



DIALOGANDO

Revista del Instituto Superior de Estudios Religiosos

Año 2, N. 3, 2014

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

Equipo Editorial

Directora

Rab. Arq. Graciela de Grynberg (Comunidad Bet Israel - Argentina)

Secretaria de Redacción

Dra. Celina A. Lértora Mendoza (CONICET/FEPAI - Argentina)

Consejo de Redacción

Dr. Jaime Bortz (Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Rdo. Dr. Jerónimo Granados (Instituto Superior de Estudios Teológicos - Argentina)

Fr. Dr. Jorge A. Scampini OP (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Consejo Asesor

Lic. Octavio Lo Prete (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Rdo. Dr. Joseph-Ignasi Saranyana (Universidad de Navarra - España)

Rab. Dr. Abraham Skorka (Seminario Rabínico Latinoamericano - Argentina)

Comisión Académica

Dr. Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

Dr. Martín Ciordia (Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Dr. Pedro Coviello (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Dra. Isabel Fisflish (Universidad de Chile - Chile)

Dr. Leonardo Funes (CONICET y Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Dra. María Eugenia Góngora (Universidad de Chile - Chile)

Dr. Abelardo Levaggi (CONICET y Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Rab. Ernesto Yattah (Seminario Rabínico Latinoamericano - Argentina)

Dr. Mario Yutzis (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos - Argentina)

**La libertad religiosa como condición
de un diálogo interreligioso auténtico**

Graciela de Grynberg

La libertad religiosa es un camino a recorrer. Comenzaré por definir al concepto de libertad, pasando por el dialogo para llegar finalmente al diálogo interreligioso.

La libertad es sin duda uno de los logros más importantes del hombre.

Libertad es la posibilidad de elección que tenemos cada uno de los seres humanos para ser libres. Es la capacidad para pensar y obrar según la propia voluntad con la cual fuimos creados.

Libertad es lo que permite al ser humano decidir qué hacer. Esta posibilidad de elección, de decisión, lo hace libre pero también lo lleva a ser responsable de y por sus actos.

Para el judaísmo Dios creó todo a partir de la nada, solo con su voz. Todo lo que vemos es su Creación.

Dios, es el único que es enteramente libre. Al crear al hombre, insufló parte de su chispa divina en el hombre. Es así, que el hombre recibió su libertad directamente de nuestro Creador.

El judaísmo pone gran énfasis en la libertad de toda criatura, como individuo y como pueblo. El hombre no puede vivir sin libertad. Pero la libertad no puede transformarse en libertinaje.

Durante 400 años el pueblo judío fue esclavo en Egipto y con su liberación, nacen la idea de libertad y de hacer el bien.

Moisés, el profeta con mayúsculas y libertador del Pueblo Judío, tuvo dos desafíos:

1. Ponerle fin a la servidumbre en Egipto, que celebramos durante la festividad de Pesaj. Ser libre era el requisito para que Dios se revelara en el Sinaí, dando la ley. Hecho que ocurrió siete semanas después del éxodo de Egipto.
2. La entrega de la ley para poder vivir en libertad y no en un libertinaje. El libertinaje es la actitud no respetuosa de la ley, la ética o la moral de quien abusa de su propia libertad con detrimento de la de los demás.

La libertad no significa hacer lo que el ser humano quiere. Sino que la libertad tiene un límite y es que no debe obstaculizar los derechos del prójimo. Mi libertad termina, donde comienza la libertad de mi prójimo.

Para el judaísmo bíblico, la libertad tiene un valor intrínseco, pero no es suficiente en sí mismo. La libertad es pensamiento y acción y la acción es la conducta que todos deben realizar en bien del individuo y de la sociedad.

Las leyes de la Tora y su complemento en el Talmud, son los caminos que debemos recorrer para que la libertad sea una libertad plena. Cuando se entregaron las leyes en el Monte Sinaí, llevó a la puesta en práctica de la libertad.

La festividad que conmemora y recuerda la entrega de la Tora en el Monte Sinaí es Shavuot. No tiene una fecha fija sino que depende de la festividad de Pesaj. De acuerdo a la Tora debemos contar cuarenta y nueve días, empezando con el segundo día de Pesaj para fijar la fecha de Shavuot y de esta manera nos enseña que la libertad es un proceso. Vamos contando día a día hasta llegar a la entrega de la Tora, de la ley.

Aprendemos de nuestros sabios que esta cuenta es para destacar la dependencia de esta festividad con Pesaj. Que una esta concatenada con la otra y que Shavuot es la culminación del Éxodo de Egipto y el nacimiento de un pueblo y de la libertad.

Sin la festividad de Shavuot, Pesaj no tendría sentido. El pueblo judío podría celebrar su libertad, pero no sabría qué hacer con la libertad obtenida, ya que sin ley no hay libertad.

Una libertad que no tenga un compromiso con la vida, con los animales, con la naturaleza, que no tenga un norte, puede llegar a cambiar el sentido de la libertad y un volver a comenzar para toda la creación.

Si cada ser humano interpreta la libertad como el derecho propio para hacer lo que piensa y cree, sin límites, sin pensar en los derechos del otro, solo en los propios, la libertad no ha sido comprendida en su totalidad.

Debemos tomar conciencia de que la libertad debe ser permanente y su compromiso también, porque siempre hay quienes que desean eliminarla en aras de su propio beneficio.

Por ello Pesaj y Shavuot siguen siendo actuales.

La libertad, siendo criaturas creadas a la imagen y semejanza de Dios nos acerca a nuestro Creador, a quien debemos imitar en su justicia y verdad.

Nuestros sabios nos han enseñado a través de un Midrash, explicación rabínica, realizando un cambio en las vocales del texto bíblico cuando fueron entregados los Diez mandamientos.

No debemos leer *jarut*, que significa grabadas sobre las dos Tablas de piedra, sino como *jerut*, que significa libertad. Mediante el cumplimiento de los Diez Mandamientos que están grabados de manera permanente en el corazón del hombre, el ser humano obtiene la libertad, pero siempre dentro de un marco que respete el derecho de libertad del prójimo.

Como leemos en Salmos 119:44-45 “Andaré en libertad, porque he buscado Tus mandamientos”. Nos enseña que el cumplimiento de la ley, es el que nos otorga la libertad.

Junto a la libertad viene el dialogo. El verdadero diálogo y en especial el diálogo interreligioso, implica el conocimiento, el esfuerzo de entender al otro, no solo con nuestros términos sino también con los suyos.

Permanentemente como seres humanos nos relacionamos, nos encontramos, nos conocemos con el otro. El hombre es un ser social desde su nacimiento y de esa manera crece, con el intercambio.

Incluso el judaísmo mismo, es una forma de vida de relación. No se es judío en soledad.

Por eso hay algunas plegarias que debemos hacerlas con 10 personas como mínimo. Como bendecir a nuestro Creador a través del Barju, o recitar el Kadish de duelo, la oración por nuestros seres queridos que ya no están en esta realidad física, así como también leer de la Tora, en los servicios religiosos.

No cambiamos nuestra fe sino que cambiamos nuestra actitud hacia el otro, cuando lo conocemos.

El dialogar trae nuevos desafíos, con el prójimo y con nosotros mismos. Dialogar, significa conocer al otro, intentar ver el mundo desde su perspectiva. Esto no se realiza en un solo paso, sino que es un recorrido que debe hacerse de a dos y en el tiempo. Cada uno desde su perspectiva debe intentar ver al otro como es y aprender de él.

Este dialogo comenzó con la creación del hombre y sigue hasta el día de hoy. El vivir en comunidad necesita de reglas de conducta, necesita tener respeto por el otro, por sus creencias. Necesita vivir a través de principios y valores éticos y morales.

El diálogo interreligioso es la relación positiva entre individuos o grupos de diferentes tradiciones, distintas creencias religiosas o espirituales.

El diálogo interreligioso no busca una fusión, asimilación o desaparición de distintas religiones. Lo que busca es el entendimiento entre las diferentes religiones para conocer al otro y aceptarlo sin un cambio de creencias.

El diálogo interreligioso busca que cada uno comprenda al otro, que puedan construirse puentes que los unan y no que los separen.

Hay una frase acuñada por Hans Kung acerca del diálogo interreligioso: “No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones”.

Sin el dialogo no habrá posibilidades de un futuro de paz para la humanidad.

Creemos en el diálogo interreligioso, porque creemos que podemos trabajar juntos por y para la paz y el diálogo. Hoy sabemos que es viable, que “se puede”.

El diálogo interreligioso, por lo tanto, cuando es serio y comprometido, nos permite generar una relación mediante la cual uno trata de conocer profundamente al otro y aprender de él cosas que puedan ayudarlo a seguir desarrollando su espiritualidad.

No es un encuentro social, sino que tiene que ver con conocer, que en el idioma bíblico significa amar, porque sólo se conoce lo que se ama.

Adán conoció a Eva su mujer, leemos del texto bíblico (Génesis 4:1). La concepción bíblica nos enseña que no hay amor sin conocimiento profundo y total del otro.

Por eso es importante conocer al otro. Sin conocimiento, no hay amor, ni comprensión.

El diálogo interreligioso, no es una mezcla de religiones. No es tomar lo mejor de cada tradición religiosa y hacer una nueva. Es seguir siendo quien uno es, creyendo en su camino religioso.

Es saber que cree cada una, aprender de sus valores y creencias. Es encontrar la paz entre todos los hombres y mujeres, entre todas las creencias.

Hay valores y creencias que son comunes a muchas religiones. El diálogo interreligioso busca encontrarlos.

A través de historias diferentes, cada religión nace con sus propias creencias y tradiciones. Lo importante es respetar cada una de ellas.

Sólo cuando hallemos los valores de vida, de respeto, podremos hacer un verdadero dialogo y una convivencia de paz y unión.

Teniendo libertad, llegamos al diálogo interreligioso. El diálogo interreligioso es un diálogo de vida, de reflexión, de compartir experiencias espirituales, de trabajar juntos que nos lleva a conocernos.

Para conocernos debemos participar en las diferentes festividades y ritos de los demás. El conocernos hace que los prejuicios desaparezcan.

Nos encamina a colaborar todos juntos en la ayuda al prójimo, a nuestra sociedad, al mundo, a la naturaleza.

Nos invita a profundizar nuestra espiritualidad. A reflexionar sobre los desafíos que tenemos en común y recorrerlos juntos.

Nosotros como ISER, lo tenemos como premisa y trabajamos en ello. Hemos realizado actos uniendo Januka-Navidad y Pesaj-Pascua. Donde cada uno comparte sus costumbres, cantos y plegarias.

Nos reunimos y estudiamos cada mes para comprendernos y comprender, para ahondar en nuestros conocimientos y en nuestra religiosidad.

Sin lugar a dudas, como parte de la creación de Dios, tenemos la responsabilidad de poner todo esto en práctica.

Desde el lugar que ocupemos en la sociedad, debemos trabajar para traer justicia y paz a nuestro mundo.

Como enseñó Rabam Shimon Ben Gamliel: “el mundo se sostiene sobre tres pilares, la verdad, la justicia y la paz”. (Avot 1:18).

Hemos leído del texto bíblico, en Deuteronomio 16.20: *Tzedek, tzedek tirdof*. “Justicia, justicia perseguirás, para que vivas...”

La gran pregunta es, porque se repite la palabra justicia. Varias son las razones que nuestros maestros nos han dejado.

La palabra justicia es la búsqueda de justicia que debe hacerse por métodos justos. Según una explicación de Eben Ezra, esta duplicación enseña que esta búsqueda de justicia debe ser continua, “una vez tras otra, toda tu vida”.

Para el cabalista y exegeta sefardí Rabeinu Bejaie Ben Asher, “Justicia, justicia perseguirás” explica que la búsqueda de la justicia debe ser con la palabra y con los actos. Uno va concatenado con el otro.

El diálogo interreligioso lleva a la búsqueda de la paz y la justicia. “y volverán sus espadas en rejas de arado, y sus lanzas en hoces; no alzará espada nación contra

nación, ni se adiestrarán más para la guerra” (Isaías 2:4); así escribe el profeta y ese debe ser el norte, la meta y el motor de nuestro dialogo.

Paz donde cada uno pueda vivir en plenitud su condición de ser humano.

“Había una vez un escritor que vivía a orillas del mar; una enorme playa virgen donde tenía una casita, y allí pasaba temporadas escribiendo y buscando inspiración para su libro. Era un hombre inteligente y culto y con sensibilidad acerca de las cosas importantes de la vida.

Una mañana mientras paseaba a orillas del océano vio a lo lejos una figura que se movía de manera extraña como si estuviera bailando. Al acercarse vio que era un muchacho que se dedicaba a coger estrellas de mar de la orilla y lanzarlas otra vez al mar.

El hombre le preguntó al joven que estaba haciendo. Este le contestó:

- Recojo las estrellas de mar que han quedado varadas y las devuelvo al mar; la marea ha bajado demasiado y muchas morirán.

Dijo entonces el escritor:

- Pero esto que haces no tiene sentido, primero es su destino, morirán y serán alimento para otros animales y además hay miles de estrellas en esta playa, nunca tendrás tiempo de salvarlas a todas.

El joven miró fijamente al escritor, cogió una estrella de mar de la arena, la lanzó con fuerza por encima de las olas y exclamó: “para ésta... sí tiene sentido”.

El escritor se marchó un tanto desconcertado, no podía explicarse una conducta así. Esa tarde no tuvo inspiración para escribir y en la noche no durmió bien, soñaba con el joven y las estrellas de mar por encima de las olas.

A la mañana siguiente corrió a la playa, buscó al joven y le ayudó a salvar estrellas...”

Hoy estamos en el camino, en el recorrido. Estudiando, trabajando juntos.

Una estrella hace la diferencia.

Cada uno de nosotros hace la diferencia.

ARTÍCULOS

DOSSIER

Libertad y Diálogo interreligioso

* Los trabajos que se publican forman parte del programa del Congreso Internacional “La libertad religiosa en el Siglo XXI. Religión, Estado y Sociedad”, organizado por el Consejo Argentino para la Libertad Religiosa -CALIR en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, parfa los días 3, 4 y 5 de septiembre de 2014.

**Mística y Diálogo interreligioso:
desafíos y oportunidades en un mundo secularizado**

Fabio Samuel Esquenazi

Debo reconocer que, al pensar en esta ponencia, asumí un desafío desalentador, teniendo ante mis ojos la dinámica de conflictos como el que, hasta hace pocos días, ensombreció a la humanidad en Gaza: analizar si la mística judía y la mística cristiana pueden aportar algo valioso a lo que entendemos por **diálogo interreligioso**. La respuesta a esta inquietud, que sería considerada seguramente poco menos que ingenua por muchos de los responsables actuales de las guerras y masacres que interpelan nuestra conciencia, es sin embargo tan urgente como necesaria. Para avanzar en mi propuesta definiré en primer lugar y muy brevemente qué se entiende por **unión directa** o **conciencia experimental** de Dios en ambas tradiciones, repasaré luego algunos de los símbolos utilizados en las **bibliotecas místicas** del judaísmo y el cristianismo para expresarla, e intentaré rescatar, finalmente, el mensaje concreto que la **mística** le ofrece a una sociedad global tan secularizada como la actual, que menosprecia la vida y el compromiso ético.

Comencemos por la definición del fenómeno místico que propuso Gershom Scholem, el iniciador del estudio sistemático del misticismo judío como disciplina académica durante su larga trayectoria en la Universidad Hebrea de Jerusalén:

“Si por mística se entiende la unificación directa [o] inmediata [del alma] con Dios, entonces no existe mística en absoluto dentro del judaísmo (...). Pero si se define la mística como una conciencia o una percepción experimental de realidades divinas, entonces existe una mística judía en formas múltiples y con múltiples facetas”¹.

En la tradición mística judía se llega a la conciencia de la realidad divina que habita en el alma a través de una profundización de la inveterada relación con la Ley (la *Torá*), que determina y caracteriza la concepción judía de espiritualidad. Dicha

¹ Recogida por E. Schweid en *Judaism and Mysticism according to Gershom Scholem: A critical analysis and programmatic discussion*; traducción del hebreo e introducción de David A. Weiner. Atlanta, GA., Scholars Press, 1985, p. 22. La traducción es nuestra.

profundización ha enfatizado siempre los aspectos éticos de la conducta humana, dando lugar a imágenes² poderosas que dan cuenta de dicha relación en su literatura. Como sabemos, el pensamiento filosófico, particularmente el judío, ha demostrado una histórica dificultad para apreciar la estrecha vinculación entre la ética y la mística, al asociar estas dos dimensiones de la existencia humana con dos esferas en apariencia irreconciliables: el reino del deber ser o el del compromiso activo con valores humanos trascendentes, en el caso de la primera; y el de la pasividad, el refugio en la interioridad y la búsqueda de una experiencia directa y personal con la fuente y causa que origina tales valores, en el de la segunda. Esta separación tuvo su fundamento en una visión distorsionada de la singularidad de la experiencia mística, las fases que la conforman y la compleja personalidad de los sujetos que han vivido de manera concreta en todas las tradiciones el fenómeno místico. Tal distorsión simplificó, asimismo, las etapas principales en las que en todas las culturas se dividió el proceso conocido como *camino*, *itinerario* o *vía mística*, reduciendo todo su conjunto -prácticas preparatorias, ingreso en la experiencia propiamente dicha y culminación del proceso en la contemplación, iluminación o éxtasis- a este último estadio, asociándolo con las consecuencias o fenómenos extraordinarios que sólo en algunos casos se manifiestan en él y no con el total descentramiento de sí mismo y el compromiso ético asociado que constituyen la esencia de toda experiencia mística genuina.

Esta realidad llevó, como lógica consecuencia, a que se menospreciara la figura tradicional del místico, considerándolo un individuo pasivo, desinteresado en absoluto de todo lo mundano y consagrado exclusivamente a la concentración en su interioridad; en contraposición con el ideal de un sujeto ético, de lucha y acción en medio de la Historia, cabalmente comprometido con un cambio social que reflejara fielmente sus opciones morales de justicia. Esta oposición de estereotipos perdió de vista, sin embargo, que en todas las tradiciones donde la experiencia mística ha podido ser documentada -con particular énfasis en las religiones del tronco abrahámico-, la *conversio morum*, es decir, los cambios en la conducta moral de la persona que es **sujeto de una experiencia** mística, siempre parten de una *conversio cordis*, entendida como la experiencia radical de aceptación o toma de conciencia de

² 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).

la presencia en el interior del ser de un aspecto o hecho originario que lo trasciende. Como consecuencia de dicha toma de conciencia, el místico se siente “llamado” al abandono de sí y al compromiso absoluto con la realidad, expresado particularmente en la preocupación por el prójimo que demanda su atención amorosa como condición para la propia realización del místico como **persona**. La esencia de dicho “suceso” reproduce de modo superlativo lo que en el Judaísmo y el Cristianismo se conoce en términos teológicos como **experiencia de fe**, cuya característica más interesante es el hecho de que el **consentimiento** de aquel principio absoluto presente en el fondo de la conciencia que origina la experiencia encuentra en el cumplimiento estricto de los preceptos o mandamientos que estructuran ambas tradiciones religiosas su medio de expresión, tal como hemos señalado en trabajos previos³.

Ahora bien, toda tradición reconoce desarrollos, autores principales y un conjunto de textos y símbolos que condensan y mantienen vivo su mensaje; las expresiones místicas del Judaísmo y el Cristianismo no son la excepción. Allí tenemos, por ejemplo, al *Shulján Aruj*, uno de los principales códigos de conducta del Pueblo Judío, cuyo título, que podría traducirse como “mesa tendida” o “mesa preparada”, viene a enseñarnos la importancia que Joseph Caro, el afamado halajista y cabalista del siglo XVI que lo compuso, le otorgó a una obra que, sin pertenecer a la *biblioteca mística* judía, es en definitiva el resultado de la lógica bíblica y talmúdica que tradicionalmente encontró en el **pobre**, la **viuda**, el **huérfano** y el **extranjero**⁴ un lugar de privilegio para una experiencia significativa de Dios. La elección del título hecha por Caro fue apropiada y muy ilustrativa, no sólo por el refinamiento propio del simbolismo judío, potenciado como lo estuvo desde sus orígenes por el peso del segundo mandamiento bíblico que prohibía la representación pictórica, sino también porque respetó y reafirmó la centralidad que la tradición judía le otorga a la verdadera compasión, entendida no como una “experiencia de emotividad” sino como una “experiencia de compromiso”, como una práctica moral que excede el mero anhelo universal de justicia e involucra al

³ Véanse “Le refus lévinassien de la mystique. Raisons et observations”, *Philosophica*, 45 (2015, en prensa); y “*Timor Domini* y sujeción amorosa en la escritura sanjuanista”, *Revista San Juan de la Cruz* (2014), en referato.

⁴ Véase Emmanuel Lévinas, *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós Editores, 2004 [1963], p. 39.

judío con aquellos que no han encontrado nunca su *Shulján Aruj*⁵, al tiempo que sirve de ejemplo para que todos, sin importar nuestra confesión religiosa, nos sintamos obligados a mantener, como dijera Mardones, “la atención puesta en la superación del estado de necesidad [...] [de quienes comparten con nosotros] la misma condición humana de [sufrimiento], dolor y muerte”⁶.

Otros dos ejemplos del campo judío, con resonancias para el diálogo interreligioso, los hallamos en el *Sefer Ha-Zohar*, el corpus literario central de la mística hebrea, redactado durante las tres últimas décadas del siglo XIII. Son ellos la famosa *parábola de la princesa* que leemos en los folios 99a y b del segundo volumen de esta obra, y la descripción del deleite a que daba lugar el ritual de lectura de la Torah que realizaban los cabalistas desde la medianoche hasta el amanecer de cada día, según puede apreciarse en el folio 178b del primer volumen⁷.

El relato de la hermosa princesa -en hebreo *rehimatá*, es decir, literalmente “amada”- nos presenta a una doncella que, oculta en su palacio, invoca y seduce con su amor a su amante, para que éste se acerque y pueda, finalmente, unirse con ella en matrimonio. Tratándose de un pasaje de enorme densidad significativa sólo diremos que, en el plano alegórico, la princesa de la narración es la *Torá* que se oculta detrás de los cuatro niveles tradicionales de exégesis cabalística: el literal, el alegórico, el homilético y el místico⁸. La Escritura, como la princesa, aparece y se desvanece rápidamente ante el amante, el cabalista que es guiado gradualmente al nivel más profundo de conocimiento del texto revelado. Al principio, la doncella insinúa su existencia mediante simples alusiones que sólo comprende quien la ama, revelándose paulatinamente de manera discursiva, hasta que, en la culminación del

⁵ 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.

⁶ J. M. Mardones, “Salvar a Dios: Compasión y solidaridad en la finitud”, en: Mardones, J. M. y Mate, Reyes (eds.), *La ética ante las víctimas*, Rubí (Barcelona), Anthropos Editorial, 2003, pp. 224-225.

⁷ Que en este trabajo hemos de citar según: *The Zohar. Pritzker Edition* (ed. y trans. Daniel C. Matt), California: Stanford University Press, 2004-in progress (en adelante, *Pritzker edition*), en nuestra traducción y con nuestras adaptaciones.

⁸ Véase Moshé Idel, “Kabbalistic Exegesis”, *Hebrew Bible, Old Testament: the history of its interpretation*, I/2: *The Middle Ages*. Ed. Magne Saebø. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, pp. 457-459.

proceso de descubrimiento, queda desnuda ante él, como ante un esposo que conoce todos sus secretos. Como afirma el texto:

“La *Torá* se revela un instante por amor a sus amantes para despertar en ellos amor puro. [...] Este es el camino [...] primero comienza a revelarse a un hombre [mediante] señales. Si él [no] entiende lo manda llamar [...] y dice a sus mensajeros: ‘decid a ese necio que venga aquí y converse conmigo’. Cuando él viene, ella empieza a hablarle, primero desde detrás de [una] cortina [con] palabras [que resulten] accesibles a su entendimiento, de manera que él pueda progresar poco a poco. [...] Luego, ella le habla desde detrás de un delgado velo, [mediante] adivinanzas y parábolas; [...] por último [...] se le muestra cara a cara [y le descubre] todos sus misterios ocultos y todos los caminos [...] guardados desde siempre en su corazón”⁹.

La tradición mística judía da cuenta del deleite que encierra este tipo de adhesión al texto sagrado, lo que puede apreciarse en el segundo texto zohárico que aquí citaremos. En él se aprecia cómo tanto la acción de despertarse a la medianoche para compartir la lectura de la *Torah* como la alegría de dicho compromiso místico-poético, son el resultado de la identificación de los cabalistas con la figura del Rey David, según se lo ha representado particularmente en la literatura rabínica. Así leemos:

“Todos sus días, el Rey David se comprometió con la adoración del Santo, bendito sea, levantándose a la medianoche, alabándole y dándole gracias, para engalanar su propio lugar en el Reino Superior, [pues] él sabía que en ese mismo momento el Santo [...] se levanta en el Jardín del Edén para deleitarse con los justos. [Así, cada medianoche] él se levantaba, se fortalecía [cantando] y alabando [al Santo] hasta el amanecer, porque [como es sabido] cuando el Santo aparece en el Jardín [...] Él escucha su propia voz con todos los justos, un hilo de amor se dibuja [sobre la cabeza] de David durante la jornada y las palabras [de la *Torah*] que canta [el Rey David] ascienden hasta el Reino Superior para engalanarse en presencia del Santo”¹⁰.

⁹ Zohar II, 99a-b, Pritzker edition, vol. 5, 2009, pp. 33-36.

¹⁰ Zohar I, 178-b, Pritzker edition, vol.3, 2006, pp. 80-81.

Lo interesante aquí es que, así como en otros textos de la Cábala queda claro que el ideal de vida que buscaban imitar los cabalistas es el de Moisés¹¹, es en este caso la figura del Rey David la que se propone como la del arquetipo de místico, aquel capaz de comprometerse con el sentido más profundo del texto sagrado. Este compromiso, que hace incluso que Dios escuche “su propia voz” junto “con todos los justos”, se alcanza no sin antes adherirse estrechamente a la voluntad divina, honrando todos y cada uno de los preceptos que estructuran el sistema de creencias judío. La mención de Moisés -como la del Rey David- no es arbitraria ya que, precisamente, el hilo conductor que vincula, con sus diferencias, a todas las corrientes centrales de las tradiciones contemplativas judía y cristiana es la referencia recurrente que realizan los escritores místicos a las experiencias de las grandes figuras del Antiguo Testamento -no sólo Moisés y David; también Elías o Isaías, entre otros-, a quienes consideran tribunal último o **espejo** de sus propias experiencias de encuentro y unión con Dios¹². Son estos puntos de contacto los que dan testimonio de la posibilidad y fecundidad del amoroso mensaje que la mística judeocristiana nos ha legado y que resuena en la práctica concreta del diálogo interreligioso.

Ahora bien, en el campo cristiano nos encontramos con que la especificidad de la experiencia mística -con su profusa variedad histórica de formas, desde los antecedentes en el corpus joánico hasta los abundantes testimonios de los primeros siglos del Cristianismo, la dad Media, el Renacimiento y la Modernidad¹³-, está dada por su directa relación con el **Misterio cristiano**, lo que significa que todos los autores de esta **biblioteca**, en todas las épocas, han experimentado e intentado vivir de manera eminente el misterio central de la Encarnación, la Pasión y la Resurrección narrado en el Nuevo Testamento. Si, en palabras de Henry Bergson, “los místicos [cristianos] son imitadores y continuadores originales, pero incompletos, de lo que fue de forma completa el Cristo de los evangelios”¹⁴, el modo personal que los místicos de raíz cristiana encontraron para dar cuenta del modo más

¹¹ Véase, por ejemplo, *Zohar* I, 170b-171a.

¹² Véase, para un estudio comparativo, el análisis de las teofanías de estas figuras en: J. M. van Cangh, “Trois rencontres de Dieu dans l’Ancien Testament”. *La Mystique*, Paris:,Desclée De Brouwer, 1988: 29-45.

¹³ Véase “Mística y diálogo: aporte del judeocristianismo” (en colaboración con Gabriel Minkowicz). *Revista Criterio*, año LXXXV, N° 2384, agosto 2012, pp. 20-24.

¹⁴ Henri Bergson, *Oeuvres, Édition du Centenaire*, Paris, PUF, 1959, p. 1179 (en nuestra traducción).

perfecto de vivir dicho misterio fue, en términos generales, la idea de que el cumplimiento estricto de la voluntad divina es la condición esencial que dispone al alma para la gracia de la **inhabitación trinitaria**, entendida históricamente por la teología católica como la presencia actuante de Dios que transforma y «mueve» al alma **por obra de la gracia**. Este modelo de conocimiento experimental de Dios mediado por la adhesión estrecha a la voluntad divina a través de Cristo del que dan cuenta los Padres del desierto, el monacato occidental, el laicismo cristiano, las escuelas místicas de las diversas órdenes monásticas católicas y la mística protestante, también aporta testimonios escritos de enorme belleza poética que apuntan a los aspectos de la experiencia mística que pueden rescatarse para el ejercicio confiado del diálogo entre diversas confesiones religiosas, en nuestro caso, por ser constitutivas de nuestra identidad, las del tronco abrahámico. Entre la multiplicidad de testimonios que podrían aportarse, allí tenemos a San Juan de la Cruz¹⁵, quien, en pleno siglo XVI, para explicar la sutil transformación que va experimentando el alma en cada uno de los grados de la **escala de amor** por donde ésta va “subiendo a Dios”¹⁶, viene a decirnos que los efectos que ella experimenta en la *subida* son los siguientes: en el primero, el alma “se enferma provechosamente” por Dios; en el segundo, “lo busca sin cesar”; en el tercero, “obra para no faltarle”; en el cuarto, “sufre por Él sin fatigarse”; en el quinto, “lo apetece impacientemente”; en el sexto, “corre ligeramente hacia Él”; en el séptimo, “se atreve a unirse a Dios con vehemencia y osadía”; en el octavo, logra “*asirse a Dios y lo aprieta sin soltarlo*”; en el noveno, “arde en Dios con suavidad”; y, en el décimo, por último, “se asimila totalmente a Dios” llegando a ser semejante a Él. Este santo carmelita, de peculiar vinculación con la tradición judía¹⁷, al sintetizar este proceso de unión, su exigencia y la fruición o el deleite encerrados en ella, nos ofrece una de las claves para interpretar no sólo la experiencia mística por la que el atravesó como cristiano, sino también para entender los textos judíos que compartimos antes y el modo en

¹⁵ A quien citaremos a partir de aquí según: San Juan de la Cruz. *Obras completas*. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia, OCD, 11ª ed., Madrid: EDICA, 1982, (en adelante, *Obras*). Los énfasis y adaptaciones nos corresponden.

¹⁶ 2N 19, 1; *Obras*, 403-408.

¹⁷ Véase Luce López-Baralt (en colaboración con Reem Iversen), «A zaga de tu huella». *La enseñanza de las lenguas semíticas en Salamanca en tiempos de san Juan de la Cruz*. Madrid: Trotta, 2006; en particular, pp. 147-194.

que el misticismo judío y el cristiano pueden iluminar esa otra **experiencia**¹⁸ que es el diálogo entre las religiones. Juan de la Cruz afirma:

“Estos grados [...] de amor son siete, los cuales se vienen a tener todos cuando se tienen los siete dones del Espíritu Santo en perfección, en la manera que es capaz de recibirlos el alma. Y así cuando el alma llega a tener en perfección el espíritu de temor tiene ya en perfección el espíritu [del] amor, por cuanto aquel temor, que es el último de los siete dones, es filial, y *el temor perfecto de hijo sale de amor perfecto de padre*”¹⁹.

Pues bien, este **temor de Dios**, que en la cita aparece gracias a un trabajo muy cercano con el campo semántico implicado por la idea del “temor de Yahveh” o *Yir'at Adonai* — תַּאֲרִי הוֹהִי — propia de la tradición judía, implica la adhesión absoluta a los mandatos divinos que excede la mera veneración religiosa y una creciente disposición interior a la trascendencia divina que desemboca en la **entrega amorosa**, que no es sino el modo en que los místicos entendían la vida religiosa. Siendo el *timor Domini* uno de los mayores puntos de contacto entre las **bibliotecas místicas** del judaísmo y el cristianismo, su sola mención permite contextualizar adecuadamente el **desvelamiento** de la doncella en la parábola de la princesa, el deleite de los cabalistas que por las noches accedían al sentido más profundo de la *Torah* y el ardor y la suavidad de la que goza el alma al vivir en plenitud su fe, por el simple hecho de que este temor es la contracara, el requisito que se le exige al verdadero creyente para acceder a lo que Dios le ha prometido. En este sentido, y para cerrar esta intervención, digamos finalmente que lo que la mística judía y la cristiana aportan al diálogo interreligioso, lo que ambas tradiciones nos recuerdan perentoriamente en sus monumentos literarios, es la necesidad de que nunca olvidemos el **espejo** de la experiencia, la realidad de que sólo se accede a lo más sagrado dialogando, con los textos que nos constituyen pero ante todo con quienes dan sentido a lo que dicen esos textos, con los **otros** en quienes siempre se nos exige reconocer al **pobre**, a la **viuda**, al **huérfano** y al **extranjero**.

