, son nombres derivados de sus acciones) incluye también a Cristo. En varios de estos pasos, los rabinos objetan a la Reina que su lectura no es igual a la de los cristianos, y naturalmente defienden que la suya es la válida. Aquí se produce un corte abrupto en el diálogo disputativo, porque la Reina no acepta esta doble lectura y al texto defendido por los judíos lo considera siempre corrupto. Ahora bien, en la argumentación encarnacionista de la Reina se nota el influjo de ciertas teologías de fines del siglo XIII y principios del XIV, lo que demuestra también que en este punto, frente al cual quedan insensibles judíos y musulmanes, importaba a los redactores tomar posición en la secular controversia cristiana sobre los motivos de la encarnación, introduciendo en un contexto apologético interconfesional ciertas disputas que en ese tiempo se producían en el seno de los maestros escolásticos, lo que añade un indicio más del carácter interno y no realmente dialogal de esta obra.

La eucaristía o “Sacramento del Altar” es el tercer dogma cristiano en disputa. El fundamento ya se había expuesto al hablar de la muerte redentora del Mesías, pero ahora se trata de la fórmula “mi cuerpo, mi sangre”, es decir la comunión con la

divinidad. Sobre la comida divina, hay una exposición relativa a pasajes proféticos que se aplican a Jesús como Mesías. Ni siquiera se mencionan objeciones. Al llegar a este punto, la Reina renuncia a intentar convencer a los judíos y anuncia que se dirigirá sólo a los gentiles²³. Debe señalarse aquí que la eucaristía debía ser para los judíos un escándalo tan grande como la encarnación, o tal vez incluso más, al pensar en “comer” a Dios. Esta situación de auténtico rechazo queda plasmada en la introducción al tema, que no es mencionado por la Reina sino por un rabino.

Al final de la exposición de los principales dogmas del cristianismo en controversia con gentiles, judíos y musulmanes, el resultado es que los primeros lo aceptan, y no los otros dos grupos. La Reina, después de escuchar la aceptación de los gentiles, dice a los judíos: “Y vosotros, pueblo de Israel, a quienes debía primeramente ser pregonada la palabra de Dios y la fe de Cristo, ¿qué es lo que diréis, puesto que habéis visto como la probé por vuestras escrituras y por otras abundantes buenas razones?”. A lo que respondió uno de los rabinos: “Señora Reina, digo por mí y por la mayor parte de los judíos, que una creencia tal como la vuestra no puede entrar en nuestros corazones, aunque algunos pocos de nosotros me parece que os creen, a quienes tenemos por hombres sin seso. Pero a nosotros, a la mayor parte, déjanos vivir y morir en la ley de nuestro padres”²⁴.

La disputa concluye pues, con el fracaso de toda argumentación apologética frente a las dos grandes religiones, y con la afirmación cristiana de que las razones alegadas eran verdaderamente probatorias. Este camino cerrado, ya en la segunda mitad del siglo XIV, sugiere la idea de otros recursos en la estrategia de conversión de los no cristianos. Ya no volverán a darse disputas exegéticas, que suponían una base común de entendimiento textual, pues, como hemos visto, frente a la imposibilidad de una exégesis consensuada, se termina por considerar que las lecturas son diferentes porque, o bien los textos divergentes son corruptos, o porque voluntariamente los judíos se niegan a aceptar la “buena” exégesis. Los teólogos moralistas habían elaborado ya una categoría para expresar esta situación: la ignorancia voluntaria, que no sólo no excusa de pecado, sino que ella misma lo es, y agrava cualquier pecado cometido en su consecuencia. Pero en el caso de este libro, mientras que de los musulmanes sólo se afirma el hecho, en el caso de los judíos se imputa la perfidia. Es decir, que si luego de haber perdido la batalla argumentativa se niegan a aceptar, su actitud debe ser de mala fe. Creo que esta larga tradición

²³ Ibid., p. 211.

²⁴ Ibid., p. 223.

controversial autogratificante explica que luego cualquier judío fuese considerado no-cristiano de mala fe.

2. La apologética

La otra línea de la disputa está dada por la apologética, es decir, la que sólo se sirve de la controversia con la finalidad explícita de fundamentar la fe cristiana y refutar las demás, lo que indirectamente constituye un eslabón para llegar al mismo resultado visto en punto anterior: la radical mala fe de los que no aceptan la prédica cristiana. Sin embargo, la apologética no es homogénea, ni siquiera tomando los dos siglos decisivos que estoy considerando: XIII y XIV, y solamente en el ámbito de la latinidad. En líneas generales, pueden reconocerse tres grandes modelos: 1. El modelo teórico y general, que correspondería a lo que hoy suele denominarse “teología natural”, representado sobre todo por la *Summa contra Gentes* de Tomás de Aquino; sus notas distintivas pueden reducirse a dos: a) no se dirige contra una religión positiva determinada y b) no tiene por objeto ninguna decisión de tipo religiosa o moral condenatoria, es decir, no presupone ni considera el aspecto subjetivo de la cuestión. 2. El modelo mixto, que hace uso de los principales resultados del modelo teórico, pero los enfoca en concreto contra determinados grupos religiosos más que contra simples no-creyentes que, por lo demás, eran un grupo hipotético y no real en la época que nos ocupa; la obra de Raimundo Martí sería un ejemplo de este modelo. 3. El modelo inquisitivo o inquisitorial, en que los puntos de discrepancia son enunciados no sólo como argumentos débiles o insuficientes (primer modelo) o como erróneos (segundo) sino como auténticos pecados en sí mismos, productos de la perversión y la mala fe de quienes los enuncian y que por eso mismo justifican el castigo. El deslizamiento de los modelos del primero al tercer tipo señala también un pasaje teórico muy significativo, entre la adhesión y hasta la confianza en la racionalidad objetiva del cristianismo, a la subjetividad que supone una opción de conciencia recta o torcida cuya acentuación disminuye proporcionalmente la necesidad de aportar pruebas argumentativas. Esto explica también, al menos en parte, el pasaje del género disputativo-argumentativo al moral y jurídico. A los efectos que aquí interesan sólo tomaré dos ejemplos, uno del modelo mixto y otro del inquisitivo, representados por Raimundo Martí y Nicolás Eimeric.

2.1. Raimundo Martí

Raimundo Martí²⁵, fraile dominico catalán, nació c. 1220 y murió después de 1284. Fue un destacado teólogo y orientalista, habiéndose dedicado desde 1250, por indicación de su Orden, al estudio de las lenguas orientales. El rey Jaime I de Aragón lo incluyó (en 1264) en la comisión encargada de investigar los textos religiosos del judaísmo en el contexto de la denuncia hecha en Francia por el converso Nicolás Donin, en 1240, debate que fue un precedente de la Disputa de Tortosa.

Sobre la base de sus amplios y profundos conocimientos de lenguas y literatura árabe y hebrea, Martí escribió varias obras polémicas, contra el judaísmo y el islamismo, con la peculiaridad de usar sus textos sagrados en sus lenguas originales. Hacia 1256 escribió *Explanatio symboli apostolorum ad institutionem fidelium edita*; en fecha incierta, aunque antes de 1278, escribió la *Summa contra Alcoranum* y *Capistrum Judaeorum*²⁶, y después de esta fecha *Pugio fidei Christianae*, escrita en latín y hebreo, la más importante y a la que me referiré aquí.

Martí puede considerarse, si no el primero, sí el más relevante apologeta cristiano antijudío, con un tenor ya próximo al sesgo inquisitorial. Siguiendo la tesitura común a todo el siglo XIII, el *Pugio fidei*²⁷, en cuanto a su base dogmática y argumentativa, se aproxima a la *Summa contra Gentes* de Tomás de Aquino²⁸. Pero a diferencia de ésta, que es un tratado teórico sobre la existencia, atributos de Dios y

²⁵ Su nombre aparece de diversos modos: Ramón, Ramon, Raimondo, Raimundus, Raymundus, Raymundo o Raymond, y su apellido como: Martí, Marti, Martín, Martin, Martini o Martines.

²⁶ Esta obra fue impresa en París en 1651 y en Leipzig en 1687.

²⁷ Se cita por Raimundi Martini OP, *Pugio Fidei Adversos Mauros et Judaeos*, cum observationibus Josephi de Voisin, et Introductione Jo. Benedicto Carpzovi, qui simul appendicis loco Herman Judaei Opusculum de sua conversione ex Mscto Bibliothecae Paulinae Academiae Lipsiensis recensuit, Lipsiae, Sumtibus Haeredum Friderici Lanckisi, 1687.

²⁸ Sobre las relaciones entre ambas obras se ha especulado bastante, sin resultados positivos hasta ahora. Se ha dicho que el *Pugio* sirvió de fuente a la *Summa*, lo que hoy parece descartable; también la inversa se presenta como posible, porque las fechas de composición son cercanas; sí parece probable que Tomás escribiera su *Summa* por sugerencia de Martí, al que debió conocer. En todo caso puede concordarse en que la sección teórica de ambas remite a una tradición escolástica ya bastante consolidada en la segunda mitad del siglo XIII.

la justificación racional de las principales verdades sobre la creación (el hombre y el mundo), el *Pugio fidei* se dirige específicamente contra judíos e islámicos, y más acentuadamente contra los judíos, continuando y ahondando las disputas teológicas que tenían por centro la lectura del Antiguo Testamento como profecía sobre la venida de Cristo²⁹, asunto que no tiene igual relevancia en el Islam, pues tiene otro texto sagrado.

La obra de Martí se divide en tres partes. La primera, escrita en latín, contiene una suma de las verdades cristianas, algunas de las cuales son en realidad proposiciones filosóficas también compartidas por judíos e islámicos y que forman parte del conjunto teórico de la teología natural que el Aquinate expone en su *Contra Gentes*. Así, enuncia que tratará la diversidad de los que yerran sobre la fe, estando en contra de cualquiera de los siguientes puntos: Dios existe, la voluntad no es el sumo bien, el alma racional es inmortal, el mundo no es eterno, Dios conoce otras cosas además de conocerse a sí mismo, habrá resurrección de los cuerpos.

De todos estos puntos doctrinales, es claro que se ocupa especialmente de los “errores” de Averroes y sus seguidores, a los que denomina “la secta de los Filósofos”. Siguiendo la línea argumentativa de Tomás, analiza y critica las razones de la eternidad del mundo tomadas por parte de Dios, por parte de la causalidad y por parte de los entes generados (que en realidad son los argumentos de los Libros VII y VIII de la *Física* y el Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles). Su crítica, en el mismo sentido de Tomás -que a su vez lo había tomado de Maimónides- es que los argumentos aristotélicos no concluyen con necesidad. La conexión con estos autores es clara, y se diferencia de otra línea argumentativa que, siguiendo a los Padres, y representada en esta época especialmente por Buenaventura, afirma positivamente que el mundo no pudo ser creado desde la eternidad. Los capítulos 13 y 14 reafirman esta conexión y la adhesión esencial a las pruebas aristotélicas del Primer Motor, al sostener que la creación en el tiempo se conoce por revelación, no por argumentación, y que el propio Aristóteles no consideraba demostrativas sus

²⁹ Sobre los textos talmúdicos invocados en esta obra se ha discutido si son auténticos o inventados por Martí. Lo primero ha sido sostenido por Baer, con quien ha polemizado Díaz Macho (“Acerca de los *midrasim* falsificados de Raimundo Martí”, *Sefarad* 9, 1949: 165-196). Es un asunto interesante en el que no es posible entrar, bastando indicar, como señala Díaz Macho que, al menos la falsificación voluntaria y personal puede ponerse en duda, debido a la gran variedad de textos más o menos sincréticos que circulaban en su ámbito, donde había ya muchos conversos.

argumentaciones sobre la eternidad del mundo. Como puede apreciarse, aquí la cerrada controversia es con el averroísmo, ya que la posición sostenida por Martí es perfectamente compatible con la teología judía y, además, es sostenida por una autoridad del RAMBAM.

Otro tanto hay que decir de los capítulos dedicados a explayar la tesis de que Dios conoce otras cosas además de sí mismo (lo que Aristóteles, en definitiva, había negado, y por lo cual -desde el punto de vista histórico filosófico- Averroes lo había interpretado correctamente). Concretamente, en sendos capítulos intentará probar que: Dios conoce los singulares, conoce las cosas que no existen, conoce desde la eternidad las cosas contingentes, conoce los pensamientos, conoce el infinito, conoce las cosas viles y repugnantes, conoce las cosas buenas y las malas.

Sentada esta primera parte, más bien anti-averroista, con desarrollos análogos a los de Llull, la obra se encamina más directamente contra los principios de la fe judía, en las dos partes siguientes, que están escritas en hebreo y en latín.

La Segunda Parte desarrolla en 15 capítulos los principales argumentos apoloéticos: 1. De las doce tribus de Israel diez fueron condenadas; 2. En el tiempo de Cristo, los judíos se dividieron en judíos y cristianos (los judíos que creyeron en Él); 3-5. El Mesías debía venir según el cómputo de las setenta semanas de Daniel y conforme la profecía de Gen. 49 y Da. 5; 6. El Mesías de los judíos nació el día en que el segundo templo fue destruido; 7. Cristo es la piedra desechada, según la profecía; 8. Que Jesús destruyó la idolatría; 9-11. Pese a las objeciones judías, Malaquías y el Talmud prueban que el Mesías ya ha venido; 12-14. El Mesías no vino por los judíos ni de Daniel y no valen las objeciones tomadas de Deut. 13. Finalmente sostiene que las promesas y las advertencias de Dios son en general condicionales, y que por esa razón a veces ordena algo que en sí no quiere. Todos estos desarrollos, está claro, no se refieren al Islam sino secundariamente y por vía negativa (en cuanto coinciden con los judíos en no aceptar al Mesías).

Ahora bien, la pretensión de Martí, también es claro, es de vencer al judaísmo en su propio terreno, es decir, no apelando a textos que los judíos no retienen como sagrados, ni inspirados, ni revelados (como el Nuevo Testamento y partes del Antiguo); por eso sólo se esgrimen argumentos y se reinterpretan los textos del Pentateuco y los Profetas. Este criterio tiene a su vez, una consecuencia teórica y una práctica. La teórica sería un argumento *a fortiori*, en cuanto los judíos serían -deberían ser- absolutamente convencidos de su error ya que se les han mostrado sus

propios textos sagrados. La consecuencia práctica es la sospecha de “pravidad” que surge de la negativa a aceptar estos argumentos, convirtiendo su fe en una obstinación malvada (de mala fe). Ya se ha visto que éste es el punto de vista al que arriba -en otro contexto, incluso más “dialogante”- el libro *La Corte Imperial*.

La Tercera Parte, más compleja desde el punto de vista teórico, también en hebreo y latín, se divide en tres Distinciones. En la primera se retoman temas de teología natural y de un estilo apologético cercano a la Teología Fundamental. Puede advertirse que el realidad retoma el tratado de los atributos divinos, que había quedado interrumpido en la Primera Parte, pero ahora intercalando los motivos de credibilidad de la Trinidad. Por lo tanto, reafirma primeramente la unicidad de Dios y la imposibilidad de pluralidad de “dioses”, pero no de “personas divinas”, lo cual le lleva a trazar la distinción entre la interpretación judía y la cristiana sobre las propiedades divinas (cap. 5), mostrando en los textos considerados revelados por los judíos, la referencia o “indicio” de la Trinidad (el “hagamos” del Génesis, las menciones -aunque aisladas- al Padre, al Hijo y al Espíritu, la profecía de Isaías 9, etc.).

