



# ***DIALOGANDO***

***Revista del Instituto Superior de Estudios Religiosos***

**Año 6, N. 11, 2018**

**Buenos Aires**

**ISSN 2347-0712**

***Dialogando***

E. Mail: [iser.1968@yahoo.com,ar](mailto:iser.1968@yahoo.com,ar)  
[secretaria@revistadialogando.com.ar](mailto: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 (Comunidad Luterana - Uruguay)

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 (Ac. de Cs. Barcelona -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 Fisflash (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)



## **ARTÍCULOS**

**La primera versión de estos trabajos ha sido presentada  
en el Congreso Internacional Cincuentenario ISER  
“Medio siglo de diálogo interreligioso”  
Buenos Aires, abril de 2018**



## El significado de Medellín: memoria y profecía

Virginia R. Azcuay

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

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

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

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

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

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

### 1.1. Contexto histórico y prensa escrita

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **1.2. Visión sistemática de los grandes temas**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. El significado de la Conferencia de Medellín

### 2.1. Novedad en el método teológico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



**El significado teológico permanente de Medellín.  
Memoria y desafíos 50 años después**

*Virginia R. Azcuay*

**Resumen.** La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín en 1968, representa un caso único de recepción continental del Concilio Vaticano II y un acontecimiento inaugural y configurador de la identidad de la Iglesia en América Latina y el Caribe. Los temas abordados por los Documentos Finales de Medellín, de manera particular los de Justicia, Paz y Pobreza, han marcado prioridades eclesiales y pastorales para la región a lo largo de este medio siglo. El significado teológico permanente de Medellín, 50 años después, ha de verse en relación con ellos, pero también y quizás fundamentalmente en conexión con el método implementado por esta conferencia. Se trata del método ver-juzgar y obrar que, asumido por la constitución pastoral *Gaudium et spes* y retomado una y otra vez con ajustes y variaciones por el magisterio y las teologías latinoamericanas; él exige a la Iglesia católica una constante búsqueda y discernimiento de la acción de Dios en la historia. En el presente, la lectura de los signos de los tiempos ligada a este método requiere una mayor consolidación en la teología académica y en la vida eclesial; su ejercicio en estos tiempos pide asimismo una actualización y ampliación de los problemas a considerar.

**Palabras-clave:** Vaticano II - Conferencia de Medellín - Iglesia latinoamericana - magisterio católico - signos de los tiempos.

**The permanent theological meaning of Medellín.  
Memory and challenges 50 years later**

*Virginia R. Azcuay*

**Abstract.** The Second General Conference of the Latin American Episcopate, held in Medellín in 1968, represents a unique case of continental reception of the Second Vatican Council and an inaugural event that shapes the identity of the Church in Latin America and the Caribbean. The issues addressed by the Final Documents of Medellín, particularly those of Justice, Peace and Poverty, have marked ecclesial and pastoral priorities for the region throughout this half century. The permanent theological meaning of Medellín, 50 years later, must be seen in relation to them, but also and perhaps fundamentally in connection with the method implemented by this conference. It is about the method see-judge and act that, assumed by the pastoral constitution *Gaudium et spes* and retaken again and again with adjustments and variations by the teaching and Latin American theologies; he demands from the Catholic Church a constant search and discernment of the action of God in history. In the present, the reading of the signs of the times linked to this method requires a greater consolidation in the academic theology and in the ecclesial life; its exercise in these times also calls for an update and expansion of the problems to be considered.

**Keywords:** Vatican II - Conference of Medellín - Latin American Church - Catholic teaching - signs of the times.

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

*Nélida Boulgourdjian*

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

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

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

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

Finalmente se analizará en esta presentación preliminar, la incidencia de estos cambios en la emigración de los armenios que sobrevivieron a estos procesos, primero en forma temporaria (décadas de 1909-1910) y luego en forma definitiva a

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

partir de la firma del Tratado de Lausana (1923) que ignoró definitivamente no las reivindicaciones de los armenios sino también de los kurdos, problema que arrastra hasta el presente. Así, se analizarán las oleadas migratorias, distinguiendo los momentos de migración voluntaria u organizada de los momentos de migración forzada y definitiva.