Recibido: 30/03/2014

Aceptado: 30/04/2014

¹⁸ Agradezco a Marcelo Figueroa por su idea de diálogo interreligioso como *experiencia de fe*, que compartiera en la reunión mensual de estudios de ISER del pasado 07-08-2014 y a quien sigo en este punto de mi desarrollo.

¹⁹ CA, 17:3)

**Mística y Diálogo interreligioso:
desafíos y oportunidades en un mundo secularizado**

Resumen. La dinámica de la experiencia de ISER, que ha sido desde su fundación la práctica concreta del diálogo interreligioso enriquecida por un enfoque académico, nos ha permitido acercarnos como grupo de investigación a temáticas poco exploradas en nuestro país, entre ellas, por caso, las vinculaciones entre la mística y el diálogo judeocristiano. Como sabemos, el hilo conductor que vincula, con sus diferencias, a todas las corrientes centrales de las tradiciones contemplativas judía y cristiana es la referencia recurrente que realizan los escritores místicos a las experiencias de las grandes figuras del Antiguo Testamento y/o de la tradición rabínica -Moisés, Elías o Isaías, entre otros, a quienes consideran tribunal último o **espejo** de sus propias experiencias de encuentro y unión con Dios. Son estos puntos de contacto los que dan testimonio de la posibilidad y fecundidad del amoroso mensaje que la mística judeocristiana nos ha legado, a pesar de las tensiones que históricamente la han enfrentado con las estructuras religiosas tradicionales.

Palabras clave: mística - diálogo interreligioso - desafíos - oportunidades - ISER

**Mysticism and interreligious dialogue:
challenges and opportunities in a secularized world**

Abstract. The dynamics of ISER experience, mostly since its foundation the concrete practice of interreligious dialogue enriched by an academic approach, has allowed us to focus on issues barely explored hitherto in our country, including, the links between mysticism and Jewish-Christian mutual recognition. As we know, the link that ties, with their differences, the central currents of Jewish and Christian contemplative traditions is the recurrent reference made by mystical writers to the experiences of the great figures of the Old Testament and / or of rabbinical tradition -Moses, Elijah or Isaiah, among others-, that all of them consider a «mirror» of their own experiences of union with God. These linkages bear witness to the fertility that Jewish-Christian mystical bequest has left us, despite the tensions that mysticism has faced while opposing to the traditional religious structures.

Keywords: mysticism - interreligious dialogue - challenges - opportunities - ISER.

La libertad religiosa en la objeción de conciencia

Julio Raúl Méndez

1. La religión en la vida social

La libertad religiosa como derecho humano es uno de los fundamentos de la cultura occidental moderna. Esto es innegable desde el punto de vista histórico y desde el punto de vista sistemático, tanto del *ius cogens* internacional como del constitucionalismo contemporáneo.

Sin embargo, no se ha zanjado el debate entre dos miradas respecto al alcance la libertad religiosa en los ámbitos normativos nacionales e internacionales.

Una tesis, que llamaremos **inclusivista**, considera positivamente la presencia de la religión en la sociedad y le reconoce un papel fundamental en la vida de las personas y de la sociedad. Esta mirada positiva de la religión cuida que sus expresiones y repercusiones sociales estén reconocidas y promovidas, en un modo que a nadie le sea impuesta la adopción de un credo.

La otra tesis, que llamaremos **exclusivista**, encierra una mirada negativa de la religión en la vida social; por ello no le deja lugar, la recluye al ámbito de la vida privada de las personas. Ésta sería el campo propio de la libertad religiosa, y sólo podría manifestarse hacia fuera sin ingresar en el tejido social común.

La tesis inclusivista admite muchas diversas formas de aplicación, ateniéndose a las circunstancias culturales e históricas de las sociedades; conlleva un desafío de realismo jurídico y político.

La tesis exclusivista tiene el atractivo teórico de evitar un campo de posibles conflictos, suprimiendo la dimensión política de la religión.

En el siglo XX, de la mano del kelsenianismo, se buscó establecer un modelo

que no necesitara de ningún fundamento extranormativo. Se diseñó un sistema jurídico que pudiera ser completo, cerrado en sí mismo, iniciado y terminado en el producto de los legisladores. En este marco, la religiosidad y su proyección conductual en la moralidad quedaban fuera de los significados jurídicos.

Sin embargo, los sistemas jurídicos que se creían bien cerrados y omnicomprendivos experimentan distintas fisuras, que cada vez se agrandan más. Una de ellas es la llamada “objeción de conciencia”.

Ésta aparece como un nuevo principio jurídico de raíz fuertemente filosófica.

El desenvolvimiento de la vida jurídica en su propia especificidad involucra la racionalidad de sus actores. No genera los dinamismos y los efectos sociales buscados sin pasar por la razón y la libertad de sus actores. La norma emite un mensaje imperativo que requiere un acto de comprensión para que haya decisión.

En ese pasaje por los actos de la razón desencadena, y lo hace necesariamente, un acto de la misma razón que acompaña al acto de la comprensión y precede a la decisión de acatamiento o desobediencia.

Los actos humanos son acompañados siempre por esa actividad mental que llamamos la **conciencia psicológica**. Se trata de un acto de la razón por el cual sabemos que existimos, sabemos que sabemos y sabemos que actuamos. Ahora bien, respecto al actuar nuestro saber emite juicios valorativos e imperativos.

La *conciencia moral* es un acto de la razón respecto al obrar, por ello se suele llamar de la razón práctica. Su base radica en la comprensión de los actos en su referencia al sujeto y su integridad, abonada por conocimientos (previos o no) de distinto origen que forman el patrimonio del propio sujeto.

Juntamente con la comprensión del imperativo jurídico tenemos la otra comprensión: el acto que llamamos conciencia moral, que es también un juicio imperativo interno respecto al mismo acto que se nos está imperando jurídicamente.

Ciertamente, es posible que el juicio de la conciencia moral y el juicio normativo jurídico coincidan desde el primer momento en su imperio. También es posible que el juicio del imperativo jurídico modifique el juicio moral, le dé razones para cambiar. Pero también es posible que se produzca un enfrentamiento de contradicción

Cuando, sobre la misma conducta, el juicio de la conciencia moral manda o prohíbe en sentido exactamente opuesto al imperativo jurídico surge la objeción de conciencia.

Una objeción significa lo que se pone delante como un impedimento para algo. En la estructura lógico-argumentativa significa un conocimiento tenido por verdadero que se pone delante, se opone, impidiendo que se reconozca como tal (verdadera) la tesis contraria. La objeción de conciencia no es otro acto de la razón diverso del de la conciencia moral. Es el mismo acto en cuanto su contenido imperativo es opuesto al del imperativo jurídico.

En el proceso del razonamiento no se puede pasar por alto la objeción, debe ser resuelta: es decir que el paso a la afirmación debe librarse del impedimento. En el proceso del razonamiento para la acción, el juicio interno que libera el paso a la conducta, que da el último mandamiento de ejecución, necesita estar libre de objeciones.

La objeción de conciencia es así una traba interna para que un imperativo jurídico en sentido contrario sea ejecutado armónicamente por el sujeto obligado. La cuestión opone autonomía y heteronomía, como un caso testigo de la relación entre derecho y moral en las sociedades contemporáneas.

2. Derecho y moral

Las posiciones doctrinales sobre esta cuestión se dividen en dos grandes grupos con sus diferencias internas. El punto clave que sirve de test clasificador es si los objetos jurídicos (las conductas imperadas por las normas jurídicas) pertenecen o no también al imperativo moral, y que éste tenga rango superior.

La posición inclusivista sostiene que el juicio jurídico, a su manera, pertenece al universo del juicio moral; es decir que ambos tienen una relación intrínseca entre sí porque existe alguna moralidad objetiva en los contenidos jurídicos. Aquí tomamos el calificativo “objetiva” para referirnos al contenido u objeto de la relación jurídica, del deber, de la norma. Es decir a la **conducta** en que consiste el derecho. No lo tomamos en el sentido de la determinación de lo moral por principios cognitivamente objetivos, como lo sostiene fundadamente el intrínsecismo deontológico. El inclusivismo considera que de por sí el acto humano es siempre

susceptible de valoración e imperio moral.

La posición exclusivista sostiene que ambos juicios son intrínsecamente independientes, de modo que cada uno pertenece a su propio universo porque los contenidos jurídicos poseen de por sí amoralidad objetiva. Ésta significa que hay al menos algunas conductas, como las jurídicamente reguladas, que escapan al juicio imperativo de la moral.

En esta antinomia la hegemonía del *exclusivismo* es la que ha sostenido el ideal del sistema jurídico autosuficiente. Éste es el modelo que está en crisis y que ha generado la cuestión de la objeción de conciencia como un factor dirumpente.

Una contradicción entre las prescripciones significa que al mismo sujeto agente se le presentan, en la misma circunstancia, dos mandatos que se excluyen mutuamente: *debe ser P* (jurídico) y *no debe ser P* (moral).

También existe la contradicción inversa entre un mandato *no debe ser P* (jurídico) y *debe ser P* (moral).

Si bien cabe una diferencia en el campo moral entre las prescripciones negativas y los mandatos de contenido positivo¹, en definitiva lo importante es que tal conducta, activa o pasiva, es exigida jurídicamente a quien se encuentra moralmente obligado en sentido contrario.

Esto es lo que resulta operativamente imposible para el sujeto. Por su amplitud (interioridad y exterioridad) originada en la autonomía, y por su referencia a principios absolutos, la moral se presenta delimitando un campo de superioridad de prevalencia.

Ésta es la aporía insoslayable del exclusivismo, que no logra descansar en su ilusión de la remisión de la moral al ámbito de la pura interioridad, para entregarle a lo jurídico la pura exterioridad. El sujeto es uno solo. Aunque lo jurídico, en gran

¹ Los preceptos morales prohibitivos (no hacer P) obligan siempre sin posibilidad de excepción, son los llamados “absolutos morales”; en cambio los preceptos morales de contenido positivo (hacer P) obligan siempre en determinadas condiciones. Estos últimos pueden cumplirse de diversos modos, lo que vale para el caso de tener que compatibilizarlos con un mandato jurídico contrario, también puede extinguirse o eximirse la obligación en caso de imposibilidad física o moral (en algunos casos de conflicto con la norma jurídica).

parte de los casos, logre delimitarse en la exterioridad, la moral no admite barreras.

El juicio de la conciencia incluye la actuación externa, que es actuación del mismo y único sujeto.

Por ello se abre camino un inclusivismo resistente e insoslayable, como un descriptor de los modelos de sociedad que se construyen con los principios de la centralidad de la persona y de la libertad.

El reparo exclusivista de la imposibilidad de conectar lógicamente lo jurídico y lo moral, por carecer esto último de la especificidad de la fuente positiva, pierde de vista la común pertenencia al plano de la inteligencia y de la voluntad humana.

El exclusivismo, que rompe la común pertenencia lógica de derecho y moral, postula una escisión antropológica insostenible.

El principio central del inclusivismo es que la moral excluye materias de inclusión jurídica por vía negativa. No es congruente prescribir jurídicamente lo que está moralmente prohibido. De lo contrario se afecta seriamente el núcleo antropológico donde residen el derecho y la moral. Ambos imperativos se dirigen a la inteligencia y a la voluntad del mismo sujeto en orden a una única conducta.

Hay prohibiciones morales que se reconocen como pertenecientes a un orden racional de justicia (derecho natural o derechos humanos) en un debate que puede resolverse cuando se lleva la cuestión al interrogante por el fundamento último de lo jurídico. En este caso el conflicto se sitúa y se resuelve en un ámbito propiamente jurídico, entre niveles de lo jurídico.

Pero hay otras prohibiciones morales que se originan en el ámbito religioso o en argumentaciones racionales finalmente definidas por una opción particular o comunitaria. Estas situaciones encuentran una solución más fácil cuando se trata de preceptos morales de la religión oficial en un estado confesional o cuando son generalmente compartidos en la sociedad, de tal manera que aún sin pronunciarse sobre el contenido de los mismos se reconoce que su violación no es beneficiosa para el Bien Común.

La misma legislación positiva suele incluir expresiones al tipo de “la moral y las buenas costumbres” como una referencia superior. Siempre es una tarea de criterio

judicial identificar lo que puede estar allí comprendido; un recurso frecuente es describir la “*moral media*” de la sociedad. Nótese que el acto propiamente jurídico no radica en establecer esa moral media sino en describirla; tampoco en fundamentarla sino en recogerla sociológicamente.

En contextos en donde el caso planteado no se puede remitir a ese plano sociológico, por tratarse de opciones más particulares en el marco social de un pluralismo moral, pero también en contextos de un férreo positivismo o de un fuerte trasfondo de negación de la posibilidad de un objetivismo ético, se ha abierto camino la llamada *objeción de conciencia*.

Ésta no significa una modificación de la prescripción jurídica, tampoco una conducta colectiva, sino particular y de tipo pasiva respecto a la conducta legalmente imperada.

3. La nueva figura

Que la objeción de conciencia sea prevista en las normas o que, en su ausencia, sea acogida judicialmente no significa que ella se desfigure. Algunos autores han pensado que de por sí la objeción sería *contra legem*, y por ello no cabría su previsión legal o admisión judicial. Nos parece que la particularidad de la figura de la objeción admite su previsión normativa y su admisión judicial, precisamente, porque enriquece la vida jurídica y no porque la contradiga.

La figura de la objeción de conciencia se distingue de la desobediencia civil y de la resistencia, porque en estas figuras se trata de cuestionamientos a tal norma en su existencia y, de por sí, tienen un dinamismo de propagación y generalización en la conducta de los obligados. Tampoco se trata del simple trasgresor, aunque fuere por motivos morales, pues éste no argumenta ante la autoridad ni trata de ser incluido en el marco legal (por vía de la norma o por vía judicial).

También debemos distinguir claramente entre la objeción y la opción de conciencia. Ésta última es una posibilidad contemplada por la norma general, que deja librada la realización de su cometido a una decisión de los particulares según convicciones extra legales, de tipo moral o religioso².

² Por ejemplo cuando se prescribe la enseñanza religiosa escolar según las convicciones de los padres o de los educandos; también cuando se prevé la exención de tal asignatura por razón de las convicciones. Lo mismo cuando se prescribe un juramento de buen desempeño

En cambio, el objetor pretende legalidad en su particularidad sin afectar (por la acción misma de la objeción) las normas vigentes para la generalidad, pero sin realizar el cometido directo de la norma.

Se ha señalado la diferencia entre objeción **de la** conciencia, como tesis clásica del objetivismo ético argumentable en el marco de un pluralismo, por una parte, y objeción **de** conciencia como tesis surgida y reflejo del subjetivismo moral, por otra, también argumentable en el marco del pluralismo.

Para la figura que analizamos alcanza con la objeción *de* conciencia. Pues de lo contrario se pondría en el ámbito de los jueces el análisis de la validez de los principios argumentados por el objetor. Lo cual resultaría improcedente pues sería constituirlos en una autoridad moral heterónoma.

La objeción de conciencia es una **acción jurídica** (en el sentido estricto y procesal del término) y no solamente moral. Es el ejercicio de un derecho subjetivo a ser autorizado a actuar en sentido contrario a lo jurídicamente prescrito, por razones de conciencia.

La conducta objetada es una materia que jurídicamente ya ha sido puesta fuera de las opciones de la libertad del ciudadano. No está en el campo de las acciones privadas exentas de la autoridad de los magistrados. Por imperio de la ley ha sido mandada su observancia. La contraria no está en la esfera de la libertad del ciudadano, ni siquiera de su libertad religiosa.

La fuente del contenido de la objeción no es jurídica. Lo jurídico es la admisibilidad de la acción de objeción, en cuanto le da cauce jurídico a una libertad de conducta que no coincide con la conducta prescrita.

Por ello es una figura nueva, no idéntica con la simple libertad religiosa ni de expresión o cualquier otra que se vincule con ella, en cuanto recupera la libertad en un ámbito donde el legislador optó por prescribir lo contrario. El contenido de la conciencia, las razones que tiene, son morales, pero el acto de objetar (la acción procesal) y el resultado perseguido son jurídicos.

para asumir un cargo público y se deja a propuesta del nuevo funcionario que lo emite la elección de la fórmula del juramento.

Para que mantenga su sentido jurídico la objeción de conciencia necesita situarse dentro del ordenamiento jurídico, lo contrario sería la anarquía, que hace caer todo orden y, con él, el reconocimiento de este derecho.

Asimismo requiere que el objetor, en razón de su actitud, no sea discriminado en el ejercicio de su participación en el Bien Común, de manera que su objeción no termine siendo neutralizada socialmente u originándole perjuicios.

Por ello es razonable que en el conflicto con la objeción de conciencia y las formas de resistencia, si correspondieran penas, éstas no pueden ser jamás de carácter infamante (es decir que vulneren al condenado en sus convicciones morales o cuestionen su coherencia).

Por la misma razón, en los casos de preverse una prestación alternativa a la obligación legal objetada (cosa frecuente respecto al servicio militar con armas), no se ve admisible que la prestación sustitutiva sea discriminatoria (por ejemplo más gravosa en el tiempo).

Sin embargo el principio exclusivista es el *punctum dolens*, que la realidad del ejercicio social ha puesto en jaque y ha horadado con una llaga saludable. En el seno de la rígida obediencia heterónoma del kantismo se ha abierto un espacio para la autonomía moral del ciudadano.

4. Una mirada constructiva

La figura de la objeción de conciencia salva al mismo tiempo la persona del ciudadano, que es exigida socialmente a algo que su conciencia no admite, y la de la organización social, que no por ello se ve desarticulada. Estos contenidos, y no una pura libertad negativa reservada ante el ordenamiento jurídico (de tipo asocial), son el fundamento sustantivo del inclusivismo que se expresa en la objeción de conciencia.

La aceptación de la primacía de la moral de modo negativo (por sus mandatos negativos), aún en su forma restringida de la objeción de conciencia, distingue a los modelos jurídicos que respetan la libertad de la persona y se detienen ante ella, sin por esto afectar el Bien Común. Más aún, se trata de reconocer que el Bien Común propiamente político incluye la integridad de las personas con su libertad.

Puesto que el Derecho se establece en razón de los hombres, y precisamente porque el ámbito jurídico aborda la exterioridad, necesita reconocer que la persona humana actúa desde la interioridad y que la coacción no es el núcleo de lo jurídico, sino una propiedad a la que se puede recurrir restrictivamente.

Esta primacía negativa de la moral, que se evidencia y se expresa en la objeción de conciencia, cuida la unidad antropológica y busca mantener que la conducta exterior proceda de la interioridad y la prolongue en una convivencia social que pone en el centro la integridad de la persona humana.

Por este camino de reclamo social se ha abierto la fisura más grande en el exclusivismo, recuperando un objetivismo moral en el ámbito jurídico, sin afectar la posibilidad de la amoralidad subjetiva propia de lo jurídico.

Además es cierto que en el paso de la convicción interna al mandato externo para la sociedad, y no ya para sólo sí mismo, en el paso de su propia autonomía a la heteronomía externa en que consiste la autoridad social, se tiene la experiencia del valor de la instancia autónoma de la moralidad.

La presencia de la ética en la vida jurídica, que se ha vuelto a plantear desde el caso de la objeción de conciencia, reclama ampliar la mirada política de un modo más realista y reabrir de un modo nuevo la relación entre derecho y moral.

Por la fisura abierta ingresa el principio de que **lo moral está incluido en sentido positivo en lo jurídico pero de modo restrictivo**. Esto significa que la legislación tome en cuenta los imperativos morales, aunque con algunas limitaciones.

Esta restricción significa que no es consistente prescribir jurídicamente todo lo prescripto de modo positivo en sede moral, sino sólo lo racionalmente argumentable en materia de justicia y con tres condiciones: exterioridad, politicidad y factibilidad.

Por el requisito de argumentabilidad racional, propio de la comunidad política, los preceptos morales de fuente religiosa o tradicional necesitan ser mediados por la argumentación racional para su posible juridización. Esta mediación puede no tratar el núcleo del precepto sino indirectamente, desde alguna repercusión social suya (por ejemplo el feriado dominical en un contexto cristiano).

Ahora bien, la primera de las condiciones supra mencionadas implica que se pueden juridizar sólo aquellas conductas exteriormente cumplibles y verificables. Respecto a sus aspectos interiores, el juicio jurídico sólo considerará aquellos externamente cognoscibles. Esta amoralidad subjetiva se refleja en el principio clave de que el juez no puede ocuparse de la interioridad de la persona, como lo habría dicho Séneca (4-65 a. C.): *de internis non iudicat praetor*.

Entre las conductas justas externamente cumplibles y verificables, la vida jurídica sólo recoge aquellas socialmente relevantes. Esta segunda condición prolonga la anterior y reduce, aún más, el mínimo de moral jurídicamente receptado según el criterio de politicidad, es decir de atingencia al Bien Común de una sociedad histórica. El repertorio de preceptos morales juridizables se encuadra entre aquellos más graves, en especial aquellos sin los cuales la sociedad humana no podría mantenerse o viviría de modo poco humano, que eviten daños a terceros y no acarreen males mayores.

La tercera condición es que sólo se puede prescribir jurídicamente aquello cuyo cumplimiento es fácticamente presumible en las condiciones socio-históricas de lugar y de tiempo. Es decir que no resulte operativamente imposible o extremadamente difícil (*cum gravi incommodo*), ni que exista un consenso firme y sostenido en su contra. En ambos casos el previsible incumplimiento generaría la desuetudo, erosionando el principio de autoridad por la irrazonabilidad del mandato.

Estas restricciones en la coincidencia material entre derecho y moral pueden reflejarse en la tesis de que la vida jurídica recoge una *minima moralia*, es decir un contenido moral reducido.

En una perspectiva el derecho romano privilegia el sentido político de la ley y entonces reclama su cumplimiento aunque sea una tarea ardua (*dura lex sed lex*). Su proyección es la de una religión cívica que no admite excepciones.

Desde otra perspectiva, el derecho canónico acentúa el carácter personalista y soteriológico de los mandatos (es decir, ordenados a la salvación de la persona). Por ello, para no provocar una rebeldía del obligado, reconoce la excepción a algunos tipos de obligaciones en caso de extrema dificultad (*lex cum gravi incommodo non obligat* o también *lex non obligat cum tanto incommodo*)³.

Qué se entienda por el *incommodum* es materia de discusión y de interpretación.

La mente del derecho canónico a este respecto es muy amplia y acoge cualquier

³ Cfr. *Codex Iuris Canonici* 1323, 4º y 1324, 1,5º.

género de **aflicción, afrenta o daño** de significativa importancia. Ésta también es materia de valoración en cada caso.

Ahora bien, de la misma manera que la objeción de conciencia no es oponible en los casos en que el legislador o el juez entienden que la prestación legal es imprescindible para el Bien Común, el *grave incommodum* tampoco es argumentable en ese tipo de circunstancias. Es una sentencia comúnmente aceptada que en razón del bien común, algunas veces la autoridad puede urgir el cumplimiento de la ley aunque lleve anejo un grave incómodo.

La índole de la aflicción o afrenta, su gravedad y su proporción respecto a la importancia de la conducta obligada en función del Bien Común, son tres consideraciones que requieren un criterio de razonabilidad muy circunstanciada.

Anotemos también que el derecho canónico, como sistema jurídico interno de la Iglesia Católica, es más proclive a considerar la interioridad del acto humano. El caso del *grave incommodum* es un ejemplo de permeabilidad de la moral en el derecho (canónico) con una notable consideración de la interioridad y, por tanto, integridad de la persona. Esta figura nos puede resultar de ejemplo inspirador para nuestro asunto.

Se advierte que subyace un principio de razonabilidad prescriptiva. El *commodum* como atributo de la conducta legalmente imperada significa que haya una conmesura, o adecuación razonable, entre la situación en que se pone al obligado en el cumplimiento de la norma y los fines que se persiguen. En la apreciación de esta razonable proporcionalidad el criterio de la centralidad de la persona, de su integridad y de su inclusión en el Bien Común definen el cuadro de apreciación.

De allí resulta un sabio principio: *favorabilia amplianda, odiosa retringenda*. Es decir: un criterio de buen legislador es reducir los mandatos que cuyo cumplimiento sea enojoso para los obligados, y establecer más bien aquellos que facilitan su

cumplimiento libre; obviamente siempre en orden al bien social objetivo y circunstanciado, incluyendo la integridad jurídico-moral de sus miembros.

La objeción de conciencia puede considerarse como un caso de versión secularizada del principio del grave incómodo, donde la afrenta o incomodidad reside en el conflicto personal entre los deberes legales y morales respectivamente.

La admisibilidad de la acción jurídica de la objeción no surge primariamente de la naturaleza de la conducta pretendida por el objetor (aunque sí ha de tomarse en cuenta), sino del hecho que su pretensión se origina en el agravio a la conciencia. La perspectiva jurídica que la admite está valorando a la persona del ciudadano en su integridad de interioridad y exterioridad.

5. Actuar con *parresía*

El objetor es un ciudadano que emerge en su contexto con un protagonismo sobresaliente. No es un antisocial ni un trasgresor, ni de por sí un revolucionario o un desestabilizador del ordenamiento legal. Pero, en cuanto exterioriza el carácter absoluto de un principio moral, encarna en sí ese mismo carácter en un dinamismo de identificación por la asunción del principio moral como rector de su propia vida personal.

El marco de la objeción sigue siendo el ordenamiento vigente, no es *contra legem*, pero se inscribe en una búsqueda de mayor realización de justicia. Ésta es buscada por la intervención de la racionalidad de los sujetos obligados en una apertura voluntaria de su interioridad.

La elaboración de las leyes puede haber incluido algunos modos de participación ciudadana. Sin embargo siempre permanece el caso singular. Es la persona del objetor la que levanta en público su voz para que tenga lugar social la integridad de su conformidad interior y exterior en la convivencia social.

En la antigüedad griega la libertad tenía un sentido estrictamente político y no pertenecía a todos. Entre quienes la detentaban sólo algunos podían ejercer la llamada **parresía**, una crítica social que expresa la verdad con honestidad y aún con riesgo de reacciones negativas de parte del poder. Detrás suyo, como respaldo, existía un proceso de liberación que no sólo excluía la esclavitud, sino que implicaba una solidez económica y una trayectoria social respetable.

El cristianismo y el estoicismo han llevado la cuestión de la libertad a la interioridad del hombre y la han universalizado. El desarrollo de la filosofía y la teología cristiana han puesto en el centro esta condición propia de la persona. Son sus conquistas las que permiten una mirada de la libertad que trasciende lo político y pone lo jurídico a su servicio.

El caso de la objeción de conciencia, y la relación más amplia entre derecho y moral, nos han puesto de manifiesto la dificultad de los juicios prácticos en la instancia legislativa y judicial; también en la praxis del ciudadano.

Si bien es cierto que no es requisito de validez de las normas su aprobación por la conciencia de los obligados, sino que la misma se basa en su contenido, origen y forma, también es cierto que el juicio práctico de la autoridad es siempre el juicio de uno o varios hombres investido/s de poder. Pero de un poder tan humano como sus detentores. Nunca podrá igualar el carácter absoluto del imperativo moral interno.

También es cierto que cabe el error en el juicio práctico de la autoridad. Por ello ésta ha de ponderar cuidadosamente lo que pueda ser justo en las circunstancias.

Pero además es cierto que en el paso de la convicción interna al mandato externo para la sociedad, y no ya para sólo sí mismo, en el paso de su propia autonomía a la heteronomía externa en que consiste la autoridad social, se tiene la experiencia del valor de la instancia autónoma de la moralidad.

Por ello se advierte que la inclusión del derecho a la objeción de conciencia torna la vida jurídica más digna de ser vivida. Si bien esta acción surge como una fisura en los contextos de exclusivismo moral y religioso, es un paso positivo en el reconocimiento del insoslayable significado político de la moral y de la religión. En sus severas limitaciones, sin embargo, enciende una luz que políticos y juristas atentos pueden recoger para abrirse a una mirada positiva e inclusivista de la libertad religiosa.

En marcos de pluralismo religioso, esta temática ayuda a superar las ofertas de la supresión y el silencio, propias del exclusivismo, que no por arrinconar a todos los credos benefician a alguno. En cambio ayuda a poner en el centro de la atención la dimensión propiamente espiritual, religiosa y moral, y a advertir su necesaria proyección política.

Recibido: 30/04/2014
Aceptado: 28/05/2014

La libertad religiosa en la objeción de conciencia

Resumen. La figura de la objeción de conciencia es relativamente nueva en su creciente expansión. Aparece como una fisura en los sistemas jurídicos que se creían bien cerrados y omnicomprensivos. Se trata de la gestación de una figura que instala un nuevo principio jurídico de raíz fuertemente filosófica. El trabajo procede analíticamente a clarificar el centro del problema y señalar los supuestos implicados en él. La cuestión opone autonomía y heteronomía, como un caso testigo de la relación entre derecho y moral en las sociedades contemporáneas, que refleja la cuestión de la religión en el ámbito público. El autor discute los marcos del “inclusivismo” y del “exclusivismo” (como antinomias de las fórmulas de estas relaciones), señalando cuáles son las respectivas posibilidades o imposibilidades de admitir la objeción de conciencia en esas concepciones. Se advierten las aporías del exclusivismo, a pesar de las limitaciones que le impone a la figura de la objeción de conciencia (particularidad y posibilidad de denegación). Manteniendo estos límites, como propios de la figura, sin embargo el principio despliega su identidad en la fisura estructural del exclusivismo. La tesis del autor es que la aparición de este principio procede de un inclusivismo resistente e insoslayable, solidario con los principios de la centralidad de la persona y de la libertad. En este sentido aparece como un descriptor de los modelos de sociedad que se construyen a partir del diseño de las normas jurídicas.

Palabras clave: objeción - conciencia - derecho - moral - autonomía.

Religious freedom in conscientious objection

Abstract. The figure of conscientious objection is relatively new in its growing expansion. It appears as a crack in the legal systems that were believed firmly closed and all-encompassing. This is the gestation of a figure who installs a new legal principle of heavily philosophical root. The work proceeds analytically clarify the heart of the problem and identify the assumptions involved in it. The question opposes autonomy and heteronomy, as a test case of the relationship between law and morality in contemporary societies, reflecting the issue of religion in the public sphere.

The author discusses the frames of “inclusiveness” and “exclusivity” (as antinomies of formulas of these relationships), noting what are the possibilities or impossibilities respective admitting conscientious objection in these conceptions. The aporias of exclusivism warn, despite the limitations it imposes on the figure of conscientious objection (particularity and possibility of refusal). Maintaining these limits, as those of the figure, however the principle displayed in the structural identity exclusivity cleft. The author's thesis is that the emergence of this principle comes from a strong and unavoidable, in solidarity with the principles of the centrality of the person and freedom inclusiveness. In this sense appears as a descriptor of social models that are built from the design of the law.

Keywords: object - consciousness - law - moral - autonomy.

El Estado Secular, la Fe Exclusivista y el Pluralismo: tres fenómenos que no coexisten fácilmente

David L. Wheeler

1. El Pluralismo

Los que están viviendo en América Latina, y nosotros que estamos viviendo entre Latinos en los Estados Unidos, no hemos podido pasar por alto los cambios dramáticos en la composición religiosa del pueblo. La suposición que el ser hispano es ser católico, ya no sirve. ¿Puede ser que la suposición que el ser hispano es ser cristiano ya no sirve, tampoco?

En realidad, las estadísticas nos enseñan que los cambios son más dramáticos y más rápidos de lo que hemos pensado. Yo he sido estudiante de estadísticas por muchos años. Una fuente tradicional de estadísticas demográficas en los EEUU ha sido *The World Almanac and Book of Facts*. Sobre 23 países de América Latina, grandes y pequeños, el *Almanac* enseña un porcentaje de católicos arriba de 90% por ocho de ellos, y menos de 70% solamente por El Salvador y Guatemala¹. En cambio, un examen de las estadísticas referentes a los mismos países en *Wikipedia* nos da un relato muy distinto. De acuerdo con *Wikipedia*, solamente Venezuela tiene una población que es más de 90% católica, y los demás países muestran un porcentaje de católicos tan bajo como 38%, con ocho de los países abajo de 60%². Vale la pena anotar dos cosas aquí. La ciencia de estadísticas demográficas es muy inexacta, y a menudo depende en informes personales y sujetos de análisis inadecuados. Sin embargo, es notable que los informes de *Wikipedia*, que son editados continuamente por una comunidad informal de personas interesadas, y por eso no dependen tanto en fuentes gubernamentales o “oficiales”, reflejan los cambios en una manera mas notable. ¡“La realidad” vive hoy en día en Internet!