La Segunda Distinción es una suma de las creencias (que deberían ser exactamente compartidas por judíos y cristianos) contenidas en el relato de la creación y la caída de los primeros padres: el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, el precepto de no comer del árbol de la ciencia, la tentación de la serpiente, la caída y la expulsión del paraíso, el pecado original (se explaya aquí sobre las diferentes denominaciones y concepciones acerca del mismo) y que los hombres estuvieron excluidos de la salvación hasta la venida de Cristo e iban al infierno y que sólo por Él hemos sido liberados. Puede apreciarse que, salvo este último aspecto, el resto de la doctrina es común (incluso a los islámicos) pero Martí insiste en el *modus probationis* que liga el conjunto de estas creencias con el resto, no compartido. La estrategia sería, entonces, probar la conexión entre los dos conjuntos de modo que que aceptado uno (es decir, este conjunto compartido) es necesario lógicamente aceptar el otro. Tenemos aquí otro camino hacia la sospecha de mala fe en caso negativo.

Finalmente, la Tercera Distinción se dedica al otro punto de disputa con los judíos: el carácter divino del Mesías. Este punto es también negado por los islámicos, pero Martí no se ocupa en esto del Corán sino sólo de los textos aceptados como sagrados por los judíos, siguiendo la línea que ya he mencionado. Los 20 primeros capítulos de esta parte son, pues, una suma de los dogmas cristianos, siguiendo aproximadamente el orden que las da el *Credo* niceno: Dios envió a su

Verbo, el Mesías es Dios, vino a salvar al género humano y no sólo a los judíos, nació de una Virgen, su genealogía consta en los Evangelios, no vino a abrogar sino a completar la Ley y los Profetas, las leyes ceremoniales no deben ahora observarse literalmente, los nuevos sacramentos de la fe son el Bautismo, la Penitencia y la Eucaristía, Jesús padeció, murió, descendió a los infiernos, resucitó, ascendió a los cielos, está sentado a la diestra de Dios, y envió al Espíritu Santo que nos dio la Nueva Ley.

Nos interesan más especialmente los tres últimos capítulos, que tratan un puntos de gran conflicto interreligioso: la “reprobación” (o “condenación”) de los judíos, que ha sido una constante de la teología católica hasta recientemente. Sentado el principio general (cap. 20) de que los judíos fueron reprobados por su contumacia, al negarse a aceptar la evidencia de la venida del Mesías, que cumplía las profecías de los textos sagrados, el cap. 22³⁰ se ocupa de los aspectos jurídicos de la reprobación, señalando los pasos históricos que, incluso antes de la venida de Cristo, habían ido abrogando la Antigua Ley: la derogación del Sanedrín como tribunal supremo, los pseudoprofetas ejecutados por Nabucodonosor, el rechazo de los falsos Doctores (judíos) a causa de su infatuación. Otros puntos en que Martí sienta doctrina contra - o al menos diversa del- judaísmo son: los Ángeles caídos, el tiempo de la venida del Mesías, la razón de la maldición a Cam, el dolo judío en su negativa religiosa.

Para completar el cuadro condenatorio final de los judíos, el capítulo 23³¹ resume los cargos contra ellos: se han quedado sin la Religión verdadera por no convertirse, han sido castigados por su infidelidad, ya no poseen la verdad, sólo un resto de Israel se salvará (conforme a las tradiciones de Habacuc y Daniel).

A pesar del estilo claramente condenatorio, mucho más fuerte que el de Llull, en las partes dedicadas a la controversia hermenéutica sobre los textos relativos al Mesías, la obra, en su conjunto, aparece con un visible equilibrio entre este aspecto y la Teología Fundamental que, más que contra el Islam como religión, aparece dirigida a ciertos islámicos (además, filósofos aristotélicos) cuyas doctrinas, que el propio Martí debe reconocer como bien fundamentadas, aunque erróneas, le parecen más peligrosas que la actividad de los creyentes islámicos *qua tales*. Este equilibrio parece haberse roto en los siglos posteriores.

³⁰ *Ibíd.*, p. 919 ss.

³¹ *Ibíd.*, p. 953-960.

La *Introducción* de Juan Benedicto Carpzovi sobre la “teología judaica”, a lo largo de 12 capítulos, muestra que en el siglo XVII el sesgo anti-judío de la apologética católica prevalecía sobre el anti-islámico. En ella se firma, por ejemplo: que la “teología judaica” se llama así abusivamente, mejor sería denominarla “Mateología”; que no es obra de los antiguos judíos, que es una doctrina puramente humana³²; que muchos cristianos escribieron contra ella, y de diversos modos y que de todos el más célebre es el *Pugio Fidei* de Raimundo Martí³³, pasando por alto que, como se ha visto, la intención del dominico medieval era mucho más amplia.

2.2. Nicolás Eimeric

Esta controvertida figura raramente ha sido estudiada con objetividad y desapasionamiento. Aquí no entraré en este aspecto controvertido de su personalidad, y me limitaré a tomar los acontecimientos más importantes de su vida, que permiten considerarlo un iniciador de la práctica inquisitorial generalizada, es decir, la que propugna no solamente la acción de los inquisidores “a pedido de parte interesada”, o sea frente a denuncias, sino también “de oficio” (buscando herejes ellos mismos).

Para un resumen de su vida y obra me baso en la correcta síntesis de Josep Brugada i Gutiérrez³⁴. Este autor señala, en primer lugar, la ubicación de Eimeric en la tradición dominica. Domingo de Guzmán (1170- 1221) fundador de la Orden de Predicadores, fue el creador de la *militia* de Cristo, que tenía por finalidad la conversión de todos los no creyentes y la extirpación de la herejía. Sus frailes se dedicaron ampliamente a esto y en España lo hicieron especialmente en la zona catalana-aragonesa. En ese contexto, Arnau de Vilanova aparece como un precursor en el siglo XIII de la “*heretica pravidad*”. En especial resultaba sospechosa la curiosidad por aprender las ciencias de los filósofos. Por otro lado, estaban los místicos y visionarios, muy peligrosos en el criterio de los obispos de la región³⁵.

³² *Ibíd.*, p. 15.

³³ *Ibíd.*, p. 83 y 89.

³⁴ *Nicolau Eimeric (1320-1399) i la polèmica inquisitorial*, Barcelona, Rafael Dalmau Editor, 1998.

³⁵ *Ibíd.*, pp. 17-22. En la diócesis de Gerona hubo una gran actividad inquisitorial. De 1319 a 1476 se sustanciaron 22 procesos por diferentes causas y con distintas penas, ninguna por judaizante (p. 27).

En el Concilio de Narbona de 1227 se inicia la extirpación de la herejía cátara y se convoca a todos los obispos de la Cristiandad. En esta época comienzan a redactarse códigos y manuales de procedimiento inquisitorial. Es en este contexto que debe verse a Eimeric, quien en 1356 es nombrado Inquisidor General de la Corona catalana-aragonesa por el rey Pedro III. Su actividad, así como los conflictos con los reyes, con otras autoridades y con los fieles mismos, han sido objeto de muchas apreciaciones³⁶. Más allá de ellas, los hechos centrales que nos interesan son los siguientes. La primera polémica de carácter persecutorio se suscitó durante el Reinado de Pedro el Ceremonioso; se planteó el asunto con el ciudadano Francesc Roma (Francisco Roma) que fue acusado por el inquisidor que quiso accionar contra él, pero el rey lo impidió y allí comenzaron las disputas. Hubo otros conflictos civiles que pusieron a la ciudad de Tarragona contra Eimeric, en las que también intervino el Papa Gregorio XI. Finalmente en 1375 el rey lo expulsó y Nicolás fue a Aviñón sirviendo a los papas Clemente VII y Benedicto XIII y enseñando teología en la Curia. Defendió el teocratismo y atacó con energía a astrólogos, nigromantes, alquimistas, y por otro lado a los joaquinistas y los espirituales. Aparentemente por aquí vino su “tirria” a Llull³⁷. Como puede apreciarse, a diferencia de Martí, Eimeric no se caracterizó por un interés especial en contra de los judíos, sino que ellos fueron visualizados indirectamente, en cuanto negadores de algunos dogmas que él defendía cerradamente. Estando en Aviñón, Eimeric escribió en 1376 el *Directorium*

³⁶ Brugada opina al respecto que, en general, durante la época “de estricta observancia moral” (el franquismo y la teología preconciliar) se lo juzga más positivamente, como Jaime Roura Roca, quien afirma al respecto: “No podemos encogernos de hombros y quedar en la cómoda posición de quien no opina. Actualmente el juicio que los autores dan de Eymerich va mejorando cada vez más. Para nosotros Eymerich no es un falsario, un hombre de intenciones torcidas, vengativo o de genio agrio y desabrido. Eymerich fue un hombre recto, que actuó sin doblez, de buena fe. Su temperamento fuerte y apasionado fue la causa de que cuando emprendía / un asunto llevara los grandes principios de su fe y de su conciencia a sus últimas consecuencias y, a veces, se excedió en su celo. Eso le acarreo su infortunio” (Jaime Roura Roca, *Posición doctrinal de Fr. Nicolás Eymerich, O.P., en la polémica luliana*, Gerona, Monografías del Instituto de Estudios Gerundenses del Patronato “José María Cuadrado”, 1959, pp. 45-46). Pero esta posición no es compartida, y muchos sostienen lo contrario, como Miguel Batllori, Emili Grahit y otros. Eufemià Fort i Cogul y E. Finke lo consideran una personalidad agresiva y naturalmente violenta y polémica (ibíd., pp. 39-44). Por tanto, concluye, más que balancear y contabilizar juicios, se trata de ver los hechos, posición que comparto y aplico aquí.

³⁷ Ibíd., pp. 57-61.

Inquisitorum, que contiene la denuncia y fragmentos de la obra de Llull, y a partir de la cual se agudizó la polémica antilulista; volveré sobre esto.

Con la muerte de Pedro el Ceremonioso y el advenimiento al trono de Juan I (a principios de 1387), las cosas fueron más favorables para Eimeric porque se reactivó la inquisición. En junio de 1367 el infante Juan había hecho quemar en Barcelona a dos judíos y descuartizar por caballos a un cristiano presos en Montblanc, inculpados de que el cristiano había vendido a los judíos hostias consagradas. Luego, en 1390, fue ajusticiado otro reo por haber hablado contra Cristo y su madre, en este caso fue torturado y masacrado por la chusma. Este tipo de procesos arbitrarios e incontrolados se hizo bastante común en Barcelona. Por eso Eimeric en su *Manual* establece con doto detalle qué tipos de penas y de qué forma se ha de aplicar a los herejes, opinando que debía ser el fuego, pero previamente cortándoles la lengua o amordazándolos para que no profririeran blasfemias y este “diabólico tormento” fue aplicado en toda Europa durante los siglos XV, XVI y XVII. Lo que pasaba en Cataluña, por tanto, no era una excepción³⁸.

En 1387 Juan I permite la reinstalación de Eimeric, que renueva su obsesionada campaña contra los lulistas. Juan I prohibió la lectura del *Arte* luliano y la enseñanza de su doctrina en Barcelona, como muestra de su deferencia por el Inquisidor. Pero en junio de 1388 la situación política cambió y Eimeric perdió el favor del rey a causa de un problema con la ciudad de Valencia que pidió un juicio contra Eimeric. El rey estaba cansado de los exabruptos del Inquisidor, porque sus ataques a los lulistas lo habían indispuerto con muchos sectores, a tal punto que en abril de 1389 el Consejo de los Cien pidió al rey un severo castigo para Eimeric. En este pedido se aprecia la solidaridad de los ciudadanos de Barcelona y Valencia contra el inquisidor. El debate por la ortodoxia de Llull toma matices muy antipopulares y el rey también termina tratándolo de “íngrato enemigo” y lo exilia³⁹.

Entre 1394 y 1397 Eimeric vivió en Aviñón, dedicado a terminar algunas obras. A la muerte del papa Clemente VII y la subida al pontificado de Benedicto XIII (el Papa Luna), Eimeric es acusado de herejía por un canónico de la Curia, y luego hubo otros cargos. Hay una memoria de los Consejeros de Barcelona sobre los hechos de Eimeric, lo que hace pensar que no era un hombre inclinado a las exquisites de la diplomacia. A la muerte de Juan I, en 1396 (por un accidente de

³⁸ *Ibíd.*, pp. 70-73.

³⁹ *Ibíd.*, pp. 79-82.

caza) le sucede su hermano Martín I quien, conocedor de todos los problemas que Eimeric había causado en las relaciones de la Iglesia con la Corona, pide al papa que los confesores de la casa real, que tradicionalmente eran dominicos, fueran en adelante franciscanos⁴⁰. Con esta medida puede decirse que se cierra el ciclo inquisitorial de Eimeric, quien murió el 4 de enero de 1399. Sus hermanos de Orden le pusieron el siguiente epitafio: “*Hic jacet R. P. Fr. Nicolaus Eymerici, qui fuit predicator veridicus, inquisitor intrepidus et doctor egregius. Nam ultra XI sacra volumina compilavit, et etiam XL annis pro fide católica viriliter decertavit*”⁴¹. Su inquina contra los lulistas y otros grupos religiosos no le obrevivió mucho; en cambio, su *Directorium* habría de darle fama secular, tanto a favor como en contra. En efecto, Eimeric puede ser considerado el caso-límite, o sea un momento de inflexión entre la apologética (que todavía conserva elementos disputativos) y la dogmática inquisitorial que se afianza precisamente a partir de ésta, su obra central.

Profundizando más en su obra, podemos ver que Eimeric presenta dos facetas apologéticas de sesgo inquisitorial, la primera y más controvertida -en su momento e incluso actualmente- fue su controversia con los lulistas, y se centra en una postura ultra-defensiva de la ortodoxia católica, contra cualquier expresión de pensamiento que pudiera implicar, aunque fuera remotamente, una tesis heterodoxa. El otro, más general, es su posición de defensa global del dogma frente a cualquier atacante, católico o no. La relación entre ambas facetas no es casual, y hasta podría decirse que su gestión anti-lulista fue una especie de “versión restringida” o “preliminar” del *Directorium*.

2.2.1. La lucha de Eimerich contra Llull y los lulistas

Aunque éste es un capítulo secundario en el tema del diálogo interreligioso de Ramón, es necesario incluirlo como muestra de que, aun en este aspecto, las cerradas posiciones de Eimeric respecto al dogma y al magisterio, eran coherentes con su postura inquisitorial. Conviene entonces, recordar brevemente esta historia⁴².

Una de las oposiciones más cerradas al lulismo fue siempre la del tomismo, iniciada precisamente con Eimeric como portavoz de la apologética combativa

⁴⁰ Ibíd., pp. 84-86.

⁴¹ Ibíd., p. 87.