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

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

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

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

En un primer momento el sultán oyó sus reclamos e inició un proceso de reformas conocido como *Tanzimat* entre 1838 y 1839, por las presiones europeas así como por la decisión de imitar a occidente. Se trató de un vasto programa de reorganización decidido por el sultán y orientado a la instauración del derecho a la propiedad privada y a la igualdad entre todos los otomanos (armenios, turcos, griego, judíos), sin distinción de raza ni de religión. La religión durante la etapa del *Tanzimat* y de la constitución que instauró la igualdad entre los otomanos sin distinción confesional ni lingüística pasó a transformarse en el criterio de clasificación de los súbditos otomanos<sup>2</sup>. No obstante, ese proceso de fusión de los vínculos entre religión y poder se desarrolló en un contexto conflictivo.<sup>3</sup> La

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

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

politización de las identidades confesionales cristianas promovió la promoción de una mayoría turca o turco-musulmana, considerada la verdadera dueña del Estado.

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

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

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

El campesinado, sector social mayoritario entre los armenios (90%), se ubicaba en la denominada Armenia histórica, la más afectada por las matanzas. Si bien era jurídicamente libre, estaba sometido a condiciones de servidumbre y a múltiples exacciones impuestas desde el poder central que daban lugar a abusos. La doble

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

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

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

imposición tributaria ejercida también por las tribus kurdas agravó la situación del campesinado armenio. Esta política promovió la radicalización de las organizaciones armenias, atraídas algunas por las ideas socialistas<sup>7</sup>. Los casos de resistencia de los armenios por los elevados impuestos (caso de Sasún en 1894) promovieron una represión militar, con la colaboración de los grupos *Hamidiés*, integrados por kurdos. Nos referimos a las matanzas de 1894-96, ordenadas por el sultán, que costaron la vida de 300.000 armenios. Según Bozarlan estas masacres agravaron la cuestión agraria puesto que las tribus turcas se apoderaron de tierras arables pertenecientes a campesinos armenios; este hecho, sumado a los primeros pasos de la islamización en Anatolia, promovió la emigración de armenios, profundizada en los años posteriores<sup>8</sup>.

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

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

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

El sistema de *millet* (comunidad religiosa), que se aplicó entonces, segmentó la población según su religión; sus derechos y libertades fueron restringidas. Dado que, según el Corán era la religión y no la raza el factor distintivo, se estableció dicho

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

<sup>8</sup> H. Bozarlan, *Histoire de la Turquie. De l'Empire a nos ... cit.*, pp. 219-220.

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

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

sistema para las minorías (griegas, judías, armenias) a partir del siglo XIX. Sus antecedentes deben buscarse en el esquema aplicado por los árabes en el Medio Oriente. Este sistema reconoció y a la vez organizó a los pueblos conquistados según comunidades religiosas y no en grupos políticos o étnicos. Tanto los armenios católicos como los apostólicos y los protestantes formaban un *millet* separado y autónomo según la religión, con su *millet-bashi* (cabeza de la nación), acreditado ante la autoridad correspondiente.

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

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

Los Jóvenes Turcos ocuparon el poder entre 1913 y 1918; a pesar de ser ateos cimentaron su poder en la identidad musulmana y turca. En el imaginario de este

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

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

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

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

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

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

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

En esta etapa la figura central fue Mustafá Kemal, quien como funcionario del sultán, fue enviado a inspeccionar el ejército en Anatolia oriental. No obstante, pronto se puso al frente del movimiento de resistencia en el plano interno y en el

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

<sup>15</sup> Tomado de H. BOZARLAN, “Les minorités en Turquie”, *Pouvoirs* N. 115 2005/4, La Turquie, p. 106.

externo, contra las fuerzas de ocupación francesa, británica y griega. Entre 1919 y 1922, éstas debieron enfrentar la resistencia kemalista que continuó con la islamización iniciada por los Jóvenes Turcos. La llamada “Guerra de la Independencia” contra las minorías griegas y armenias, presentada explícitamente como una guerra santa, se legitimó por un fuerte discurso religioso. En su transcurso se empleó un discurso agresivo contra las minorías cristianas, a las que se llamó “invasoras”, y se habló de “guerra civil” cuando en verdad se trató de un enfrentamiento entre el Estado turco y las minorías con presencia histórica en la región de Anatolia. Este proceso que permitió el exterminio de los armenios y la política de intercambio entre poblaciones cristianas y musulmanas de los Balcanes, confluyó en la homogeneización religiosa casi total del territorio hasta llegar a lo que es la Turquía actual y a la conformación de la “nación turca”<sup>16</sup>. La región de Anatolia, que se convirtió en el corazón de Turquía luego de la pérdida de los territorios europeos, luego de la eliminación de la población armenia de Anatolia, se convirtió en una nueva *umma* (comunidad religiosa musulmana) con un territorio nacional delimitado. El segundo frente eran los griegos de Esmirna, en la costa del mar Egeo, a quienes venció en 1922. De acuerdo con el tratado de Lausana firmado en 1923, Turquía y Grecia procederían a un intercambio de población, según las pertenencias religiosas (muchos griegos turco hablantes fueron trasladados a Grecia y turcos de habla griega a Turquía); de ese modo Turquía se transformó en un país musulmán en un 99%<sup>17</sup>.