Cuando revisamos la lista de países en *Wikipedia*, nos damos cuenta que religiones como el Budismo el Hinduismo y el Islam, y formas del Cristianismo no

¹ *The World Almanac and Book of Facts* 2013, World Almanac Books, 2013: 750-851.

² en.wikipedia.org/wiki/various_countries.

tradicionales como las iglesias adventistas y mormones y los Testigos de Jehová, componen la población de muchos de ellos³. Y aunque las iglesias evangélicas tradicionales con raíces en los EEU, como bautistas y metodistas, siguen creciendo, el crecimiento explosivo se encuentra en las iglesias de formación pentecostal⁴. Además de eso, se nota otra cosa sorprendente. En el noroeste de los EEU donde vivo, hablamos de la “zona de ningunos”. Con eso, queremos decir que vivimos en medio de una población, comprendiendo especialmente la generación de los “milenios”, pero no solamente ellos, que no se consideran parte de ninguna comunidad de fe ni ninguna tradición religiosa. Este fenómeno es bien conocido en Europa y partes más seculares de los EEU, pero no se había notado en América Latina hasta recientemente. Según *Wikipedia*, los “ningunos” comprenden de 5% hasta 23% de la población en diez de los países latinos⁵.

Al nivel global, el Islam es la religión tradicional más creciente; los ningunos son la porción más creciente de la población⁶. En nuestra época de comunicación global, comercio y movimiento de poblaciones, los vínculos estrechos entre la cultura nacional o regional y una fe determinada no van a perseverar. Eso es tan cierto en el plazo largo en los refugios de un Islam fundamentalista en el medio oriente como en los países tradicionalmente católicos de América Latina. La pregunta inevitable en este mundo de pueblos cada vez más entremezclados es ésta: ¿cómo vamos a convivir?

2. Perspectivas Históricas

A veces nosotros los norteamericanos tratamos con condescendencia a nuestros vecinos en América Latina con respecto a cuestiones de libertad religiosa. Nos jactamos de nuestra tradición de separación de Estado e Iglesia conservada en la Declaración de Derechos de la Constitución estadounidense. Recitamos nuestra versión popular de la historia de las naciones latinas, con la llegada de los curas a la par de los conquistadores, la dominación y la “evangelización” forzada de los pueblos indígenas, y los arreglos de privilegio y establecimiento de la iglesia católica en las naciones del sur. Se deben notar algunos datos históricos para poner este narrativo en perspectiva.

³ *Ibid.*

⁴ *International Bulletin of Missionary Research* 38, N. 1, January 2014: 29.

⁵ [en.wikipedia.org/wiki/various countries](http://en.wikipedia.org/wiki/various_countries).

⁶ *International Bulletin*, p. 29.

A) Por casi la totalidad de la historia humana, la religión ha sido vinculada a la identidad étnica y la cultura. O mejor dicho, la religión -la orientación hacia lo bueno, lo eterno y lo misterioso- ha sido un componente inseparable de la identidad del individuo, y la identidad del individuo ha sido formada y sostenida en el seno del grupo. El ser Israelita era ser seguidor de Yahweh, el ser Indio era ser hindú y el ser Latino era ser católico. No hay nada radical en esto; era normal. Hasta un cierto punto, la aparición del “individuo” -por ejemplo, el llamamiento de Abraham, Isaías, San Pablo, etc.- se radica en tradiciones bíblicas. Pero el surgimiento del individuo moderno es un fenómeno de la Ilustración y las filosofías seculares que la dirigieron.

Además de eso, los fenómenos de conversiones de pueblos completos a la par de sus príncipes y de iglesias nacionales no dieron principio con los conquistadores y sus compañeros eclesiales. Cuando surgió la Reforma protestante en el siglo XVI, el mapa de Europa fue dividido entre los católicos y los protestantes, y había guerras constantes entre ellos. Y -cosa poca conocida entre los estadounidenses- nueve de las trece colonias originales que formaron los Estados Unidos tenían una iglesia local establecida. No hay cupo ni por condescendencia de parte de los norteamericanos ni de vergüenza de parte de los latinoamericanos. El secularismo, que a la misma vez puede promover una verdadera fe de su estado doméstico en el seno de la sociedad correcta, y debilitarla con los ácidos de escepticismo y cinismo, ha estado creciendo rápidamente en el sur como en el norte, como ya notamos.

B) Tanto en América Latina como en Norte América, hay casos y corrientes que van en contra de la tendencia de entender el Estado y la religión como las dos caras de la misma moneda. Por ejemplo, consideremos el caso del padre Bartolomé de las Casas (1484-1566). Nacido en Sevilla, llegó al nuevo mundo en 1502 como soldado, participante en la conquista española. Como premio por su servicio, el gobernador le donó una encomienda, con esclavos indios. Ordenado sacerdote en 1512, gradualmente llegó a un nuevo entendimiento de la situación de los pueblos indígenas. Liberó a sus propios esclavos y se hizo defensor de los indios, tanto en España, donde defendió a los indios delante del Rey Carlos I y el parlamento en Barcelona en 1519, como en las Américas.

En 1523 dejó su vida de activista y reformador por un tiempo para unirse con los Dominicanos en Santa Domingo, y en esta temporada de su vida escribió su obras

mayores, *La Historia Apologética y La Historia de las Indias*⁷. En estas obras nos dejó la más comprensiva historia de esta época en la historia de América Latina, y desarrolló una fuerte crítica del sistema de encomiendas y la opresión de los indios por los hispanos cristianos. Y por hacer esto nos enseña la posibilidad de establecer una distancia crítica y profética entre Estado e Iglesia, antecedente del proyecto de CALIR.

Hay un caso paralelo en las colonias británicas de Norteamérica en la carrera de Roger Williams (1603-1683). Williams viajó de Inglaterra a la colonia de Massachusetts Bay en 1631 para unirse con los Puritanos, cristianos no conformistas que habían dejado la Iglesia Anglicana y habían viajado al mundo nuevo para establecer nuevas viviendas y nuevas iglesias donde pudieron practicar su fe libremente. La ironía es que habiendo huido de Inglaterra para tener libertad de culto y para poder arreglar sus vidas de acuerdo con sus propios valores evangélicos, no prestaban las mismas libertades a los colonos, y mucho menos a la gente indígena.

Williams insistía en la necesidad de tratar con los indios en buena fe -por ejemplo, comprando terrenos de ellos por un precio justo en vez de expropiárselos por la fuerza- y en la libertad de mantener las propias creencias no obstante la autoridad doctrinal de la iglesia establecida. Él mismo había llegado a una creencia en el bautismo de los creyentes en vez del bautismo de infantes, por su estudio del Nuevo Testamento. Pero los líderes de los Puritanos, habiendo llegado a la Nueva Inglaterra precisamente para gozar de la libertad de culto, no lo permitían a sus propios vecinos. Williams, al fin de cuentas, obtuvo una carta real para establecer la colonia de Rhode Island, estableció la primera iglesia bautista en el nuevo mundo en Providence, primera ciudad de Rhode Island, en 1638 -una iglesia que sigue activa hasta el día de hoy- y desarrolló una profunda amistad con los Indios Naragansett de aquel país⁸.

Desde el principio, Williams promovió una completa libertad de culto y conciencia en Rhode Island. Muchos estadounidenses piensan que eso siempre fue lo común en las colonias Norteamericanas, pero la verdad es que la posición de Williams fue una gran excepción. La libertad de culto casi siempre fue algo poco común, lo excepcional, tanto en el norte como en el sur.

⁷ www.britannica.com/EBchecked/topic/330804/Bartolome-de-las-Casas.

⁸ www.britannica.com/EBchecked/topic/1644376/Roger-Williams.

3. La Libertad de Culto

El teólogo Sam Chaise hace la pregunta: “¿Es posible y permitido cambiar de religión?”⁹. Quizás nos parezca una pregunta ridícula. ¿No es cierto que como seres humanos somos libres? Podemos hacernos cristianos, judíos, budistas, agnósticos, ateos, una fe detrás de la otra, o combinar un poco de todos en una receta religiosa personalizada. Está muy de moda hoy en día. Pero nos olvidamos de lo que mencioné arriba, que por casi toda la historia de la humanidad, la religión ha sido no más que un hilo en el tapiz de la comunidad humana, dondequiera que se encuentra, y el individuo ha sido una función de su comunidad. Pero se nos olvida cuán recientemente nacida es la idea del individuo independiente y autodefinido. ¿Cambiar su religión? ¿Sería tan unimaginable como cambiar su sexo o su raíz!

Los padres de la Reforma protestante mostraron una mezcla fascinante de corrientes modernas e ideas tradicionalistas en su movimiento. Por un lado, personajes como Martín Lutero y Juan Calvino fueron productos de la modernidad, habiendo absorbido ideas del estudio histórico de las Santas Escrituras y las tradiciones de la iglesia, y desafiando al individuo de escoger sus convicciones y construir su identidad personal. El movimiento luterano publicó miles de folletos religiosos, himnarios y catecismos, utilizando la nueva tecnología de la prensa y aprovechando el crecimiento en alfabetismo, que aumentaba a la par de la extensión de la prensa. El mismo Lutero hizo una traducción de la Biblia en alemán que ha funcionado hasta hoy como funciona la versión Reina Valera en español o la versión King James en inglés, sirviendo como fundamento de la tradición bíblica en su cultura. El joven Lutero, ya erudito en la Biblia, buscando una fe auténtica leyó las palabras de San Pablo en Romanos 1:17, “el justo por la fe vivirá”, y encontró una fe y una identidad no basada en prácticas religiosas ni en su posición social sino en una elección personal¹⁰. En eso fue prototipo del ser humano moderno.

Por otro lado, estos Reformadores “magisteriales”, llamados así por sus conexiones con príncipes, reproducían las ideas tradicionales de la identidad de la religión con la cultura y el vínculo entre Estado y religión. Al advenimiento de la Reforma protestante, la libertad de culto casi no existía ni en Europa Católica ni en

⁹ www.EthicsDaily.com 8-21-14.

¹⁰ Roland Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Abingdon Press, 1978.

Europa Protestante, y por lo general, en las Américas tan poco. Los primeros bautistas y anabautistas modernos, campeones de una fe personal, no patrocinados por el Estado ni vinculados con él, fueron perseguidos por gobernantes protestantes y católicos. El mismo Lutero se opuso a los campesinos alemanes que procuraron extender su libertad de conciencia religiosa hacia una libertad más comprensiva en la Gran Rebelión de Campesinos Alemanes de 1524-1525¹¹. La tensión entre la libertad y la conformidad fue presente al nacimiento de la modernidad y sigue presente hasta el día de hoy. Por ejemplo, en esta temporada de cultura global y multiculturalismo, para mí es muy impresionante que en el año 2013 todavía había a lo menos 18 países con religiones establecidas¹².

4. El peregrinaje de Miroslav Volf

La trayectoria personal del teólogo contemporáneo Miroslav Volf ilustra con una claridad impresionante el dilema de la convivencia de convicciones religiosas de formación exclusivista en un estado secular que no respeta ninguna de ellas.

Volf nació en 1956 en Yugoslavia, una entidad política que comprendía siete componentes étnicos y culturales, unidos solamente por el gobierno comunista bajo la dictadura del mariscal Josip Broz Tito. La familia Volf era de Croacia; su padre era pastor pentecostal, miembro de una pequeña minoría en su cultura. Desde un principio él le dio al joven Volf un ejemplo de convivencia con sus vecinos - católicos, ortodoxos, musulmanes y ateos- y el ejemplo de una fe comprometida bajo circunstancias duras¹³. Irónicamente, en la nación artificial de Yugoslavia, creada originalmente después de la primera guerra mundial por la visión de un estado paneslavo y mantenida después por la imposición de la fuerza, los componentes étnicos y religiosos coexistían más o menos pacíficamente. ¡El estado secular menospreciaba a todas las religiones! Después de la muerte de Tito en 1980, las partes componentes de la nación cayeron en una serie de guerras étnicas y religiosas, y alrededor de 2008 la antigua Yugoslavia había cambiado en siete patrias distintas, cada una con su propio perfil demográfico y religioso¹⁴.

Uno podría decir que esta narrativa tiene que ver solamente con un pequeño

¹¹ *Ibíd.*

¹² *The World Almanac and Book of Facts 2013*: 748-852.

¹³ Miroslav Volf, *Allah: A Christian Response*, HarperOne, 2011, p. 13.

¹⁴ en.Wikipedia.org/Breakup_of_Yugoslavia.

terreno, demasiado lleno de pueblos distintos y con una larga historia de mal entendimiento y conflicto. Y uno podría añadir que los conflictos han tenido más que ver con identidad étnica que con la fe religiosa. Pero como ya hemos dicho, la fe es una parte íntegra de la propia identidad. Y el mismo Volf había experimentando en su juventud la posibilidad de convivencia pacífica entre pueblos distintos, por el ejemplo de su padre, cuya fe cristiana era de una forma muy conservadora, pero sin embargo él sostenía relaciones de amistad y respeto más allá de su familia de fe.

En una serie de obras Volf ha revisado los temas de fes exclusivistas, culturas y estados siempre más seculares, y un mundo donde los pueblos ya no viven aislados en sus rincones particulares del globo¹⁵. Una cosa es convivir en un pueblo con un perfil demográfico y religioso sencillo, aunque a menudo es difícil para las minorías. Otra cosa es convivir en un pueblo de gran diversidad como la Yugoslavia anterior. Y lo que está pasando hoy en día es que el mundo se está transformando en “Yugoslavia”. Hay millones de personas que son refugiados huyendo de guerras y hambre, y otros millones que están emigrando en búsqueda de oportunidades económicas.

Cuando estos inmigrantes se enfrentan con los residentes de su nuevo hogar, es obvio que hay varias posibilidades. De parte de los residentes puede surgir la bienvenida, la sospecha o una xenofobia tóxica. A veces es más bien la fe de los inmigrantes la que provoca respuestas negativas, antes que su raza o su identidad étnica, como en el caso de las variedades del protestantismo introducidas en América Latina desde los EEU, o el catolicismo que crecía sobremano en los EEU con la llegada de inmigrantes de Irlanda y el este de Europa por fines del siglo 19 y al principio del siglo 20.

De parte de los inmigrantes puede surgir un abrazo del nuevo ámbito -hasta ocultar o perder su identidad previa- un estrechamiento en comunidades étnicas con el propósito de reforzar y preservar su identidad, o -especialmente en los jóvenes cuyas identidades son no bien formadas y frágiles- un “desalojo” que puede llevarlos a un radicalismo peligroso¹⁶. Ahora que el Islam -en toda su diversidad¹⁷- ya no es

¹⁵ Volf, *Against the Tide: Love in a Time of Petty Dreams and Persisting Enmities*, Eerdmans, 2009; *Allah: A Christian Response*, HarperOne, 2011; *Exclusion and Embrace: a Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Abingdon, 1996; Volf, ed., *Do We Worship the Same God?: Jews, Christians and Muslims in Dialogue*, Eerdmans, 2012.

¹⁶ Philip Jenkins, “Sects without Tradition”, *The Christian Century*, August 28, 2014.

una religión regional del Medio Oriente, sino una fe sumamente internacional, el encuentro entre Islam y las otras fes que predominan en regiones donde cantidades significativas de musulmanes han inmigrado, ha llegado a ser el caso prueba para la pregunta: ¿Es posible que fes con pretensiones exclusivistas puedan convivir en paz?

El hecho de que muchos cristianos no toman en serio la historia de prejuicios y violencia en sus propios pueblos, y la asociación del Islam con el terrorismo en el Occidente prestan urgencia al caso. Con todo respeto a los esfuerzos valientes de los miembros y amigos de CALIR en el campo legal de difundir tolerancia y convivencia por medios legales, yo propongo que por lo general las actitudes corren por delante de las leyes. Por eso, aprecio mucho el ejercicio del profesor Volf en su libro *Allah: A Christian Response* (*Allah: Una Respuesta Cristiana*)¹⁸.

El corazón de esta obra es el desarrollo de una respuesta a la pregunta clave: ¿Adoramos los cristianos y los musulmanes al mismo Dios?¹⁹. Su suposición es que la respuesta es “Sí”. Para mí lo más interesante en su exposición es que no pasa por alto la suposición de muchos cristianos y musulmanes de que su fe es “exclusivista”, es decir, que contiene y expresa la plena verdad en una manera que excluye una verdad comparable en otras religiones. Me acuerdo de un texto bíblico clave para muchos cristianos, las palabras de Jesús citadas por San Juan en su evangelio: “Yo soy el camino, la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí” (Juan 14:6). O pienso en el lema de los musulmanes, “Alá es el único Dios, y Muhammad es su profeta.”

Pero precisamente aquí Volf hace una distinción clave: No pretende juzgar entre las afirmaciones de cualquiera de las dos fes en cuanto a la salvación eterna o el camino hasta el bienestar último. No pretende juzgar entre las dos fes en cuanto a doctrinas disputadas, como la doctrina de la Santa Trinidad o la afirmación cristiana de la humanidad y divinidad de Jesucristo (aunque en el caso de la Trinidad tome varios pasos explicar que la idea de múltiples dioses atribuida a cristianos por los musulmanes no es un entendimiento correcto de la enseñanza cristiana)²⁰. Por lo

¹⁷ Es una tendencia casi universal del ser humano de reaccionarse frente la diferencia con simplificación y estereotipos.

¹⁸ Volf, *Allah*, pp. 1-16.

¹⁹ *Ibid.*, p. 11.

²⁰ *Ibid.*, pp. 127-148.

general, su papel es el desarrollo de las afirmaciones claves sobre el carácter y los propósitos de Dios que son equivalentes en las dos fes, como son expresadas en los textos sagrados de ambas. Tanto el Islam como el Cristianismo entienden que lo verdadero divino tiene que ser único e incomparable. O adoramos a este único Dios, o no, no obstante las diversas doctrinas que podamos considerar sobre Él²¹. Entendido eso, en vez de preocuparse con cuestiones de nuestro destino eterno, Volf se concentra en afirmaciones que nos lleva hacia el bienestar común en *esta vida*²².

Por ejemplo, el Islam como el Cristianismo afirma que Dios es el Creador, y por eso a toda la creación de Dios, lo humano y lo no humano, se debe nuestro respeto y cuidado, porque esta creación es importante para Dios²³. El Islam como el Cristianismo afirma que Dios es benéfico, es decir, desea y busca lo mejor por sus criaturas. Siguiendo tal Dios, nosotros también debemos buscar el bienestar de cada criatura, sea de nuestro pueblo o nuestra raza, o no²⁴. El Islam como el Cristianismo enseña la obligación de adorar y amar a Dios y prestarle nuestra última y absoluta lealtad. Y la adoración de Dios nos lleva inevitablemente al amor de nuestro próximo (Mateo 22:34-40).

Lo común en todo esto es que el adorar al mismo (al único) Dios, nos lleva a prácticas que promueven la paz y el entendimiento mutuo. Y es importante notar que no tenemos que negar nuestras diferencias y buscar acuerdos insípidos. Como cristianos y musulmanes, podemos guardar nuestras distinciones importantes a la misma vez que buscamos una práctica compartida en búsqueda de paz, basada en afirmaciones compartidas por ambas fes, y en la adoración del mismo Dios. Mientras los estados nacionales se ponen más y más seculares, y no vinculados a ninguna religión, al seguir esta estrategia los creyentes pueden seguir afirmando la naturaleza absoluta de su fe, y a la misma vez pueden convivir con los creyentes de diferentes religiones o de ninguna. Para mí, este resultado es de alta importancia, porque este mundo es la amada creación de Dios, y el vestíbulo de lo eterno.

Al terminar, quiero tocar brevemente un tema más. Como hemos dicho, Volf afirma que el creyente puede encontrar bases importantes -no triviales- de acuerdo con adherentes de otras fes, y sobre estas bases puede trabajar a la par de aquellos en

²¹Ibid., 79-124.

²² Ibid., 30-32.

²³ Ibid., 97-99.

²⁴ Ibid., 99-101.

búsqueda del bienestar común. Hoy en día hay nuevos fenómenos que nos exigen una respuesta mas amplia frente el desafío de una búsqueda compartida del bienestar común. Me refiero al crecimiento notable de “los ningunos” a lo largo del globo, como notamos arriba, y a la extensión del secularismo y el advenimiento de gobiernos que no solamente no están vinculados con una tradición religiosa, sino que hacen caso omiso a la práctica religiosa de su pueblo. ¿Hay bases de cooperación con tal gente en este proyecto?

El teólogo Hans Küng en su obra *¿Existe Dios?* habla de la “fe implícita”. Todo el mundo cree en algo o en alguien; apostamos nuestras vidas en la validez de esta creencia. “Si existe Dios, él es la solución a la incertidumbre radical de la realidad”²⁵. Como cristiano, veo en la doctrina bíblica de la *Imago Dei* justificación por la afirmación que hay una búsqueda insaciable de bienestar, el sueño de un mejor porvenir, y una esperanza del pueblo amado -una *fe*, si quiere- en el seno de cada ser humano. “Es pues, la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve (Hebreos 11:1).” En la medida que esta afirmación mía es lícita, podemos extender la práctica de una búsqueda común del bienestar -como Volf ha propuesto entre cristianos y musulmanes- a nuestras relaciones con la cantidad creciente de nuestros vecinos seculares.

Recibido: 30/04/2014

Aceptado: 28/05/2014

²⁵ Hans Kung, *Does God Exist? An Answer for Today*. English translation from the German by Edwin Quinn, Vintage Books, 1981, 569. Cita en español: mi traducción.

**El Estado Secular, la Fe Exclusivista y el Pluralismo:
tres fenómenos que no coexisten fácilmente**

Resumen. Este ensayo es una investigación de la relación entre gobiernos ya no vinculados con una cierta religión, el creciente pluralismo religioso y laicismo en las Américas y al nivel global y la persistencia de expresiones de fe religiosa que afirman una verdad absoluta en cuestiones de la salvación eterna y la ética. Se utiliza la obra del teólogo estadounidense Miraslav Volf quien ha investigado la posibilidad de una convivencia pacífica entre el Cristianismo y el Islam en cuanto a la vida pública y la búsqueda del bienestar mutuo en esta vida, puesto que sostienen ideas distintas sobre el camino hacia el bienestar eterno del ser humano. A la misma vez consideramos la posibilidad de afirmar valores mutuos entre los creyentes religiosos y los que no profesan ninguna fe, y así extender el círculo de bienestar mutuo.

Palabras clave: gobiernos - pluralismo - Cristianismo - Islam - bienestar mutuo

**The Secular State, Faith exclusivist and Pluralism:
three phenomena that do not easily coexist**

Abstract. This essay is an investigation of the relationship between modern governments which no longer support an official religion, the growing religious pluralism and secularism in the Americas and on a global level and the persistence of expressions of faith which claim to contain absolute truth in matters of salvation and ethics. I use the work of the American theologian Miraslav Volf, who has investigated the possibility of peaceful coexistence between Christianity and Islam in public life and the quest for the common good in this life, given that they make very distinct claims concerning questions of eternal well being. I further consider the possibility of finding grounds of mutual affirmation between religious believers and those who profess no religious faith with respect to these questions of mutual well being.

Key words: government . pluralism - Christianity - Islam - mutual well being

**Mons. Angelo Roncalli, diplomático vaticano
y precursor del ecumenismo y el dialogo interreligioso**

Agustín M. Garay

El 11 de abril de 1963 el Papa Juan XXIII da a conocer al mundo la que será su última Encíclica, la que constituirá, en cierto modo, su legado espiritual: la Encíclica *Pacem in Terris*. Y se trata de la primera vez en la historia de la Iglesia, en que un Pontífice escribe una Encíclica dirigida “a todos los hombres de buena voluntad”, asumiendo de esa manera, un amor y una paternidad dirigidas ya no sólo a los fieles de la Iglesia Católica sino a todo el género humano.

Este papa que ha sido tan querido, no se nos representa solamente como un santo vicario de Cristo, como un gran pastor, como un padre bueno y comprensivo. Angelo Roncalli, tal su nombre de pila, fue muy especialmente, aunque no sea conocido por muchos, un modelo de diplomático, un enviado y embajador del Vaticano que sobresalió no sólo por su tacto político y su gentil sutileza, sino ante todo por su bondad, su serenidad, su paciencia, su buen humor, y su dulce manera de hacer y decir las cosas con exquisita caridad.

Le tocaron en suerte misiones complejas, ante personas difíciles, en circunstancias en las que otros seguramente hubieran agotado sus recursos. Fueron tres sus destinos diplomáticos antes de ser designado patriarca de Venecia, cargo que ostentaba cuando fue elegido Papa en el cónclave de 1958. De 1925 a 1935 fue Visitador Apostólico en Bulgaria; de 1935 a 1944 Delegado Apostólico en Turquía y Grecia, y de 1944 a 1953 Nuncio Apostólico en Francia; de allí a Venecia. Repasaremos específicamente su actuación en los tres primeros países de los nombrados, por tratarse de naciones con poblaciones mayoritariamente no católicas, en donde particularmente se forjó su actitud y su trato para con las gentes de otras religiones.

Su misión en Bulgaria

Su vida estuvo siempre caracterizada por situaciones inesperadas, complicadas, difíciles de comprender. Seguramente debido a esto, fue que definió sabiamente su

lema episcopal: Obediencia y Paz; veía con claridad en la obediencia al Papa, la voluntad de Dios y lo mejor para su vida. Así, asumió con alegre filosofía su nombramiento como Visitador Apostólico de Bulgaria. Se trataba de ir a un país destrozado por la guerra, cruzado de fugitivos, exiliados, desertores, huérfanos, abandonados de todo y de todos y en especial de un gobierno exhausto. Para mayor complicación, la religión oficial era expresamente la ortodoxa, Iglesia que por más de mil años ha cultivado intensos recelos y desconfianzas hacia Roma.

Desde su primer homilía en Sofía, la capital de Bulgaria, se hizo patente su estilo cálido y fraternal para con la gente, al expresar: “siento teneros que hablar en francés. Apenas pueda os hablaré en búlgaro. Porque quiero ser vuestro hermano, y los hermanos hablan la misma lengua y tienen el mismo corazón”¹. También impresionó gratamente a toda Bulgaria que haya tomado la iniciativa de visitar al Sínodo Ortodoxo Búlgaro y particularmente al Metropolitano Stefan, líder espiritual de una Iglesia que precisamente no simpatizaba con la Iglesia Católica. Stefan, que se había preparado para recibirlo fríamente y mostrarle el rechazo de su Iglesia para con la “insolente” Roma, terminó la entrevista distendido y tranquilo, dándole consejos sobre cómo moverse por el país. Roncalli envía una relación a Roma a la Congregación Oriental, en la cual, hablando del Metropolitano, destaca la “espontaneidad de abrirse con un prelado de Roma sobre un argumento que, con sólo tocarlo, sus antecesores estallaban en negativas”².

Creemos que perfectamente pueden describir los sentimientos de Mons. Roncalli para con sus hermanos ortodoxos, un párrafo de la carta dirigida a Christo Morcefki, seminarista ortodoxo de Sofía que deseaba terminar sus estudios en algún seminario católico de Roma. La carta rezuma un tal sentimiento fraternal ecuménico, que resulta inusitado para la época. Dice en la carta:

“Los católicos y los ortodoxos no son enemigos, sino hermanos. Tenemos la misma fe, participamos en los mismos sacramentos, sobre todo en la misma Eucaristía. Nos separan algunos malentendidos sobre la constitución divina

¹ Teresio Bosco, *El Papa Bueno*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1985, p. 73.

² Juan Marín de San Martín, *Juan XXIII*, Barcelona, Ed Herder, 1998, p. 115, tomado de: G Zizola, *La fede e la politica*, Bari, 1988, p. 25.

de la Iglesia de Jesucristo. Aquellos que fueron la causa de estos malentendidos han muerto hace siglos. Dejemos las antiguas controversias y, cada uno en su campo, trabajemos para hacer buenos a nuestros hermanos, ofreciéndoles nuestros buenos ejemplos” 27 de julio de 1926)³.

Otra cita importante en este sentido, es la de una carta a Adelaide Coari, destacada educadora católica italiana, precursora del movimiento feminista y de la Democracia Cristiana. El 9 de mayo de 1927, Roncalli le expresa:

“Sobre este punto del saber tratar con los ortodoxos, los católicos deben rehacer mucho camino [...]. ¡Ah, saber comprender y saber compadecer! ¡Qué gran cosa es siempre! Hace un mes tuve en Constantinopla una interesante entrevista con el Patriarca Ecuménico Basilio III, el sucesor de Focio y de Miguel Cerulario. ¡Cómo han cambiado los tiempos! Pero se pide a la caridad de los católicos apresurar la hora del retorno de los hermanos a la unidad del rebaño. ¿Comprende? A la caridad más todavía que a las discusiones científicas. A la caridad explicada exactamente según el elogio de San Pablo”⁴.

Fue particularmente intensa su colaboración ante el devastador terremoto de 1928, que afectó en especial a la provincia de Stara Zagora. Entonces, creó los denominados “comedores papales”, con los que acercaba comida sin distinción de credo ni raza a cuanto damnificado acudiera. Personalmente se hizo presente en las zonas más afectadas, encabezando la distribución de comida, frazadas y medicinas a la gente.

Quizás el momento más diplomáticamente delicado de toda su actuación en Bulgaria, haya sido el relacionado con el casamiento del Rey Boris III, que era de confesión ortodoxa. Boris tiene por prometida a Juana de Saboya, hija del entonces reinante Víctor Manuel III de Italia, y por lo tanto princesa católica.

³ Marín de San Martín, ob. cit., p. 110, tomado de: F Della Salda, *Obbedienza e pace. Il vescovo A G Roncalli tra Sofia e Roma 1925-1934*, Genova, 1989, p. 49.

⁴ *Ibid.*, p. 110, tomado de Loris Capovilla, *XII Anniversario della morte*, Roma, 1975, p. 49.

Se casan el 25 de octubre de 1930 en Asís, Italia. La ceremonia se realiza según la liturgia católica, habiendo aceptado los contrayentes, empeñando en ello Boris III su palabra de rey, las normas canónicas relativas a los matrimonios mixtos, entre ellas la de la educación católica de los hijos. Debido a las fuertes presiones y reservas de la Iglesia Ortodoxa Búlgara, el flamante matrimonio real asiste días después a una ceremonia en la catedral ortodoxa de Sofía, que en los hechos constituye una verdadera repetición del sacramento. El papa Pío XI manifiesta públicamente su ofensa y desagrado por tal hecho, enfatizando en la “deslealtad” de la pareja real para con la Iglesia Católica. Roncalli queda en el ojo de la tormenta, pues era él quien había recibido el compromiso del rey para con el matrimonio católico. Afortunadamente, el Vaticano reconoce que todo fue una falta a la palabra empeñada cometida por el rey, dejando a salvo la actuación del Visitador, quien, manifestando su fe en las personas escribe: “siento sinceramente el dolor que Su Majestad ha debido experimentar. Pero para todos los demás y tal vez, esperemos, también para él, lo sucedido será providencial (carta a Mons. Damien Theelen, 27 de diciembre de 1930)”⁵.

Quien mejor ilustra el sentimiento que despierta el Visitador Roncalli es el viceprefecto de Malko Tarnovo, ciudad profundamente ortodoxa situada en el confín oriental entre Bulgaria y Turquía, cuya población estaba especialmente predispuesta a batirse en las calles con los católicos. Tras una homilía plena de buenos deseos y llamando a la paz, en la que recuerda que “Cristo murió por todos y por tanto [los ortodoxos] son nuestros hermanos”⁶, dicho magistrado, conmovido, lo despide diciéndole “Usted es verdaderamente un hombre de Dios, porque ha venido a traer la paz”⁷.

Dos importantes iniciativas encara Mons. Roncalli en pos del trabajo ecuménico en Bulgaria, iniciativas que lamentablemente no llegan a feliz término. La primera se trata del intento de abrir en Bulgaria una casa orientada a la búsqueda de la unidad de los cristianos confiada a los benedictinos. Para ello lleva a Sofía al benedictino flamenco dom Constantin Bosschaerts; la iniciativa naufraga por diversas reticencias de la orden benedictina y de Roma, que, entre otras cosas,

⁵ Ibid., p. 108, tomado de *Lettere ai familiari*, Roma, 1968, tomo I, p. 243, nota 1.

⁶ T. Bosca, *El Papa Bueno*, cit., p. 78.