⁴² Sigo básicamente la exposición de Forti i Cogul, *La inquisició i Ramon Llull*, Barcelona, Rafael Dalmau editor, 1972

dominica anterior de la cual se trató en el punto anterior. Uno de los temas de acusación era la defensa de la inmaculada. El rey Pedro el Ceremonioso ya se quejaba en una carta de 1367 de la persecución de que eran víctimas los lulistas. La bula que habría obtenido Eimeric el 26 de enero de 1376 en Aviñón fue considerada desde el principio de dudosa autenticidad⁴³. En Barcelona Eimeric fue rechazado por Pedro el Ceremonioso, pero en 1383 volvió a la carga contra los lulistas con su libro *Condenación*, donde entresaca proposiciones que según él habían sido condenadas por Gregorio XI; el rey mandó encarcelarlo y ejecutarlo pero finalmente fue desterrado de Girona a Avignon. Nombrado Inquisidor General Benet Ermengol, los lulistas pidieron protección. Una junta de teólogos de Barcelona, reunida en el convento de San Francisco el 19 de mayo de 1386, examinó algunas de las proposiciones “condenadas” tomadas –según Eimeric- de *Filosofía de amor*. De lo actuado se labró un acta notarial en que consta: 1. que la redacción de las proposiciones había sido muy alterada en relación al original; 2. que no representaban la doctrina de Lull y por tanto no caían en la condenación del Papa, que había leído texto adulterados⁴⁴.

Luego de estos hechos se sucedieron diversas embajadas y gestiones en Roma, auspiciadas por el Rey Juan, en defensa de la obra de Lull, pero no tuvieron un resultado positivo inmediato. Probablemente Clemente VII, por cautela, alargaba los trámites para no incomodar a Eimeric, que le era adicto. Éste prosiguió con sus acusaciones hasta que el rey, en vista de la inacción del Papa, lo depuso como inquisidor de la corona de Aragón, en 1392. Finalmente Eimeric fue desterrado definitivamente y se refugió en la corte de Avignon hasta la muerte de Juan I; entonces pidió al rey Martín permiso de regresar a Girona, donde murió al poco tiempo, en 1399, como se ha dicho.

Luego de la muerte de Clemente VII, en 1394, fue elegido papa Pedro Luna (Benedicto XIII), quien nombró un juez especial, el Cardenal Lleonard, para estudiar la cuestión de la bula de Gregorio XI; pero Eimeric tramó intrigas de modo que la causa resultó inoperante⁴⁵, al tiempo que escribió un libro contra los lulistas - *Fascinación de los lulistas*- dedicado al Papa. En 1395 la Universidad de Lérida envió a un comisionado, Antonio Riera, a la Corte papal, que llevó al cardenal Lleonard la bula de 1376 atribuida a Gregorio XI pidiendo la búsqueda del original,

⁴³ Forti, cit., p. 12.

⁴⁴ Forti, cit., pp. 22-24.

⁴⁵ Forti, cit., p. 42.

de lo cual resultó que no estaba registrada⁴⁶. La historia de este documento es compleja, así como son dispares las posiciones de los historiadores al respecto.

En síntesis, Eimeric escribió una serie de obras antilulistas, algunas de las cuales tuvieron más trascendencia y constituyeron verdaderos obstáculos a la aprobación y difusión de sus ideas⁴⁷. Una impugnación global de esta obra se debe a un lulista destacado: el canónigo mallorquín Antoni Bellver, que escribió *Apología de la doctrina lulliana contra Els calúmnies d'Eimeric al seu "Directorium"*, donde muestra mucha erudición pero también muchas afirmaciones denigrantes y excesivas con Eimerich. En todo caso, la creciente revaloración teórica (filosófica y religiosa) de Lull ha convertido en obsoletas las ideas anti-lulistas de Eimeric y sus partidarios.

⁴⁶ Forti, cit., pp. 43-44.

⁴⁷ Son ellas:

- *Esporgueu el vell ferment*. Se sabe poco de este tratado. Se dijo que siendo contemporáneo al *Diálogo*, podría ser de 1389; pero se sabe que compuso esta obra en Avignon, cuando murió Pedro el Ceremonioso y volvió a Cataluña; entonces sería de fines de 1386 o principio de 1387;

- *Tratado contra la doctrina de Raimundo Lulio*. Es el que presentó al Papa Clemente VII donde pretende demostrar, en un Directorio, que leyó 20 obras lulianas encontrando 135 aseveraciones heréticas, 38 errores y muchísimas falsedades y lo conecta con la pretendida bula condenatoria de Gregorio XI en 1376. Fue escrito probablemente en 1389 y presentado al Papa junto con el *Diálogo*, formando un solo volumen. La segunda fue impresa en Barcelona en 1503 y en Roma en 1585;

- *Diálogo contra los lulistas*. Está fechada el último día de 1389;

- *Fascinación de los lulistas*. Fue escrito en Aviñón y dedicado al papa Benedicto XIII, es por tanto una obra tardía, porque Pedro Luna ascendió al pontificado a fines de 1390;

- *Encantament de la Universitat de Lleida sobre els vint articles qui hi publicà l'estudiant Antoni Riera*. Es una refinada ironía antilulista (la alusión al encantamiento) y defiende la autenticidad de la bula. Dedicó el tratado a los profesores y alumnos de Lérida en abril de 1396;

- *Directorium*. Ésta es la obra más conocida de Eimeric. No es propiamente contra Lull sino un manual didáctico y normativo para los inquisidores, pero en ella se lo denuncia como autor de una doctrina herética y es la obra que más daño hizo al lulismo, por su amplia difusión. Parece que data de 1376, pero su autor la fue ampliando después. La primera edición es de Barcelona, 1503, seguida de muchas otras con los comentarios de Francisco Peña.

2.2.2. El *Directorium*⁴⁸

Como se ha dicho, esta obra representa un punto de inflexión entre la apologética y la dogmática inquisitorial. Las relaciones entre esta obra y el *Pugio fidei* de Martí son indudables, en conjunto, pero obviamente una no se deriva de otra directamente; incluso hay entre ellas más diferencias de motivaciones y enfoques que entre el *Pugio* y la *Summa Contra Gentes* de Tomás de Aquino, razón por la cual, precisamente, se ha insistido en que ésta ha servido de fuente a aquél. De todos modos, y a los efectos que aquí interesan, ambas obras tienen en común el género apologético con sesgo inquisitorial, aunque más acusado éste en el *Directorium*.

Esta obra, de largo aliento, forma parte del conjunto de obras denominadas inquisitoriales por Jaime Roura Roca⁴⁹, y sin duda es no sólo la más importante de ellas sino de toda su obra, ya que ha sido utilizada durante todos los siglos que duró la Inquisición y en todos los Estados que aplicaron procedimientos inquisitoriales. Como se ha indicado, es un texto muy extenso y detallado sobre las prácticas

⁴⁸ Se cita por *Directorium Inquisitorum F. Nicolai Eymerich OP cum Commentariis Francisci Peniae*, Venetiis, apud Marcum Antonium Zalterium, 1595, página /columna.

⁴⁹ Ob. cit. pp 69-84 presenta el catálogo completo de las obras de Eimeric. Las que integran este grupo son:

1. *Directorium Inquisitorum*, Aviñón 1376 (se conservan 8 Ms) Principales ediciones: Barcelona 1503, Joan Luschner; Roma 1578, 1585 y 1587, Mons. Peña; Venezia 1595 y 1607, Zalterium.
2. *Contra Daemonum invocatores*, Gerona 1359? (1 Ms).
3. *Elucidarius Elucidarii*, Seo de Urgel, 1393 (2 Ms). Edición en Yves Lefèvre, *L'elucidarium et les lucidaires*, Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, n, 180, Appendix, pp. 483-521 (su objeto es corregir la obra de Honorio Augustodunense).
4. *Contra prefigentes certum terminum fini mundi*, Aviñón 1395 (1 Ms).
5. *Contra hereticaliter asserentes Beatum Johanem Evangelistas fuisse Virginis Mariae filium naturalem et quedam alia falsa*, Aviñón 1396 (1 Ms) (un obispo sostenía que las palabras de Cristo en la cruz habían transubstanciado a Juan en hijo natural de María, con la integridad de nuestros primeros padres).
6. *Contra calumpniantes preheminentiam Christi et virginis eius matris*, Aviñón 1395 (1 Ms) (contra los que no admitían el parto natural de María).
7. *Contra astrologos imperitos atque contra nigromanticos de occultis perperam iudicantes*, Aviñón 1395 (1 Ms) (se refiere a diversas clases de magia negra).
8. *Contra alchimistas*, Aviñón 1396 (1 Ms).
9. *Correctorius correctorii*, Aviñón 1396 (1 Ms) (contra el *De contemptu mundi sive de villitate conditionis humanae* de Inocencio III).

procesales, con gran acopio de erudición canonista, y relativamente poco de exposiciones propiamente teológicas. Ya se ha indicado que la preocupación principal de su autor fue proveer de un manual procedimental que tuviera en cuenta todos los posibles casos de desviación dogmática, constituyeran o no propiamente herejía. Más aún, se podría decir que está pensado para proporcionar fundamentos y legitimidad canónica a las investigaciones, las denuncias y los procesos antiheréticos. Por esta razón, como es claro, los judíos, en cuanto tales, no podían caer directamente en sus prescripciones, ya que sólo pueden ser herejes quienes alguna vez han sido bautizados y por tanto están bajo la jurisdicción de la Iglesia Católica. Para hacerlos entrar en este marco se requería una justificación teórica distinta y más amplia, que sin duda le era proporcionada por el *Pugio* de Ramón Martí.

El *Directorium* se ocupa específicamente de los judíos en su Segunda Parte, Cuestión 22, titulada “Los errores de los judíos”, preguntando cuáles son. A esto responde en primer lugar que sólo aceptan el Pentateuco, los libros de los Reyes y los Profetas, del Antiguo Testamento y no reconocen el Nuevo, por lo cual sólo aceptan la circuncisión y ninguno de los sacramentos de la Iglesia⁵⁰. El segundo error es creer que Jesucristo sólo fue un hombre y profeta engañoso, que de modo blasfemo, mendaz y dañoso se consideró el Cristo o Mesías prometido, y no reconocer que ya ha venido⁵¹. En tercer lugar se consideran justificados sólo por la vieja ley, no reconociendo que -como dice el Apóstol Pedro- sólo se ha dado a los hombres bajo el cielo, un nombre [Jesús el Cristo] por el cual puedan ser salvados⁵².

Como puede apreciarse, el material “herético”, o -en todo caso- “blasfemo” no es sino la afirmación de los principios fundamentales del Judaísmo y, en tanto tal, ajeno a las cuestiones de fe de los creyentes cristianos. No parece que Eimeric,

⁵⁰ 1. Ad hunc respondemus quod Iudaei a Juda filio Iacob sic dicti, quinque libros Moysi, et libros Regum, et Prophetarum de antiquo testamento recipiunt: Testamentum novum respuunt. Baptismum non, sed circuncisionem admittunt; Sacramenta Ecclesiae, nisi matrimonium, contemnunt: Articulos fidei, nisi creationis mundi, non credunt (307/2)

⁵¹ 2. Dominum nostrum Jesum Christum esse, et fuisse purum hominem, ac prophetam deceptorem, et detectabilem blasphemantes, mendaciter, fallaciter, ac damnabiliter proferunt. Christum seu Messiam in lege promissum, qui iam venit, non agnoscentes, venturum pronuntiant, desiderant, et affectant (308/1).

⁵² 3. Per solam legem veterem se iustificare existimant, et salvari: eum tamen secundum veritatem irrefragabilem fidei orthodoxae, non sit aliud nomen sub caelo dato hominibus, nisi nomen Domini Nostri Jesu Christi, in quo oportet salvos fieri, teste apostolo Petro (308/1).

personalmente, tuviera interés en la persecución religiosa a los judíos, si no estaban vinculados a cristianos heterodoxos o sospechosos. Pero en tiempos posteriores, sobre todo luego de la expulsión de 1492, el problema del judaísmo, convertido en criptojudaismo, llamó más la atención de los inquisidores, que se sirvieron de las cláusulas procedimentales del *Directorium*, aunque no hallaban en él abundante materia de incriminación. Posiblemente para dar más peso a estos breves textos, casi invisibles en una obra voluminosa, es que los comentadores se ocuparon de señalar que la “pravedad” judía había sido vista y condenada por muchos autores cristianos. El comentarista Francisco Peña, en esta línea, añade a esta breve cuestión un Comentario⁵³ en que recuerda a los que refutaron los errores judíos escribiendo contra ellos. Menciona en general condenaciones e invectivas de muchos pontífices, especialmente Inocencio IV, Gregorio XIII, Clemente I y muchos escritores. Los principales mencionados (los enuncia desordenadamente, en el orden que sigue) son: Jerónimo, Agustín, Isidoro, Tertuliano, Atanasio, Crisóstomo, Justino Mártir, Pablo de Burgos (*Scrutinio Scripturarum*), Porchetus (*Victoria contra Iudaeos*), Rabbi Samuel (*De adventu Messiae*), Julianus Domerius (*Adversus Iudaeos*), Petrus Bles, Archidiacono Bathoniensis (*Contra Iudaeos*), Guido Carmelita (*De haeresibus Iudaeorum*), Arnaldus Albertinus, Nicolás de Lira, Pedro Bruto Obispo Catarense, Pedro Gelatino (*Contra Iudaeos*), Luis Vives. Obsérvese que, aparte de los Santos Padres, se ha preocupado de mencionar a conversos y a autores contemporáneos y posteriores a Eimeric, de modo que la conexión buscada entre su texto y el mayor peso condenatorio y antijudío quedara afirmado.

Discusión y conclusiones preliminares

Los textos analizados, aunque todavía sin el confronto con los análogos producidos por la comunidad judía, permite visualizar los intereses especulativos y prácticos de los cristianos que asumían la discusión religiosa con el judaísmo y el islamismo que, como se ha visto, aunque globalmente cerrada en la defensa de los tres principales dogmas cristianos negados por los otros dos credos (la Trinidad, la Encarnación y la Eucaristía), tenía peculiaridades derivadas no sólo de la diferencia dogmática entre judíos e islámicos, sino también diferencias pragmáticas, sobre todo de índole social y política. En cierto sentido pues, los judíos parecían más “peligrosos” porque interactuaban permanentemente con cristianos, y de allí también los diversos intentos de expulsión que se sucedieron a partir de comienzos del siglo XIV. Por otra parte, también parecía más inexplicable la negativa judía a concordar

⁵³ Ibid., *Comm.* 47 (308/1).

con la interpretación cristiana de los textos mesiánicos del Antiguo Testamento. Tal vez por todo esto finalmente el acento inquisitorial y condenatorio terminó poniéndose sobre los judíos.

Desde otro punto de vista, también con los judíos era más fácil acordar métodos argumentativos (aunque de hecho no se logró), porque en el mismo Nuevo Testamento hay ejemplos de exégesis judío asumida por los primeros cristianos. Con todo, hay que señalar que las controversias internas del cristianismo, sean teológicas o filosóficas, que se daban en el marco escolástico, diferían en varios aspectos de las estrategias usadas en las controversias religiosas, como puede verse en el material analizado. En una primera aproximación conclusiva, podría decirse lo siguiente.

1. Para el caso de Lull y su escuela, hay una significativa relación entre el modelo argumentativo general y el usado en las controversias, sólo que en este caso resulta enmascarado por la forma redaccional.

2. Las formas controversias opuestas (apologética fuerte, sea el modelo mixto y más aún el inquisitorial) siguen el modelo argumentativo escolástico fuerte, por eso pretenden haber llegado a resultados definitivos e intelectualmente conminatorios.

Puede decirse entonces que, en cuanto la apologética judía usa formas no commensurables de argumentación, que no responden al modelo estandarizado de la escolástica, se produce entre ambas confesiones el efecto del “diálogo de sordos” teórico, justificando indirectamente las condenaciones morales y la incriminación jurídica.