⁷ Ib id., p. 78

privilegia el trabajo con los ortodoxos rusos en pro de la unidad. La segunda iniciativa consiste en promocionar el trabajo de las religiosas eucaristas, congregación de origen búlgaro y de rito oriental; desea que estas hermanas se dediquen principalmente a obras de caridad “destinadas a conmover y a edificar el Oriente, más que a cualquier discusión polémica o doctrinal” (Carta a don Giovanni Rossi del 16 de junio de 1926)⁸; este proyecto también queda en la nada por falta de acompañamiento de la curia romana, lo cual produce una gran desazón y dolor en el espíritu de Roncalli.

En la primavera de 1934 toca a su fin la misión en Bulgaria, pero no volverá a casa; se le informa de su traslado como Delegado Apostólico a Turquía y Grecia. Tanto se había ganado el corazón de los búlgaros, que una verdadera multitud fue a despedirlo a la estación de Sofía, alentada por grandes notas de salutación en los principales diarios, que manifestaban su desagrado y tristeza por el alejamiento de un personaje tan querido. Roncalli escribió en su diario: “He amado a Bulgaria como a mi segunda Patria. Pero no creí que me quisieran tanto...”⁹. Quizás el mejor elogio que recibió Roncalli en Bulgaria, y que caracteriza en perfecta síntesis todo su modo de actuar, fueron las palabras que un año antes le expresara un monje ortodoxo, que le dijo: “Monseñor, habéis demostrado la apacibilidad de David y la sabiduría de Salomón”¹⁰.

Su residencia en Estambul

“Es precisamente la voluntad del Señor la que me quiere allá junto a los turcos, quienes también están redimidos por la Sangre preciosa de Jesucristo” (Carta a sus padres del 17 de noviembre de 1934)¹¹. De esta manera asume Roncalli con la

⁸ Marín de San Martín, *Juan XXIII* cit., p. 114, tomado de: F Della Salda, *Obbedienza e pace* cit., p. 46.

⁹ Las citas entrecomilladas de expresiones de Mons Roncalli que no tienen referencia, están tomadas de su “*Diario del alma*”, Madrid, Ed Cristiandad, 1964. Ver además Jean d’Hospital, *Tres Pontífices*, Barcelona, Aymá Sociedad Editora, 1970; José Luis González-Balado, *El bendito Juan XXIII*. Madrid, BAC, 2003; Mario Sgarbossa, *Juan XXIII*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 2000.

¹⁰ Gino Lubich, *Vida de Juan XXIII, el Papa extramuros*, Madrid, Ed. Folio, 2003, p. 112

¹¹ Marín de San Martín, ob. cit., p. 102., tomado de *Lettere ai familiari*, Roma, 1968, tomo I, p. 323.

serenidad y el abandono en Dios de siempre, su nuevo destino, enfatizando que tiene presente así a todo ser humano como hijo de Dios y hermano en la redención de Cristo, un sentimiento que no era precisamente la característica de los católicos de ese tiempo.

La Turquía a la que debe enfrentarse el flamante Delegado es un país en convulsa efervescencia. Todavía no se habían acallado los dolores de la desastrosa derrota en la Primera Guerra Mundial, tras la cual se perdieron enormes territorios de lo que era su Imperio, cuando estalló la revolución de los jóvenes turcos liderados por Mustafá Kemal, autodenominado Atatürk (el padre de los turcos), revolución que trastornó todo el orden político, social, cultural y religioso. Se instauró una república semejante en las formas a los países occidentales, inspirando su nueva constitución en la de Suiza y en la de Italia. Se impuso el alfabeto, la numeración y el calendario de Occidente; se trasladó la capital de Estambul a Ankara. Se estableció un modo de vida lo más laicizado posible, prohibiendo manifestaciones religiosas exteriores como el uso del fez en los varones y el velo en las mujeres, aboliendo la observancia del viernes islámico, acotando la educación religiosa, y censurando todo tipo de libro o revista de contenido religioso, fuera de la religión que fuese.

Roncalli al principio es ignorado completamente por las autoridades en su carácter diplomático; es simplemente un extranjero más con su pasaporte en regla. Como no es recibido ni tratado oficialmente, comienza a trabajar como sacerdote y pastor, pues además de Delegado Apostólico para Turquía y Grecia es Administrador Apostólico para los católicos de rito latino de Estambul. Dice misa, confiesa, y visita todas las parroquias, colegios e institutos de caridad para tomar contacto con el pueblo. Gusta en especial de ir al mercado del puerto, a conversar con puesteros y pescadores. Su grey en Turquía la componen católicos de cinco ritos bastante diferentes entre sí: latino, bizantino, copto, armenio y sirio, cinco feligresías que lamentablemente se miraban más con rivalidad y desconfianza que como verdaderos hermanos.

Recién llegado a Estambul, quizás a manera de programa espiritual, en la homilía del octavario para la unidad de los cristianos celebrado el 25 de enero de 1935, Roncalli dice:

“No nos detengamos en los recuerdos de lo que nos divide; que se detenga en nuestros labios toda palabra amarga, toda inútil recriminación [...]. La unidad de la Iglesia debe ser reconstruida de forma plena. Debe llegar un día en el que uno solo será para todos el rebaño, uno solo el Pastor (Jn 10, 16). Esto es muy cierto, porque Jesús así oró y así lo anunció a los suyos en la hora más solemne de su vida; y la Palabra de Jesús es eficaz como un sacramento [...]. Eduquemos cada vez más nuestro corazón en las efusiones de aquella caridad hacia nuestros hermanos separados, que es humildad y respeto; esfuerzo de edificación espiritual en la búsqueda de la santidad, sencillez de palabra y de trato [...]. Gran enseñanza que amo repetir con frecuencia: *via charitatis, via veritatis*”¹².

Al asistir a las primeras funciones sagradas en Estambul, se percata con amargura que la lengua que se utiliza en las lecturas, los cánticos y las oraciones, es el francés y no el turco. Rápidamente se encargó de traducir todo al turco, salvo las partes de la liturgia en latín. Decía: “Si yo fuera turco, no me sentiría atraído por una religión que no conoce mi lengua”. Constata con tristeza las resistencias que ello despierta en muchos católicos occidentales que allí residen, en particular franceses e italianos; ante esta situación, anota en su diario que ello “revela demasiada superficialidad de sentimiento cristiano en nuestros católicos. Pero dentro de algunos años me darán la razón”.

Roncalli aprovecha su tiempo en Estambul para realizar una fructífera política de visitas. Se encuentra varias veces con el Patriarca Ecuménico (Focio II primero, Benjamín I después), con el gran rabino de Estambul y su vicario, con el patriarca de los ortodoxos armenios. En la homilía de los funerales de Pío XI en febrero de 1939 en la catedral del Espíritu Santo, rogará en nombre del fallecido Pontífice, que sea unánime “el esfuerzo por acrecentar el fervor de la fraterna caridad. Continuemos repitiendo la común profesión de fe: *Unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*. Este acto de fe colectiva es una súplica. Hay quien la escucha y la atenderá”¹³.

¹² Marín de San Martín, p. 112, tomado de Loris Capovilla, *Natale 1976 – Capodanno 1977*, Roma, 1976, p. 22.

¹³ Marín de San Martín, p. 116, tomado de: “*La predicazione a Istanbul* cit., p. 168.

Nunca se encontraron Roncalli y Atatürk, pero entre ambos fue creciendo una corriente de respeto y aprecio cada vez más sólida. El caudillo turco le hizo saber, por medio de oportunos intermediarios, lo mucho que admiraba su tacto y su prudencia. Roncalli, por su lado, le dejó en claro que, “a pesar del agnosticismo del régimen, apreciaba su rectitud personal y el deseo que lo animaba a mejorar las condiciones de vida del pueblo”¹⁴. En Atatürk habían producido una muy buena impresión la introducción de la lengua turca en la liturgia, como también el respeto y obediencia de todos los católicos para con las leyes laicas del nuevo Estado, en particular respecto de la vestimenta de los religiosos, pues tanto sacerdotes como monjas y el mismo Roncalli comenzaron a vestir de paisano.

Y ya finalizando su estadía en Estambul, Roncalli vuelve a referirse a la prioridad y la urgencia de la unidad de los cristianos y del diálogo con las otras confesiones. Dice en la homilía de Pestecostés de 1944:

“Nos gusta distinguirnos de quien no profesa nuestra fe; hermanos ortodoxos, protestantes, israelitas, musulmanes, creyentes o no creyentes de otras religiones; nuestras iglesias, nuestras formas de culto, nuestras tradiciones litúrgicas. Comprendo bien que diversidad de raza, de lengua, de educación, contrastes dolorosos de un pasado sembrado de tristezas, nos detengan todavía a una distancia que es recíproca, no es simpática y a menudo es desconcertante. Parece lógico que cada uno se ocupe de sí, de su tradición familiar o nacional, manteniéndose encerrado en el limitado cerco de la propia camarilla [...]. Mis queridos hermanos e hijitos: yo debo decirles que a la luz del Evangelio y del principio católico, ésta es una lógica falsa”¹⁵.

Su actividad en Atenas

La Grecia que recibe a Roncalli tampoco será un país fácil. En los primeros años de su misión, encontrará a un gobierno radical-socialista con las típicas características de laicismo y confrontación con las religiones, pero a continuación vendrá en 1938 el gobierno militar del general Metaxas, gobierno de derecha de

¹⁴ G. Lubich, ob. cit., p. 118.

¹⁵ Marín de San Martín, p. 112, tomado de: *La predicazione a Istanbul* (sin referencia de autor), Firenze, 1993, p. 368.

estricta observancia monárquica y de dura confesionalidad ortodoxa. Con él se potenciará la frialdad y la desconfianza de la Iglesia Ortodoxa para con los católicos, encabezada por el arzobispo Damaskinos, fiel exponente de dicho espíritu de confrontación.

Una primera ocasión difícil se le presenta al Visitador cuando los ortodoxos griegos anuncian con grandes titulares un acuerdo con la Iglesia Anglicana para el reconocimiento recíproco de la validez de sus órdenes sagradas, medida con la cual, entre otras cosas, suponían irritar a Roncalli. Ocurrió todo lo contrario: manifestó públicamente que “sólo puede alabar a nuestros hermanos separados por su celo en dar el primer paso hacia la unión de todos los cristianos”¹⁶.

En 1940 Italia invade Grecia, tras un ultimátum de tres horas de plazo para dejar entrar a las tropas italianas. Grecia no se amilana, y aunque sea por el honor presenta batalla. Roncalli arde en deseos de presentarse inmediatamente en Atenas para trabajar por la paz, pero todos se lo desaconsejan; el odio para con los italianos alcanza en esos días niveles de locura. Y como no le va bien a Italia en su aventura guerrera, a continuación vienen los alemanes, que con su perfecta maquinaria bélica literalmente arrasan el país, sumiéndolo en un caos de sangre, de hambre y de desesperación.

El hambre de los griegos es fatal; se calcula que por ello mueren unas mil personas por día, principalmente ancianos y niños. Roncalli no espera más y afrontando los peligros que sean se dirige a Atenas, en donde comienza febriles gestiones ante italianos y alemanes para conseguir alimentos para la gente, y ante los aliados para que suavicen el bloqueo a los puertos griegos. Se entera que el arzobispo Damaskinos está intentando hacer lo mismo; y lo más interesante de las gestiones del Arzobispo, es que, ante la consulta de los alemanes sobre quién entraría en contacto con el enemigo, respondió sin vacilación: “Yo y la Iglesia Católica, que en un tiempo estaba unida a mi Iglesia”¹⁷. Al escuchar esto Roncalli no vacila en ponerse a disposición de Damaskinos, quien lo convoca enseguida; la desconfianza de siglos se derrite en segundos, y la Iglesia Ortodoxa pide oficialmente la intervención del Vaticano en las negociaciones con invasores y aliados, a través de

¹⁶ G. Lubich, ob. cit., p. 127.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 131.

una nota al Papa firmada por las más altas personalidades ortodoxas. Ya son comunes las sonrisas y los abrazos entre el Arzobispo y el Visitador.

Su relación con los judíos

A modo de presentación de Mons Roncalli, dice la página web de la Fundación Internacional Raoul Wallenberg:

“El Nuncio Roncalli dirigió peticiones escritas, ejerció influencia personal y movilizó dignatarios eclesiásticos (incluso el Papa Pío XII), gobernantes y funcionarios jerárquicos de diversas naciones, con el objeto de lograr el rescate y la salvación de vidas judías amenazadas por el nazismo. Asimismo colaboró activamente con la Delegación de la Agencia Judía de Palestina en Estambul, en el envío clandestino de certificados de inmigración a Palestina a refugiados judíos”¹⁸.

La Fundación Internacional Raoul Wallenberg lleva su nombre en homenaje al diplomático sueco que salvó a miles de judíos húngaros del exterminio nazi.

El 14 de abril 1943 escribe Mons Roncalli a una religiosa de N. S. de Sión:

“Estamos ante uno de los más grandes misterios de la historia de la humanidad. Pobres hijos de Israel. Todos los días escucho su clamor en torno a mí. Les compadezco y hago todo lo que puedo por ayudarles. Son los familiares y conciudadanos de Jesús. Que el divino Salvador venga en su ayuda”¹⁹.

Franz von Papen, destacado político alemán embajador en Turquía durante la guerra, testimoniará y así quedará registrado en las actas del Juicio de Nuremberg, que Roncalli ayudó a unos 24.000 hebreos, proveyéndolos de vestido, dinero y documentos. A millares de ellos fugitivos de la desintegrada Checoslovaquia, y con

¹⁸ Cita tomada de www.raoulwallenberg.net.

¹⁹ Marín de San Martçin, ob. cit., p. 105, tomado de: P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII, il Papa del Concilio*, Milano, 1989, p. 264.

la colaboración secreta del rey Boris de Bulgaria, facilitará la obtención del visado de tránsito hacia Palestina, en muchos casos firmados por él mismo.

El hecho más conocido del obrar de Roncalli en pro de los hebreos perseguidos, es su decisiva intervención en 1943 para cambiar de ruta un buque con cerca de mil niños judíos a bordo, que escapaba de un país ocupado por los nazis. Ante la negativa británica de permitirle dirigirse a Palestina, corría seguro riesgo de atracar en un puerto del Eje. El buque había anclado en Estambul, luego de conseguir eludir con mucho trabajo las acechanzas de los alemanes. El gobierno turco había decidido, en un primer momento y en nombre de su neutralidad, entregar el barco a Alemania. Roncalli no descansó día ni noche haciendo innumerables gestiones ante el Gobierno, sin preocupación por la etiqueta ni las formas, hasta que finalmente consiguió el permiso para que el buque salga de puerto rumbo a otra nación neutral, salvándose así los niños.

Creemos que el mejor reconocimiento que por su labor en pro de los judíos perseguidos recibe Mons Roncalli, son las palabras de Isaac Herzog, gran rabino de Jerusalem, que en carta del 22 de febrero de 1944 le dice:

“Usted se coloca en la tradición de la Santa Sede, tan profundamente humanitaria, y sigue los nobles sentimientos de su corazón. El pueblo de Israel no olvidará nunca la ayuda prestada a sus desventurados hermanos y hermanas por parte de la Santa Sede y sus más altos representantes en este tristísimo período de nuestra historia”²⁰.

Roncalli tuvo varios encuentros con el rabino Herzog para coordinar ayuda, en particular para solucionar la situación de 55.000 judíos de Transnistria (actual república de Moldavia), región entonces bajo administración de Rumania, aliada del Eje, a los cuales envió generosas colaboraciones para ayudarlos a “ocultarse”, emitiéndoles falsos certificados de bautismo, para luego partir. A esto último Roncalli la llamó “operación Bautismo”, operación que extendió mandando también estos falsos certificados al nuncio en Budapest, mediante correo diplomático, para utilizar con judíos húngaros.

²⁰ Marín de San Martín, ob. cit., p. 105, tomado de P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII, il Papa del Concilio*, Milano, 1989, p. 273.

Se implicó activamente en la liberación de miles de judíos detenidos en el campo de concentración de Jasenovac, en Croacia, uno de los más grandes y crueles de toda la guerra, facilitando luego su inmigración a Palestina. Judíos internados en el campo de concentración húngaro de Szered también se salvaron de la deportación a campos de exterminio en Alemania por su decidida intervención. Insistía permanentemente ante la Santa Sede, y colaboraba con ideas e iniciativas desde su lugar de residencia, para que la Iglesia ayudara a los judíos de Italia y de otros países.

Por último, queremos citar al creador de la Fundación Raoul Wallenberg, Baruch Tenenbaum, personalidad judía hoy de más de 80 años oriunda de Argentina, quien tiene una larga trayectoria en el diálogo interreligioso y estuvo entre los nominados al Nobel de la Paz 2009. Dice Tenenbaum: “Es evidente hoy, con absoluta seguridad, que Juan XXIII fue, en mi opinión, el mejor Papa para el pueblo judío en toda la historia, sin duda alguna. Roncalli, en mi concepto no religioso, es un santo. Más de lo que él hizo, no pudo haber hecho”²¹. Tenenbaum ha propuesto que Juan XXIII sea reconocido como “Justo entre las naciones” por parte de Yad Vashem, la institución creada en Israel para honrar a las víctimas y héroes de la *Shoá*.

Conclusión

Lo nuestro no ha querido ser un análisis, un ensayo o la búsqueda de una explicación. Simplemente, hemos querido repasar los hechos fundamentales en la vida de este santo diplomático, que contribuyeron poco a poco, a dotarlo de una mente abierta y un corazón gigante, en el que tuvieran cabida todas las naciones y todas las culturas. Lo suyo fue lo que felizmente él mismo denominó la “diplomacia del corazón”, una diplomacia de la mansedumbre, la franqueza, la sencillez, la cordialidad. Una diplomacia, al decir de Gino Lubich, “sobre todo de mucha caridad, que en el fondo es la mejor arma, también en la diplomacia”²².

Recibido: 25/04/2014

Aceptado: 28/05/2014

²¹ Declaraciones tomadas de www.eluniversal.com.

²² Lubich, ob. cit., p. 106.

**Mons. Angelo Roncalli, diplomático vaticano
y precursor del ecumenismo y el dialogo interreligioso**

Resumen. El 11 de abril de 1963 el Papa Juan XXIII da a conocer al mundo la que será su última Encíclica, la que constituirá, en cierto modo, su legado espiritual: la Encíclica *Pacem in Terris*. Y se trata de la primera vez en la historia de la Iglesia, en que un Pontífice escribe una Encíclica dirigida “a todos los hombres de buena voluntad”, asumiendo de esa manera, un amor y una paternidad dirigidas ya no sólo a los fieles de la Iglesia Católica sino a todo el género humano. Este papa que ha sido tan querido, no se nos representa solamente como un santo vicario de Cristo, como un gran pastor, como un padre bueno y comprensivo. Angelo Roncalli, tal su nombre de pila, fue muy especialmente, aunque no sea conocido por muchos, un modelo de diplomático, un enviado y embajador del Vaticano que sobresalió no sólo por su tacto político y su gentil sutileza, sino ante todo por su bondad, su serenidad, su paciencia, su buen humor, y su dulce manera de hacer y decir las cosas con exquisita caridad. Se pasa revista a sus principales actividades como diplomático: la misión en Bulgaria, su residencia en Estambul, su actividad en Atenas, y su relación con los judíos. Se muestra en todas ellas como un ejemplo de lo que se ha llamado “diplomacia del corazón”.

Palabras clave: diplomacia vaticana - ecumenismo - diálogo interreligioso - Juan XXIII - Shoá

**Mons. Angelo Roncalli, Vatican diplomatic
and precursor of ecumenism and interreligious dialogue**

Abstract. On April 11, 1963 Pope John XXIII unveils the world would be his last encyclical, which constitute, in a way, his spiritual legacy: the Encyclical *Pacem in Terris*. And this is the first time in the history of the Church, a Pope writes a directed Encyclical “all men of good will”, assuming that way, love and parenthood directed not only to the faithful Catholic but to all mankind Church. This pope who was so beloved, we are not only represents a holy vicar of Christ, as a great pastor, as a good and caring father. Angelo Roncalli, as its name, was most particularly, although not known to many, a model diplomat, an envoy and ambassador to the Vatican who excelled not only for his political tact and gentle subtlety, but above all for their kindness, serenity, patience, good humor, and his sweet way to say and do things with great charity. The mission in Bulgaria, his residence in Istanbul, active in Athens, and its relationship to the Jews reviewing its core activities as a diplomat is passed. Shown in all of them as an example of what has been called “diplomacy of the heart”.

Keywords: Vatican diplomacy - ecumenism - interreligious dialogue - John XXIII - Shoah

Catolicismo y evangelismo en Argentina: la libre lectura bíblica y el diálogo interreligioso

Celina A. Lértora Mendoza

Presentación

Un punto de secular separación entre la Iglesia Católica y las Iglesias Reformadas, desde los días de Lutero, se refiere a la libre lectura de la Biblia, propugnada por los “protestantes”¹, a lo cual se opuso tenazmente el Catolicismo, hasta el punto de llegar a constituir uno de los pilares de la Contrarreforma. La posición del Catolicismo se puede resumir en estos puntos: 1. El magisterio de la iglesia es el único intérprete veraz (invoca apoyos bíblicos); 2. No hay libertad de lectura entre la verdad (la recta interpretación del magisterio) y el error (las posibles lecturas individuales divergentes), 3. Por tanto no se puede admitir la lectura (interpretativa) privada y esta posición no es negociable. Por el lado contrario, la posición se resumiría en 1. Dios es el único autor de los textos revelados, ninguna institución humana puede suplantarlo, 2. Por tanto no hay un “poder” humano que tenga derecho a erigirse en árbitro absoluto; 3. Todos los creyentes reciben de Dios la iluminación necesaria para leer los textos revelados. El *sensus fidelis*, muchas veces invocado antes por el Cristianismo, desapareció en el Catolicismo, en cuanto a las cuestiones bíblicas. La lectura privada y en lengua vulgar fue prohibida incluso bajo pena de excomunión.

Cuando en la Argentina decimonónica las autoridades seculares concedieron libertad de culto a los súbditos de potencias amigas (fundamentalmente ingleses y norteamericanos) los primeros pastores trajeron sus biblias e intentaron difundir su lectura en medios católicos. A pesar de tener un marco legal favorable, la “cuestión bíblica” siempre fue un punto de ruptura en todo posible diálogo, y persistió, aunque cada vez en forma más atenuada, hasta el Concilio Vaticano II. De hecho, esta dificultad fue, en mi criterio, el mayor obstáculo no sólo al diálogo ecuménico sino incluso a la permisividad de relaciones entre fieles de ambos credos.

¹ De este modo designaban los católicos en general a todas las confesiones reformadas, y en ese sentido se usará aquí.

Hacer una historia reflexiva de este período que abarca un siglo y medio de nuestra historia, y que en cierto sentido es comparable con la de otros países hispánicos surgidos del movimiento independentista de principios del siglo XIX, puede ayudarnos a entender mejor tanto las relaciones entre las religiones y los poderes políticos, así como las de los credos entre sí. Este estudio puede ser un elemento de comprensión de la realidad presente. Debo aclarar que me refiero exclusivamente al contexto del cristianismo occidental no católico; otras confesiones religiosas quedan fuera de la cuestión, pues el propósito es analizar la incidencia de un tema puntual, la lectura bíblica, en las tensiones entre ambos grupos religiosos.

Este análisis histórico se presentará en dos niveles: la historia externa y la interna del tema “no negociable”.

La historia externa

Llamo historia externa del problema al marco histórico general en que se desenvuelve la tensión bíblica. Este marco está dado por dos series de acontecimientos. Por una parte, la llegada al país (predominante y casi exclusivamente católico) de miembros de Iglesias Reformadas, después de la independencia de España. Para justipreciar la relevancia tanto de este hecho como de la actitud del poder político en relación a ellos, debemos tener presente cuál era el estatuto religioso-jurídico de los no-católicos durante el régimen colonial. Siendo España un país oficialmente católico y defensor del catolicismo en fueros internacionales, la cuestión religiosa se mezclaba con la política y con las alianzas y las guerras europeas. Por otra parte, desde el punto de vista religioso, los protestantes o reformados eran “herejes”, susceptibles de detención y juicio inquisitorial. Si gozaban de cierta inmunidad en territorios hispanos se debía a que en su mayoría eran extranjeros, y la tolerancia o intolerancia de las autoridades se determinaba sobre todo en relación política subyacente. Si España era aliada o estaba en paz con el país originario de algún visitante, podía permitirle el ingreso y la permanencia, eventualmente su culto privado, pero no hacerlo público y mucho menos predicarlo. La situación era similar en todos los estados, cualquiera fuera su filiación religiosa.

En el caso de las colonias americanas, y en especial la que nos interesa, el Río de la Plata, la situación histórica tomó un cariz especial debido al temprano interés de Inglaterra por este territorio, motivando dos invasiones, en 1806 y 1807, que fracasaron militarmente, pero dejaron no poca huella ideológica. Los prisioneros

fueron internados en algunas ciudades del interior, donde vivieron en relativa libertad y trabaron relaciones sociales con los criollos, siendo estos los primeros contactos entre católicos y protestantes tolerados y autorizados por el poder civil (todavía español). Esta situación de relativa libertad religiosa mejoró más con la declaración de independencia, pues a los nuevos gobiernos patrios les interesaban las relaciones comerciales y los apoyos políticos de Inglaterra y Estados Unidos. En estos primeros años ya llegaron algunos pastores², cuyo número aumentó con el correr del siglo.

Las relaciones se ampliaron y se tornaron cada vez más complejas y entrecruzadas, con el correr del tiempo. Podemos establecer los siguientes períodos de este proceso³.

1. Desde la independencia hasta la época de la Confederación (de 1810 a 1830). Los aproximadamente 200 prisioneros ingleses, casi todos anglicanos, permanecieron unos seis meses en nuestro territorio; luego de la repatriación, algunos se quedaron, se convirtieron al catolicismo y se casaron con criollas⁴. El primer pastor arribó en 1818, y fue el bautista escocés Diego Thomson, quien tenía la misión de difundir el sistema educativo lancasteriano, muy en boga entonces. Al parecer fue el primero en introducir la Biblia protestante. La primera comunidad en nuestro país se formó en 1820, con un grupo de unas diez personas, con sede en la casa del comerciante inglés Juan Federico Dickson. Estos laicos que quedaron luego del regreso del pastor Thomson fundaron una Sociedad Bíblica⁵.

Mientras tanto, la Argentina iba organizándose políticamente. En 1819 la Constitución de las Provincias Unidas del Río de la Plata (unitaria), declaraba -en su

² La documentación sobre esta etapa, junto con un estudio preliminar de la misma, puede hallarse en Arnaldo Canclini, “Génesis y significado de los primeros grupos protestantes en Buenos Aires”, *VI Congreso Internacional de Historia de América*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1982: 31-49

³ He presentado un cuadro histórico general decimonónico en mi trabajo “Católicos y protestantes en la Argentina decimonónica. Notas para una prehistoria del ecumenismo”, *Anuario de Historia de la Iglesia* (Pamplona) 9, 2000: 259-273.

⁴ Cf. David R. Powell, “Notas para un proyectado relato sobre la presencia del cristianismo protestante en Tucumán”, en Néstor T. Auza – Luis V. Favero (comp.) *Iglesia e Inmigración*, Buenos Aires, CEMLA, 1991, I, p. 315.

⁵ Cf. Arnaldo Calclini, “Inmigración y evangelización en el ámbito protestante argentino”, en Auza - Favero, *Iglesia e Inmigración*, cit., I, p. 305.

art. 1º- a la religión católica como religión del Estado. Varias legislaciones provinciales se expidieron en el mismo sentido. Pero esto no significó un obstáculo a la creciente libertad religiosa de los protestantes (denominación que en el catolicismo, hasta el Vaticano II, designa en forma general a todas las confesiones reformadas). En 1825 Argentina firmó con Inglaterra un Tratado de Amistad, y ese mismo año el Gobernador de la Provincia de Buenos Aires, Gral. Gregorio de las Heras proclamó el derecho a la libertad de cultos.

Como las relaciones comerciales y políticas eran fluidas, también lo eran las visitas de ingleses. En 1821 llegó el Pastor presbiteriano Teófilo Parvin (de Estados Unidos), con idea de radicarse y formar una comunidad. En 1825 se formó una “Iglesia Protestante Británica”, con fondos ingleses que pagaban la mitad del sueldo del capellán, pero el proyecto se truncó porque al quedar viudo regresó a Estados Unidos. En 1825 llegó el pastor anglicano John Armstonng, representante de la Sociedad Bíblica y se hizo cargo del pastorado vacante. Este fue el comienzo de la Iglesia Anglicana de Argentina, cuyo primer obispo fue Waute H. Stirling, que misionó en la Patagonia. Otros pastores se radicaron y fundaron sus comunidades en esta época, que omito para no alargar excesivamente este punto⁶.

Como puede apreciarse, los protestantes no tuvieron impedimentos importantes por parte de las autoridades civiles, sino al contrario. Es claro que esto se debía a su carácter extranjero y al interés de los gobernantes en mantener buenas relaciones con naciones potencialmente aliadas o protectoras. Con la comunidad local hubo escasa relación, no sólo religiosa sino también social. Los extranjeros no católicos formaban sus propios grupos, mantenían su idioma y sus costumbres, de tal modo que la religión no era sino uno de estos elementos de su identidad. Un rasgo del protestantismo de este primer período es la ayuda mutua que se prestaron las diversas denominaciones, a pesar de sus diferencias dogmáticas. En conjunto fundaron escuelas y los pastores servían a diferentes comunidades. En general puede decirse que aprovecharon su condición de extranjeros, amparándose en la legislación liberal en relación a ellos como conjunto, lo que les permitió sortear las críticas del clero católico criollo, la cual se hizo sentir fuerte sobre todo durante el gobierno liberal del presidente Bernardino Rivadavia, llegando incluso a reclamar la expulsión de los “ingleses”⁷.

⁶ Más datos pueden hallarse en Canclini, “Inmigración y evangelización...” cit., p. 301 ss.

⁷ En este accionar crítico se destacó el P. Diego Villafañe (1741-1830), un jesuita tucumano, expulsado en 1767 pero que luego regresó. Su carácter intransigente ha quedado documentado

Es en esta época que el Matthew trajo algunas biblias en lengua vulgar, necesarias para su feligresía, y vendió algunos ejemplares en el pueblo de Monteros; el sacerdote consultado dio un dictamen negativo y aunque posteriormente lo revocó, el librero no quiso comprometerse y las devolvió. Lo mismo pasó en Tucumán, pero Matthew se entrevistó con el cura párroco y lo convenció de autorizar la venta. Se vendieron unos 100 ejemplares, pero la mayoría las compró el gobierno para las escuelas lancasterianas, regenteadas por extranjeros no católicos⁸. En síntesis, aunque en este caso se puede decir que la provincia tucumana “se inundó” de biblias protestantes, fue algo excepcional y en definitiva no influyó en forma sensible sobre la feligresía católica tradicionalista.

2. Período de la Confederación – época de Rosas. En los primeros años de la anarquía llegó el pastor norteamericano William Torrey, presbiteriano; pero debió regresar en 1836 por las dificultades políticas de entonces. A pesar del carácter autoritario de la política rosista, ella no fue negativa para el protestantismo rioplatense. En 1838 se construye el primer santuario metodista (de la comunidad escocesa) en Buenos Aires, y en 1842 un colegio para ambos sexos⁹. Rosas personalmente autorizó al pastor John Dempster (de Nueva York) a celebrar servicios religiosos metodistas a su comunidad y en inglés en 1838 y tanto él como sus sucesores continuaron hasta 1852¹⁰. En general los historiadores consideran que los religiosos extranjeros no tuvieron problemas con Rosas siempre que cumplieran estrictamente las condiciones del permiso de permanencia: los pastores debían limitarse al servicio de las comunidades extranjeras y no predicar en castellano.

En la década de 1840 se generalizó el *colportage* o venta ambulante de biblias, aunque con algunas dificultades iniciales. Según puede deducirse de los hechos narrados por testigos o agentes pastorales, la venta tropezaba con dificultades hasta

en el estudio biográfico de Guillermo Furlong SJ, “Diego de Villafañe y sus cartas referentes a la revolución argentina”, *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 37, 21, 1960: 87-212.

⁸ Cf. D. P. Monti, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*, Buenos Aires, La Aurora, 1969, p. 101.

⁹ Cf. datos sobre las primeras construcciones protestantes, recogidos por M. G. y Mulhall, *Manual de la República del Plata*, Buenos Aires, Imp. de Standard, 1876.

¹⁰ El primer sermón metodista en castellano fue dado en 1867, el 25 de mayo, luego de varios años de difusión de biblias en ediciones metodistas; cf. folletos *Primera Iglesia metodista episcopal*, Buenos Aires, 1936 y *Ciento cincuenta años anunciando lo que Cristo anuncio (1836-1986)*, Buenos Aires, Iglesia Evangélica Metodista, 1986.

lograr que el cura párroco del lugar leyera efectivamente el texto y compulsara con las traducciones católicas; en general, luego de este procedimiento, no se oponían reparos. De ello puede deducirse que -al menos en una buena parte de los casos- la oposición al *colportage* no era absoluta sino más bien condicionada y no interferían decisivamente cuestiones personales ni de poder, porque las esferas pastorales eran distintas y prácticamente sin contactos. En cambio, la actitud del pueblo católico parece haber sido más intransigente, mostrando rechazo explícito, sin atender a los argumentos de los pastores¹¹.

3. El período de la reorganización nacional. La Constitución de 1853 garantiza la libertad de cultos, pero “sostiene” al culto católico y establece la obligación ser católico para ejercer los cargos de Presidente y Vicepresidente. Hasta 1855 la presencia de protestantes fue muy escasa, pero a partir de 1857 la venida de pastores fue regular, especialmente los de procedencia alemana y suiza¹². La iglesia metodista creció bastante rápidamente, en 1860 abrió una sede en Montevideo y en 1885 en La Plata, recién fundada. En 1892 comienza el ministerio de Mc Laughlin, quien organizó la celebración del Centenario en términos de metodismo argentino.

Desde el punto de vista institucional, la situación de las iglesias protestantes era la siguiente. Hasta la época de la sanción del Código Civil, de la Ley de Matrimonio Civil y la reglamentación del Registro Nacional de las Personas, las partidas de nacimiento, matrimonio y defunción eran labradas en las parroquias. Por tanto los feligreses no católicos tenían problemas de reconocimiento de partidas dadas por sus respectivas iglesias. Los pastores debían inscribirse en un registro especial como ministros extranjeros. Por tanto, si bien hubo sin duda casos difíciles y molestos, el régimen jurídico fue dando los pasos necesarios para la solución.

4. La época de la inmigración y el Centenario (c. 1880-1925). Por todo lo visto se puede concluir que hasta 1880 aproximadamente, la presencia protestante, aun permitida y libre, tuvo escasa resonancia local. La llegada de numerosos contingentes de inmigrantes, con sus propios pastores, cambió la situación. En esta época ya hay numerosos pastores ingleses, escoceses, alemanes, dinamarqueses, noruegos, suecos, finlandeses y suizos, en diversa proporción. En 1881 con la llegada del pastor Pablo Besson, suizo de inició la comunidad bautista, fortalecida luego por la familia Paverini (católicos convertidos). Jorge Rife (de EEUU) y tres

¹¹ Cf. Powell, “Notas...” cit., p. 320.

¹² Cf. Canclini, “Inmigración y evangelización...” cit., p. 309

familias iniciaron la comunidad adventista. Y en 1891 llegaron los primeros colportores de esta comunidad, que en 1894 contaba con 36 miembros. En 1894 editaron un folleto titulado *El Faro*, para difusión, en 1889 se abrió la primera escuela adventista y en 1914 ya se había difundido por todo el país¹³.

En 1882 llegó un grupo de los Hermanos Libres de Irlanda, con fuerte impronta misionera¹⁴. Entre las creaciones de grupos anglicanos opuestos al formalismo religioso se destacan el Orfanato de Quilmes y la Asociación Cristiana de Jóvenes (filial argentina de la homónima internacional), que comenzó en 1892 a publicar el folleto *Rayos de luz*, alcanzando una tirada de 70.000 ejemplares en 1915. La venta de biblias protestantes a partir de c. 1880 no tuvo dificultades porque la oposición de los curas no contaba frente a las disposiciones legales. Sin embargo, el catolicismo practicante continuó renuente a todo contacto.

En 1892 llegó William Payne con su esposa. Su sistema de vida era el llamado “coche bíblico”, una carroza de tracción a sangre cuyo interior servía de vivienda y el pescante de púlpito. Adoptaron el sistema de gira evangelística libre y sin vinculación a un orden jurisdiccional. Se reunían una vez por año en Buenos Aires, Rosario y Córdoba, para Conferencias Generales. La primera fue en Rosario en 1910, donde celebraron el Centenario. Atrajo dos centenares de laicos de origen anglosajón que se asentaron aquí definitivamente, ejerciendo diversos oficios; en general no tenían estudios teológicos pero ayudaron a la propagación de la lectura bíblica. También hay que señalar que el advenimiento de gobiernos liberales restó apoyo a los curas tradicionalistas, por lo cual la venta libre de biblias tuvo bastante éxito. Otro de los recursos fue la “carpa evangélica” portátil, con púlpito desarmable y elementos de culto; al parecer esta estrategia generó mucho rechazo entre los fieles católicos¹⁵.

¹³ Cf. María Suayter de Iñigo, “Iglesia en inmigración. Los orígenes del Movimiento Adventista en Tucumán”. En Auza – Favero, *Iglesia e inmigración en Argentina*, cit., II, p. 221

¹⁴ Datos sobre este movimiento misionero en David E. Powell, “Una peculiar corriente migratoria”, en Auza – Favero, *Iglesia e inmigración en Argentina*, cit., p. 234 ss.

¹⁵ En el artículo de Powell mencionado en nota anterior, se aportan diversos documentos de malos tratos e injurias, incluso intentos de quemar la carpa. Tuvieron oposición escrita en el semanario *La Cruz* de los terciarios franciscanos. Aunque los testimonios de parte interesada puedan haber exagerado la agresión, en su conjunto muestran una actitud hostil de la cual es muy difícil dudar.

Los católicos tuvieron varios choques con el presidente Roca por la instauración del Registro Civil en 1884, la ley de Matrimonio Civil de 1885 y por su posición con los protestantes. Las maestras protestantes (evangélicas) traídas por Sarmiento, más las que ingresaron después, fueron denunciadas por la jerarquía como agentes de descatoización del pueblo. Creo que los obispos leyeron correctamente la estrategia política de los liberales: conceder más libertades y ampliar la esfera de actuación de los protestantes era una forma de roer el predominio católico sin acudir a una actuación directamente anticlerical, que en general era mal vista. A pesar de esta correcta lectura, no pudieron sino manifestarse contra la ingerencia de los pastores en la educación, como hizo Mons. Aneiros, Arzobispo de Buenos Aires, en 1882 y el Vicario Capitular de Córdoba Cgo. José Jerónimo Clara, quien prohibió a los fieles asistir a la Escuela Normal, regida por protestantes. Roca lo destituyó por decreto y al poco tiempo Mons. Clara falleció de apoplejía. Los obispos cordobeses, entonces y después, lo apoyaron. Mons. Buenaventura Rizo Patrón, Obispo de Salta, en una Carta Pastoral de 1884, denunció que la entrada de maestras protestantes tenía por finalidad la descatoización del pueblo; fue expulsado, junto con los vicarios foráneos de Jujuy. Pareciera, como he sostenido en mi trabajo ya mencionado¹⁶, que los obispos católicos en realidad querían que las instituciones civiles siguieran bajo su égida, mientras que los laicistas querían independizarlas; la cuestión protestante fue sólo una excusa, o más bien el terreno para una batalla diferente.

En esta época, en síntesis, llegaron y se establecieron pastores y comunidades de casi todas las denominaciones reformadas. Su crecimiento parece alcanzar una meseta hacia 1930. Podría decirse que la dispersión de la oferta religiosa conspiró contra una presencia porcentualmente más importante pues, a diferencia de lo sucedido en el primer período, no actuaron en conjunto, salvo excepcionalmente.

5. Desde la tercera década al Concilio Vaticano II. La última etapa de tensiones religiosas y de problemas para el diálogo ecuménico transita un período muy conflictivo en el país, caracterizada por sucesivos pronunciamientos militares, inestabilidad del régimen constitucional, dificultades económicas (como derivaciones de la Gran Depresión y de la Segunda Guerra) y surgimiento de movimientos políticos de tipo populista que en materia religiosa actuaron en dirección contraria a la tradición liberal mantenida hasta la revolución de 1930. Es en esta época que por primera vez se establecen compulsivamente normas como la

¹⁶ “Católicos y protestantes... cit., p., 270.

obligatoriedad de educación católica y la mayor incidencia de la Conferencia Episcopal Argentina (católica) en cuestiones de moralidad pública y legislativa, en detrimento de otras confesiones, cristianas o no. Durante el período de los dos primeros gobiernos de Juan Domingo Perón¹⁷ se llega al cenit de la influencia de la jerarquía católica argentina en el ámbito político, situación que revierte abruptamente en junio de 1955, culminando con la quema de Iglesias¹⁸ (en actos similares a la quema de otras instituciones consideradas “oligárquicas” como el Jockey Club, o “comunistas” como las Bibliotecas Populares de fundación socialista). El gobierno de la llamada Revolución Libertadora volvió a una práctica más mesurada de las relaciones con las diversas comunidades religiosas, al tiempo que reinstaló a la Iglesia Católica en el lugar privilegiado anterior. La cuestión de la libertad de cultos volvió a agitarse, pero ya con otras connotaciones. En esos momentos tal libertad convenía al catolicismo, que cerró filas en la ardua cuestión de la libertad de enseñanza. Las confesiones religiosas, en su totalidad, se alinearon con ella frente al laicismo que reivindicaba el rol prescindente del estado en el viejo sentido de la ley 1420, tal vez sin comprender que dicha libertad de enseñanza era en el fondo mucho más que la libertad para las confesiones religiosas. Finalmente -al menos durante los dos primeros decenios de post-peronismo- esta libertad favoreció al catolicismo que fundó varias universidades de clara impronta confesional, la mayoría de las cuales, y especialmente la Pontificia Universidad Católica Argentina, tuvieron un sesgo religioso conservador y sólo tardíamente adhirieron a los movimientos que condujeron a las declaraciones del Vaticano II. El Estado, en estas dos décadas, se mantuvo ajeno a las cuestiones religiosas y dogmáticas. Cuando el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo¹⁹ y los Teólogos de la Liberación²⁰

¹⁷ La sinuosa historia de las relaciones de Perón con la Iglesia Católica ha sido estudiada desde diferentes perspectivas. Por lo que hace a mis breves referencias en este trabajo, hay documentación y análisis adecuados en Lila Caimari, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel- Espasa-Calpe, 1995.

¹⁸ Este tema ha sido general estudiado en el marco del endurecimiento de Perón contra sus adversarios políticos en ascenso; para un tratamiento específico v. Florencio José Arnaudo, *El año que quemaron las iglesias*. Buenos Aires. Pleamar, 1996.

¹⁹ Este movimiento ha sido estudiado, con gran acopio documental, para el caso de los Sacerdotes del Tercer Mundo, por José Pablo Martín (*Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe-Ediciones Castañeda. 1992), el trabajo sin duda más completo, analítico y equilibrado sobre el tema.

²⁰ Este movimiento, que abarcó casi todos los países latinoamericanos, fue muy variopinto en su accionar público, desde simples simpatías con partidos o consignas políticas (casi siempre de izquierda) hasta la entrada en la clandestinidad y la participación en grupos de guerrilla.

(tanto católicos como protestantes) generaron alianzas políticas y se introdujeron activamente en la arena de las lides sociales y los reclamos violentos, de un modo antes inédito, el poder político reaccionó contra ellos, pero más bien por considerarlos agentes políticos peligrosos que por las motivaciones religiosas de su accionar.

La historia interna

Denomino así a las relaciones reales entre el catolicismo y las diversas denominaciones cristianas, englobadas bajo el término general de “protestantismo”. La primera observación que debe hacerse es que si bien hay cambios en los diversos períodos antes mencionados, ellos se ubican más en la praxis socio-religiosa católica que en una modificación de criterios de la jerarquía, cosa que no era posible a nivel local. A nivel general de la Iglesia Católica, hay que señalar que la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX trajo problemas de otra índole, que hicieron pasar las divergencias dogmáticas con el protestantismo a segundo plano. A mediados y fines del siglo XIX apareció con fuerza el movimiento laicista, y a principios del XX la controversia modernista, interna al catolicismo. En el ínterin, la Cuestión Romana y la pérdida de los Estados Pontificios, fue un golpe muy fuerte. El crecimiento del laicismo ocupó y preocupó al catolicismo mucho más que el relativo crecimiento del protestantismo en los países y comunidades tradicionalmente católicas. La Argentina no fue excepción: desde la década de 1870 hasta 1920, los embates anticlericales fueron más preocupantes para la jerarquía que las modestas pretensiones de las iglesias protestantes, en definitiva, una clara minoría.

Fue en cambio, bastante más homogéneo en el aspecto doctrinario. Una exposición ya clásica de los principios teológicos del grupo: Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Lima, Editorial Universitaria, 1971. Desde luego, y precisamente porque a diferencia de los Sacerdotes para el Tercer Mundo- se propusieron no sólo una praxis pastoral social, sino también y con no menos fuerza e importancia, una justificación teológica de sus puntos de vista y propiciaron una hermenéutica bíblica alternativa, generaron una dura polémica interna. V. entre otros estudios Pierre Bigo, *Debate en la Iglesia. Teología de la Liberación*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 1992. Aunque los máximos niveles de la Iglesia Católica siempre lo han negado, no es excesivo suponer que las condenas en sede eclesiástica y las fuertes advertencias de la jerarquía contra estos teólogos y sus seguidores, han tenido alguna influencia, aunque fuera indirecta, en las decisiones políticas represivas de que fueron objeto.

En el primer período, como ya hemos indicado, se produce la primera introducción de biblias, con el apoyo del gobierno rivadaviano que, por razones más culturales, educativas y políticas que religiosas, favoreció las escuelas lancasterianas. El anticlericalismo liberal, aunque moderado, pero firme en sus procesos de transformación, al decretar la excomunión y la desamortización de los bienes religiosos, generó una reacción generalizada de clero y feligreses, que hizo pasar a segundo término la cuestión bíblica, si bien quedó ligada al recuerdo negativo de actividades contrarias a los derechos reclamados por la Iglesia Católica. Sin embargo, el imaginario colectivo católico continuó rechazando con horror toda relación con los protestantes. Se recuerda que algunos ingenuos feligreses del interior creían que los protestantes tenían cola, como los demonios de las imágenes piadosas²¹.

En el segundo período vuelve la cuestión bíblica con mayor fuerza. En la década de 1840 se generalizó el *colportage* o venta ambulante de biblias. En general la situación se daba del siguiente modo: el párroco local se oponía (incluso por orden papal) y el vendedor entraba en una negociación para lograr que el cura leyera la Biblia, a ver si encontraba errores. Si lo lograba convencer de que no los contenía, solía dar la autorización para venderla. Pero indirectamente la compra era desaconsejada a los fieles, de modo que el pueblo terminaba mostrando más animadversión que el cura.

En el tercer período la situación continúa en forma más o menos similar: el clero y el pueblo local no obstaculizaban a los pastores en sus prácticas ni impedían la construcción de templos, mientras se limitaban a sus propias comunidades nacionales. En cambio, todo intento de evangelización “ad extra” era combatido.

Por otra parte, los pastores protestantes tenían una baja opinión de la preparación religiosa del pueblo católico, y la consideraban causa del rechazo casi visceral que algunas personas sencillas manifestaban hacia ellos. Más aún,

²¹ Cf. Memorias del capitán Andrews, *Las provincias del norte en 1825*, Tucumán, 1915, reimpresión por Univ. Nac. de Tucumán 1967, p. 37 (el original, en dos tomos, que abarca las memorias de su viaje de Buenos Aires a Potosí, pasando por Córdoba, Tucumán y Salta, fue publicado en Londres en 1827)

afirmaban que el catolicismo era causa del atraso cultural general del pueblo²². Desde luego, por su propia historia opcional religiosa, no podían comprender ni compartir las formas de religiosidad popular criolla, decantadas a lo largo de siglos de evangelización y que los curas párrocos no sólo aceptaban, sino que en general compartían, como miembros de esa misma sociedad y tradición. Podríamos decir que el diálogo estaba obstaculizado por un fuerte sentido de pertenencia de ambos grupos, y de defensa de sus respectivas tradiciones religiosas y culturales.

Debe tenerse en cuenta que en esta época pesó notablemente la condena de algunas las proposiciones en el *Syllabus* de Pío IX (1865), especialmente la 15: “Todo hombre es libre de abrazar y profesar la religión que, guiado por la luz de la razón, tuviere por verdadera”; y la 17: “El protestantismo no es otra cosa que una forma diversa de la misma verdadera religión cristiana y en él, lo mismo que en la Iglesia Católica, se puede agradar a Dios”²³. Ahora bien, estas condenaciones podrían haber inducido a la jerarquía católica a una campaña frontal contra el protestantismo, como sucedió en otros países. Sin embargo, el fuerte embate del laicismo, del positivismo agnóstico y del socialismo y el comunismo en ascenso, significaron, tanto para el catolicismo como para el protestantismo, un frente enemigo común que en cierto modo atenuó las luchas mutuas por espacios de poder que ambos estaban en peligro de perder. Pero esta situación favorable al diálogo ecuménico, que ya no ponía la libre lectura bíblica en primer lugar, fue indirectamente obstaculizado por las disposiciones del Concilio Vaticano I de 1870, sobre la primacía absoluta del Papado.

En esta época el pueblo sencillo católico seguía rechazando con fuerza todo diálogo, tal vez instigado por sus curas, aunque esto es difícil de probar. El pastor José Mongiardino, que llegó en 1879 al norte, se enteró que habían sido quemadas las biblias regaladas por su antecesor, lo que le pareció un horror (quemar la palabra de Dios). Algo similar puede decirse del uso de las hojas bíblicas como papel higiénico en la época de la Depresión (casi medio siglo después), señalada por el tango de Discépolo (“la Biblia junto al calefón”, en el baño). Estos procedimientos indican no sólo la escasa formación del pueblo en materia de respeto a los símbolos religiosos, cualesquiera fueran, sino el hecho más puntual de que el pueblo católico

²² Cf. Norman R. Amestoy, “Mentalidades misioneras protestantes”, en María Cristina Liboreiro y otros (comp.), *500 años de Cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, CEHILA, 1992, p. 473 ss.

²³ Cf. E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963, ns. 1715 y 1718.

no consideraba “palabra de Dios”, es decir, no consideraba “Biblia” propiamente dicha, a los ejemplares de edición protestante.

Durante los períodos siguientes, resumidamente, se puede decir que la gran diversificación de comunidades protestantes produjo un efecto ambivalente en su relación con el catolicismo. Por una parte, la ampliación de las relaciones sociales, en general, la miscigenación de las comunidades de inmigración entre sí y con los antiguos criollos produjo una cierta relativización de la defensa religiosa a ultranza, puesto que aumentaron considerablemente los matrimonios mixtos²⁴. Si bien el catolicismo siguió exigiendo que los hijos fueran educados en la religión católica, esto sólo se cumplió parcialmente. Por lo demás, similares indicaciones propiciaban todos los cultos. En efecto, los matrimonios mixtos constituían un “peligro” para las identidades étnico-religiosas extranjeras minoritarias. Este fenómeno ha sido estudiado por Paula Seiguer en especial para la Iglesia Anglicana en Argentina²⁵, y puede servir como índice de casos análogos con otras comunidades. Señala la autora que, desde el punto de vista de la identidad étnica, el conjunto heterogéneo de migrantes británicos, a pesar de sus diferencias, se posicionaba como “inglés” por oposición a lo “argentino” o nativo; “ser inglés” en Argentina significaba tener acceso a instituciones donde se mantenía la nacionalidad: colegios, clubes, sociedades e iglesias. La adhesión religiosa y la asistencia a los cultos en inglés formaban parte del proyecto de mantenimiento de la identidad inglesa en el exterior, unificando religión y nacionalidad. Como efecto secundario, desmotivaba a reunirse con nativos, considerándolos negativamente (se les reprochaba por ejemplo su baja moralidad sexual, los modales toscos o muy vívidos, la forma descuidada de hablar o de vestir). En definitiva, la identidad religiosa, inserta en un proyecto de identidad

²⁴ En realidad este problema viene de más atrás y fue una cuestión a atender por parte de los gobiernos, desde los primeros tiempos de la vida independiente. Señalo dos trabajos sobre estos primeros decenios: José M. Mariluz Urquijo, *Los matrimonios entre personas de diferente religión ante el derecho patrio argentino*, Bs. As., 1948 y Américo Tonda, *La Iglesia argentina incomunicada con Roma (1810-1858)*, Santa Fe, 1965.

²⁵ Paula Seiguer, “Religión y formas de producción de etnicidad; la iglesia Anglicana en la Argentina”, en Ana María T. Rodríguez (ed.), *Estudios de Historia Religiosa Argentina (siglos XIX y XX)*, Rosario, Ed. UINLPan y Prehistoria ediciones, 2013: 17-40. Señala que en 1908 la Quinta Conferencia de Lambeth había advertido a los anglicanos no contraer matrimonios con católicos que exigieran la educación católica de sus hijos. De modo que la iglesia local, si bien no ponía trabas expresas a los matrimonios mixtos, advertía sobre sus consecuencias perniciosas (p. 25).

más amplio y fuerte, funcionaba haciendo sentir al fiel como parte del “pueblo elegido” en un sentido cuasi-bíblico²⁶.

Del lado católico, desde fines del siglo XIX y principios del XX y hasta bien entrada la década del 30, se alzaron voces alertando contra consecuencias indeseables de la inmigración masiva, sobre todo por sus ideologías anti-religiosas, propiciando a la vez un replanteo de las anteriores críticas a la tradición cultural y religiosa hispánica. Muchos católicos se sintieron en la obligación de actuar activa y organizadamente en política, no ya como algo normal, dentro de una sociedad católica, como antes, sino en vistas de una lucha de poder y de espacios públicos. Aparecieron los llamados “católicos nacionalistas”, fenómeno que ha concitado el reiterado interés de los investigadores. En lo que hace a mi propósito aquí, hay que decir lo siguiente: se produjo un discurso complejo (en cierto modo análogo al de los “ingleses” argentinos) en el que por una parte se defendió el nacionalismo cultural, se denunció al laicismo y las prácticas extranjerizantes. Por otro, se forjó el “mito de la nación católica” que había delineado Monseñor De Andrea en su Oración Patriótica del Centenario. Indirectamente, esta posición simbiótica descalificaba las religiones no católicas y sus adeptos, y no sólo por motivos religiosos sino también socio-culturales, históricos y étnicos²⁷. El advenimiento de los movimientos masivos sirvió a la jerarquía católica para afianzar su presencia y visibilidad en el espacio público²⁸, como puede constatare en las manifestaciones multitudinarias del

²⁶ Un párrafo de la autora es ilustrativo al respecto: “La concepción misional de la presencia anglicana en Argentina permitía la idealización de los contenidos atribuidos a ‘lo inglés’, origen de la disculpa reiteradamente ofrecida por Every, según la cual los ingleses, a diferencia de otros extranjeros, perdían sus virtudes nacionales si eran absorbidos, así que lo mejor para la Argentina era que eso no sucediera. La nacionalidad inglesa era, como lo dijo Every en más de una ocasión, ‘diferente’, ‘única’, porque tenía una misión que Dios quería que cumpliera. Más aún, Él estaba dispuesto a castigar a su ‘pueblo elegido’ como había castigado a Israel si traicionaba su propósito” (p. 31). Edward Francis Every fue el segundo obispo anglicano para América del Sur.

²⁷ De los muchos estudios sobre este tema, menciono como panorama general Miranda Lida y Diego Mauro (coords.) *Catolicismo y sociedad de masas en la Argentina; 1900-1950*, Rosario, Prohistoria, 2009.

²⁸ Hay que mencionar, aunque sólo sea brevemente, que las nuevas líneas del evangelismo, sobre todo el Pentecostalismo, en las últimas tres décadas han imitado este procedimiento católico de cooptación del espacio público y de los actos simbólicos del poder político (fiestas patrias, por ejemplo). Un estudio muy pormenorizado de este asunto en Jean Pierre Bastian,

Congreso Eucarístico de 1934 y luego, anualmente, en las celebraciones de Corpus Christi y las peregrinaciones a Luján. Aun cuando no todos militaran en un catolicismo integrista, militarista y autoritario, sí se puede decir que, incluso en sus formas más moderadas, como la Democracia Cristiana, la cuestión del diálogo ecuménico resultaba obstaculizada en términos globales, más que religiosos, sobre todo porque esta fuerza política no planteaba la cuestión en esos términos²⁹.

El católico medio, por su parte, frente a la cuestión ecuménica, tenía varias opciones que ya no pasaban simplemente por la lectura de la Biblia. Podía rechazarlos en conjunto, podía discriminar a título personal con quiénes relacionarse o podía atender a recomendaciones de la jerarquía, que se mostraba cauta, propiciando un mini-diálogo referido a cuestiones de interés común, especialmente frente al creciente deterioro de la adhesión a los valores cristianos, a lo que todas las confesiones consideraban un malsano naturalismo o inmoralismo.

Un ejemplo de esto fue la Gran Misión de Buenos Aires, en octubre 1960 predicada sobre todo por sacerdotes españoles que traían ideas morales muy ajenas a nuestro sentir (por ejemplo, que usar malla en la playa es pecado mortal). Reivindicaron, en los sermones y en el material impreso que se distribuía, la referencia a la “verdadera” Iglesia³⁰, aunque evitaron cuidadosamente toda confrontación con otros credos, apelando a una especie de “verdad común” como si fuese una “revelación primordial”, y sin duda en muchos casos fueron acompañados por no-católicos. De todos modos la obsolescencia de su discurso religioso en una sociedad moralmente muy tolerante determinó su fracaso. El catolicismo argentino

La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1997.

²⁹ Cf. Diego Mauro, “Democracia cristiana y catolicismo integral en la Argentina de entreguerras: el itinerario intelectual y militante de Ramón Doldán”, en Rodríguez (ed.) *Estudios de historia religiosa argentina*, cit., pp. 171-196. Un estudio más amplio sobre este movimiento político: Francisco Cerro, *¿Qué es el Partido Demócrata Cristiano?* Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 1982; Enrique Ghirardi, *La Democracia Cristiana*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL), 1985.

³⁰ Así, en la postal que se entregaba en los actos de misión, con la imagen de la Virgen María, aparece la “Plegaria por el éxito de la Gran Misión de Buenos Aires”, uno de cuyos párrafos dice: “Haz, oh Jesús, divino misionero, que aceptando tu doctrina y tus enseñanzas, las vivamos y practiquemos en el seno de la verdadera Iglesia Católica que tú fundaste, en unión filial con los pastores de nuestras almas, tus representantes”. Disponible en línea: directoriocatolico.blogspot.com.ar/2012/07/gran-mision-de-buenos-aires-1960.html.

no volvió a repetir la experiencia hasta 1985 y el debate por la ley de divorcio vincular.

Conclusión

En síntesis y para concluir, en este trabajo se han aportado elementos a favor de las siguientes afirmaciones:

1. Los gobiernos civiles surgidos a partir de la Revolución de 1810 han sido, en su inmensa mayoría, liberales en cuanto se refiere a las relaciones religión-estado, y han dado libertad de practicar el culto no católico, aun cuando fuese privadamente. Esta tesis han seguido gobiernos que no fueron políticamente liberales, pero lo hicieron guiados por su pragmatismo político.

2. Desde los inicios del país independiente, confesiones cristianas no católicas, de diversas denominaciones, que el catolicismo llama en general “protestantes”, han tenido pastores y misioneros que se dedicaron sobre todo a su propia grey.

3. Las jerarquías católicas, sobre todo desde las parroquias, se opuso inicialmente a la prédica pública de los no católicos, y prohibió a sus fieles escucharlos o leer las biblias que ellos entregaban. En ello cumplían la prohibición pontificia de leer biblias no autorizadas.

4. Los pastores y misioneros no católicos no intentaron contradecir directamente la actitud de la jerarquía católica, hasta bien entrado el siglo XX. Se limitaron a sus propias comunidades y a la formación de misiones en zonas no colonizadas, donde se acogía a los indígenas. Expresa o tácitamente, había también una “prohibición” del diálogo con los católicos.

5. De todo lo anterior se infiere que ambos grupos religiosos tuvieron como objetivo principal de sus decisiones religiosas, la salvaguarda de sus tradiciones, las que veían peligrar en caso de diálogo con otras. Esto significa que la restricción del diálogo provino de las autoridades religiosas y no de los gobiernos civiles, si nos atenemos al período 1810-1940.

6. En la segunda mitad del siglo pasado, un profundo cambio en la mentalidad y los objetivos de algunas de las comunidades no católicas les llevaron a ir reclamando cada vez con mayor fuerza e insistencia el reconocimiento del derecho

de actuación en el espacio público, reivindicado con carácter exclusivo por el catolicismo (reconocido a nivel constitucional) alterando la tradición de las iglesias reformadas históricas, que se atuvieron, durante siglos, a la posición de que la religión es un asunto privado (de ahí al defensa de la lectura e interpretación individual de los textos sagrados). Este cambio de mentalidad conllevó -entre otras- a tres importantes modificaciones conductuales que los asemejan más al catolicismo que a las confesiones “protestantes” históricas: a) en la relación con sus fieles construyeron fuertes liderazgos verticales, privilegiando los actos en los templos y las prédicas, con un cierto carácter autoritario (una especie de “magisterio eclesial” del pastor); b) en el actuar público, propiciando actos mixtos, como los *Te Deum* en fechas patrias); c) la politización del discurso religioso y la oferta política.

7. La índole misma del proyecto de salida al espacio público reclamando lugares antes reservados a los católicos, conducida por líderes no jerarquizados entre ellos, produjo la atomización y la dispersión, y determinó pujas internas que en la actualidad impiden una representatividad homogénea del colectivo “cristiano no-católico”. El catolicismo, por su parte, luego del Vaticano II, no tuvo impedimentos jerárquicos para el diálogo con los cristianos, inclusive el movimiento ecuménico fue ampliamente difundido, y se admitió la lectura e interpretación de la Biblia en lengua vulgar en cualquier traducción, aun cuando se recomendara una. Vale recordar que la Biblia de Jerusalén es usada por católicos y protestantes indistintamente y recoge lecturas e interpretaciones propiciadas en su momento por la hermenéutica protestante. Por otra parte vale también recordar que la Comisión Bíblica es ecuménica. Sin embargo, en los últimos años se aprecia (y no sólo en Argentina) una declinación en el interés mutuo por el dialogo ecuménico. La hipótesis explicativa que surge del análisis histórico es que se debe -no exclusiva, pero sí principalmente- a una percepción (por parte de todos los implicados) del “peligro” de disolución de sus respectivos espacios de poder eclesial (sobre sus propios fieles) en caso de una gran apertura a otras confesiones. Aunque no sea hoy la lectura de la Biblia el elemento no negociable (como hasta hace 50 años), hay otro, que es la autoridad magistral del líder religioso. En síntesis, una reformulación del argumento “yo tengo la verdad”, que funciona coaccionando la libertad interior de los fieles para acercarse al diálogo ecuménico. Y un desafío para todos los que desean establecer, en el seno del cristianismo, un auténtico ecumenismo.

Recibido:30/03/2014

Aceptado: 29/04/2014

**Catolicismo y evangelismo en Argentina:
la libre lectura bíblica y el diálogo interreligioso**

Resumen. Un punto de secular separación entre la Iglesia Católica y las iglesias Reformadas, desde los días de Lutero, se refiere a la libre lectura de la Biblia. La posición del Catolicismo se puede resumir en estos puntos: 1. El magisterio de la iglesia es el único intérprete veraz; 2. No hay libertad de lectura entre la verdad y el error; 3. No se puede admitir la lectura (interpretativa) privada y esta posición no es negociable. Por el lado contrario, la posición se resumiría en 1. Dios es el único autor de los textos revelados; 2. Ningún poder humano es árbitro absoluto; 3. Todos los creyentes reciben de Dios la iluminación necesaria para leer los textos revelados. Ambas posiciones fueron irreductibles durante siglos. Cuando en la Argentina decimonónica las autoridades seculares concedieron libertad de culto a los súbditos de potencias amigas (fundamentalmente ingleses y norteamericanos) los primeros pastores trajeron sus biblias e intentaron difundir su lectura en medios católicos. A pesar de tener un marco legal favorable, la “cuestión bíblica” siempre fue un punto de ruptura en todo posible diálogo, y persistió, aunque cada vez en forma más atenuada, hasta el Concilio Vaticano II. De hecho, esta dificultad fue, en mi criterio, el mayor obstáculo no sólo al diálogo ecuménico sino incluso a la permisividad de relaciones entre ambos credos.