Recibido; 03-05-13

Aceptado; 30-05-13

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

De la disputa a la condena. Cuestiones interreligiosas bajomedievales

Si bien los estudios medievalistas desde hace tiempo se interesan en el pensamiento controversial, especialmente para reconstruir sus esquemas lógicos y epistemológicos, esta tarea se hace habitualmente sobre textos filosóficos y/o científicos, pero no sobre textos religiosos. Mi investigación se propone: 1. Determinar la incidencia de los modelos lógicos y epistemológicos de argumentatividad en el desarrollo controversial, tanto de auténticas controversias como de controversias virtuales; 2. Señalar los aspectos de convergencia y los de divergencia en relación a la apologética posterior, especialmente la cristiana. En este trabajo se analizan –dentro de la literatura cristiana– dos modelos que, si bien corresponden al mismo período cronológico (siglos XIII y XIV) representan, desde el punto de vista teórico y programático, dos enfoques de los cuales el primero iba cediendo su lugar –preponderante antes– al segundo, que se impondrá en la práctica católica hasta bien entrado el siglo XIX: el modelo controversial y el apologético. El modelo controversial está representado por Ramón Llull (España) y la tradición iniciada por él, y un testimonio tardío el libro *La Corte Imperial* (Portugal) donde la disputa termina con la declaración de “pravedad judía”, anticipando actitudes condenatorias más fuertes. El modelo apologético es presentado en dos teólogos inquisidores: Raimundo Martí OP (s. XIII), autor de *Pugno fidei*, especialmente dirigido contra los judíos y Nicolás Eimeric, furioso antillulista y autor del manual inquisitorial *Directorium*, que alude también a los judíos.

Los resultados en este aspecto se pueden resumir en lo siguiente: 1. Para el caso de Llull y su escuela, hay una significativa relación entre el modelo argumentativo general y el usado en las controversias, sólo que en este caso resulta enmascarado por la forma redaccional; 2. Las formas controversias opuestas (apologética fuerte, sea el modelo mixto y más aún el inquisitorial) siguen el modelo argumentativo escolástico fuerte, por eso pretenden haber llegado a resultados definitivos e intelectualmente conminatorios. Finalmente, obsérvese que en cuanto la apologética judía usa formas no conmensurables de argumentación, que no responden al modelo estandarizado de la escolástica, se produce entre ambas confesiones el efecto del “diálogo de sordos” teórico, justificando indirectamente las condenaciones morales y la incriminación jurídica.

Palabras clave: diálogo interreligioso – apologética – controversias religiosas medievales

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

Of the dispute to the conviction. Late medieval interfaith issues

While studies medievalists have long been interested in the controversial thought, especially to rebuild their logical and epistemological schemes, this task is usually done on philosophical texts and / or scientists, but not on religious texts. My research aims to: 1. To determine the incidence of logical and epistemological models of controversial argumentation development in both virtual and real disputes; 2. Note areas of convergence and divergence with respect to the rear apologetics especially Christian. In this paper we analyze -within Christian literature- two models, although falling at the same chronological period (XIII and XIV) represent, from the theoretical and programmatic view, two approaches of which the first was giving his place -preponderant before- to the second, to be imposed on Catholic practice well into the nineteenth century: the controversial model and the apologetic. The controversial model is represented by Ramon Llull (Spain) and the tradition initiated by him, and a late witness the book *The Imperial Court* (Portugal) where the quarrel ends with the declaration of “Jewish depravity”, anticipating stronger condemnatory attitudes. The apologetic model is presented in two inquisitors theologians: Raimundo Martí OP (XIII), author of *Pugno fidei*, especially directed against Jews; and Nicholas Eimeric furious antillulist and author of inquisitorial Manual: *Directorium*, which also mentions the Jews.

The results in this area can be summarized as follows: 1. In the case of Lull and his school, there is a significant relationship between the overall argumentative model and used in controversies, but in this case it is masked by the editorial form; 2. The dispute opposing ways (strong apologetics is mixed and further inquisitorial model) remain strong scholastic argumentative model, why pretend to have reached final results and intellectually prescriptive. Finally, note that as the Jewish apologetics uses no measurable forms of argument that do not respond to standardized scholastic model, occurs between confessions loved the effect of the “dialogue of the deaf” theoretical, indirectly justifying moral condemnation and legal criminality.

Keywords: interreligious dialogue - apologetics - medieval religious controversies

**Enfrentamientos ideológicos y sociales durante
el período del Segundo Templo.
Las sectas judías: saduceos y fariseos
y su relator más conspicuo: Flavio Josefo**

Gabriel Minkowicz
Lydia Norma Garchtrom
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires

El período histórico en el que se desarrolló el reinado de los Macabeos, desde el punto de vista del contacto con otras culturas, quedó marcado por la influencia que en diversos grados sufrieron los judíos por el mundo helenístico y luego el grecorromano, y que fue lo suficientemente importante como para suavizar en ciertas circunstancias el rigor legalista y del monoteísmo.

Puede así visualizarse que la vida religiosa judía tanto en Palestina como en la diáspora recibió influencias exteriores semíticas, egipcias, griegas e iraníes y que han sido importantes elementos para influir en la diferenciación interior de una religión que sin embargo antes como ahora, llama la atención por su unidad, que no necesariamente debemos considerar como uniformidad. A esta multiplicidad la podríamos llamar grupos religiosos, más adecuado que sectas, ya que las mismas comparten ciertas particularidades que marcan perspectivas con límites no abruptos. Ellas son:

- a. No existe en el judaísmo, en el siglo I un magisterio universalmente reconocido, y susceptible de formular normas de fe.
- b. Las atribuciones del sacerdocio son ante todo rituales.
- c. El Sanedrín era una corte de justicia que interpreta y aplica la Ley de Moisés, antes que un concilio que enuncia proposiciones doctrinarias, y no plantean una opinión uniforme.
- d. Los rabinos de la época que aparecen como jefes espirituales del pueblo se contentan también ellos con interpretar, a la luz de una tradición transmitida de

generación en generación, pero con matices y hasta oposiciones considerables de una escuela a otra, las prescripciones de la *Torah*¹.

Es la observancia lo que está en el pensamiento y el corazón de todos, la pobreza del contenido doctrinario y la ausencia de una autoridad aceptada por todos en la materia, explica el carácter bastante indefinido de la ortodoxia. Definir que es ser judío en esa época es plegarse a los imperativos, morales y rituales de la *Torah*, que constituye la carta de la alianza con el Dios único, cuya voluntad se consigna, siendo esta afirmación monoteísta y el *shemá* la única profesión de fe que el judaísmo conoce en la época de los Macabeos.

En las condiciones detalladas ninguna línea de demarcación absolutamente rigurosa separa aún a la ortodoxia y a la heterodoxia. Por ello las diversas tendencias que juntas constituyeron el judaísmo pueden con alguna apariencia de razón pretender que representaron la forma auténtica del judaísmo. Por eso los grupos que vulneran estos límites, tal como los samaritanos se encontraron netamente fuera de la comunidad judía.

Dentro de este contexto es que podemos aplicar el término de secta, más fácil de visualizar cuando nos referimos a los saduceos, a los fariseos y a los esenios, quienes ya fueron conocidos y descriptos por Flavio Josefo en su libro *Antigüedades judías*, y quien vio en ellos tres formas igualmente válidas del judaísmo.

Saduceos y Fariseos. Algunas diferencias y enfrentamientos

Los saduceos, en hebreo *seddukim*, hijos de *Sadoq*², fueron un grupo religioso, caracterizado por ser miembros de la clase alta de la sociedad hebrea de su época, por lo que fueron buscados por los conquistadores para someter al pueblo, esto les

¹ La *Torah*, o Pentateuco contiene los cinco libros de Moisés: Génesis, Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Ver G. Minkowicz, L. Gachtrou y D. Veir, *Introducción a las fuentes del derecho hebreo*; Buenos Aires, Lilmod, 2010: 43-59. Sobre este período, en general, ver H. H. Ben Sasson, *Historia del pueblo judío*, T I, Madrid, Ed. Alianza, 1988; D. Cohen Gerson, *La época Talmúdica*, Buenos Aires, Paidós, 1965; James Parkes, *Historia del pueblo judío*, Buenos Aires, Paidós, 1965.

² *Sadok* fue Sumo Sacerdote en el Templo de Jerusalem (Ezequiel 40:46; 44:15), en la época del Rey Salomón (1 Reyes 2:27-35). Sobre este punto, ver Marcel Simon, *Las sectas en el tiempo de Jesús*, Buenos Aires, Eudeba 1962.

garantizaba a los saduceos sus propios intereses con una potencia ocupante que les permitía practicar libremente su religión. Se sometieron a griegos y a romanos, adoptando sus modas y sus culturas siendo estas sumisiones lo que les permitió obtener cargos públicos importantes; formaban parte del grupo el sumo sacerdote, la aristocracia y los propietarios de tierras.

Si bien fueron muy poderosos políticamente durante el reinado de los Asmoneos, con la llegada de Salomé Alejandra al poder perdieron su influencia a favor de los fariseos. Fueron enemigos de toda innovación ritual o doctrinal, siendo este un punto de oposición con los fariseos, que llevó a los saduceos a atenuar el rigorismo en materia de observancia. No interpretaron la letra del mandamiento, siendo muy severos en materia penal, tal como lo acredita Flavio Josefo quien también refiere que niegan la soberanía del destino y hasta la intervención de Dios en el mundo y los asuntos humanos; no creen en la permanencia del alma sino que piensan que desaparecen con los cuerpos; atribuyen al hombre un libre albedrío sin restricciones; no creían en los ángeles y en los malos espíritus, los demonios, repudiaban las especulaciones coloreadas de astrología y de magia, negando la angelología desarrollada por los fariseos.

Constituyeron un grupo ritualista para con las ampliaciones doctrinales y cualquier innovación. Las informaciones que se tienen de los mismos provienen de fuentes que les fueron contrarias, del grupo que los derrotó, perdiéndose todo dato de los mismos desde la caída del Segundo Templo, que era su lugar de dominio y gobierno.

Los Fariseos, en hebreo *prushim*, que significa “separados”, unieron un legalismo en el plano de la observancia con una modalidad de espíritu bastante abierta en materia de doctrina. Flavio Josefo los describe como una orden que pasa por ser superior a los demás judíos por su piedad y por una interpretación más exacta de la Ley. El ideal fariseo reside en una piedad ejemplar, centrada en la ley, es un hombre de escuela y estudio que orienta la conducta para ellos. Si bien el código de la *Torah*, regula la vida no ha previsto todas las situaciones posibles, y se les permite sacar una casuística que quedó plasmada y ex puesta en el *Talmud*³.

³ El *Talmud* cuyo nombre está identificado con la palabra hebrea *limud* o “estudio”. El *Talmud* extiende, explica y complementa al *Tanaj* y a la *Mishná*, pero no puede, por definición, contradecir a la *Torah*. Es una obra que recoge principalmente las discusiones rabínicas sobre leyes judías, tradiciones, costumbres, leyendas e historias. El *Talmud* se

Los fariseos representaron una especie de clase media, predominando su liturgia en la sinagoga, lugar de estudio y de plegaria. Esta red de sinagogas facilitó la salida de la crisis consecutiva a la ruina del Templo, durante el asedio de Jerusalén, Yohanán ben Zakkay⁴, logró salir de la ciudad sitiada, y con autorización de Tito logró abrir en Yavne una escuela rabínica, asegurando así por siglos el porvenir del judaísmo. Toda la tradición oral, aceptada por ellos, que se formó por el transcurso del tiempo quedó plasmada en la *Mishnah*⁵ y el *Talmud* posteriormente. En materia ritual se caracterizaron por la abundancia de prescripciones, en particular en lo que se refiere a la materia de la pureza ritual.

Los datos consignados respecto a las particularidades de ambos grupos permiten vislumbrar la existencia de un enfrentamiento que se plasmó en tiempos de los Asmoneos.

Durante esta época, en el reinado de Alejandro Janeo, se planteó un conflicto entre varias facciones sobre quién debía constituir el consejo de Estado y quién debía aprobar la legitimidad de la forma de culto que como los asuntos de estado,

caracteriza por preservar la multiplicidad de opiniones a través de un estilo de escritura asociativo, mayormente en forma de preguntas, producto de un proceso de escritura grupal, a veces aparentemente contradictorio. Dos obras talmúdicas fueron elaboradas, una de ellas en Babilonia dando origen al Talmud babilónico, canonizado hacia el año 500 de E.C. aproximadamente y el otro en tierra de Israel bajo el nombre de Talmud Jerosolimitano, hacia el año 400 de la E.C. compone de dos partes *Mishná* y *Guemará*; por ello el texto del Talmud es bilingüe, en lo que refiere a los textos misnáicos habrá de mantenerse la lengua hebrea propia de esta legislación, en cambio la parte de comentarios rabínicos que hacen a la *Guemará* habrá de utilizarse el arameo. Al grupo de rabinos que elaboraron el Talmud se los denominó Amoraitas, del hebreo *amar*, cuyo significado es hablar, interpretar. Ver G. Minkowicz, L. Gachtrom y D. Veat, *Introducción a las fuentes del derecho hebreo* cit., pp. 100-135. Texto: *La Misna*, ed. Preparada por Carlos del Valle, Madrid, Ed. Nacional, 1981.

⁴ Yohanán ben Zakkay (37 a.e.c.-83 e.c.) Fue el discípulo predilecto de Hilel, quien predijo con exactitud que llegaría a ser un gran Sabio y dirigente de su pueblo. El Rabino Yohanan llegó a la prominencia en los años precedentes a la destrucción del Segundo Templo.

⁵ La *Mishná* cuyo significado es el de “estudio”, “repetición”, constituye el primer código de leyes hebreas que recoge y consolida la tradición oral judía desarrollada durante siglos desde los tiempos de la *Torah* o Ley Escrita, y hasta su codificación a manos de Rabí Yehudá Hanasi, hacia finales del siglo II. Está organizada en seis órdenes que contienen 527 capítulos. Ver: G. Minkowicz, L. Gachtrom y D. Veat, *Introducción a las fuentes del derecho hebreo* cit., pp. 91-100.

que eran administrados por la misma autoridad. Esto enfrentó a saduceos con fariseos. Pero las diferencias reales eran más profundas. El motivo principal se relacionaba con la pregunta de quienes eran los sucesores legítimos de los profetas. Los profetas habían sido los primitivos maestros de la *Torah*, y sobre todo sus intérpretes a la luz de los problemas contemporáneos y las nuevas situaciones.

Los saduceos argüían que el papel de intérprete había sido confiado a los oficiantes delegados por la Torá para administrarla, los sacerdotes y la adinerada aristocracia del país que controlaba desde tiempo inmemorial los asuntos del Templo y el Estado.

Los fariseos argüían que el sacerdocio era meramente una clase hereditaria consagrada a ejecutar el ritual del Templo. La forma en que los mandamientos debían ser cumplidos no era de ninguna manera de conocimiento propio de los sacerdotes, esta era la función de todos los hombres del libro, “los discípulos de Moisés” y los herederos de los profetas, de aprobar sobre la decencia y sobre el comportamiento sacerdotal, lo que tácitamente se extendía a cualquier porción de la *Torah* no dirigida específicamente a sacerdotes sino aplicable a la vida diaria del pueblo en su totalidad.

Mientras los gobernantes Macabeos aceptaron el punto de vista fariseo sobre la ley y el gobierno judío, los fariseos aprobaron su gobierno y fueron sus propagandistas. Tuvieron serias disputas con Alejandro Janeo situación que revirtió durante el reinado de su viuda Alejandra Salomé, la que al darse cuenta que los fariseos contaban con el apoyo de las masas, reemplazó a los funcionarios de su esposo por representantes del partido popular, los que dirigidos por Simón ben Shetaj⁶, quien ocupó un cargo en el *Sanhedrín*⁷ y formó una de las parejas de sabios

⁶ Simón ben Shetaj era el hermano de la reina del rey Yanai, Salomé Alejandra. Ocurrió que el rey tenía que ser juzgado y Simón ben Shetaj era uno de los jueces el cual le pidió que se parara como está escrito en la Torah. El rey Yanai se enojó diciendo que como él le iba a pedir al rey que se pare!!!, por lo cual mandó a perseguir a todos los Sabios de la época. Por ello Salomé Alejandra escondió a su hermano. Cuando fue posible que Simón ben Shetaj regresara a la vida pública, era de los únicos del Sanhedrín que todavía era fiel a la Torah, no como muchos que eran Caraitas, y por su inteligencia eventualmente retiro a los Caraitas del Sanhedrín.

⁷ *Sanhedrín* nombre con el que se identificaba al Alto Tribunal de Justicia hebreo. Ver “Los orígenes de la figura del juez y de la función judicial en el derecho hebreo”, G. Minkowicz y

más famosas, reformó el procedimiento legal y ritual de acuerdo a su propio programa, fijando los días de sus nuevas reformas como feriados nacionales, de modo que clasificaron a los oponentes saduceos conjuntamente con los restantes enemigos de los judíos cuyas derrotas eran celebradas anualmente. Esta victoria fue de corta vida, ya que ni Herodes ni los fariseos habrían aceptado por su propia voluntad el dominio del otro.

La información más esencial que tenemos sobre estas sectas la proveyó Flavio Josefo y si bien este conocimiento se puede calificar de simplificado en exceso, constituye la única fuente completa, ya que no se dispone como complemento o correctivo más que algunas indicaciones diseminadas en el Nuevo Testamento y en la literatura cristiana y judía de los siglos siguientes.

La biografía de Flavio Josefo se puede conocer a partir de dos de sus obras *Autobiografía* y *La Guerra de los Judíos*, se pueden conocer algunos detalles a partir de los escritos de otros autores como Suetonio, Apio y Dio Casio, pero no es mencionado en la literatura rabínica.

Flavio Josefo nació alrededor del año 37 e.c., en el seno de una familia sacerdotal de Judea, ligada por parte de madre con la monarquía de los Asmoneos, mostrándose orgulloso de su estirpe como surge de sus escritos.

Su nombre originario era Yosef ben Matityahu, que cambió posteriormente cuando el emperador Vespasiano lo hizo ciudadano romano, lo latinizó asociándolo a la familia de su benefactor como Titus Flavius Iosephus.

Desde sus primeros años recibió una esmerada educación judía, la que podía disponer el hijo de un sacerdote, con una seria instrucción en ley judía, y estando a cargo de los mejores rabíes. Desde muy pequeño se destacó por su buena memoria y facilidad para el aprendizaje, situación que le permitió desarrollar sus dotes intelectuales. A los 14 años ya era buscado por los sacerdotes y líderes de Jerusalén para consultarlo sobre temáticas de ley judía o *halajá*.

Cuando tenía 16 años comenzó a conocer las principales sectas judías: fariseos, saduceos y esenios, ocupando los siguientes años en la investigación para elegir la

L. Garchtrom, en el *Diario de Doctrina y Jurisprudencia El Derecho*, N. 12.750 del 16 de Mayo 2011, editado por la Universidad Católica Argentina.

mejor de ellas. También se sabe que viajó al desierto para conocer a un eremita que vivía una estricta vida ascética. A los 19 años volvió a Jerusalén y se unió a los fariseos.

Nada se conoce de su vida en los años siguientes, hasta que a la edad de 26 años actuó en la defensa de sus compañeros sacerdotes los que por motivos insignificantes fueron encarcelados y enviados a Roma. No se sabe si de manera oficial Josefo fue a Roma y consiguió la liberación de los mismos, devolviéndolos a Jerusalén. En Roma pudo ver el poderío del ejército romano, lo que lo convenció de la necesidad de instar a sus conciudadanos a no rebelarse contra Roma, pero no fue escuchado y debió buscar refugio en el Templo.

En el año 66 e.c. estalló la Gran revuelta Judía, y fue designado por el Sanedrín de Jerusalén como comandante en jefe de Galilea, organizando su administración y defensa. Capituló en el año 67, tras seis semanas defendiendo la inexpugnable fortaleza de Jotapata, la mayoría de sus compatriotas murieron a consecuencia de un pacto suicida celebrado entre ellos, que Josefo no cumplió siendo capturado y llevado ante Vespasiano. No se sabe claramente cual fue su actitud ya que su obra *Autobiografía* plantea su acción como pacifista intentando dividir a su gente en facciones para lograr ese fin, y en *Las guerras judías* describe cómo fortificó ciudades, dio entrenamiento militar, etc. Lo que se sabe es que encontró mucha oposición en Galilea, y que alcanzó algunos éxitos pero encontró muchos problemas.

Ante Vespasiano dio muestras de su gran formación y predijo que pronto sería emperador, lo que lo llevó a ganarse el perdón cuando se cumplió su predicción, esto ocurrió en el año 69 e.c.

En el año 70 e.c. se unió al séquito de Tito, hijo de Vespasiano en su marcha hacia Judea siendo testigo ocular de la destrucción de Jerusalén y del Segundo Templo. En esas circunstancias participó como mediador entre ambas partes, tratando de convencer a sus compatriotas de cesar en la re-vuelta. Hacia el año 70 e.c. viajó a Roma, y por orden del emperador se le otorga la ciudadanía romana, una pensión y una casa para vivir que había pertenecido a Vespasiano, siendo éste el lugar en el que desarrollará su trabajo literario e histórico. Murió probablemente en el año 101, durante el mandato de Trajano.

Su obra

Su obra⁸ no fue preservada por las comunidades judías, sino por cristianos en Europa y en regiones tan alejadas como Etiopía y Armenia. En el siglo X circuló una obra basada en una traducción latina de las obras de Josefo, estaba escrita en hebreo era de autor anónimo y se hizo popular bajo el nombre de *Yosippon*.

El método utilizado por Josefo abarcó el uso de las fuentes, modificando su lenguaje, y ocasionalmente conservando palabras y frases, con la revisión del lenguaje hay también una revisión del contenido, pero permanece fiel al original.

En su relato la sucesión de los acontecimientos no siguen siempre el orden cronológico, sino que algunas veces las organiza con un sentido temático, lo que aparece como la desviación del orden bíblico en algunos pasajes. El método empleado fue el histórico-gráfico griego, trató de hablar sobre temas que otros habían hablado pero de un modo mejor. Su obra literaria fue escrita en griego de la *koiné*. El orden cronológico de su creación fue: *La guerra de los judíos*, *Las antigüedades judías*, *La vida* y *Contra Apión*.

a. *La guerra de los judíos*. Fue su primer trabajo publicado alrededor del año 75 e.c., nació probablemente como respuesta al emperador como precio a su libertad y la propiedad que recibiera. Desde que comenzó a depender de la dinastía imperial, tuvo interés de revelar algunas cosas y ocultar otras. El argumento de la obra relata la historia de la revuelta judía contra Roma, siendo precedida de un prefacio que abarca desde el tiempo de Antíoco Epifanio hasta el comienzo de la guerra.

Diferentes autores opinan de diferentes modos sobre el propósito de la obra, unos dicen que era para proporcionar una nueva relación entre romanos y judíos, otros dicen que Vespasiano pretendió advertir a los enemigos poderosos de Roma, que ella destruiría cualquier enemigo que tratara de renovar la guerra.

b. *Las antigüedades judías*. Fue su segunda obra, escrita 20 años después de la Guerra Judía. Las circunstancias habían cambiado y también los propósitos y las motivaciones del autor. Es a través de esta obra que conocemos las sectas judías mayores, entre ellas los saduceos y los fariseos.

⁸ En castellano, Flavio Josefo, *Obras Completas*, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1961.

Su propósito era iluminar el mundo no judío sobre de la naturaleza del judaísmo, el título refleja su intención, demostrando la antigüedad de los judíos, si bien es posible que hubiera elegido el título en una analogía con la obra *Antiquitates Romanae* de Dionisio de Halicarnaso. La obra contiene la historia judía desde sus orígenes hasta el comienzo de la guerra (66 e.c.) Relata no siempre de la misma manera que la Biblia sucesos bíblicos, ya que los trata de adaptar a los lectores de cultura helénica.

c. *La vida*. Apareció como un apéndice de *Antigüedades*, fue publicada en el 93 o 94 e.c. Fue escrita en respuesta a los ataques de Justo de Tiberías, ante la acusación a Josefo de forzar la ciudad de Tiberías para apoyar la revuelta. Al parecer Justo quería exonerar su ciudad de cualquier guerra culpable y ganarle nuevamente la posición de honor que tenía bajo Claudio. Josefo hace una apología de su vida comenzando con una mirada sobre su juventud, luego explica sus actividades en Galilea y concluye con un resumen de su vida posterior. Presenta un problema de veracidad al plantear contradicciones con el paralelo en *La guerra de los judíos*.

d. *Contra Apión*. Consiste en una refutación al antisemitismo. Se dirige contra Apión, refutando sus calumnias contra los judíos y al mismo tiempo haciendo una exposición positiva de la esencia del judaísmo. La obra termina con la conclusión de que los judíos son un pueblo muy antiguo y que han iniciado a otros pueblos en muchas y hermosas ideas.

Conclusión

La obra de Flavio Josefo cobra importancia a partir de ser la única fuente directa y completa para la historia del período del Segundo Templo. Además la confrontación de sus escritos con los hallazgos arqueológicos y con otros autores, afirman la veracidad de los hechos relatados a ese respecto.

El relato de los hechos que nos brinda Flavio Josefo nos permite ponderar la realidad del momento con gran viveza, pudiéndose percibir del relato que la extracción social y sus diferencias conceptuales marcaron una oposición entre ambos grupos que produjeron enfrentamientos ideológicos y sociales entre los mismos.

La victoria final de los fariseos quedó plasmada luego de la caída del Segundo Templo, con la creación de la Academia de Yavne y otras que marcaron el

nacimiento del judaísmo que nos rige hasta el día de hoy⁹, en contraposición los saduceos desaparecieron de la historia luego de la caída del Segundo Templo, siendo conocidos solamente por las informaciones de sus detractores y de los grupos que los derrotaron.

Recibido 29-05-13
Aceptado: 06-06-13

⁹ Pierre Vidal Naquet, *Los judíos, la memoria y el presente*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996.

GABRIEL MINKOWICZ
LYDIA GARCHTROM

**Enfrentamientos ideológicos y sociales durante
el período del Segundo Templo.
Las sectas judías: saduceos y fariseos
y su relator más conspicuo: Flavio Josefo**

El período histórico en el que se desenvolvió el reinado de los Macabeos, desde el punto de vista del contacto con otras culturas, quedó marcado por la influencia que en diversos grados sufrieron los judíos por el mundo helenístico y luego el grecorromano, y que fue lo suficientemente importante como para suavizar en ciertas circunstancias el rigor legalista y del monoteísmo. A esta multiplicidad la podríamos llamar grupos religiosos, más adecuado que sectas, ya que las mismas comparten ciertas particularidades que marcan perspectivas con límites no abruptos. Dentro de este contexto es que podemos aplicar el término de secta, más fácil de visualizar cuando nos referimos a los saduceos, a los fariseos y a los esenios, quienes ya fueron conocidos y descriptos por Flavio Josefo en su libro *Antigüedades judías*, y quien vio en ellos tres formas igualmente válidas del judaísmo. El trabajo analiza la interpretación histórica contenida en esta obra.

Palabras clave: judaísmo helenista – sectas judías - Flavio Josefa – monoteísmo

GABRIEL MINKOWICZ
LYDIA GARCHTROM

**Ideological and social conflicts during the Second Temple period.
Jewish sects: Sadducees and Pharisees
and most conspicuous speaker: Josephus**

The historical period in which the reign of the Maccabees unfolded, from the point of view of contact with other cultures, was marked by the influence to varying degrees the Jews suffered from the Hellenistic world and then the Greco-Roman , and that 's what important enough to soften in certain circumstances the legalistic rigor and monotheism. At this multiplicity could call it more suitable than sects religious groups, since they share certain characteristics that make prospects with no sharp boundaries. Within this context we can apply the term sect, easier to visualize when we refer to the Sadducees, the Pharisees and the Essenes, who were already known and described by Josephus in his book Jewish Antiquities, and who saw These three equally valid forms of Judaism. The paper analyzes the historical interpretation contained in this work.

Keywords: Hellenistic Judaism - Jewish sects - Flavius Josephus - monotheism

El concepto de *Berakhah*¹ en la tradición rabínica²

Abraham Skorka

Seminario Rabínico Latinoamericano
Buenos Aires

El concepto de *Berakha* en la Biblia

Abordar el análisis del concepto de *Berakhah* en la literatura rabínica requiere de una sucinta introducción de la utilización del mismo en la Biblia, que es la base y el fundamento del desarrollo del pensamiento rabínico posterior. La raíz del sustantivo y del verbo es *BRKh*, similar a la del vocablo rodilla, razón por la cual hubo quienes relacionaron los dos conceptos, tal como podría inferirse de Salmos 95: 6 (“Venid, postrémonos e hincuémonos; **arrodillémonos** (*nivrekhhah*) delante del Señor nuestro Hacedor”) y de Isaías 45: 23, siendo la posición de arrodillado aquella en la que se recibe la bendición.

De acuerdo al rabí Shlomoh ben Adret³ debe relacionarse la raíz referida con la del vocablo *Berekha*, que denota una pileta de la cual se extraía agua para beber,

¹ Hemos utilizado las siguientes reglas para la transliteración de los vocablos hebraicos: un apóstrofe después de una vocal designa que ésta se aplica a la consonante *a'in*; la *jaf* se designó mediante: **kh**, la *kaf* (*jaf degushah*) mediante: **k**, también la *kof* se ha designado mediante la **k**, la *he* mediante: **h**; la *jet* mediante: **h**, la *zain* mediante: **z**, la *tzadi* mediante: **tz**, la *shin* mediante: **sh**, la *yud shorshit* mediante **y**, las demás consonantes y vocales por sus respectivos equivalentes en el alfabeto latino. En algunos términos, como *Qumran*, se utilizó la transliteración más tradicional. En las citas de otros textos se respetó la forma adoptada por los mismos.

D"H= Dibur HaMathil, refiere a las primeras palabras del párrafo de un texto bíblico, talmúdico o de algún código dado, que se colocan delante de los comentarios y exégesis de aquellos, y a su vez sirven de referencia para éstos.

Todo texto talmúdico que se cita pertenece al Talmud Babilónico, salvo que se explicita que el mismo es del jerosolimitano.

La traducción de los textos hebraicos y arameos fueron hechos por el autor.

² Texto expuesto en el 2º Simposio: Judíos y Cristianos en diálogo, Castलगandolfo 25-28 de Junio de 2007.

³ *Sh"uT ha-RaShBa*, Helek 5, Siman 51.

asearse, purificarse⁴ o lavar la ropa⁵. Famoso es el relato y la inscripción hallada en el canal que se construyó en los tiempos de Ezequías⁶ para concentrar en una *Berekhah* las aguas que fluían del manantial de Shiloah, y la *Brekhhah* de Givon⁷, conocida por los dramáticos acontecimientos acaecidos en la misma en los tiempos de Saul. Del modo en que el agua fluye y se multiplica en la *Berekhah* alimentándose del manantial, al decir del *RaShBa*, la bendición hace fluir lo bueno de la vida en la existencia del bendito.