Palabras clave: ecumenismo - lectura bíblica - catolicismo argentino - protestantismo argentino - libertad religiosa

**Catholicism and evangelism in Argentina:
the free Bible reading and interreligious dialogue**

Abstract. A secular separation between the Catholic Church and the Reformed churches, since the days of Lutero, refers to the free reading of the Bible. The position of Catholicism can be summarized in these points: 1. The teaching of the Church is the only true interpreter; 2. No freedom to read between truth and error; 3. You can not admit reading (interpretative) private and this position is nonnegotiable. On the opposite side, the position is summed up in 1. God is the sole author of the revealed texts; 2. No human power is absolute arbiter; 3. All believers are God's necessary to read the texts revealed lighting. Both positions were irreconcilable for centuries. When in nineteenth-century Argentina secular authorities granted freedom of worship to the subjects of (mainly British and American) friendly powers the first shepherds brought their Bibles and tried to spread their reading in Catholic circles. Despite having a favorable legal framework, "biblical question" was always a breakpoint in any possible dialogue, and persisted, although more and more attenuated form, until Vatican II. In fact, this difficulty was, in my opinion, the biggest obstacle to ecumenical dialogue not only but also to the permissiveness of relations between the two faiths.

Keywords: Ecumenism - Bible reading - Argentine Catholicism - Argentine Protestantism - religious freedom

La problemática de la religiosidad popular latinoamericana en el pensamiento de Juan Carlos Scannone

Guillermo Carlos Recanati

Uno de los ámbitos en que mejor se evidencia la “otra lógica” de la racionalidad sapiencial latinoamericana es el **religioso**, y dentro de éste experimentamos en América Latina un fenómeno denominado por muchos como **religiosidad popular**, la cual se manifiesta en numerosas expresiones de fe de los pueblos latinoamericanos.

La intención del presente trabajo es mostrar algunas de esas manifestaciones y -de la mano del filósofo argentino Juan Carlos Scannone- reflexionar acerca de su relevancia en la discusión sobre la racionalidad de los pueblos y culturas que conforman **Nuestramérica** de cara a una mayor integración de los mismos¹.

En primer lugar me referiré a la religiosidad latinoamericana en relación con la realidad sociocultural actual; en un segundo apartado a las características generales de la religiosidad actual en América Latina; luego (siendo éste el tema central del trabajo) a la relación entre “racionalidad sapiencial” y religiosidad popular; por último (a fin de incluir las preocupaciones personales del autor que he tomado como referencia, las cuales tienen que ver con sus creencias religiosas) a la inculturación del evangelio, sabiduría popular y religiosidad.

¹ Me baso especialmente en los siguientes trabajos de J. C. Scannone: “Pastoral de la cultura hoy en América Latina”, Congreso Internacional de Teología, *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1988: 253-276; *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1990; “La religión del siglo XXI: ambigüedades, tensiones, conflictos”, *Stromata* 55, 1999, 189-199; *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2005.

Religiosidad latinoamericana y realidad sociocultural actual

Frente a las teorías propias del secularismo que auguraban el fin de la religión, algunos filósofos, sociólogos y teólogos latinoamericanos reivindicaban, en la década de 1970, la religiosidad de América Latina. Su interés estaba puesto de manera especial en el **catolicismo popular** como una manifestación particular de la fe católica.

Después de más de tres décadas, la situación socio-cultural ha cambiado, y con ella la reflexión acerca de la cuestión religiosa latinoamericana². Hoy -con Scannone- podemos describir el marco socio-cultural con características propias, inexistentes en aquella época³. Ellas son: la **posmodernidad**, la **globalización**, la **exclusión social** y los **gérmenes de novedad**.

La **posmodernidad** implica, entre otras cosas, las pérdidas de sentido, el pluralismo de ideas -tanto filosóficas, ideológicas o políticas-, la crítica y el abandono de los metarelatos y de las grandes instituciones. También es propio de la posmodernidad el pensamiento débil y transversal y el relativismo.

La **globalización**, producto de las nuevas tecnologías de la información y comunicación, dio lugar a la difusión de diversas culturas y a la exposición y proselitismo de innumerables creencias religiosas, a punto tal de convertirse -en algunos casos- en un verdadero mercado religioso. Como contraposición, han surgido posturas fundamentalistas tanto culturales como religiosas.

También encontramos en nuestra época la llamada **exclusión social**, producto del neoliberalismo que provoca el individualismo, el libre mercado, la acumulación de riquezas en pocas manos y, como consecuencia, la marginalidad dentro de las sociedades.

Más allá de las características negativas de nuestro tiempo, Scannone considera que hay **gérmenes de novedad** o “semillas de futuro”, que consisten en: el

² Cf. C. Parker, *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1993.

³ J. C. Scannone, “Situación religiosa actual en América Latina”, *CIAS, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 54, 2006: 157-172.

surgimiento de la sociedad civil como diferente del Estado y del mercado por medio de redes de solidaridad; la aparición de numerosos organismos no gubernamentales, nuevas agrupaciones populares; el particular giro copernicano que reemplaza al *ego cogito* por el “nosotros estamos”; el valor otorgado a nuevas racionalidades, tanto sapienciales, espirituales, simbólicas, etc.

Se está gestando ese nuevo “mestizaje cultural” que tiene como epicentro (aunque no exclusivo) a los suburbios de las grandes ciudades: allí se observa una verdadera fusión entre culturas tradicionales y modernas, donde la **religiosidad popular** ocupa un lugar preponderante.

Características generales de la religiosidad actual en América Latina

Los latinoamericanos experimentamos en las últimas décadas un resurgir de lo religioso provocado por la búsqueda de sentido, consecuencia de las profundas crisis que hemos vivido. A causa de tales crisis también experimentamos el pluralismo religioso que terminó con la antigua hegemonía de la Iglesia católica y el surgimiento de “nuevos movimientos religiosos”, como el llamado movimiento pentecostal.

Además, otro fenómeno propio de nuestra época es el reforzamiento de las religiosidades tanto indoamericanas -que acompaña así la renovada autoconciencia de las etnias aborígenes- como, sobre todo, afroamericanas. En las religiones que pertenecen a estas últimas etnias se ubica a lo religioso en un lugar central dentro de la propia cultura. Poseen una tendencia monoteísta, un entrecruce más o menos sincrético con el fenómeno cristiano, con el moderno y con diferentes tradiciones ancestrales. Numerosos cultos con estas características experimentan un éxito creciente sobre todo en Brasil, y desde allí se expanden a otros países como Uruguay y Argentina. El umbandismo -según el parecer de algunos estudiosos de estas religiones- se presenta con mayores posibilidades de manipulación o de penetración ideológica (a veces por motivos extrareligiosos) que, por ejemplo, el Candomblé o la Macumba, los cuales conservan expresiones más auténticamente africanas.

Las creencias religiosas nativas y las denominadas afroamericanas -ya sea por necesidad o por esencia- han asimilado determinadas creencias externas pero sin abandonar lo propio. El nexo de unión que sobresale entre dichas religiones y las

anteriores es el **símbolo**. Jesús Guanche⁴ -refiriéndose a las religiones afroamericanas- afirma que son portadoras de un acervo cultural que forma parte, seamos conscientes o no, de la inmensa mayoría de los pueblos de América Latina y el Caribe; no constituyen un coto exclusivo para iniciados ni practicantes y mucho menos un gueto para los afrodescendientes. Las implicaciones que tienen estas prácticas en la lengua, las artes escénicas (danzas y teatralizaciones), la música, los instrumentos musicales, las fiestas, el arte culinario, la medicina tradicional, la tradición oral, la distribución y uso de los espacios, los **valores simbólicos** y otros componentes de la vida cotidiana serán -tarde o temprano- reconocidas como patrimonio cultural de la humanidad⁵.

Según Scannone, la **religiosidad popular** resistió y superó los embates de la Ilustración y su consiguiente secularismo. En muchos casos logró una verdadera “fusión cultural” con aportes de la Modernidad. En la religiosidad popular encontramos una unidad entre el sentido de la trascendencia y la cercanía divina, de la fiesta y los dones gratuitos de Dios, de las devociones a los santos y la sapiencialidad de nuestras tradiciones junto con elementos modernos: una mayor responsabilidad y participación de los fieles (que no sólo se queda en el ámbito de lo religioso, sino también en lo histórico y social), la búsqueda de mediaciones eficaces, el aprecio por nuevas organizaciones religiosas del pueblo, la interpretación popular de la Palabra de Dios escrita (no sólo transmitida oralmente), nuevos estilos más participativos de ejercicio de la autoridad en las iglesias, etc. A ello se añaden componentes posmodernos: un mayor protagonismo de la mujer, formas flexibles y no piramidales de organización en red, la importancia otorgada a la experiencia y al testimonio religioso personal, la revalorización de lo místico, lo mágico y lo milagroso, el nuevo arraigo en las relaciones inmediatas de grupo, etc.

Existen, además, algunas notas características de la religiosidad popular que son comunes a las diferentes religiones: a) su cosmovisión, la cual acentúa la importancia de la tierra. Es entendida como “Pacha Mama” en las culturas andinas,

⁴ J. Guanche, “Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet”, en A. Alonso, (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, Ed. CLACSO, 2008: 277-292.

⁵ J. Guanche, “Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet”, en A. Alonso, (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, Ed. CLACSO, 2008: 277-292.

como “tierra sin mal” en los pueblos guaraníes, como “terreiro” sagrado en las expresiones culturales y religiosas afroamericanas, o como el barrio o la villa en los sectores suburbanos de las grandes ciudades. b) Su capacidad de síntesis vital de los diferentes ámbitos de la existencia. c) La relación que establece entre la vida cotidiana, lo sobrenatural, lo social y lo familiar, donde se incluyen a los difuntos. En dicha religiosidad popular subyace, también, el valor otorgado a lo “nuestro” (más que a lo “propio”) y a la solidaridad, junto con los instrumentos de manifestación del sentido comunitario: la música, la danza, el aplauso, el abrazo, etc.

Scannone, citando a expertos en temáticas religiosas, afirma que la religión es un elemento simbólico indispensable en la vida del ser humano, sobre todo en momentos de crisis, y que hoy el fenómeno religioso, en permanente reorganización, puede seguir dando esperanzas al hombre sumido en la desesperación de las crisis y sin sentido de la vida.

Relación entre racionalidad sapiencial y religiosidad popular: mediación simbólica

Como en otras ocasiones, una de las principales fuentes que toma nuestro filósofo para elaborar su propia reflexión acerca de estos temas es el Documento de Puebla. Para él, el concepto de sabiduría popular está ligado en dicho documento al de religiosidad popular. Según Scannone, allí se entiende al primero como ese momento contemplativo, profundo, de relación última con el sentido último de la vida que está relacionado con la religiosidad popular: en sus ritos, actitudes, culto, etc.

Scannone tomando de Cullen el tema de la sabiduría popular como experiencia (abordado por Cullen desde la “fenomenología hegeliana”), afirma que uno de los ritmos estructurales de esa experiencia es la mediación, cuyo sujeto ético-religioso es el nosotros, el “nosotros estamos” el “nosotros pueblo”. La mediación se da entre el arraigo al “lugar”, simbolizado por la tierra (Pacha Mama) y por la sabiduría del “nosotros-pueblo”, cuya lógica se mueve en el elemento del símbolo⁶.

Dicha mediación entre estos ámbitos es posible a través del diálogo -ético- en sentido vertical (ético-religioso) y horizontal (ético-político). Por eso la sabiduría

⁶ Cf. J. C. Scannone, “Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos. Aportes filosóficos a la problemática”, *Stromata* 34, 1978, 27-42.

popular con arraigo en la tierra y orientada éticamente posee su propio logos en el elemento del símbolo. Dicho de otra manera: la mediación -a nivel fenomenológico- se da entre la dimensión del estar y la del logos sapiencial del símbolo, ocupando el lugar mediador el nosotros como ético y religioso. Teniendo en cuenta esto es posible comprender que el centro de la cultura del pueblo latinoamericano -que se expresa simbólicamente- sea tanto mítico, ético, como sapiencial, o sea lógico, y por eso mismo con valor universal, aunque geográfica, histórica, cultural y éticamente situado⁷.

En el ámbito religioso el símbolo nos descubre lo **santo**. Un símbolo sublime es la tierra; ella simboliza lo numinoso, sagrado, ctónico, materno de la religiosidad (que no se reduce a lo ético, escatológico, uránico y paterno), e incluso del mismo misterio divino. Pero con esto no niega la trascendencia, todo lo contrario, la ratifica desde otro punto de vista: como núcleo del “nosotros estamos”. El simbolismo de la Pacha Mama apunta a ese aspecto del Absoluto, que se manifiesta en la dimensión simbólica de lo religioso. El mismo ha sido asumido desde el catolicismo a través de la Encarnación, de los sacramentos, la devoción a la Virgen María, etc. Dogmas y prácticas culturales que tanto tienen que ver con la religiosidad popular latinoamericana. Para Scannone el catolicismo, sobre todo en su forma ibérica, pudo encontrarse más fácilmente que otras formas cristianas con el alma religiosa precolombina y con su religiosidad de cuño ctónico. De ese encuentro surgió el núcleo ético-simbólico de la cultura latinoamericana, básicamente impregnada de sentido religioso.

Inculturación del evangelio, sabiduría popular y religiosidad

Según Scannone la pastoral que propone Puebla para evangelizar la cultura está unida a la opción preferencial por los pobres. Estos han sido -y son- los actores de la resistencia a la alienación cultural y quienes han preservado la propia cultura; la misma posee elementos comunes en todos los pueblos latinoamericanos y fue producto de la primera fusión cultural, la cual de hecho ha sido evangelizada en su núcleo de sentido último y de valores, de modo que en el catolicismo popular se da un fruto precioso de inculturación de la fe. La pastoral actual debe tener en cuenta

⁷ J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1990.

dicha inculturación que ya se ha llevado a cabo en la cultura popular latinoamericana y que tiene que ver con su sabiduría de la vida y su religiosidad. Es por ellas que el pueblo latinoamericano ha sido capaz de resistir la irreligiosidad y la alienación cultural. Y no sólo eso, sino que también tiene la virtud de orientar y continuar con su propia reevangelización adoptando nuevos valores, conductas y símbolos provenientes de diversas culturas. Además posee la capacidad de inspirar desde su propia hermenéutica la evangelización y la inculturación de las formas culturales modernas, estableciendo un replanteo a partir de los valores, las actitudes y la óptica sapiencial latinoamericanas.

Por último, refiriéndose a la “religiosidad popular católica” afirma Scannone que la misma puede llegar a ser factor de evangelización de la propia cultura (una evangelización liberadora de la opresión) e incluso evangelizadora de la cultura moderna. Esto es posible por la sabiduría de la vida que posee y porque es la principal forma de religiosidad en América Latina. Pues su afirmación de identidad cultural y su implicancia de opción preferencial por los pobres responden directamente al desafío provocado por la modernidad; pero además, y sobre todo, porque su racionalidad sapiencial, por ser humanamente más abarcadora y por orientarse al sentido último del hombre y de la vida puede servir para resituar sapiencialmente los aportes positivos de la modernidad en un horizonte más global y más integralmente humano de vida y comprensión de la vida.

Como ya lo he señalado antes, coincido con Scannone en el reconocimiento de una racionalidad propia de América Latina y que dicha racionalidad, marcada por la sabiduría de la vida, se expresa -entre otros ámbitos- en la religiosidad popular. No obstante, considero que la postura de Scannone también aquí está demasiado sujeta al pensamiento católico y a sus intereses pastorales. Es más, entiendo que lo filosófico no logra desprenderse de lo teológico en varios de sus trabajos, incluso en aquellos que fueron considerados por algún comentarista -como Ariel Fresia⁸- estrictamente filosóficos. Nuestro filósofo/teólogo cita a Puebla, asumiendo el sentido de sus conceptos, al menos en algunos de los temas planteados, como el de la religiosidad popular, la opción por los pobres, la sapiencialidad, etc. Sin embargo, creo posible el intento de abordar dicha problemática desde la filosofía misma, sin necesidad de recurrir a conceptos teológicos o demasiado emparentados con una religión o movimiento religioso determinados. Esto posibilitaría una mayor apertura

⁸ A. Fresia, “Índice bibliográfico de Juan Carlos Scannone”, *Stromata* 59, 2003: 301-317.

al diálogo, y sin caer en desmedro del lugar que cada persona ha tenido -y tiene- en la historia latinoamericana, implicaría un mayor reconocimiento de la diversidad en la unidad de una misma racionalidad.

El fenómeno de la **globalización** no sólo favorece el conocimiento de las diferentes religiones -por ejemplo a través de Internet-, sino que permite la práctica generalizada de la religiosidad popular. Surgen así nuevos desafíos en Latinoamérica que, en favor de una mayor integración de los pueblos, culturas y religiones debemos asumir. La religiosidad popular, fenómeno que trasciende las fronteras que tales determinaciones imponen de manera inconsciente a nuestro imaginario, puede ser un valor a considerar en la reflexión acerca de la propia identidad y en la búsqueda de consensos para una mayor integración de América Latina, otorgando importancia a lo nuestro, a lo propio, a lo que nos caracteriza y nos une.

Por tales motivos, la religiosidad popular -que, desde mi punto de vista, incluye en sí misma una gran diversidad de creencias y expresiones religiosas- no debe ser un factor de desunión sino de integración de los pueblos latinoamericanos. Para lograr esto es necesario asumir que “identidad común” no significa homogeneidad, sino aceptación de la **diversidad**. La identidad implica un conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad, que los caracteriza frente a los demás; pero *ad intra* de dicha colectividad es lógico que existan diferencias.

En Latinoamérica lo que en apariencia puede presentarse como negativo, es en el fondo positivo; lo que algunos, interesados en la desintegración de nuestros pueblos podrían utilizar como herramienta de división, debemos usarlo nosotros como herramienta de unión. Para esto, en el proceso de construcción de la propia identidad se hace necesario rescatar la historia compartida y mirar hacia el futuro. La integración es una tarea ardua pero no irrealizable. En la medida que reconozcamos los valores comunes -como la religiosidad popular- que enriquecen nuestra historia (nuestra historia en común), y el poder que los mismos encierran, podremos seguir avanzando en la construcción de la propia identidad y en el proceso de integración de los pueblos latinoamericanos.

Recibido: 25/04/2014

Aceptado: 02/06/2014

**La problemática de la religiosidad popular latinoamericana
en el pensamiento** de Juan Carlos Scannone

Resumen. Uno de los ámbitos en que mejor se evidencia la “otra lógica” de la “racionalidad sapiencial latinoamericana” es el **religioso**, y dentro de éste experimentamos en América Latina un fenómeno denominado por muchos como **religiosidad popular**, la cual se manifiesta en numerosas expresiones de fe de los pueblos latinoamericanos. La intención del presente trabajo es mostrar algunas de esas manifestaciones y -de la mano del filósofo argentino Juan Carlos Scannone- reflexionar acerca de su relevancia en la discusión sobre la racionalidad de los pueblos y culturas que conforman **Nuestramérica** de cara a una mayor integración de los mismos.

Palabras clave: América Latina - integración - racionalidad sapiencial - comunidad - religiosidad popular

**The problem of the Latin American popular religiosity
in Juan Carlos Scannone's thought**

Abstract. One of the areas in which the “other logic” of the “Latin American sapiential religiosity” is better shown, is in the **religious** sphere, and within it, we experiment in Latin America a phenomenon called by many as **popular religiosity**, which it appears in numerous expressions of faith of the Latin American communities. The aim of this work is to show some of those expressions and -by the hand of the Argentinian philosopher Juan Carlos Scannone- think about its relevance in the rationality of the communities and cultures that form **Nuestramérica** to a greater integration of them.

Keywords: Latin America - integration - sapiential rationality - community - popular religiosity

Libertad religiosa y cristianismo evangélico en Argentina

Andrés Eidelson

¿Qué es el diálogo?

Entendemos que el diálogo tiene una condición esencial: las partes tienen que estar en igualdad de condiciones.

También entendemos que el diálogo no es una conversación, o un intercambio de opiniones. En el diálogo se trata de una actitud de vida, de acciones concretas, de la forma en que las personas manifiestan su vida de relación. No hablamos de un diálogo dialéctico o verbal, sino de un diálogo encarnado.

Cuando las condiciones legales no son de igualdad, hay una alternativa, previa, siempre anterior, para permitir el diálogo: quién tiene poder, quien se siente beneficiado, quien se sabe beneficiado, renuncia –aunque sólo sea momentáneamente –a esa posición de poder.

Diálogos posibles e imposibles

En su libro *Teoría de la Acción Comunicativa*¹, Habermas explica que todo lo que hacemos y decimos está orientado al entendimiento de un Otro, al que supone igual. Interpretar la palabra de otro implica juzgar sus argumentos y al mismo tiempo aceptar que el otro puede contra argumentar. Toda esta dinámica de argumento y contra argumento se interrumpe con el poder, porque ahí no hay, ni se escucha, una interpretación, sino que hay imposición.

El diálogo se hace imposible entre partes que ostentan diferentes niveles de poder. Por eso, la libertad religiosa como condición de un diálogo religioso auténtico, es un hecho esencial en ese diálogo, pero sostenemos que puede ser

¹ Jürgen Habermas, *La Acción Comunicativa*, Madrid, Editorial Taurus, 1987.

reemplazada esa libertad, cuando las condiciones no están dadas, por una decisión concreta de la parte más poderosa, para permitir ese diálogo.

Es decir, podemos encontrarnos ante un escenario jurídico y judicial de total libertad, con autoridades policiales que no intervengan nunca para evitar el diálogo entre personas de distintas formas de religión, con medios de comunicación que fomenten esas formas de diálogo, con líderes religiosos que declaren abiertamente que están de acuerdo con estas búsquedas y encuentros, pero, si la desigualdad de poder persiste, si las decisiones a tomar -triviales o trascendentes- quedan en definitiva en las manos de un solo sector o unos pocos, entonces toda esta lista de oportunidades no tendrá ninguna eficacia ni sentido, a los efectos de un diálogo interreligioso que produzca algún fruto, que traiga algún arrepentimiento y que, en definitiva, le haga bien a los participantes y a la sociedad toda, a toda la comunidad donde se desarrolla ese posible diálogo. Si las leyes apoyan el diálogo interreligioso, pero existen desigualdades de poder entre las partes, no habrá diálogo, sólo tendremos un intercambio de palabras estéril.

Prestigios y desprestigios sociales

En la República Argentina, la libertad religiosa está garantizada, al menos desde las leyes, al menos desde la práctica, para la mayoría de las religiones, pero sin duda existen **religiones con mayor prestigio social** y **religiones con menor prestigio social**, y entonces debemos preguntarnos, aquellos que participamos de las religiones mayoritarias, y que al mismo tiempo gozan **de prestigio social**, cómo haremos en el futuro próximo para dialogar sinceramente con las religiones que tienen menor prestigio social.

Rita Segato² explica en teoría cómo este prestigio se estructura, pero el proyecto conocido como “Proyecto de Ley de Libertad Religiosa”³ muestra una fotografía muy actual, de cómo ese prestigio social se manifiesta en la práctica.

² Rita Segato, *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

³ Cynthia Hotton, *Proyecto de Ley de Libertad Religiosa* (2009). Recuperado el 16 de agosto de 2014, del Sitio Web del CALIR:
<http://www.calir.org.ar/docs/ProyectoleylibertadreligiosaDipHOTTON2009.pdf>.

Una mirada sobre un proyecto de ley

En el proyecto de Ley presentado por la ex diputada Cynthia Hotton oportunamente, aparece con claridad esta clasificación, y nos referimos específicamente al artículo seis de ese proyecto, donde encontramos una cláusula que enumera qué tipo de creencia no alcanza la condición de religión, siguiendo lo que estamos planteando, es decir, no tiene el prestigio social (corporizado en lo jurídico) suficiente como para ser considerado religión.

Y en esa lista aparecen:

“1. El estudio o la experimentación de ideas filosóficas o científicas, o de fenómenos psíquicos, parapsicológicos, astrofísicos y astrológicos, o las prácticas adivinatorias o mágicas; 2. La prestación de servicios de resolución de problemas y armonización personal, mediante técnicas parapsicológicas, astrológicas, de adivinación, mágicas, de ejercicios físicos o mentales, o a través de dietas o de medicinas alternativas; 3. Los cultos y ritos de adoración o sometimiento al mal o prácticas satánicas o aquellos cuyos actos incluyan actos de crueldad sobre animales”⁴.

Parece entonces aquí, como contradictorio, que en un proyecto de ley se hable de libertad religiosa, pero en un artículo de la ley se la restrinja. Es que el problema que aparece aquí, es precisamente la construcción de la idea de prestigio social a la que hacemos referencia. Y el primer inconveniente que se verifica, es que algún sector, o alguna persona, tengan la calidad de ser quien determina quién tiene ese prestigio social como para ser considerado **religión**. En tal sentido, el Reverendo Guillermo Prein publicó su análisis institucional respecto al mismo artículo seis, que hemos citado, y dijo:

“Toda norma que impida a alguien desarrollar sus creencia, cualesquiera estas sean, atenta contra la libertad. La única razón por la cual se puede

⁴ Ob. cit., Artículo 6.

cercenar el ejercicio de esta libertad, es si alguna creencia o religión, viola las leyes de la Nación. De otro modo todo lo que se legisle es discriminatorio”⁵.

Siguiendo con esta idea de prestigio social, relacionado con el diálogo interreligioso y la libertad, aparece aquí otro motivo de análisis: el lugar que se le da en el diálogo interreligioso a las religiones de los pueblos originarios. En los últimos años en la República Argentina las reivindicaciones de los derechos de estos pueblos han ido creciendo con distintos resultados. Podríamos decir, volviendo al tema de este trabajo, que el prestigio social de estos pueblos ha crecido considerablemente, repetimos, con distintos resultados, a veces quedando más en la teoría -en las palabras- que en la práctica -en los hechos concretos-. Pero este proyecto de ley, muestra cómo desde la propuesta de su Artículo 6, que algunas de las creencias religiosas de los pueblos originarios podrían no tener lugar dentro de la legalidad, en la República Argentina. Y decimos esto más allá de que el punto 3 de ese artículo parece apuntar más a las religiones africanistas, o afro brasileiras, que a las creencias de nuestros pueblos originarios. Quizá sin proponérselo en primera instancia, se generaría una nueva injusticia, una vez más, sobre los “dueños antiguos de la tierra”, ya que en una interpretación particular de ese artículo -o una reglamentación del mismo- alguien podría intentar encuadrar alguna de sus prácticas dentro del género “magia” o hasta “satánico”. Es más, ninguna forma religiosa está libre de este riesgo, de que en algún momento de la historia se la exhiba dentro de las limitaciones del artículo.

Queda claro entonces, que no estamos hablando de poderes que se basan en dinero, en cantidad de adherentes o feligreses, o en su acceso a los medios de comunicación de alta penetración en la comunidad; no, en este caso, nos referimos al poder que emana del prestigio social -que muchas veces está construido sobre las alternativas que acabamos de enumerar, es bueno tenerlo en cuenta-.

⁵ Guillermo Prein. “Proyecto de Ley de Cultos Presentado por la Diputada Cynthia Hotton Corrección nuevo proyecto de Ley”, p. 7, (s.f.). Recuperado el 16 de agosto de 2014, del Sitio web del Centro Cristiano Nueva Vida: <http://www.ccnv.org/>.

¿Cuántas partes deben dialogar?

Entonces, nos parece urgente comprender que el diálogo interreligioso no es entre dos partes solamente, ni entre tres o más partes, el diálogo es entre todos o no es.

Es más, en el Congreso Internacional de Libertad Religiosa del año 2008, el Dr. Alberto Roldán, hablando justamente del diálogo interreligioso dijo:

“Las instituciones religiosas están desafiadas a pasar del monólogo que las ha caracterizado desde siempre, al diálogo con la alteridad y la diferencia. Hans Küng en su Proyecto para una ética mundial, se refiere a los imperativos para el diálogo interreligioso en la posmodernidad. Propone varias condiciones para ese diálogo que nos parecen muy pertinentes, prácticas y desafiantes. En primer lugar, se trata del diálogo interreligioso con todos los grupos, es decir, su condición primera es la no discriminación que generalmente es fruto del prejuicio [...]”.⁶

“Los evangélicos constituyen el 9% de la población en Argentina. Dentro de ese total, los grupos pentecostales representan cerca del 90%”⁷. Dentro de ese 90% es muy común que se combata “espiritualmente” a la creencia Umbanda, como parte del Culto a Dios. Este dato no es una sensación, no es una anécdota y se verifica en forma muy sencilla. Y muestra *per se*, una vez más, de qué manera los prestigios o los desprestigio sociales, ponen trabas serias, en un diálogo interreligioso sincero.

⁶ Alberto Fernando Fernando, “La libertad religiosa como desafío para las instituciones religiosas”, 2008, p. 4. Recuperado el 16 de agosto de 2014, del Sitio Web del CALIR: <http://www.calir.org.ar/congreso/documentos/ROLDAN.pdf>.

⁷ Marcos A. Carbonelli y Mariela A. Mosqueira, “Evangélicos y política: tensiones en torno a la libertad e igualdad religiosa en Argentina, 2012, p.7. Recuperado el 16 de agosto de 2014, del Sitio Web de la Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal: <http://www.redalyc.org>.

La sinceridad como elemento imprescindible del diálogo interreligioso

Por otro lado, acabamos de mencionar el sintagma “diálogo interreligioso **sincero**”, y queremos referirnos a la **sinceridad** como otra cúspide a alcanzar, para que cualquier libertad religiosa pueda dar fruto en forma de diálogo.

Nos parece urgente -y aquí hablamos de la realidad del tema religioso en la República Argentina hoy, en 2014- que todas las personas que decimos intentar el diálogo interreligioso **sinceremos** nuestras ideas, nuestros objetivos respecto a la sociedad que nos contiene y **nuestras pertenencias**. Recién allí el diálogo, una vez más, podrá generar algo bueno para toda la comunidad.

Y vamos a dar un ejemplo en otro ámbito, y que esperamos sirva para graficar hacia dónde apuntamos: en una comisión que estudia modificaciones en el código edilicio, se reúnen ediles de distintos partidos políticos y discuten abierta y acaloradamente el tema. La modificación propuesta generará la destrucción del estadio de fútbol de un club de determinado barrio. En el intercambio de ideas, dos ediles se enfrentan y discuten. Pero, en el momento de votar, quien estaba a favor de la reforma del código edilicio que generaría la desaparición de ese estadio, vota extrañamente en contra de sus propios argumentos. ¿Qué ha pasado con este edil? Simplemente que ese edil es socio de ese club. Tiene una pertenencia que no está a la luz, que puede ocultar mientras argumenta, pero que emerge en el momento decisivo.

Entonces proponemos que en el diálogo interreligioso sucede algo análogo: es muy importante que los sectores que participamos del diálogo interreligioso podamos exhibir nuestras pertenencias, nuestros afectos, nuestras adhesiones, sobre la mesa de diálogo. Porqué de lo contrario, estaremos intentando dialogar con verdaderos desconocidos, y uno de los objetivos del diálogo, siempre, es ser conocido y que nos conozcan. Sólo así el diálogo interreligioso enriquecerá a los distintos sectores, de lo contrario, será, volviendo a lo que propusimos al principio, un simple intercambio de palabras, una exhibición de ideas.

La sinceridad de los actores

Volviendo al proyecto de ley que mencionamos antes, resulta muy interesante analizar los niveles de sinceridad exhibidos durante el tiempo en que se discutió ese proyecto. Sobre todo teniendo en cuenta que el mismo fue presentado por una

diputada que se mostró ante la sociedad como perteneciente a la fe evangélica. Consultado el doctor Marcos Carbonelli, investigador del CONICET, nos refería lo siguiente: “Hotton instrumentaliza la exhibición de la potencialidad política de su comunidad religiosa como principal herramienta de acumulación de capitales en el terreno político”⁸. Ahora, al mismo tiempo en que se presenta como diputada evangélica, desde su conducta política, se ve obligada a negociar con otros sectores, más precisamente con otras religiones.

Un ejemplo que grafica muy claramente lo que decimos, es lo que la ex diputada manifestó en aquel momento:

“Este proyecto es el resultado de un estudio de varios años. Antes de lanzarlo a la cámara, yo me reuní con el cardenal y le dejé el proyecto para que lo estudiara. Él me lo devolvió a los dos meses y me dijo que estaba de acuerdo, que no encontraba impedimentos para su promulgación”⁹.

Cuando la ex diputada se refiere a “el cardenal” está hablando, lógicamente, del actual Papa Francisco.

Aquí es donde se verifica una falta de sinceridad en el diálogo, esta vez puertas adentro de las estructuras evangélicas. ¿Por qué?: Por qué muchos de los sectores que acompañaron activamente a la ex diputada, sobre todo en las marchas que intentaron repudiar la Ley de Matrimonio Igualitario, son sectores que están abiertamente enfrentados con la religión que lidera el Papa Francisco, que tienen discursos muy duros, una vez más, desde los cultos, con respecto a la religión católica, y muchos de esos sectores, siguiendo a una ex diputada que se manifestaba como evangélica, **no supieron de la convivencia en opinión con el líder de aquella religión**¹⁰.