El Prof. Humberto Cassuto⁸, por su parte, considera que el verbo *BRKh* denota el concepto de regalo, y en tal sentido aparece en Génesis 24: 1 (Dios bendijo a Abraham con todo, refiere a que le concedió un hijo con Sarah), ídem 24: 35, ídem 33: 11 (esta cita es muy significativa, ya que Ya'akov le dice a E'sav: 'toma, por favor, mi *berakhah* -refiriéndose al presente que le estaba otorgando- que te he traído), etc. Cassuto cita el uso de *BRKh* en los escritos ugaríticos refiriendo al regalo de tener hijos que confieren los dioses a los padres.

Muy sugestivo es, de acuerdo a Cassuto, el verbo acadio *K(kaf)RB*, que designa tanto la ofrenda que el hombre le brinda a la deidad así como todo lo bueno que el hombre considera que ha recibido de la deidad. Pese a que en hebreo es *K(kof)RB* el verbo que designa la acción de otorgar una ofrenda a Dios, la relación dual de darle a Dios y de recibir de Él, que aparece en el uso del verbo acadio, también se halla en el uso del verbo *BRKh*, pues en la Biblia dicho verbo designa tanto al hombre que bendice a Dios así como Dios bendiciendo al hombre.

Más allá de todas estas disquisiciones, lo que resulta absolutamente claro de todas las referencias bíblicas, es que no es el hombre el que tiene el poder de bendecir, pues el mismo se halla solamente en manos de Dios. Esto es resaltado especialmente en el relato de Balak y Bila'am, en Números 22-24. Bila'am, que tenía fama por su sapiencia y poder espiritual, sólo puede decir aquello que Dios le confiere. Balak lo convoca para maldecir al pueblo, él sólo lo puede bendecir, pues

⁴ Isaías 22: 11.

⁵ *Sdeh Khoves*, 'terreno del lavado de ropa' que se halla al costado del canal de la '*Berekhah* superior', es descrito en Reyes II, 18: 17; Isaías 7: 3; 36:2.

⁶ Reyes II, 20: 20.

⁷ Samuel II, 2: 13.

⁸ Ítem *Berakha* en la *Encyclopaedia Biblica*, Tomus Secundus, Instituti Bialik, Hierosolymis, 1954.

es esta la voluntad divina. El hombre sólo puede invocar a Dios para que Él otorgue su bendición sobre el invocado. Esto resulta evidente de las bendiciones de Itzhak a Ya'akov y E'sav, de la bendición sacerdotal⁹, etc.

Es importante que la invocación sea hecha por una persona con atributos espirituales superlativos, adquiridos mediante una conducta especial. Los hijos del segundo patriarca lucharon por obtener la bendición de su padre, pues por su rectitud Dios escucharía su invocación. Los sacerdotes debían cumplir con normas especiales de pureza para ser aptos de invocar a Dios para que le otorgue la bendición al pueblo.

Es sobre esta concepción de la *Berakha* en la Biblia que se desarrolló el tema en la literatura talmúdica, entendiendo por tal los conceptos vertidos por los sabios tanaitas y amoraitas, contenidos en los talmudes de Babilonia y Jerosolimitano y en los textos midrashicos.

En la literatura talmúdica

La Mishnah, código base del Talmud, se halla dividida en seis órdenes y cada orden, a su vez, en tratados. El primer tratado, del primer orden denominado Zera'im (=semillas, pues trata de las prescripciones y normas en la labor agrícola, base de la economía del pueblo en tiempos bíblicos y talmúdicos¹⁰) se denomina Berakhot, pues antes de ingerir los alimentos, necesidad primaria del hombre, se debe decir una *Berakhah*¹¹. En la concepción de los sabios del Talmud, la primera manifestación de la fe se realiza mediante una expresión verbal de agradecimiento al Creador. 'Dijo el Rabi Meir: Todo hombre debe bendecir 100 bendiciones cada

⁹ Números 6: 22-27.

¹⁰ De acuerdo a Shabat 31, a, a este orden también se lo conoce con el nombre de: Orden de la Fe, pues, explica Rash"i (D"H: Seder Zera'im), es sobre la fe del hombre que se sustenta la correcta separación del diezmo. De acuerdo a Tosafot (D"H: Emunat Ze Seder Zera'im), la explicación es que, tal como se explicita en el Talmud Jerosolimitano, el hombre que pone su fe en Dios, siembra.

De acuerdo a esta explicación, Berakhot es el primer tratado de este orden, pues es la forma primaria e inmediata de la manifestación de la fe.

¹¹ Esta explicación es la que presenta Maimónides en su introducción a su Exégesis de la Mishnah, página 46 de la edición Hakdamot LaPeirush HaMishnah, Mossad Harav Kook, Jerusalem, 5749 (1989).

día¹², Maimónides codificó¹³ de acuerdo a esta enseñanza, y de tal modo quedó establecida la tradición¹⁴.

Enseñaron los sabios del Talmud:

“Le está prohibido al hombre disfrutar de este mundo sin haber bendecido, y todo aquel que ha disfrutado de este mundo sin haber dicho una bendición, ha pecado... se lo considera cual si hubiese disfrutado de los sacrificios que fueron ofrendados a Dios... se lo considera cual si hubiese robado a Dios y a la comunidad de Israel”¹⁵.

Todo le pertenece al Señor, se explica en el contexto citado del Talmud, como dice; “De Dios es la tierra y todo lo que en ella hay”¹⁶. Todo posee la categoría de “*Kodesh*”, consagrado, aquello de lo que el hombre no puede disponer, pues es cual ofrenda que fue entregada para Dios. Del mismo modo que la ofrenda a Él pertenece, lo creado con Su intervención en la naturaleza también a Él pertenece. Sólo al decir la bendición se saca al objeto de su condición de *Kadosh* y se lo transforma en *Hol* (no consagrado), como en el caso del *Ma’aser Sheny*¹⁷ (el segundo diezmo), y sólo entonces se puede disponer del mismo, aplicándose sobre el

¹² Menahot 43, b.

¹³ Hilkhhot Tefilah u-Nesiat Kapaim 7: 14.

¹⁴ Shulhan Arukh, Orah Hayim 46: 3.

¹⁵ Berakhot 35, a.

¹⁶ Salmos 24: 1.

¹⁷ Del fruto de su cosecha, debía dar el judío una *Terumah* (ofrenda) para el sacerdote (Kohen, Números 18: 8, 11-12), que era de alrededor del 2%, y que éste y su familia debían consumir en un estado de pureza (*Taharah*). Por otra parte, debía ofrendar un diezmo al levita del cual éste debía dar, a su vez, un diezmo el Kohen (Números 18: 25-30). Los años 1, 2, 4 y 5 del ciclo de la *Shemitah*, se debía separar del restante otro diezmo, el segundo diezmo: *Ma’aser Sheny* (Deuteronomio 14: 22-26), que debe ser comido por su dueño en condiciones de pureza en Jerusalem. Pero si le resulta difícil llevar los frutos a Jerusalem, serán vendidos, dejando éstos su condición de *Kodesh* y se transforma en *Hulin*, mientras que el dinero recibido se transforma en *Kodesh*, y perderá su condición de tal al comprarse en Jerusalem frutos y otros elementos para ser utilizados allí, los que se transformarán, a su vez, en *Kodesh*. De lo cual se deduce que ciertas cosas que son *Kodesh* pueden trocar su condición de tales mediante cierto acto. Este concepto se aplica aquí, mediante la bendición que redime el fruto por comer; pues lo saca de su condición de *Kodesh*, o sea: que pertenece a Dios, y lo transforma en *Hol* permitido al hombre.

objeto el versículo: “los cielos son cielos de Dios y la tierra le dio a los hombres”¹⁸. El fruto de la tierra sólo es plenamente adquirido por el hombre cuando éste acepta y agradece la parte de la labor divina que permitió su gestación.

La Torah¹⁹, tal como explica Maimónides²⁰, sólo prescribe para cada individuo el recitado de una sola bendición, la que debe decirse después de haber comido y haberse saciado. Sin embargo los sabios prescribieron que antes de las comidas, y aún sin saciarse, y después de toda comida, al igual que en múltiples situaciones, se debe bendecir a Dios²¹.

En el tratado de Berakhot (35, a) se halla en la Guemara un profundo análisis de los sabios que intentan hallar los versículos que permitan deducir el precepto de bendecir antes de ingerir cualquier alimento o de realizar un precepto, tal como ya se hacía en la época de formación de la Mishnah. Después de múltiples y arduos intentos se concluye, que tal normatividad es una consecuencia lógica (*Sevara*), ya que: “Le está prohibido al hombre disfrutar de este mundo sin haber bendecido”.

El mensaje que subyace en el texto talmúdico transmite que, de acuerdo al criterio final de los sabios, la sociedad que se sustenta espiritualmente en la creencia en un Dios trascendente que busca un encuentro con cada individuo y donde cada individuo busca un encuentro con su Creador, debe inculcar a sus miembros que ante toda acción relevante y aún en las menos significativas, pero esenciales para la existencia (como al alimentarse) debe haber una evocación a Él.

Si bien la *Berakhah* posee un valor muy especial para aquel que la profiere, ya que, entre otras cosas, cumple con la nobleza de agradecer a Quien ha creado lo necesario para su digno sustento físico y espiritual, el Talmud expone un relato en el que se presenta la ‘necesidad’ de Dios de la bendición del hombre.

¹⁸ Salmos 115: 16.

¹⁹ Deuteronomio 8: 10.

²⁰ Hilkhot Berakhot 1: 1.

²¹ Maimónides las clasifica en tres tipos: bendiciones por algún gozo, al realizar algún precepto y de agradecimiento a Dios (Hilkhot Berakhot 1: 4).

Leemos en Berakhot 7, a:

“Hay una enseñanza [que testimonia que] el Rabí Yshma’el ben Elisha’ dijo: Cierta vez entré dentro de adentro²² para ofrendar el incienso. Vi entonces a Akatriel Yah²³, el Señor de las Huestes sentado sobre un trono alto y sublime²⁴, y me dijo: Yshma’el hijo mío, bendíceme. Le dije: Sea la voluntad delante de Ti que Tu misericordia domine a tu ira y que se extienda Tu misericordia por sobre tus normas²⁵, y has de obrar con Tus hijos con la medida de la misericordia, y has de adentrarlos más allá de la norma de la justicia.

Y Él asintió con su cabeza.

De aquí se deduce que nunca has de tomar con liviandad la bendición de un simple hombre”

Este párrafo es la continuación de otro en donde los sabios se preguntan

“¿de dónde se deduce que Dios reza? En nombre del Rabi Yosei, el rabi Yoḥanan responde diciendo: del versículo: ‘los llevaré al monte de Mi Santidad y los regocijaré en casa de Mi oración’²⁶. ‘De su oración’ no dice, sino ‘de Mi oración’, de donde se deduce que Dios reza.

¿Qué oración dice? Dijo el Rabi Zutra bar Tuvyah en nombre de Rav: ‘Sea la voluntad delante de Mi que Mi misericordia domine a Mi ira, y que se extienda Mi misericordia por sobre Mis normas y que obre con Mis hijos con la medida de la misericordia y he de adentrarlos más allá de la norma de la justicia”’

²² Se refiere al *Sancta Sanctorum*, el habitáculo más occidental de la construcción principal del templo de Jerusalén, donde en el primer templo se hallaba el Arca con las tablas de la Ley, al cual sólo accedía el sumo sacerdote, como lo era Yshma’el ben Elisha’ (Midrash Tehilim (Buber), Mizmor 9, D”H (13) Ki Doresh), en el día de Kipur, para ofrendar el incienso delante de Dios, y obtener de tal modo el perdón del Creador para con el pueblo de Israel.

²³ Son nombres que refieren a Dios. Las revelaciones celestiales que tuvo el Rabí Yshma’el también pueden hallarse en otros lugares de la literatura talmúdica, como ser: Berakhot 51, a.

²⁴ Expresión de Isaías 6: 1.

²⁵ Se refiere a las normas de justicia con que Dios juzga a sus criaturas.

²⁶ Isaías 56: 7.

Más allá de los componentes míticos de estos párrafos talmúdicos, aquello que se deduce de los mismos es que el rezo, de acuerdo a la visión de los sabios del Talmud, es una profunda interacción entre Dios y el hombre. No es sólo el hombre el que se dirige a Su Creador y éste que espera el rezo del hombre; sino que el rezo del hombre genera un cambio en Dios mismo, una actitud dialogal entre sus cualidades de justicia y misericordia. El Dios de la Biblia hebrea, tal como se deduce del relato del libro del profeta Jonás y de la historia de Jeremías con Hananyah ben A'zur²⁷, entre otros, es un Dios dinámico, pues es susceptible de cambiar sus decisiones ante la actitud cambiante del hombre.

La *Berakha* no refiere exclusivamente a lo bueno o satisfactorio que se recibe de Dios. En la visión de los sabios del Talmud, aún en las ocasiones de dolor desgarrador debe bendecirse a Dios. Como leemos en la primer mishnah del noveno capítulo de Berakhot:

“...y cuando son recibidas buenas noticias, se debe decir: ‘Bendito el que hace lo bueno y mejora. Cuando son recibidas malas noticias se debe decir: ‘Bendito que juzgas con verdad’.

...El hombre debe bendecir por lo malo tal cual lo hace por lo bueno, pues dice²⁸: ‘Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón con todo tu ser y con todo tu poder’. ‘Con todo tu corazón’, refiere a tus dos instintos, el instinto del bien y el instinto del mal; ‘con todo tu ser’, debe entenderse: aunque Él te quite el ser; ‘con todo tu poder’, significa con todo tu dinero...”

Este es uno de los párrafos más significativos de la literatura rabínica acerca de su concepción de la *Berakha*. Ya no se trata de agradecer a Dios por la buena tierra que nos confirió, de la cual se ha obtenido el fruto que permitió saciar el hambre, por lo cual se agradece bendiciendo al Creador, tal como aparece en el Deuteronomio. En la concepción rabínica aun en el dolor y en la angustia debe haber un lazo con Dios. Las palabras de Job (2: 10): “¿Lo bueno de Dios hemos de aceptar y no lo malo?”, (1: 21) “Dios da, Dios toma, que su nombre sea bendecido por la eternidad”, al igual que los conceptos de Isaías (45:7), que el Señor es: “Hacedor de la paz y Creador del mal”, cobran una dimensión superlativa en la cosmovisión arriba citada de los sabios del Talmud.

²⁷ Jeremías 28.

²⁸ Deuteronomio 6: 5.

De acuerdo a una versión talmúdica²⁹ fueron los sabios de la Gran Asamblea, en los tiempos de E'zra quienes le dieron la formulación a las oraciones que se recitan hasta hoy en día; del mismo modo reglaron los tiempos en los cuales deben ser dichas las mismas, con sus características y peculiaridades. Dicha versión fue aceptada por Maimónides³⁰, quien explica su gestación como consecuencia de la dispersión de los judíos por los confines del imperio persa y, posteriormente, del helenístico. Al perderse el conocimiento del hebreo por parte de aquellos que vivían en lugares muy distantes de Judea, los sabios le dieron una forma fija a las bendiciones que en los tiempos bíblicos eran recitadas improvisadamente, en los momentos de introspección que hallaban los hebreos de entonces en cada día.

De acuerdo a una segunda versión que aparece en el Talmud³¹ las oraciones fueron compuestas por los patriarcas, y de acuerdo a una tercera de raíz midráshica³², fueron los ángeles mismos los que en ciertas ocasiones en las que acaecieron acontecimientos significativos con los patriarcas y ancestros del pueblo de Israel, compusieron las dieciocho bendiciones de la *A'midah*, y los sabios del tiempo de E'zra las ordenaron y prescribieron al pueblo.

De todos modos, en los tiempos de E'zra y la Gran Asamblea se fijó un estilo de rezo para todo el pueblo que marcó, a la postre, cuando el pueblo se halló disperso en el destierro, uno de los elementos aglutinantes más importantes en la manutención de su carácter de comunidad espiritual e identidad nacional, pues el retorno a *Tzión* es un elemento muy importante en las mismas.

El concepto de *Berakha* es prácticamente sinónimo del de *Tefilah*, oración, en la literatura rabínica, pues las bendiciones son el elemento que enmarca o directamente conforma a todas las oraciones. *Keriat Shema*³³, la proclama de la fe judía que debe pronunciarse en las oraciones de Shajarit y A'rvit, se encuentra enmarcada entre bendiciones que son recitadas antes y después de aquella y que conforman, al mismo

²⁹ Berakhot 33, a; Meguilah 17, b; Jerosolimitano Berakhot, cap 2, pág. 4, columna 4, halakha 3.

³⁰ Yad ha-Hazakah, Hilkhot Tefilah u-Nesiat Kapaim, cap. 1.

³¹ Berakhot 26, b.

³² Shiblei haLeKet (Tefilah no. 18), citado por el Bet Yosef en Tur Orah Hayim 112 y basado en un midrash tardío, véase Ozar HaMidrashim de Judah David Eisenstein, pág. 584, D'H: Tania Shimo'n HaPakuli.

³³ Es el recitado de los siguientes tres párrafos del Pentateuco: Deuteronomio 6: 4-9; 11: 13-21; Números 15: 37-41.

tiempo, su marco explicativo. La *A'midah*, denominada también simplemente Tefilah, se halla conformada por 19 bendiciones.

Para que una oración tenga el carácter de *Berakhah* debe hallarse el término '*barukh*' –bendito– referido a Dios, y siendo Él nombrado por sus nombres: *Ad-onai* y *E-lohim*, y su señorío por sobre toda la existencia: *Melekh haO'lam*³⁴, Rey del Universo.

Es con esta fórmula, ya sea en forma abreviada como simple oración, o comenzando un párrafo con *Barukh*, o sin él, pero culminando con *Barukh Ata Ad-onai E-loheunu Melekh haO'lam*, que se expresan alabanzas a Dios, agradecimientos y petitorios. Se la recita antes del cumplimiento de un precepto, o antes de ingerir un alimento y después de haberlo hecho, al ver los rayos y al escuchar los truenos, al hallarse frente a un sabio o delante de un rey.

La fórmula de las bendiciones comienzan dirigiéndose a Dios en segunda persona –Bendito eres Tú Señor del Universo– y continúa en tercera: “que nos ha consagrado con sus preceptos...”. Esta peculiaridad tiene su origen en una discusión entre Rav y Samuel que aparece en el Talmud Jerosolimitano *Berakhot* capítulo 9, página 12, columna 4, *Halakhah* 1, ‘Rav dijo: se debe decir ‘Tú’ –*Ata*– al referirse a Dios en la formulación de las bendiciones, mientras el sabio Samuel sostuvo que no se debe decir Tú, sino que se deben formular las mismas dirigiéndose a Dios en tercera persona. Para cumplir con ambos puntos de vista se instauraron las dos fórmulas en la enunciación de las bendiciones.

El Rabi Shlomoh ben Abraham Adret³⁵, explicó³⁶ en el siglo XIII que la forma de dirigirse a Dios en las bendiciones, comenzando en segunda persona y

³⁴ *Berakhot* 12, a; 40, b; *Mishneh Torah*, *Hilkhot Berakhot* 1: 5; *Tur Orah Hayim* 214, véase *ad locum* el comentario del Bet Yosef y su conclusión que es trascrita en el *Shulhan Arukh Orah Hayim* 214. Sin embargo, hay excepciones a esta regla como por ser: las bendiciones de la *A'mida*, esto es explicado por el Rav Berekhyah, en *Midrash Tehilim* 16: 8 (*Shiviti Ad-onai*), que en las bendiciones que conforman parte del rezo (o sea, de alabanza o pedido a Dios, a diferencia de las bendiciones por al cumplimiento de algún precepto o por el goce de alguna comida, etc.), con sólo nombrar a Dios en la bendición es suficiente. El mismo concepto es enunciado en *Rokeaḥ*, siman 363, citado por el Beit Yosef en la cita arriba mencionada.

³⁵ Véase el ítem Adret, Solomon ben Abraham, en la *Encyclopaedia Judaica*.

³⁶ *Sh"UT ha-RaSH"BA*, *Helek* 5, *Siman* 52.

finalizando en tercera, caracteriza las cualidades de Dios. Por un lado Él se halla muy cerca del hombre, a través de todo aquello que le revela; por otra parte se halla inconmensurablemente lejano del hombre, por todo lo aquello que le es oculto e ignoto del Creador³⁷.

Por otra parte, la invocación de los sacerdotes –*Kohanim*– a Dios para que bendiga al pueblo, era recitada de acuerdo al testimonio que nos brinda la Mishnah³⁸, tanto en el templo de Jerusalem como fuera del mismo, en las distintas localidades de la Judea de entonces. En el Templo de Jerusalem los sacerdotes pronunciaban el nombre inefable de Dios (*Y-H-W-H*), mientras que fuera del mismo recitaban la bendición pronunciando su apodo (*Ad-onai*). En el templo la decían como una sola bendición, respondiendo el pueblo al final: “Bendito el Señor, Dios, el Dios de Israel desde la eternidad hasta la eternidad”³⁹, mientras que fuera de él después de cada oración, de las tres que conforman el párrafo, se decía Amen, transformándola en tres bendiciones.

De acuerdo a Megilah 23, b, los sacerdotes sólo pueden recitar la bendición en presencia de un *Minyan*⁴⁰, o sea, diez varones que conforman el mínimo necesario para constituir una comunidad. Todo aquello que implica una acción de santidad, explica *ad locum* la Gemara, requiere de la presencia de, por lo menos, diez personas. De donde se deduce que, si bien la elevación espiritual puede comenzar como una acción individual, de profunda introspección, su proyección final debe

³⁷ Esta dualidad de relación de Dios para con respecto al hombre caracteriza, de acuerdo a Israel Isaac Efros (véase su ítem en la *Encyclopaedia Judaica*) al pensamiento filosófico y teológico judío de los tiempos antiguos, esta tesis fue magistralmente desarrollada por él en su obra *Ha-Pilosofyah ha-Yehudit ha-Atikah*, Ed. Ha-Histadrut ha-Tzionit ha-Olamit, Yerushalaim 5719 (1959).

³⁸ Sota 7: 6.

³⁹ Este extracto del versículo 106: 48 de Salmos era la respuesta que debía decirse en vez de *Amen*, al concluirse las bendiciones en el Templo de Jerusalem. De acuerdo a la Mishnah Berakhot 9: 5, la traducción del versículo debiera ser: “desde este mundo hasta el mundo”; ya que mientras en la Biblia *o’lam* designa el tiempo eterno, en el léxico de los sabios denota espacio, refiriéndose al mundo. La mishnah citada relata que, en un principio se decía: “Bendito... desde el mundo”; cuando los disidentes afirmaron que hay un solo mundo, desconociendo al “mundo venidero”, en cuya existencia afirmaron su fe los sabios del Talmud, se modificó la fórmula de la respuesta, Véase también: Tosefta Berakhot 6:21, 22 y Tosefta Ta’anit 1:11 (Ed. Saul Liberman).

⁴⁰ Siendo los *kohanim* parte del *minyan*, Tur Orah Hayim 128.

acaecer en el seno de lo comunitario. La bendición que los sacerdotes invocaban a Dios, pese a que su formulación se halla en singular, requería de un mínimo de personas que conformasen una comunidad, pues sólo se puede materializar la misma plenamente en el individuo a través su interrelación con su prójimo.

En la misma gemara se explica, en nombre del Rabi Yehoshua' ben Levi, que todo sacerdote es bendecido por Dios en el momento en que invoca la bendición sobre el pueblo. Otra de las cuestiones que se plantean es ¿qué ocurre en aquellas localidades donde sólo hay *Kohanim*, debiendo todos ellos subir al estrado para bendecir a nadie presente? La respuesta propuesta es que su bendición se extiende al pueblo que se halla en los campos. A lo cual se plantea en qué medida la pared del templo no conforma una división para aquellos que se invoca sobre ellos la bendición de Dios. Son citadas entonces, como respuesta, las palabras del Rabi Yehoshua' ben Levy: "Aun una divisoria de hierro no interfiere entre Israel y su Padre Celestial".

Los sacerdotes deben hallarse frente al pueblo, cara a cara, en el momento de recitar la bendición.

El descubrimiento arqueológico de dos placas enrolladas de plata, en Ketef Hinnom (sudoeste de la ciudad vieja de Jerusalem) en los que se hallan grabadas sendas versiones de la bendición sacerdotal, semejantes a la de Salmos 67: 2, y datadas en el siglo VII a.e.c., conllevó al Profesor Gabriel Barkay⁴¹ a plantear la hipótesis que las mismas serían las filacterias que se usaban en las postrimerías de la época del primer Templo. Serían las antecesoras de las de cuero, que contienen los cuatro párrafos de la Torah en los que se halla el mandato de colocar los preceptos de Dios "cual signo sobre el brazo y señal entre los ojos", escritos sobre pergamino, y que son usadas desde la época del segundo Templo hasta el presente.

En Meguilat ha-Serakhim 2; 2-342, hallada en Qumran, se lee:

"Que te bendiga con todo lo bueno
y que te resguarde de todo lo malo,
y que ilumine tu corazón con inteligencia para la vida,

⁴¹ Gabriel Barkay, *A treasure facing Jerusalem's Walls*, Jerusalem, The Israel Museum, 1986.

⁴² Se usó la nomenclatura de A. M. Habermann, *Megilloth Midbar Yehuda*, Tel Aviv, Machbarot Lesifrut Publishing House, 1959.

y que te agrade con conocimiento eterno.
Que torne la faz de sus mercedes hacia ti para la paz eterna”.

Se observa inmediatamente que estos versos conforman una muy bella y original exégesis a la bendición de los sacerdotes, hecha por algún importante maestro de la secta que tenía a orillas del Mar Muerto uno de sus habitáculos espirituales más importantes.

Estas referencias vienen a testimoniar la centralidad de la bendición sacerdotal, la única formulada en forma explícita en el Pentateuco, en la tradición litúrgica hebrea, tanto en las postrimerías del primer Templo así como en las múltiples perspectivas religiosas que coexistían durante el segundo Templo.

Hay una bendición, entre las muchas que aparecen en el tratado de Berakhot que merece una atención especial. En Berakhot 58, a, leemos:

“Dijo el rabi Hamnuna: ‘el que ve una muchedumbre de Israel debe decir: ‘Bendito el Sabio de los misterios’; cuando ve una muchedumbre de extraños, debe decir: ‘Ha de avergonzarse vuestra madre... (Jeremías 3: 12). Enseñaron nuestros maestros: el que ve una muchedumbre de Israel debe decir: ‘Bendito el Sabio de los misterios’, pues sus ideas no se asemejan las de uno con las del otro y sus semblantes no se parecen los unos a los otros”.

La fuente primaria de esta enseñanza se halla en la Tosefta Berakhot (Liberman) 6: 2, donde dice: “el que ve una muchedumbre”, omitiendo el vocablo Israel. En una versión distinta, que contiene la explicación del sentido de la bendición, que se encuentra en Bemidbar Raba (Vilna) Parasha 21, D”H: 2 Vaidaber Moshe, dice: “si uno ve una muchedumbre de **personas**”. En la versión del Talmud, a diferencia de las otras dos, aparece la reprobación citando a Jeremías 3: 12, que seguramente testimonia acerca de épocas en los que el pueblo sufría persecuciones por parte de los romanos y de algunos de sus vecinos. La versión del Midrash reflejaría el ideal de una humanidad en la que, pese a las múltiples ideas y concepciones, sabe alcanzar una armonía en el seno de lo humano. El midrash citado comenta la elección de Josué como líder del pueblo, sucesor de Moisés. Al analizar el versículo, donde dice: ‘Designa el Señor, Dios de los espíritus de toda carne’ (Números 27: 16), el mismo trae a colación la referida bendición, pues es función del líder armonizar las diferencias de los muchos espíritus, tal como dice el versículo y hacen notar enfáticamente los sabios el plural peculiar de este vocablo en el texto de

la Torah. Es a través de una realidad armónica de la multiplicidad de seres con diferentes características y opiniones, que saben alcanzar un idioma que refleje la armonía de dicho pluralismo, que es bendecido el Creador, que habiendo creado un solo hombre, misteriosamente, éste se multiplica en muchos más, cada uno diferente del otro, en lo físico y espiritual.

En la Mishnah Okatzin 3: 13 se cita la enseñanza de Rabi Shimo'n ben Halafta:

“No halló el Santo Bendito Él mejor utensilio para resguardar en él una bendición a Israel que la paz, como dice (Salmos 29: 11): ‘El Señor dará valor a su pueblo, el Señor bendecirá a Israel con la paz’”

La paz sobre Israel, al decir de los profetas y de la tradición rabínica⁴³, refiere a la paz de toda la humanidad.

Recibido: 15-04-13
Aceptado: 20-05-13

⁴³ Hilkhhot Melakhim 12.

ABRAHAM SKORKA

El concepto de *Berakhah* en la tradición rabínica

Abordar el análisis del concepto de *Berakhah* en la literatura rabínica requiere de una sucinta introducción de la utilización del mismo en la Biblia, que es la base y el fundamento del desarrollo del pensamiento rabínico posterior. Más allá de toda disquisición, lo que resulta absolutamente claro de todas las referencias bíblicas, es que no es el hombre el que tiene el poder de bendecir, pues el mismo se halla solamente en manos de Dios. Es importante que la invocación sea hecha por una persona con atributos espirituales superlativos, adquiridos mediante una conducta especial. Los sacerdotes debían cumplir con normas especiales de pureza para ser aptos de invocar a Dios para que le otorgue la bendición al pueblo. Es sobre esta concepción de la *Berakha* en la Biblia que se desarrolló el tema en la literatura talmúdica, entendiendo por tal los conceptos vertidos por los sabios tanaitas y amoraitas, contenidos en los talmudes de Babilonia y Jerosolimitano y en los textos midrashicos. Se analizan algunos de estos textos.

Palabras clave: exégesis rabínica – literatura talmúdica – bendición – sacerdocio judío

ABRAHAM SKORKA

The concept of *Berakhah* in rabbinic tradition

Approaching the analysis of the concept of Berakhah in rabbinic literature requires a brief introduction of the use thereof in the Bible, which is the basis and foundation of the development of later rabbinical thought. Beyond all disquisition, which is quite clear from all the biblical references, which is not the man who has the power to bless, because it is found only in God's hands. It is important that the invocation is made by someone with Superlatives spiritual attributes acquired by a special behavior. The priests had to meet special purity standards to be eligible to invoke God to grant you the blessing to the people. It is this conception of Berakha in the Bible that the theme developed in the Talmudic literature, meaning the ideas expressed by the Tannaim and amoraitas sages contained in the Babylonian Talmuds and in midrashic Jerusalemite and texts. Discusses some of these texts.