⁸ Investigación de campo, fruto de nuestros encuentros con el Dr. Carbonelli. El texto citado será publicado en un artículo que el Dr. Carbonelli estaba elaborando en agosto de 2014.

⁹ Marcos A. Carbonelli y Mariela A. Mosqueira, ob. cit., p. 8.

¹⁰ Si bien es cierto que en la última década hubo intentos de diálogo entre sectores evangélicos y católicos romanos, también es cierto que aquellos que participan no son representativos de la mayoría de los evangélicos de la argentina. El caso de CRECES, por citar una alternativa de diálogo, tiene dos características interesantes que respaldan nuestra idea: 1. Los pastores que participan o participaron en CRECES aparecen haciéndolo a título

En la tesis doctoral de Marcos Carbonelli¹¹, al analizar las acciones de la ex diputada, se verifican los acercamientos que la ex diputada tuvo con otros sectores religiosos, que aparecen absolutamente combatidos por aquellos pastores, que sin saberlo, movilizaron a sus feligreses para apoyarla y que de saberlo, hubieran quitado su apoyo de inmediato. Por eso, una vez más, hablamos de la necesidad de sincerar nuestras pertenencias y convivencias, a la hora del diálogo interreligioso.

personal. Esto marca una distinción entre “diálogo entre religiones” y “diálogo entre personas de distintas religiones”. Desarrollar éstas ideas excede las posibilidades de este trabajo, y nos parece necesario encuadrar a CRECES en la segunda categoría que enumeramos. 2. Algunos pastores evangélicos que participan de ese diálogo, creen -y lo demuestran- que la otra parte no está en la lista de los “salvados”. En tal sentido, en la última reunión multitudinaria en el Luna Park, en presencia del entonces Cardenal Bergoglio, el Rev. Omar Cabrera Jr invitó a los presentes a hacer una oración, que es el rito de iniciación en las comunidades evangélicas, conocida como “oración de fe”. En agosto de este año, en una charla personal que tuvimos con el Rev Cabrera -en el interior del Aeroparque Jorge Newbery- hemos indagado sobre este punto, y lejos de negar la idea nos aseguró que él consideraba que esa tarde “miles fueron inscriptos en el Libro de la Vida”. Creemos que los dos puntos detallados, muestran de una vez, que las condiciones de diálogo no son las suficientemente sinceras, hacia el pueblo católico y evangélico que participa, como para construir y edificar ese diálogo. Esto no quiere decir, de ninguna manera, que sea un intento estéril. Lo que queremos decir es que las personas que participan no conocen estas distinciones internas.

Por otro lado, en una entrevista personal que tuvimos con la ex diputada Hotton, ella nos manifestó que las marchas que se hicieron para rechazar la Ley de Matrimonio Igualitario (al Congreso de la Nación) fueron organizadas por algún sector en particular de la Iglesia Católica Romana. Hemos consultado a decenas de pastores del Gran Buenos Aires, por no decir cientos, y no hemos encontrado un solo pastor que haya movilizado su gente al Congreso, sabiendo del origen de la organización. Una vez más, la falta de sinceridad, puso a marchar a comunidades que jamás hubiesen aceptado marchar en esos términos. No estamos diciendo que se constituya como algo negativo la organización conjunta. Apuntamos a que las personas no sepan con quién marchan, o para quién marchan. Y mucho más, si marchan con sectores a quienes sistemáticamente atacan desde el discurso y desde una acción evangelizadora (a conciencia limpia vale reconocerlo, en muchos casos) que intenta rescatar a los perdidos de otra religión.

¹¹ Marcos A. Carbonelli, *Apuestas representativas y estrategias políticas: los Evangélicos y la esfera partidaria en el AMBA. 2001-2011*, Tesis para optar por el título de Doctor en Ciencias Sociales, Director Dr. Juan Cruz Esquivel, Co-director Dr. Daniel Eduardo Jones, 2012, Universidad de Buenos Aires. Inédita, texto facilitado por el autor.

Si el diálogo interreligioso no es **sincero**, si las pertenencias de quienes intentan ese diálogo no están a la vista, tendremos charlas, palabras, argumentos, pero en el momento de influir en la sociedad, verificaremos que nuestras pertenencias alternativas, nuestras identidades transversales, condicionan ese fruto al que mencionamos repetidamente. Y, una vez más, aquí no hay ley, ni legislación, ni decreto que solucione el problema.

De la sinceridad a los ideales concretos

Volviendo a la idea de un diálogo que debe ser entre todos, se hace necesario que todos sepamos con quién dialogamos, y qué ideales va a defender cada parte, más allá de su primera identidad religiosa, en el momento de apoyar o quitarle apoyo a cualquier iniciativa en el marco de ese intento de diálogo.

Los evangélicos en la realidad social actual, en comparación con el pasado

Los evangélicos (o protestantes, o reformados) no somos la religión mayoritaria en la República Argentina y tampoco somos ni fuimos religión oficial. Nuestros orígenes, nuestra primera integración a la vida religiosa de Argentina, tienen que ver más con lo político que con la tolerancia. Paula Seiguer¹² hace un análisis detallado de esos orígenes y nos cuenta que “en 1825 el tratado de amistad, comercio y navegación firmado por Gran Bretaña y las Provincias Unidas del Río de la Plata incluyó una cláusula garantizando la libertad de culto para los súbditos británicos lo que permitió que el 25 de mayo del mismo año se consagrara en Buenos Aires la primera iglesia protestante”. Pero al mismo tiempo, consultado una vez más Marcos Carbonelli, nos dijo: “quizás producto de su movilización por la ley de cultos, los evangélicos hace rato que ya no son considerados una secta (en sentido negativo) como son los umbandas hoy, por ejemplo”¹³.

Lo que queremos decir, entonces, es que tenemos dos actitudes muy interesantes que ocupan nuestro análisis personal: por un lado, muchas veces reclamamos a la

¹² Cf. Paula Seiguer, “Religión y formas de producción de etnicidad: la Iglesia Anglicana en la Argentina”, en Ana María T. Rodríguez (ed.) *Estudios de Historia Religiosa argentina (siglos XIX y XX)*, Rosario, Prohistoria Ediciones, 2013, p. 18.

¹³ Extraído de un intercambio de correos electrónicos entre el autor de este texto y el Dr. Carbonelli.

religión mayoritaria que “descienda” a nuestro nivel para dialogar, que renuncie a privilegios (aunque el proyecto de ley en cuestión manifiesta lo contrario, busca que nos den esos derechos). En algunos casos los reclamos desde los púlpitos son en un tono muy agresivo hacia “lo católico”¹⁴. Todo lo que hemos dicho hasta aquí, muestra esta paradoja, que nos lleva como cuerpo, como religión, desde la periferia, desde lo marginal, desde ser considerados sectas, desde conseguir nuestros permisos de culto más desde lo político, más desde lo financiero, más de lo económico, más desde la necesidad de comerciar con un país poderoso, que desde una verdadera y sincera libertad religiosa, nos lleva entonces, a convertirnos, ya sea desde el discurso religioso, o de lo que proponemos como una posible ley de cultos, en ser parte de aquellos que tienen la autoridad para trazar la línea divisoria entre los que son religión formalmente aceptada por el Estado, y los que quedan por debajo de esa línea, aunque esto incluya, nueva paradoja mediante, a las religiones vigentes en el momento de la conquista y el genocidio que empezó hace 500 años, hecho que al mismo tiempo condenamos desde los púlpitos.

¹⁴ Como ejemplo proponemos la lectura de la nota: “Pastor podría ser procesado por llamar demonio a imagen católica que lloró en velorio”, aunque nuestra propuesta está respaldada por la experiencia de campo, donde diariamente las prédicas incluyen este tipo de manifestaciones, sin que las mismas queden registradas formalmente. Recuperado el 1 de noviembre de 2014 del Sitio Web de Noticia Cristiana:

<http://www.noticiacristiana.com/iglesia/pastor/2014/01/pastor-podria-ser-procesado-por-llamar-demonio-a-imagen-catolica-que-lloro-en-velorio.html>.

Por otro lado, hemos reflexionado en el pasado sobre este tema, luego de la lectura de Tzvetan Todorov, *La Conquista de América, El problema del otro*, Trad. Flora Bottón Burlá, México, Siglo XXI, 1997.

En ese momento, como parte del trabajo final de la materia Religión y sociedad en América Latina (FIET -2010- Profesor Dr. David Roldán), hemos escrito: “Lo más llamativo de esta situación es que esta vez, en una gran cantidad de casos, son los Católicos Apostólicos Romanos a quienes reducimos a la calidad de **eso**. Esta realidad es más que triste y lamentable, ya que a esa condición de **eso** son arrastrados padres, madres, hijos, esposas, amigos de los **convertidos**. La diferencia entre la conquista y la situación que analizamos es, entonces, que en aquel tiempo se cosificaba al distinto, al lejano y ahora lo hacemos con papá y mamá. Para meditar y mucho sobre esta nueva alternativa. Por lo tanto, no solo copiamos el modelo de conquista en este punto, sino que lo extremamos y hacemos más abarcador y cercano”.

Una propuesta de arrepentimiento, base de la fe cristiana

Entonces, como evangélicos, como protestantes, como reformados, nos encontramos ante una paradoja muy particular, ya que no siendo la religión oficial, ni la religión primeramente mayoritaria, en la praxis, en muchas de nuestras conductas que niegan el diálogo o lo minimizan, nos movemos como si fuésemos mayoritarios absolutos y como si gozáramos del mayor **prestigio social**. He aquí nuestro mayor desafío.

Seguramente le quedará a cada sector religioso, repensar su participación en la construcción de la escala de prestigio social de las religiones, y su actitud sincera, o no, en el momento de sentarse en la mesa de diálogo, ya sea con otras religiones, ya sea con sectores políticos, ya sea con cualquier hombre de buena voluntad que habite el suelo argentino.

Y todo esto, seguramente va mucho más allá de una ley que nos garantice alguna libertad.

Algunas conclusiones

Por todo lo expuesto, creemos que el proceso ligado al proyecto de Ley de Libertad Religiosa tiene un efecto negativo en el intento de diálogo entre las religiones.

Por un lado, la aparición de un listado de religiones aceptadas (y otras no aceptadas y caratuladas hasta como satánicas), que en primera instancia no está enumerado, sino que se refiere a características e interpretaciones futuras de esas características, deja abierto un enorme agujero “hermenéutico” en el que pueden caer, incluso, las religiones de quienes desarrollaron el proyecto. Volviendo al tema del poder, las posibilidades de diálogo con aquellos sectores que tengan el **poder** de confeccionar la lista, en cada época o etapa histórica, llegarán a ser casi nulas, una vez más, en los términos expuestos al principio.

Al mismo tiempo, durante todo este proceso (y el de la Ley de Matrimonio Igualitario) hubo sectores que participaron activamente, en tiempo y militancia, pero que desconocían con quién trabajaban y para quién trabajaban. Sin dudas, con el tiempo, esto generará un ambiente de desconfianza desde la pregunta ¿para quién

estoy trabajando?, ante cada nuevo desafío social y político, ámbitos donde el diálogo entre las religiones se hace más necesario y transparente.

Todo este proceso, como dijimos antes, es una fotografía que muestra el estado y no el motivo generador de ese estado.

Y finalmente, volvemos a la idea de un diálogo entre **todos** los sectores, y, una vez más, el proyecto de ley en cuestión margina, sin más, a algunos sectores, los estigmatiza y los adjetiva peyorativamente, sin solucionar las diferencias existentes. Es un retroceso concreto en el intento de cualquier diálogo abierto y pleno entre las religiones.

Recibido: 30/04/2014

Aceptado: 27/05/2014

Libertad religiosa y cristianismo evangélico en Argentina

Resumen. Entendemos que el diálogo tiene una condición esencial: las partes tienen que estar en igualdad de condiciones. Cuando las condiciones legales no son igualdad, queda un recurso para permitir el diálogo: quién tiene poder, quién se siente beneficiado, quién se sabe beneficiado, renuncia – aunque más no sea momentáneamente- a esa posición de poder. El diálogo se hace imposible entre partes que ostentan diferente niveles de poder. Por eso, la libertad religiosa como condición de un diálogo religioso auténtico, es un hecho esencial en ese diálogo, pero sostenemos que puede ser reemplazada esa libertad, cuando las condiciones no están dadas, por una decisión concreta de la parte más poderosa, para permitir ese diálogo. En la República Argentina, la libertad religiosa está garantizada, al menos desde las leyes, al menos desde la práctica, para la mayoría de las religiones, pero sin duda existen religiones con mayor prestigio social y religiones con menor prestigio social (y no estamos hablando de religiones prohibidas por las leyes), y entonces debemos preguntarnos, aquellos que participamos de las religiones mayoritarias, y que al mismo tiempo gozan de prestigio social, cómo haremos en el futuro próximo para dialogar sinceramente con las religiones que tienen menos prestigio social. Como evangélicos, como protestantes, como reformados, nos encontramos ante una paradoja muy particular, ya que no siendo la religión oficial, ni la religión primeramente mayoritaria, en la praxis, en muchas de nuestras conductas que niegan el diálogo o lo minimizan, nos movemos como si fuésemos mayoritarios absolutos y como si gozáramos del mayor prestigio social. He aquí nuestro mayor desafío.

Palabras clave: diálogo - diálogo interreligioso - diálogo ecuménico - cristianismo evangélico - libertad.

Religious Freedom and Evangelical Christianity in Argentina

Abstract. We understand that dialogue has an essential condition: the parties need to be in equal conditions. When the legal conditions are not of equality, there is a resource remaining to enable dialogue: the one who has the power, who feels benefited, who knows he is benefited, renounces -even momentarily- to that position of power. Dialogue becomes impossible between parties who hold different levels of power. Therefore, religious freedom as a condition of a genuine religious dialogue is an essential fact in this dialogue, but we argue that this freedom can be replaced when conditions do not exist for a particular decision of the more powerful party to allow this dialogue. In Argentina, religious freedom is guaranteed, at least from the law, at least in practice, for most religions, but there are undoubtedly more prestigious religions and religions with less social prestige (and we're not talking about religions prohibited by law), so we must ask ourselves, those of us who take part in the majority religions, that at the same time enjoy social prestige, what we shall do in the near future to dialogue honestly with religions that have less social prestige. As Evangelicals, as Protestants, as Reformed, we face a very particular paradox, since not being the official religion, nor the first majority religion, in practice, many of our behaviors deny or minimize dialogue and we move as if we were absolute majority and as if we had the greater social prestige. Here is our greatest challenge.

Keywords: dialogue - interreligious dialogue - ecumenical dialogue - evangelical christianity - freedom.

Oratorios interreligiosos en el espacio público

Jerónimo Granados

Introducción

El presente trabajo analizará los oratorios interreligiosos que se construyeron a mediados del siglo XX y que luego de un largo recorrido han llegado a América Latina en forma ecléctica y no siempre con la legislación adecuada que regule su construcción y uso.

Históricamente el ser humano ha erigido lugares sagrados donde ha podido desarrollar su religiosidad. Estos espacios físicos han pasado a ser un lugar esencial para ejercer esta religiosidad y en muchas oportunidades se ha dado la convivencia entre varias expresiones religiosas. Esto fue y sigue siendo posible allí donde se crean las condiciones para ejercer libremente dicha religiosidad.

Si bien las diversas religiones han determinado estos espacios sagrados en medio de sus comunidades de fe, la modernidad y la globalización han obligado a encontrar soluciones para satisfacer las necesidades religiosas de las miles de personas que se mueven por el mundo por diversas razones. Una premisa fundamental de la libertad religiosa es poder desarrollar la religiosidad allí donde una persona se encuentre. Especialmente en los lugares públicos sean estos de índole privado o estatal donde se debería ofrecer un espacio común para que el eventual visitante/viajante pueda encontrar un lugar para un momento de recogimiento, meditación, silencio u oración.

Por esta razón, distintos países han encarado la construcción de salas u oratorios interreligiosos o multi-religiosos. Estos son recintos que reúnen las condiciones básicas para ofrecer el espacio y ambiente adecuados para un momento de silencio, oración o pensamiento de cualquier persona que lo necesite sin tener que recurrir, en el mejor de los casos, a un templo de su creencia por no encontrarse en las cercanías o directamente no existir.

En las últimas décadas se han realizado congresos o simposios con variados temas sobre el diálogo interreligioso e inclusive se han fundado instituciones y fundaciones que promueven el diálogo entre las diversas religiones. Estos espacios

de diálogo interreligioso permiten contar con un desarrollo intelectual y bibliográfico sobre este tema. No obstante, en la práctica se necesitan más lugares donde el pasante, sea cual fuere su religión, pueda encontrar un lugar donde predomine el silencio y el mínimo ruido visual para proporcionar un ambiente adecuado a su devoción.

Para este trabajo, metodológicamente, estableceremos las necesidades básicas de un oratorio interreligioso considerando que no cumplen ni reemplazan bajo ningún punto de vista la función de una “parroquia” o comunidad (*domus Dei* o *ecclesiae*) sino que están al servicio del eventual pasante que desea un momento de tranquilidad para experimentar su espiritualidad (*domus hominis spiritualis*). Además se mostrarán diversos ejemplos en el mundo con sus características más notables.

Por último, se debería trabajar en una legislación en esta materia para evitar que iniciativas aisladas que por mejor voluntad que exista para incorporar a la arquitectura de lugares públicos, muchas veces se ven colonizadas por los grupos religiosos hegemónicos, desvirtuando así su uso original.

El fenómeno interreligioso en la modernidad

En la introducción se ha manifestado que el fenómeno interreligioso tiene data antigua. Ya la ciudad de Jerusalén es un símbolo de encuentro de religiones, al menos las abrahámicas. No lejos de conflictos el Santo Sepulcro es uno de los lugares de oración de larga data con sello interreligioso¹. Sin embargo, el llamado oratorio interreligioso o sala de meditación apenas exceden el medio siglo desde su creación. Antes de llegar a concebir lugares comunes de oración fue necesario recorrer un camino de mutuo conocimiento y desprendimiento de prejuicios y sobretodo la decisión de entidades no eclesiásticas que erigieron estos lugares para la ciudadanía.

En la Conferencia Mundial de Edimburgo en 1910 fue el lugar donde se iniciaron los primeros pasos para establecer el diálogo ecuménico² y donde también

¹ Ver Jürgen Krüger, *Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte – Gestalt – Bedeutung*, Regensburg, Schnell & Steiner, 2000.

² Ver John A. Radano (Ed.), *Celebrating a Century of Ecumenism, Exploring the Achievements of International Dialogue*, Walter Cardinal Kasper (Foreword), Cambridge, USA, Vm. B. Erdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2012; Walls, Andrew F., *The Cross-*

se depositaron las esperanzas de una sociedad motivada desde la iglesia para vivir en paz. Pero este proceso se vio interrumpido precisamente por las dos guerras mundiales. Por ello, los primeros pasos en firme del diálogo ecuménico se dieron una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial. Este diálogo se vio inmediatamente reforzado por el diálogo interreligioso, especialmente motivado por los horrores de una cruzada contra judíos y otros grupos, incluyendo los opositores al régimen nazi que dieron por resultado un genocidio. Esta situación hizo recapacitar al occidente sobre las consecuencias que producen la intolerancia religiosa y la negación del otro y su pensamiento³.

Más allá de estos avances en el entendimiento y la apertura gracias al diálogo ecuménico e interreligioso los tiempos modernos, la crisis de las religiones tradicionales en occidente, las comunicaciones y la búsqueda espiritual de la ciudadanía permitieron la modernidad nos presenta un abanico de ofertas religiosas que exceden ampliamente la demanda y posiciona a las religiones tradicionales en un “mercado religioso” que puede o no ser “consumido” por la sociedad, o en última instancia entran otros agentes a competir con el *establishment* religioso hegemónico. Sociólogos de la religión vienen investigando desde hace varias décadas respecto al comportamiento social e individual frente a este “mercado de las religiones”. En este proceso de pluralismo religioso ya desde la década de los 60 varios autores analizaron este fenómeno. Greenfield⁴ proponía a la oferta religiosa como un “supermercado espiritual” donde la religión no se extingue sino que se presenta en otros envases prestos a ser consumidos por gente de fe. Esta metamorfosis de la religión conlleva también, según Berger y Luckmann⁵, nuevos grupos emergentes donde la religión debe ofrecerse en el mercado social. También coincidieron en que la década de los 60 y 70 propició una apertura para ejercer la religiosidad dentro de los parámetros de la libertad religiosa. De este modo los gobiernos legislarían estas relaciones e interacciones permitiendo desde su Carta Magna y otros documentos garantías de ejercicio de la religiosidad en el ámbito privado y público.

Cultural Process in Christian History, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2002.; Brian Stanley, *The World Missionary Conference, Edinburgh, 1910*, MI, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2009.

³ Ver Reinhold Bernhardt, *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Bilbao, Desclee De Brouwer, 2000.

⁴ Ver R. Greenfield, *El supermercado espiritual*, Barcelona, Anagrama, 1979.

⁵ Ver P. Berger, (y T. Luckmann), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires - Madrid, Amorrotu-Murguía, 1986.

En este sentido, luego de la Segunda Guerra Mundial se tomaron iniciativas tendientes a establecer el mutuo reconocimiento y aceptación entre las religiones. El documento de las “*10 Thesen von Seelisberg*” fue un instrumento para reencaminar una relación conflictiva, de agresión y exterminio que tenía larga data en Europa.

Los Diez puntos de Seelisberg y los Doce puntos de Berlín

Un replanteo del fenómeno interreligioso en la actualidad fue posible gracias a los avances que en esta materia desarrolló la sociedad en un proceso de apertura y mutuo reconocimiento. Antes de plantearse cualquier apertura fue necesario reconocer los errores históricos, reunirse para reflexionar y llegar a un entendimiento y valoración del otro como persona con igualdad de derechos en tanto partícipes de una sociedad abierta a distintas manifestaciones religiosas.

La primera iniciativa fue tomada por un grupo de laicos y algunos religiosos de cristianos y judíos que se reunieron en Seelisberg y este es el pequeño documento denominado “Los Diez puntos de Seelisberg”:

- “1. Recordar que es el mismo Dios quien nos habla a todos en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento.
2. Recordar que Jesús ha nacido de una madre judía, de la descendencia de David y del pueblo de Israel, y que su amor eterno y su perdón abarcan a su propio pueblo y a todo el mundo.
3. Recordar que los primeros discípulos, los apóstoles y los primeros mártires fueron judíos.
4. Recordar que el mandamiento fundamental del cristianismo, el de amar a Dios y al prójimo, ya proclamado en el Antiguo Testamento, y confirmado por Jesús, es de cumplimiento obligatorio tanto para los cristianos como para los judíos, en todas las relaciones humanas, sin ninguna excepción.
5. Evitar distorsionar o falsificar al judaísmo bíblico o posbíblico con el objeto de exaltar al cristianismo.
6. Evitar el empleo de la palabra “judíos” con el sentido exclusivo de “enemigos de Jesús”, y evitar la expresión “enemigos de Jesús” para designar al pueblo judío en su conjunto.
7. Evitar presentar la Pasión en una forma tal que el odio por el asesinato de Jesús recaiga sobre todos los judíos y sólo sobre los judíos. Solamente un grupo de judíos de Jerusalén reclamó la muerte de Jesús, y el mensaje

cristiano siempre ha sido que fueron los pecados de toda la humanidad, ejemplificados en aquel grupo de judíos, los que llevaron a Cristo a la Cruz.

8. Evitar referirse a las maldiciones de la Escritura o al grito de la multitud enardecida: “Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos”, sin recordar que ese grito no debe prevalecer sobre las palabras infinitamente más poderosas de Jesús: “Padre, perdónalos, pues no saben lo que hacen”.

9. Evitar promover el concepto supersticioso de que el pueblo judío es réprobo y maldito, y tiene un destino de sufrimiento.

10. Evitar hablar de los judíos como si los primeros miembros de la Iglesia no hubieran sido judíos”⁶.

En el análisis del texto lo primero que se valoriza es la vigencia de los dos textos sagrados como revelación de Dios, se marca la raíz judía de Jesús y su universalidad, descendencia que compartían también sus discípulos y la iglesia primitiva. Otro tema es las enseñanzas comunes a través de los mandamientos que permiten la convivencia con el prójimo. El texto colabora para desterrar prejuicios respecto al pueblo judío como un todo que estuvo en contra de Jesús, cuando sólo fue un grupo minúsculo, desnaturalizando el estigma que pesa sobre esta comunidad. En dos de los puntos esenciales sobresale el término teológico del perdón uno dado por Dios y otro por Jesús ante una humanidad pecadora. Este perdón es una señal que permite reconstruir las relaciones interreligiosas e internacionales.

Pedir perdón y aceptarlo es parte de la dinámica teológica en la reconciliación y es el espíritu de la reunión y el documento. Esto no borra los horrores de la destrucción que hay que seguir recordándolos pues el fascismo está a la vuelta de la esquina y la discriminación y el genocidio siguen flagelando a la humanidad.

A partir de este hito hubo una continua actividad en pos del diálogo interreligioso que fue creciendo acorde a la creación de distintas instituciones ecuménicas especialmente el Consejo Mundial de Iglesias en su unidad de Fe y Orden; y el Concilio Vaticano II con los pronunciamientos de la encíclica *Nostra Aetate*. Luego de varias décadas de continuos encuentros interreligiosos estos diez

⁶ Ver Die Berliner Thesen: 10 Thesen von Seelisberg Zeit zur Neu-Verpflichtung in Konrad-Adenauer-Stiftung, 2009, pp.51ss. Traducción en la página de la ICCJ. http://www.icrelations.net/Se_cumplen_60_aos_de_la_historica_declaracion_de_Seelisberg.2039.0.html?L=5 (visto el 1-10-2014)

puntos fueron reeditados en lo que se llamó “Los Doce puntos de Berlín”. Su contenido, mantuvo el espíritu de los Diez puntos de Seelisberg, pero se actualizaron algunos conceptos. Este documento se firmó 60 años después de Seelisberg, el 5 de agosto de 2008 por la ICCJ reunida en su congreso y asamblea anual. Se presentó en un acto que organizó la ICCJ y la *Konrad Adenauer Stiftung* donde integrantes de casi una veintena de países miembros de la ICCJ firmaron el documento en las instalaciones de la Fundación Konrad Adenauer en Berlín. La Argentina estuvo representada por la Confraternidad Argentina Judeo Cristiana a través de su vicepresidente el Rev. Prof. Dr. Jerónimo Granados que rubricó el nuevo documento junto a otros representantes del mundo⁷.

Este nuevo llamamiento está dirigido a los cristianos y a los judíos y sus organizaciones. Después de exponer los 12 puntos y diversas tareas específicas para cada uno de los grupos religiosos, el documento repasa la historia de la relación entre cristianos y judíos, que le ha proporcionado el marco y el impulso a la iniciativa de la preparación del nuevo documento y presenta las metas a seguir en el diálogo interreligioso. Estos textos encontraron un espacio común de reflexión y trabajo mancomunado para lograr sus objetivos.

El diálogo interreligioso necesita de un espacio común para poder reflexionar, exponer y sobretodo conocerse mutuamente. Cada comunidad de fe suele poseer espacios específicos (lo sagrado) para desarrollar su fe rodeado de sus símbolos y ritos. Ese espacio tiene su sentido en todo grupo religioso, el tema es ver qué papel juega un espacio común, ya no más verbal o escrito sino de meditación.

El espacio sagrado y los símbolos religiosos

Respecto al espacio común de lo interreligioso es importante considerar a Severino Croatto que, influido por Paul Ricœur y Mircea Eliade⁸, partía de un pluralismo religioso esencial, inclusive en los textos bíblicos basados en una “experiencia común de lo sagrado”. Él propone que para hablar de lo trascendente sólo se puede hacer por vía negativa o positiva. En la vía negativa que es “no decir”, negando en él todo lo que pertenece a nuestra experiencia fenoménica. Pero también

⁷ Ver ICCJ (Hrsg.), *Die Geschichte einer Beziehung im Wandel*, Sankt Augustin, Verlag Konrad-Adenauer-Stiftung: Die Berliner Thesen: Zeit zur Neu-Verpflichtung, 2009, pp.25-28.

⁸ Ver Mircea Eliade, *Imágenes y Símbolos*, (original Images et symboles, Paris, Editions Gallimard, 1955), Madrid, Taurus, 1955.

se puede hablar por vía positiva, afirmando de él lo que experimentamos en nuestro mundo, pero en forma eminente. Tanto en una como en otra intentamos hablar de Dios desde nuestra realidad, humana, histórica, cultural, es decir con las contingencias que nos rodean. Pero existe el símbolo, a través del cual si se puede expresar la experiencia de lo sagrado. Y los símbolos son parte de nuestra experiencia fenoménica⁹. El símbolo se expresa con lenguajes íntimamente ligados a las tradiciones culturales. En este contexto, Croatto considera a los símbolos y los mitos no como siempre se presumen como narraciones acerca de los orígenes con una función orientadora. De acuerdo a Croatto, los mitos no “explican” nada sino que exponen narrativamente una relación social o política, que al momento de la composición del mito parecen inexplicables y enigmáticas. Cuando este contexto, por cualquier razón no está más, entonces se procede a la “destrucción de los símbolos de lo sagrado”. El mito, que quería narrar lo inexplicable necesita una relectura para dar una explicación¹⁰. En esta relación recíproca entre lo contingente y lo sagrado, la intrascendencia y lo trascendente es que descubrimos que hay tantas maneras de hablar de Dios como culturas existan. Por ello el símbolo se presenta como algo que puede hablarnos de diferentes maneras¹¹. Todas las cosas materiales creadas tienen su propio sentido que lo delimita su función, por ello una piedra es una piedra y el sol es un astro de donde se emite luz. No obstante, el ser humano puede trascender ese primer sentido y se remite a un segundo sentido. En el caso del sol se puede percibir de otra manera como por ejemplo los colores que produce, el paisaje del entorno, pero al venir la oscuridad también aparece el miedo¹².

En este sentido, la arquitectura eclesial tiene su sentido contingente /intrascendente (creada por la cultura con sus propias características) que nos remite simbólicamente a otra realidad que es trascendente. De ahí la importancia del templo o lugar sagrado como un hecho fenoménico básico para la acción o la performance

⁹ José Severino Croatto, “A sexualidade da divindade – Reflexões sobre a linguagem acerca de Deus”, *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, vol. 38, 2001, p.15.

¹⁰ Ver José Severino Croatto, *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la religión*, Estella Navarra, Verbo Divino, 2002.

¹¹ La palabra símbolo proviene del griego *sym ballo* (poner junto) y se refiere a la unión de dos cosas. La cultura griega para sellar un contrato dividía un objeto en dos y luego lo unían para darle sentido a esa amistad dada por el contrato. Esto nos lleva a hablar del doble sentido de algo: son dos cosas pero que unidas se hacen una. Una parte remite a la otra.

¹² José Severino Croatto, *Los lenguajes de la experiencia religiosa, Estudio de Fenomenología de la Religión*. Buenos Aires, Fundación universidad a distancia Hernandarias, 1994, pp. 63ss.

sagrada en el mundo profano o en otros términos lo trascendente con las limitaciones que tenemos en nuestra intrascendencia. Por ello el edificio, el lugar, el *domus* cumplirá una función que es importante para la comunidad (*ecclesiae*) en tanto comunidad, pero también para que el individuo ejercite su piedad (*hominis spiritualis*), en ambos casos el lugar (*domus*) sagrado se constituye en un lugar que acontece lo trascendente.

Domus Dei o ecclesiae y domus hominis spiritualis

Mircea Eliade situó a lo sagrado en el centro de la experiencia religiosa, como la experiencia primordial del *Homo religiosus*¹³. Por otro lado, Severino Croatto considera al símbolo como la expresión más ajustada a la experiencia religiosa¹⁴. Lo sagrado contenido en un espacio arquitectural nos presenta el topos, efímero, pero concreto donde el *Homo religiosus* desarrolla parte de esta experiencia religiosa. La pregunta que se nos presenta es si ese espacio/topos con características específicas pasa a ser el lugar de lo sagrado. La respuesta es sí y no, pues ningún lugar físico puede contener lo inconmensurable pero como se trata de un ser concreto y con una experiencia religiosa específica ese topos (*domus*) pasa a tener una categoría especial dada por el *Homo religiosus*. La pregunta que surge ahora es si el espacio sagrado está generado para la piedad individual o comunitaria; o ambos a la vez. El lugar sagrado (templo, iglesia, mezquita, etc.) ha sido siempre el lugar de reunión de los fieles en comunidad (*ecclesia*), pero también del orante solitario.

Antes de describir un oratorio interreligioso habría que mencionar que los mismos no son *domus Dei o ecclesiae*¹⁵, es decir un lugar de comunión o comunidad

¹³ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Ediciones Paidós, 2014.