Keywords: rabbinic exegesis - Talmudic literature - Blessing - Jewish priesthood

Los autores

Fabio Samuel Esquenazi

Es Licenciado y Doctorando en Letras por la Universidad de Buenos Aires e Investigador Ascripto por Concurso a la Cátedra de Literatura Española Medieval (Facultad de FF y LL, UBA). Ha sido Investigador del Centro de estudios de las experiencias contemplativas y mística comparada; Investigador adjunto de la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, Capítulo Argentino del Seminario Internacional de reflexión, investigación y docencia “Pensar la realidad occidental desde los márgenes” en el área temática: Mística comparada y fenomenología de la religión. Es Miembro ordinario de la Asociación Argentina de Hispanistas y de la Asociación Internacional de Hispanistas (AIH). Ha publicado trabajos en medios nacionales e internacionales y ha participado, asimismo, en reuniones científicas de su especialidad.

Jerónimo Granados

Es Doctor en Teología del “Instituto de Arquitectura y Arte Eclesiásticos Contemporáneos” de la Universidad Philipps de Marburgo, Alemania; Profesor Superior de Pintura en la Escuela Superior de Artes Visuales Lino Eneas Spilimbergo de Bahía Blanca y en el Instituto de Artes y Lenguas Josefina Comtte de Corrientes; Licenciado en teología del ISEDET, Buenos Aires. Es pastor ordenado de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata. Es miembro de la comisión directiva de la Confraternidad Argentina Judeo-Cristiana y fue miembro de la Subunidad de “Diálogo Judeo-Cristiano” de la Unidad “Diálogo con otros Credos” del Consejo Mundial de Iglesias. Actualmente es coordinador de un grupo de estudio de la Federación Luterana Mundial que estudia la relación del cristianismo con otras espiritualidades.

Lydia Norma Garchtrom

Es abogada por la UBA, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Ha realizado Cursos de postgrado en Derecho Mercantil Europeo y en Derecho Internacional Privado. Universidad de Salamanca (España); Seminario de Derecho Internacional Privado. Hague Academy of International Law (Países Bajos). 2000-2001; Postgrado Régimen jurídico del sistema unilateral de comercio (OMC); en Comercio Exterior

para abogados. Análisis jurídico de exportación y negocios internacionales; en Asesoramiento empresarial para la negociación y contratación en el MERCOSUR, Chile y ALCA y en Contratos comerciales en el MERCOSUR. Universidad de Buenos Aires. Todos en Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires; Doctorado en Derecho Internacional (especialidad: derecho internacional público. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Además es Licenciada en Criminología UBA Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Es Arbitro del Colegio Público de Abogados de la Capital Federal, Sección Comercial e Investigadora en temas de Derecho Hebreo con diversas publicaciones sobre el tema.

Graciela de Grynberg

Es Maestra Normal, Periodista, con estudios en el Círculo de Periodistas (1971) y Arquitecta de UBA (1979) Es Rabina, habiendo realizado los Estudios Rabínicos en el Seminario Rabínico Latinoamericano y en Israel: Ishtalmut- y Majon Shejter de Jerusalem Ha sido Profesora de la Escuela de Jazanim (oficiantes cantores) del Seminario Rabínico Latinoamericano, Representante judía de la Argentina en la convención “Religiones por la paz”- World Conference on Religion for Peace y Secretaria de la Asamblea Rabínica Latinoamericana. Ha participado en congresos y reuniones nacionales e internacionales sobre judaísmo, religiones y sociedad. Actualmente es Rabina de la comunidad Bet Israel y Presidente de ISER.

Andrea Hojman

Es laica, cristiana de confesión católica. Licenciada en Teología con Especialidad en Sagradas Escrituras. Actualmente cursa seminarios de Doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Docente en el Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISET) y en la Escuela Bíblica de Nuestra Señora de Sión. Directora de la colección de temas bíblicos de Editorial Guadalupe-Verbo Divino. Miembro de la Comisión Directiva de la Confraternidad Argentina Judeocristiana.

Manuel Lázaro Pulido

Nació en Barcelona, 1970. Licenciatura y Doctorado en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca. DEA en Filosofía en la Université de Paris 1 (Panthéon-Sorbonne). Estudios en la École Pratique des Hautes Etudes, Section V, “Sciences Religieuses”. Estudios de teología en el Seminario diocesano de Cáceres, Centro de Estudios Teológicos de Sevilla (Facultad de Teología de Granada), Institut Catholique de Paris, y en el Instituto Teológico franciscano de Murcia (Universidad Pontificia *Antonianum* de Roma). Ha sido profesor de filosofía y teología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (1997-1998), de filosofía en la Universidad

Internacional FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito-Ecuador). Director (2008-2010) y Profesor estable (en excedencia) del Área de Filosofía del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Mérida-Badajoz y Profesor ordinario (en excedencia) del Área de Filosofía del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres (ambos centros de la Universidad Pontificia de Salamanca). Actualmente es Investigador Auxiliar (Programa C-2008 de FCT) en el Instituto de Filosofía da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Miembro de grupos de investigación de la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad de Navarra y la Universidad de Extremadura, desarrolla el programa “Pluralismo de confesiones y grupos religiosos minoritarios de Extremadura” (Ministerio de Justicia). Es miembro fundador e investigador de la Fundación *CINCI* (*Centro de investigación sobre la nueva civilización*) y director de la revista de estudios eclesiásticos *Cauriensia*.

Celina A. Lértora Mendoza

Es Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid (1981), Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas, España. Es Miembro de la Carrera del Investigador Científico del Conicet. Ha sido y es profesora en varias universidades nacionales y profesora invitada en el extranjero. Ha participado en el Comité de Filosofía de la Comisión de Cultura del Arzobispado de Buenos Aires; en proyecto internacional de historia de la teología latinoamericana de la Universidad de Navarra y es miembro del Proyecto Teologanda sobre Teología Femenina Latinoamericana. Ha publicado numerosos libros y artículos sobre su especialidad. Es Secretaria Académica de ISER.

Gabriel Minkowicz

Es Doctor en Psicología Social, de la Universidad Argentina John F. Kennedy (2009). Fue ordenado Rabino por el Seminario Rabínico Latinoamericano (1993), y es también Abogado y Procurador graduado en la Facultad de Derecho de la U.B.A (1990). Fue Becario del Programa *Aleph Aleph* para Senior Education for the Diaspora, organizado por la Organización Sionista Mundial y la Universidad de Tel – Aviv (1991-1992). También fue Becario del Programa *Leatid* de Directores para Organizaciones Comunitarias Judías, organizado por el Joint Distribution Committee para Latinoamérica (2003-2004). Oportunamente también recibió los títulos: de Docente de nivel primario (1985) y secundario (1986) para escuelas judías y de Director Institucional para organizaciones sin fines de lucro (1989). En el presente, se desempeña como docente universitario en la Facultad de Derecho de la U.B.A.; en la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador, y como Director del Instituto Superior en Ciencias Judaicas y Formación Docente “Abarbanel” del

Seminario Rabínico Latinoamericano. Cuenta con publicaciones en derecho hebreo y comparado.

Abraham Skorka

Es Egresado de la ‘Midrasa ha-Ivrit’, Escuela Superior de Ciencias Judaicas (1972), Doctor en Ciencias Químicas (UBA, 1979), y Rabino graduado en el Seminario Rabínico Latinoamericano (1973). Es Profesor de Talmud y Derecho Hebreo en el Seminario Rabínico Latinoamericano desde 1973. Ha sido Rector del Seminario Rabínico Latinoamericano (1996 -2008). Ha sido Profesor visitante de Talmud, en el Jewish Theological Seminary (2002). Es Rabino de la Comunidad ‘Benei Tikva’ desde 1976, Presidente del Tribunal Rabínico de la Región Latinoamericana de la Asamblea Rabínica, Profesor honorario de Derecho Hebreo, de la Universidad del Salvador. Es autor de múltiples artículos y textos, entre ellos ‘*Introducción al Derecho Hebreo*’ (EUDEBA, 2001), *¿Hacia un mañana sin fe?* (Longseller, 2006), etc.

Normas para autores

I. Envío

Los trabajos podrán estar escritos en castellano, portugués, italiano, francés o inglés, y serán enviados por correo electrónico, en archivo .doc, a la dirección de ISER: iser.1968@yahoo.com.ar.

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG.

Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

Asimismo, los autores facilitarán en otro archivo un breve *curriculum vitae* con el nombre de la institución donde trabajan y su situación profesional actual, que no exceda los 7 renglones.

II. Presentación

Los artículos que no se ajusten a estas normas no serán considerados para su publicación.

II.1 Artículos

Los artículos, originales e inéditos, tendrán una extensión máxima de 30 hojas (DIN A-4), utilizando tipos Times New Roman 11, a espacio simple, incluyendo las notas en Times New Roman 10, gráficos, cuadros e ilustraciones.

El **título** irá centrado en mayúscula minúscula, negrita. El Nombre completo del autor a la derecha.

Los **subtítulos** en negrita Mayúscula minúscula a la izquierda.

El **cuerpo del texto** irá dejando una línea después del título/subtítulo o epígrafe.

El texto se escribirá **sin sangrías** a la izquierda. No se usarán tabuladores ni automáticos para las enumeraciones. El número de nota debe ponerse **antes** del signo puntuación.

Las **citas** se pondrán “entre comillas”, y las ‘citas dentro de las citas’. No se usarán comillas francesas. Las citas de más de tres renglones deben ir separadas del cuerpo del texto, con una sangría de un cm a la izquierda. En todos los casos, se requiere que la cita sea en el mismo idioma del texto principal y que se incluya en nota a pie el texto en idioma o lengua original.

La *itálica* se usará sólo para las palabras extranjeras, aun cuando pertenezcan al vocabulario técnico.

Para destacar una palabra o frase se usará **negrita**, procurando no abusar de estos destaques.

Las **rayas** (–) sirven para introducir una aclaración que, según la RAE, “supone un aislamiento mayor con respecto al texto en el que se insertan que los que se escriben entre comas, pero menor que los que se escriben entre paréntesis”, y deben ir —**pegadas**— (sin espacio) a la primera y última palabra de la oración que separan. Los **guiones**, en cambio, (–) se usarán para separar fechas: “1070-1072”; para crear sustantivos compuestos ocasionales: “ciudad-estado”; para vincular palabras que formen un concepto: “ser-para-sí”; para separar el prefijo de su base con el fin de hacer hincapié en el valor semántico de la partícula: “re-presentación”, etc. En otras lenguas, como el portugués por ejemplo, para respetar los casos gramaticales que así lo exigen: “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citas y referencias bibliográficas

Las referencias a obras citadas aparecerán sólo a pie de página y deben numerarse correlativamente. El artículo **no llevará una bibliografía** completa al final ni dentro de una nota a pie de página. En las notas a pie también se incluirán los comentarios o aclaraciones al texto que el autor crea pertinentes y oportunas.

El conjunto de las notas de cada artículo no excederá la quinta parte de la extensión total del artículo.

II.3 Modelo de citaciones

Libro: Nombre completo y Apellido del autor, *Título*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita. Cuando la autoría del texto referenciado corresponda a más de tres personas, se escribirá el apellido de la primera seguido de “*et al.*”

Capítulo de libro: Nombre completo y Apellido del autor, “Título de capítulo”, Nombre completo y Apellido del coordinador, director o editor, *Título del libro*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita

Artículo: Nombre completo y Apellido del autor, “Título del artículo”, Nombre de la Revista, tomo o volumen, número, año, p inicial y p. final **la primera vez**, con indicación de las específicas mencionadas.

En caso de repetirse alguna cita, se debe indicar: Apellido del autor, ob. cit., pp. En caso de que hubiera más de una obra del mismo autor, la segunda mención sólo debe contener las primeras palabras del título de la obra si éste es largo, seguidas de la o las páginas citadas.

En caso de que la cita se repita en la nota siguiente, y siempre que se trate de páginas diferentes, sólo indicar “ibíd., pp.”. En caso de que sea la misma página o páginas de la cita anterior, solo indicar “ibíd”.

Cuando la ciudad de edición tuviera traducción al idioma del artículo, se prefiere esta forma. Por ejemplo, “Florençia” (en el caso del castellano) o “Florença” (para el portugués) se prefieren a “Firenze”. Esta traducción no debe trasladarse al nombre de la editorial o de una institución. Así, por ejemplo, “Leuven University Press” **no** debe ser modificado por “Lovaina University Press”.

Las citas de documentos inéditos se harán por el catálogo del repositorio al que pertenecen. Lo mismo para mapas, dibujos, fotos y otros documentos que se ubican por catálogos. En general: *Título del documento*, Nombre del archivo y el lugar de localización (fondo, serie, legajo, expediente, etc.), indicando entre paréntesis la abreviatura del repositorio que se utilizará en las citas siguientes.

III. Otras secciones

Además de artículos, la revista publicará las siguientes categorías de trabajo. Las indicaciones de presentación son las mismas que para los artículos.

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.

- **Varia:** artículos interdisciplinarios: igual extensión que los artículos.

- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas a la temática de la revista y de ISER Comprende:

a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.

b) Eventos académicos internacionales en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.

c) Otras noticias que el autor considere de interés para la revista, cuya publicación será evaluada por los editores. Máximo 500 palabras.

- **Comentarios bibliográficos críticos:** máximo 2000 (dos mil) palabras

- **Reseñas bibliográficas:** máximo 1500 (mil quinientas).

- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos históricos o contemporáneos de interés para la temática de la revista.** Seguirán las normativas generales para transcripciones y ediciones críticas de manuscritos.

ÍNDICE

Presentación	5
--------------	---

Artículos

Fabio Samuel Esquenazi

“Shulján Aruj: diálogo y reconocimiento del otro en Lévinas y Ricoeur. Acogida y limitaciones de una amable invitación”	9
Índice	31
Abstract	32

Jerónimo Granados

“Los Ángeles de la Conquista, la conquista de los Ángeles. El dilema iconográfico de los Ángeles Arcabuceros”	33
Índice	73
Abstract	74

Graciela de Grynberg

“Relacionándonos con nuestro Creador”	75
Índice	83
Abstract	84

Andrea Hojman

“La recepción de Gn 17 en <i>Génesis Rabbah</i> ”	85
Resumen	111
Abstract	112

Manuel Lázaro Pulido

“La lectura en España de la Declaración vaticana <i>Nostra aetate</i> . <i>Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas</i> y sus repercusiones en el diálogo judeo-cristiano”	113
Índice	145
Abstract	146

Celina A. Lértora Mendoza

“De la disputa a la condena. Cuestiones interreligiosas bajomedievales”	147
Resumen	177

Abstract	178
<i>Gabriel Minkowicz - Lydia Norma Garchtrom</i>	
“Enfrentamientos ideológicos y sociales durante el período del Segundo Templo. Las sectas judías: saduceos y fariseos y su relator más conspicuo: Flavio Josefo”	179
Reesumen	189
Abstract	190
<i>Abraham Skorka</i>	
“El concepto de <i>Berakhah</i> en la tradición rabínica”	191
Resumen	205
Abstract	206
Los autores	207
Normas para los autores	211