¹⁴ Comp. José Severino Croatto, *La experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas*, 2002, Buenos Aires, Ediciones Guadalupe, pp.89-172.

¹⁵ En la iglesia primitiva existieron tres momentos en la arquitectura eclesial, el primero, el *Oikos ecclesiae*, c. 50-150 donde la comunidad se reunía en casas privadas de miembros y benefactores. El segundo fue *Domus ecclesiae*, c. 150-250, que eran casas privadas pero adecuadas para el culto de los creyentes y un tercero el *Aula ecclesiae*, c. 250-313 que eran grandes edificios para uso privado y de culto. Para esta teoría ver R. Krautheimer, et al., *Corpus Basilicarum, Christianaum Romae*, 5 vols., Rome, Pontifical Gregorian Institute, 1937-1977 y L. Michael White, *Building God's House in the Roman World, Architectural Adaptation among pagans, Jews and Christians*, Baltimore, John Hopkins, University Press, 1990 y L. Michael White, "Text and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment", en L. Michael White, *The Social Origins of Christian Architecture*, Valley

cristiana, sino un *domus hominis spiritualis*, es decir un lugar donde la persona individual desarrolla introspectivamente y en forma casual (como un pasante). Esta es una distinción importante pues estos oratorios no cumplen ni suplen las funciones de una comunidad de fe. Otro elemento importante es que estos espacios interreligiosos al no cumplir la función de un recinto de culto o servicio religioso de un grupo religioso determinado, tampoco pueden estar poblados de símbolos religiosos particulares pues seguro siempre quedaría alguien excluido. Por último, es un espacio del silencio, justamente lo contrario a lo que ocurre en la mayoría de los grupos religiosos donde la palabra hablada suele ser la protagonista y aquí se aporta otro elemento básico de un oratorio interreligioso y que todas las religiones comparten, meditar en silencio.

Existen distintos ejemplos de espacios interreligiosos en lugares públicos ubicados en distintos países. Su presentación no es homogénea y se está muy lejos todavía de crear un consenso. En este sentido, queda en manos de la legislación para que se marquen avances que superen las buenas intenciones para lograr acciones concretas tanto en materia religiosa, política como de la arquitectura eclesial puestas al servicio de esta novedad arquitecto-religiosa.

Espacios interreligiosos en lugares públicos

El primer espacio interreligioso se creó en 1957 en la sede de las Naciones Unidas de Nueva York, la llamada *Quiet Room* (Sala de meditación). Desde entonces estos espacios se han multiplicado especialmente en grandes ciudades y en lugares públicos donde se suele congregarse gran cantidad de personas de distintas nacionalidades y religiones.

***Quiet Room* o Sala de meditación**

La *Quiet Room* de las Naciones Unidas representa un hito no solo en las relaciones políticas sino especialmente en las relaciones interreligiosas y espirituales

Forge, Trinity Press, 1996 y Kristina Sessa, “Domus Ecclesiae”, rethinking a category of Ante-Pacem Christian Space, en, *Journal of Theological Studies*, Vol. 60, no. 1 (2009), London, Inglaterra, Oxford University, pp.90-108.

en el mundo¹⁶. Esta sala fue concebida por su Secretario General Dag Hammarskjöld¹⁷.

En el plan original para la nueva Sede se había previsto un ambiente pequeño dedicado al silencio, que invitaría a la introspección independientemente de cualquier fe, credo o religión. Hammarskjöld se ocupó personalmente de su diseño y organización. Fue así que apoyado por un grupo de cristianos, judíos y musulmanes, denominados los “Amigos de la Sala de Meditación de las Naciones Unidas”, llevaron adelante el proyecto a través de sus propios esfuerzos y fondos e hicieron posible un lugar digno de una organización mundial.

En una entrevista a Pauline Frederick¹⁸ se pudo leer cómo gravitaba en su persona el tema espiritual y se refiere a su actitud frente a los problemas mundiales y su actitud ante ellos. Por ello para Hammarskjöld era importante esta sala de silencio/meditación, tal como él la denominó. En medio de un edificio dedicado al diálogo entre las naciones del mundo donde no faltaban los conflictos, un lugar de recogimiento era esencial.

¹⁶ Ver Manuel Fröhlich, *Political ethics and the United Nations, Dag Hammarskjöld as Secretary-General*, Routledge, London, 2008; y Giampiccoli, Franco, *Dag Hammarskjöld 1905-1961, un credente alla guida dell'ONU*, Torino, Claudiana, 2005.

¹⁷ Dag Hammarskjöld nació en Jönköping en 1905, Suecia y murió en un accidente de aviación en Ndola en 1961, Federación de Rodesia y Nyasalandia. Político, experto en economía y finanzas, Secretario General de la ONU (1953 - 1961) Participó como Delegado en la Asamblea de las Naciones Unidas, y fue elegido por unanimidad, Secretario General y en 1957 reelegido. Durante su mandato reformó el papel asignado al Secretario General, hasta entonces limitado por sus estatutos a funciones burocráticas y administrativas. Fue un excelente mediador en complejas controversias internacionales, en gran medida las relacionadas con los procesos de descolonización. Dag Hammarskjöld recibió el Premio Nobel de la Paz póstumo en 1961. Ver Henry P. Van Dusen, *Dag Hammarskjöld, el estadista y su fe*, tr. Sosa, Adam Florentino, Buenos Aires, La Aurora, 1969.

¹⁸ Ver Norman Ho, *Meditation Room, en Interview with Pauline Frederick*, UN INTERVIEW, June 20, 1986, Interviewer Norman Ho, UN Library, UN/SA Collection, UNST DPI Oral History, (02) F852, 6/20/86, Eng, Cop.1, p. 11ss.

<http://www.un.org/Depts/dhl/dag/docs/history/frederick1.pdf> (visto el 1-10-2014); además ver Durel, Bernard, op, *Au jardin secret d'un diplomate suédois: Jalons de Dag Hammarskjöld, un itinéraire spirituel*, La Vie Spirituelle, Paris, 2002, T. 82, pp.901-922.

La sala de meditación es una habitación rectangular no muy grande en su centro se colocó un bloque rectangular de seis toneladas y media de hierro, pulido en la parte superior que brilla debido al impacto de una luz dirigida que lo ilumina, los colores de paredes y pisos son pasteles y la luz difusa que ilumina el techo desde los bordes superiores de las paredes alrededor sólo hay unos bancos. Sobre la pared que enfrenta la entrada al recinto se ubica una pintura abstracta que cubre toda la pared. El conjunto es minimalista y crea una atmósfera de tranquilidad e invita al silencio y la meditación. (Figura 1)

En 1957, cuando es reabierta la sala con su remodelación Hammarskjöld describe la sala con el mismo cuidado con que la planificó y condujo su estructura. Esta sala, *pars pro toto* de muchas otras sigue siendo un hito concreto de convivencia para el diálogo interreligioso. Dag Hammarskjöld escribió un texto que se distribuye a los visitantes y el mismo resume el sentido de los elementos que la componen. Expresa que todos poseemos en nuestro interior un lugar de quietud envuelto en el silencio. De ahí la importancia de que esta casa, refiriéndose al edificio de las Naciones Unidas, que está dedicada a la labor y el debate en servicio de la paz, posea una sala dedicada al silencio y la quietud. La sala es pequeña y sus puertas están abiertas a diversas manifestaciones de pensamiento y oración. La idea es poder reunir gente de muchas religiones y por ello no puede imperar ningún símbolo religioso específico. Para su conformación se buscaron elementos simples que hablen un mismo idioma. Estos fueron principalmente la luz, una piedra y una pintura abstracta. La luz es utilizada en forma difusa en la sala y dirigida sobre la superficie de la roca. La luz la describe cómo está diariamente en los cielos y que da vida a la tierra en la cual estamos firmes, la luz es un símbolo del espíritu que da vida a la materia. La Piedra, una especie de altar que simboliza lo trascendente, o como lo menciona Hammarskjöld Dios, sea cual fuere su nombre o forma y recuerda lo permanente en un mundo en continuo movimiento y cambio. Esta mole de hierro simboliza muchas cosas; es la solidez de lo eterno y recuerda que es la piedra angular de la resistencia y la fe en la que debe basarse toda actividad humana. También hace elegir entre la destrucción y la construcción, entre la guerra y la paz. De este material se han forjado espadas y arados, se han construido tanques y a la vez las viviendas. La pregunta que está presente es cómo vamos a utilizar este mineral que fue heredado por la tierra. La sala tampoco tiene sillas sino unos bancos. Este bloque, que fue un regalo del Rey de Suecia y una empresa minera sueca. Completa la sala una pintura abstracta-neocubista solicitada por Dag Hammarskjöld a su amigo artista Bo Beskow. El rayo de luz se dirige y pega sobre la piedra en una habitación minimalista, no hay nada para distraer la atención o para interrumpir la

quietud interior pues predomina el equilibrio y la armonía. Finaliza con un antiguo refrán donde marca que la esencia de un buque no se encuentra en su estructura sino en el vacío del espacio interior. Lo mismo sucede con la sala de meditación que está preparada para aquellos que concurren a ella para llenar su espacio interior¹⁹.

Desde entonces tanto América del Norte como Europa se han poblado paulatinamente de centros plurirreligiosos para satisfacer precisamente la necesidad de contar lugares de oración o meditación que ayuden al pasante a encontrar un lugar de recogimiento. En este sentido existen distintos gremios académicos teológicos que en colaboración con arman estrategias para instalar estos espacios comunes.

Capilla Rothko

La llamada Capilla de Rothko (*Rothko Chapel*) es una capilla no confesional erigida en Houston, Texas, al sur de Estados Unidos de América. Situada en las cercanías de la Universidad de St. Thomas. Fue creada con una doble función, una espiritual y otra de servicio. Por ello es primordialmente un lugar de oración y meditación interreligioso (*domus hominis spiritualis*), pero también un lugar para eventos y conferencias con fuerte tenor social para el mundo. (Figuras 2 y 3)

Fue fundada por John y Dominique de Menil en 1971 con la expresa condición de ser utilizada como un espacio interreligioso. En 1963 le hicieron el encargo a Mark Rothko²⁰ para que la diseñara libremente y también colocara pinturas especialmente hechas para este recinto. El trabajo de arquitectura no estuvo exento de conflictos entre Rothko y los arquitectos. Desde un principio hubo desentendimientos sobre los planos de la capilla con el arquitecto original del proyecto, Philip Johnson. En las sucesivas revisiones se incluyó primero a Howard Barnstone y luego a Eugene Aubry, pero la muerte de Rothko (1970) no le permitió ver la obra inaugurada en 1971.

El aspecto de la capilla es posmoderno y encarna una nueva concepción en la relación entre arte y religión. Crea un espacio y atmósfera neutros que permiten

¹⁹ Comparar con el texto original en inglés

<http://www.un.org/Depts/dhl/dag/meditationroom.htm> (visto el 1-10-2014).

²⁰ Mark Rothko nació en Letonia, Rusia en 1903 en una familia judía y murió (suicidio) en Nueva York, USA en 1970.

albergar a todo tipo de creencias. No hay altar, cruces, estrellas, íconos, sillas o congregación alguna que lo habite. Existe una correspondencia explícita entre su arquitectura maciza de forma octogonal inscrita en una cruz griega y lo imponente de sus pinturas abstractas donde aparentemente domina el negro (*Black paintings*)²¹ que convive con otros tonos de pintura realizadas por el artista plástico expresionista-abstracto²² Mark Rothko²³, el aspecto místico del ambiente es fuertemente marcado por la imponentia y presencia de las pinturas²⁴.

Cerca de la entrada a la capilla hay una biblioteca con textos sagrados de las religiones del mundo. La Biblia junto a la Bhagavad-Gita, el Corán, los Upanishads, el Libro de Mormon, entre otros. Todos contienen la verdad espiritual de sus tradiciones y pueden convivir en este recinto de la contemplación y del silencio. La Capilla Rothko se orienta claramente hacia lo sagrado y sin embargo, no impone ningún ambiente tradicional. Ofrece un lugar donde se puede encontrar una disposición común hacia Dios, con o sin nombre. En el exterior, en la Plaza existe un espejo de agua sobre el cual se erige una escultura de Barnett Newman, que representa un “obelisco quebrado” y está dedicado a Martin Luther King, Jr.

²¹ Rothko pintó catorce pinturas en total para la capilla. Tres de sus paredes están cubiertas por trípticos, mientras que las cinco restantes exhiben pinturas individuales. Comenzó a pintar en 1964 una serie de cuadros negros, con incorporación de otros tonos y efectos de textura. Las pinturas cubren prácticamente la totalidad de las paredes ya que son del tipo mural. Ver Stephanie Rosenthal, *Die Farben Schwarz in der New York School*, Robert Rauschenberg, Ad Reinhardt, Frank Stella und Mark Rothko [Elektronische Ressource] Köln, Univ., Diss., 2003; Stephanie Rosenthal, *Black paintings*, [Robert Rauschenberg, Ad Reinhardt, Mark Rothko, Frank Stella ; ... anlässlich der Ausstellung Black Paintings, Haus der Kunst, München, 15. September 2006 bis 14. Januar 2007], Haus der Kunst, München.

²² Michael Leja, *Reframing abstract expressionism, subjectivity and painting in the 1940s*, Gottlieb, Adolph; Newman, Barnett; Pollock, Jackson; Rothko, Mark; Still, Clyfford, New Haven, Conn. : Yale Univ. Press, 1993

²³ James E. B. Breslin, *Mark Rothko, eine Biographie*, Klagenfurt, Ritter, 1995.

²⁴ Maria Bußmann, *Mystik in der gegenstandslosen Malerei, am Beispiel von Kasimir Malewitsch, Barnett Newman und Mark Rothko*, Wien, Praesens-Verl., 2008, pp.176-186. La capilla ha servido también de musa para músicos: Morton Feldman compone la pieza Rothko Chapel (1971), el músico Peter Gabriel nombra en una de sus canciones las catorce pinturas negras después de su experiencia en la capilla y el cantautor David Dondero tiene que oda titulada Rothko Chapel (2007).

El aspecto social que dinamizó la presencia de esta capilla no se dejó esperar. A partir de 1973 la capilla de Rothko empezó a albergar coloquios o conferencias dirigidas a fomentar el entendimiento mutuo sobre cuestiones que afectan a la justicia y la libertad en todo el mundo. La primera conferencia convocó a estudiosos Canadá, Estados Unidos, India, Italia, Irán, Japón, Líbano, Nigeria y Pakistán.²⁵ En 1981 se instituyó el premio “Capilla Rothko” al compromiso con la verdad y la libertad. En 1986 se estableció un segundo premio para honrar el espíritu de Oscar Romero, arzobispo de San Salvador y que fuera asesinado el 24 de marzo de 1980. Los premios “Capilla Rothko” han reconocido a personas e instituciones que no libres de grandes riesgos denuncian las violaciones a los derechos humanos. En 1991 cumplió su 20 aniversario y otorgó en conjunto con la Fundación Carter-Menil (fundada en 1986) con la presencia del ex presidente Jimmy Carter el premio “Capilla Rothko” a Nelson Mandela que fue el orador principal en aquella ocasión²⁶. Finalmente en 1999 y por el lapso de 18 meses y a un costo de casi dos millones de dólares la Capilla y las pinturas fueron restauradas.

Otros emprendimientos

A pesar de que las capillas interreligiosas abundan en los países del norte y muy poco en el resto del mundo, excedería mi trabajo hablar de todas ellas. En toda Europa²⁷ pero especialmente en Alemania estos espacios interreligiosos se los denomina *Raum der Stille*²⁸ traducción del inglés de la emblemática *Quiet Room* de la ONU. El Instituto de arte y arquitectura eclesiales contemporáneos (*Institut für Kirchenbau und Kirchliche Kunst der Gegenwart*) reúne periódicamente un gremio de expertos en la materia para analizar el desarrollo de las Salas de Meditación del mismo modo que el gremio de arquitectos y teólogos de “Arquitectura eclesial” (*Kirchenbautag*). Ejemplos de estas salas se multiplican y a modo de ejemplo

²⁵ Yūsuf Ḥusain ʾIbīš, (Hrsg.), *Contemplation and action in world religions, selected papers from the Rothko Chapel colloquium "Traditional Modes of Contemplation and Action"*, 1973, Houston, Tex, Univ. of Washington Press, 1978.

²⁶ <http://www.nytimes.com/1998/01/01/arts/dominique-de-menil-89-dies-collector-and-philanthropist.html> (visto el 1-10-2014).

²⁷ Ver Juliane Feldhoffer, Herbert Justnik, (Hrsg.), *Places of worship, Andreas Duscha ; [interfaith prayer rooms at airports ; Begleitbuch und Katalog zur Ausstellung im Österreichischen Museum für Volkskunde, 17.09. - 16.11.2008]* Übers. Hannelore Bauer, Österreichisches Museum für Volkskunde Wien, Metroverl., 2008.

²⁸ Sabine Kraft, *Räume der Stille*, Marburg, Jonas-Verl., 2007.

nombraré la del Parlamento del Renania del Norte de Westfalia que posee una flamante “Sala de meditación”²⁹, que fue diseñada por Gotthard Graubner y que se sitúa en el corazón del edificio del Parlamento (Figura 4) y de alguna manera recuerda a su hermana mayor de Nueva York (*Quiet Room*) y la de Texas (*Rothko Chapel*). La estructura de la habitación tiene sus particularidades, posee un techo y una pared con intensa iluminación que inunda toda la sala y en las paredes cuelgan obras de arte minimalistas en colores cálidos, el piso alfombrado y con unas banquetas para poder sentarse. La luz y los colores neutros de la habitación y cálidos de las pinturas crean un ambiente distendido e iluminado.

En España, en el Aeropuerto Internacional de Barajas existe un complejo interreligioso formado por un conjunto de tres salas que permiten a tres grupos religiosos diferentes hacer sus oraciones o inclusive algún rito sin estorbarse mutuamente. Se trata de tres salas, una acondicionada para el culto católico, otra para la oración islámica y una tercera que por su conformación minimalista permite entrar a cualquier viajante permanecer en ella e inclusive con personas de otras religiones³⁰. (Figura 5)

En la Argentina, las prácticas interreligiosas se han incrementado motivadas desde las esferas públicas y religiosas y encuentran sus espacios particulares. No obstante esta apertura y diálogo, ha avanzado en forma mínima en la creación de lugares concretos en común donde se pueda orar en forma conjunta o lugares donde el creyente de paso pueda tener un momento de recogimiento. La existencia de un par de salas u oratorios interreligiosos marca un avance sobre todo en materia de apertura y reconocimiento. La etapa de la tolerancia ha quedado atrás, ahora se vive la etapa de la convivencia y el respeto mutuos. Una vez establecidas estas premisas podremos describir algunos oratorios interreligiosos, denominados genéricamente *quiet room*, *Raum der Stille* o recinto de meditación.

Todas tienen por característica una arquitectura moderna y ornamentación minimalista donde las formas de las paredes o techumbres son las protagonistas,

²⁹ Ver Präsident d. Landtags Nordrhein-Westfalen. Red.: Hans Zinnkann. Bildred.: Bernd Schälte (Hrsg.) *Raum der Stille im Landtag Nordrhein-Westfalen*, Nordrhein-Westfalen, ca. 2012.

³⁰ Francisco Diez de Velasco, “Identidad, extranjería y religión: Lugares de cultos en el Aeropuerto de Barajas (Madrid)”, en *Los otros entre nosotros, alteralidad e inmigración*, Madrid, Ediciones Ciencias Sociales, 2009:73-112.

también la iluminación juega un papel importante, mayormente artificial creando una atmósfera distendida a lo visual sin muchos contrastes. Por último el mobiliario es escaso donde se pueden visualizar bancos pequeños y uno que otro elemento ornamental que a modo de símbolo polisémico puede o no complementar los bancos, a esto también se puede sumar alguna imagen no figurativa cubriendo una o más paredes.

No obstante estas características mencionadas y al no haber una reglamentación adecuada que marque ciertas características que permitan un común denominador, la gran variedad de ejemplos van desde capillas literalmente colonizadas con símbolos religiosos de alguna de las comunidades de fe impidiendo cualquier otra expresión religiosa, hasta la realización de ritos religiosos particulares como si se tratara de una comunidad de fe determinada y no un recinto interreligioso.

El *quiet room* de Naciones Unidas de Nueva York ayudó a crear un paradigma que luego fue imitado. Básicamente se construyó una habitación minimalista con una piedra en el centro y una pintura constructivista neocubista. Otras soluciones a la propuesta de oratorios interreligiosos los tenemos en Houston con la *Rothko Chapel* que en forma análoga presenta una serie de pinturas monocromáticas cubriendo todas sus paredes y un par de bancos colocados en forma concéntrica. En el aeropuerto internacional de Barajas en España

Conclusiones

1. La cultura y la religiosidad han ido de la mano y esto ha impregnado la arquitectura eclesial.

2. La arquitectura eclesial ha permitido materializar este diálogo entre cultura y religiosidad y el constructor (arquitecto-artista) ha podido concretizar un lugar trascendental al servicio del *Homo religiosus*.

3. El oratorio interreligioso es un lugar común a todos y a la vez es un lugar particular. El uso ha determinado su Gestalt, pero también por el *Homo religiosus* que le da su contenido.

4. Mientras que otras materializaciones de la religiosidad, es decir todos los elementos decorativos y religiosos no han logrado el consenso de su uso para

comunicar lo trascendental, el arte abstracto inspira un común denominador que complementa la arquitectura.

5. De este modo la imagen abstracta pasó a ser parte de la arquitectura formando un todo.

6. Estos nuevos espacios también han desplazado la palabra y han creado una nueva modalidad del diálogo interreligioso, el silencio, la oración y la meditación.

7. Un oratorio interreligioso no es una comunidad constituida (*domus ecclesiae*) es un espacio para la piedad individual (*domus humanitis spiritualis*) y no pertenece a ninguna religión en particular.

8. Por último, a partir de los ejemplos que ya hay en el mundo, es necesario avanzar en los aspectos legales y reglamentarios que den lineamientos y bases para una arquitectura en común de manera que se eviten abusos por aquellos grupos religiosos que son hegemónicos.

Recibido: 20/04/2014

Aceptado: 2/06/2014



Figura 1 - Meditation Room / Quiet Room / Sala de Meditación de las Naciones Unidas,
United Nations Photo



Figura 2 Capilla de Rothko, Obelisco
quebrado. [http://www.rothkochapel.org/index.php?](http://www.rothkochapel.org/index.php?option=com_content&view=article&id=36&Itemid=47)
[option=com_content&view=article&id=36&Itemid=47](http://www.rothkochapel.org/index.php?option=com_content&view=article&id=36&Itemid=47)

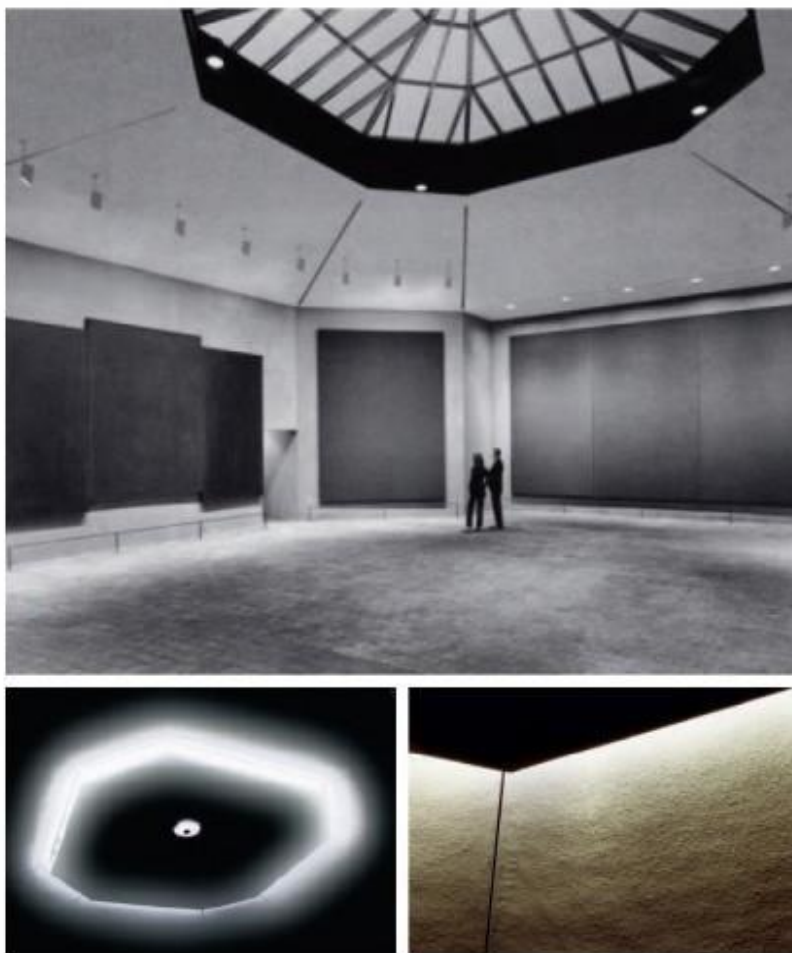


Figura 3. Capilla de Rothko
<http://www.archdaily.com/160388/ad-classics-rothko-chapel-philip-johnson-howard-barnstone-eugene-aubry-and-mark-rothko/> Foto Lighting Study



Figura 4 – Raum der Stille en el Parlamento de Renania del Norte de Westfalia, Alemania.
http://www.landtag.nrw.de/portal/WWW/GB_II/II.1/OeA/Haus_des_Landtags/Stille.jsp

Foto: Bernd Schälte



Figura 5 – Oratorio interreligioso en el Aeropuerto de Barajas en España Terminal 4

Oratorios interreligiosos en el espacio público

Resumen. Desde tiempos inmemoriales se han erigido lugares sagrados donde poder tener un momento de oración y desarrollo de ritos religiosos. Si bien las diversas religiones han determinado estos espacios sagrados en medio de sus comunidades de fe, la modernidad y la globalización han obligado a encontrar soluciones para satisfacer las necesidades religiosas de las miles de personas que se mueven por el mundo por diversas razones. Una premisa fundamental de la libertad religiosa es poder desarrollar la religiosidad allí donde estas se encuentren. Los lugares públicos, no privados como aeropuertos, hospitales e instituciones públicas suelen ofrecer estos espacios, no obstante muchas veces distan de ser un espacio interreligioso. El primer espacio interreligioso se creó en 1957 en la sede de las Naciones Unidas de Nueva York. Desde entonces estos espacios se han multiplicado especialmente en grandes ciudades y en lugares públicos donde se suele congregarse gran cantidad de personas de distintas nacionalidades y religiones. En la Argentina, las prácticas interreligiosas se han incrementado motivadas desde las esferas públicas y religiosas y encuentran sus espacios particulares. No obstante esta apertura y diálogo, no se ha avanzado en materia de lugares concretos en común donde se pueda orar en forma conjunta o lugares donde el creyente de paso pueda tener un momento de oración o recogimiento. Metodológicamente mostraré distintos ejemplos de espacios interreligiosos en lugares públicos ubicados del mundo y marcaré características, diferencias y novedades en la materia. En base a distintas disciplinas fundamentaré las razones por las cuales es necesario contar en lugares públicos con espacios interreligiosos (*Raum der Stille*, *Quiet Room*, Oratorio). En este sentido, queda en manos de la legislación para que se marquen avances que superen las buenas intenciones para lograr acciones concretas tanto en materia religiosa, política como de la Arquitectura eclesial.

Palabras clave: religiosidad - eclesialidad - oratorios - prácticas interreligiosas - lugares públicos

Interreligious oratories in public space

Abstract. Since time immemorial have been erected sacred places to have a moment of prayer and development of religious rites. While the various religions have given these sacred spaces among their communities of faith, modernity and globalization have been forced to find solutions to meet the religious needs of the thousands of people who move around the world for various reasons. A fundamental premise of religious freedom is to develop religiosity where these are located. Public places, not private as airports, hospitals and public institutions typically offer these spaces, however often far from a ninterreligious space. The first interreligious space was created in 1957 at the headquarters of the United Nations in New York. Since then these spaces have multiplied especially in big cities and in public places where they usually congregate many people of different nationalities and religions. In Argentina, interfaith practices have increased motivated by public and religious spheres and find their particular spaces. However, this openness and dialogue was no progress on common specific locations where you can pray jointly or places where the believer step may have a moment of prayer or meditation. Methodologically show different examples of interfaith spaces located in public places in the world and will mark characteristics, differences and developments in the field. Based on different disciplines I will inform the reasons why it is needed in public places with interfaith spaces (*Raum der Stille*, Quiet Room, *Oratorio*). In this sense, it is up to the legislation to advances exceed good intentions to achieve concrete actions both in religious, political and ecclesiastical architecture are marked.

Keywords: religion - ecclesiology - oratorios - interfaith practices - public place

Los autores

Andrés Eidelson

Es Bachiller Nacional y Bachiller en Teología. Martillero Público. Pastor de la Iglesia Jesucristo Unión de las Naciones, San Miguel, Provincia de Buenos Aires. Su tarea pastoral está orientada a las personas que se sienten lastimadas por estructuras religiosas. Es fundador y ejecutivo del Proyecto Educativo Abodá, que lleva estudios teológicos a sectores que habitualmente no tienen acceso a los mismos. Fue Profesor de Teología en distintas comunidades, en el Instituto Bíblico Bautista (zona Oeste) y en Instituto Timoteo. Colaboró en la elaboración del libro *Biblia, diálogo vigente* de Marcelo Figueroa (Editorial Planeta), que recrea los diálogos entre el autor, el Rabino Abraham Skorka y el Papa Francisco.

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.

Agustín M. Garay

Es Ingeniero civil por la Universidad Católica de Córdoba; tesista del Magister en Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Córdoba; profesor de nivel medio de matemáticas y física; miembro del Instituto Argentino Jacques Maritain, de la Acción Católica Argentina, del Partido Demócrata Cristiano.

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.

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.

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.

Raúl Méndez

Es Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador en Buenos Aires; Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma Actualmente es Profesor Titular en la Universidad Católica de Salta y Profesor Regular Plenario en la Universidad Nacional de Salta. Es Investigador en Proyectos del Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Salta. Miembro Ordinario de la Pontificia Academia de S. Tomás de Aquino de Roma y otras asociaciones. Ha

desarrollado una propuesta de análisis de las relaciones de fe y filosofía en seis modelos epistémicos. También investiga en el campo de la Filosofía del Derecho.

Guillermo Carlos Recanati

Es Profesor Superior de Ciencias Sagradas y Filosofía; Licenciado en Ciencias Religiosas; Licenciado en Filosofía y Doctorando en Filosofía. Ha sido profesor invitado de la Universidad Nacional de Villa María. Es integrante de un equipo de investigación de carácter filosófico en la Universidad Católica de Córdoba y ejerce la docencia en diferentes instituciones educativas de la misma provincia. Posee numerosas publicaciones, la mayoría de ellas de carácter filosófico, en torno a la temática del pensamiento latinoamericano

David Wheeler

Es teólogo doctorado, perteneciente a la Iglesia Bautista Americana y Pastor emérito de la Primera iglesia Bautista de Portland, Oregon, EEUU.

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, “Florencia” (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

Editorial de <i>Graciela de Grynberg</i>	
La libertad religiosa como condición de un diálogo interreligioso auténtico	5
Artículos - Dossier <i>Liberad y diálogo interreligioso</i>	13
<i>Fabio Samuel Esquenazi</i>	
Mística y Diálogo interreligioso: desafíos y oportunidades en un mundo secularizado	15
Resumen	23
Abstract	24
<i>Julio Raúl Méndez</i>	
La libertad religiosa en la objeción de conciencia	25
Resumen	39
Abstract	40
<i>David Wheller</i>	
El Estado Secular, la Fe Exclusivista y el Pluralismo: tres fenómenos que no coexisten fácilmente	41
Resumen	51
Abstract	52
<i>Agustín M. Garay</i>	
Mons. Angelo Roncalli, diplomático vaticano y precursor del ecumenismo y el diálogo interreligioso	53
Resumen	65
Abstract	66
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Catolicismo y evangelismo en Argentina: la libre lectura bíblica y el diálogo interreligioso	67
Resumen	84
Abstract	85

<i>Guillermo Carlos Recanati</i>	
La problemática de la religiosidad popular latinoamericana en el pensamiento de Juan Carlos Scannone	87
Resumen	95
Abstract	96
<i>Andrés Eidelson</i>	
Libertad religiosa y cristianismo evangélico en Argentina	97
Resumen	109
Abstract	110
<i>Jerónimo Granados</i>	
Oratorios interreligiosos en el espacio público	111
Resumen	133
Abstract	134
Los autores	135
Normas para los autores	139