Así la programada homogeneización de la población en Turquía se logró por un lado, gracias al exterminio de una parte y al traslado o intercambio de otra. Quedaron algunos cristianos particularmente armenios viviendo en Estambul hasta el presente (unos 50.000). El Tratado de Lausana no previó sanciones ante una eventual represión o algún tipo de política en su perjuicio, como de hecho luego ocurrió, forzando las emigraciones masivas en décadas posteriores (hoy de 70 millones de habitantes sólo 200.000 son no musulmanes).

Tal como sostiene Bozarlan en el artículo consultado, Mustafá Kemal era consciente que la “guerra de la independencia” no hubiera sido ganada sin la solidaridad religiosa. La definición de la nación en la nueva Turquía incluía a todos

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

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

los musulmanes sin excepción, con exclusión de los no-musulmanes. Pero a la vez esta nación se definió como exclusivamente turca, dejando fuera a los kurdos.

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

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

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

En los años '30, la necesidad de contar con una ideología como el fascismo o el bolchevismo llevó a Kemal elaborar las “seis flechas” del Partido Republicano creado por él, entre las cuales estaba la laicidad, el nacionalismo, el populismo, el reformismo, el republicanismo y el estatismo. Estas seis flechas tenían como objetivo el ingreso de Turquía en la “civilización”. Para Kemal un país civilizado debía ser un Estado laico. A partir de entonces se cerraron las escuelas religiosas y los bienes de las cofradías pasaron al Estado. La religión fue limitada al espacio privado; no se la separó del Estado sino que se la tuteló. No fue una política antirreligiosa pero contribuyó al debilitamiento de la práctica religiosa. Se adoptó el Código civil mediante el cual las mujeres igualaron sus derechos ante los hombres; se eliminó la poligamia. Se prohibió a los hombres usar el fez y a las mujeres el turbante como símbolo de un pasado superado. Se otorgó voto a las mujeres (1934) y varias ingresaron al Parlamento. La educación religión fue suprimida del sistema

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

educativo, controlado por el Estado; se aplicó el calendario gregoriano, letras latinas y descanso dominical.

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

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

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

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

La inmigración armenia en la Argentina tuvo lugar en distintos momentos y con intensidades cambiantes, incidiendo en la naturaleza del flujo migratorio. La gran

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

mayoría emprendió el camino del exilio luego del genocidio planificado por el Estado turco, entre 1915 y 1922; no obstante, el flujo migratorio fue constante y con intensidades y rasgos diferenciados a lo largo de la primera mitad del siglo pasado.

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

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

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

Podemos entonces interpretar esta “oleada” en términos de similares procesos migratorios clásicos verificados durante los siglos XIX y XX. Por ello en ese trabajo sostuvimos que la inmigración armenia de ese momento se podría interpretar a la luz del modelo teórico denominado de “factores expulsión/atracción (“*pull-push*”). La sistematización consistente de este modelo se remite al clásico trabajo de Ravenstein en su intento por formular “leyes” del proceso migratorio<sup>21</sup>. En lo esencial en este abordaje se combinan factores de *expulsión* en el país de emigración (por ejemplo, presión demográfica, falta de acceso a tierras productivas, bajos salarios, desempleo

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

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

y condiciones de trabajo, clima sociocultural adverso, etc.) con factores de *atracción* (condiciones opuestas donde esos factores observan un signo positivo) en la sociedad receptora.

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

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

## **Conclusión**

A partir del análisis de los datos aportados por las fuentes consultadas, rescatamos como conclusiones preliminares que las transformaciones profundas en el plano político y religioso en el Imperio otomano incidieron en la composición de la población, con especial referencia a la armenia, bajo la dominación de los Jóvenes turcos y en la etapa kemalista.

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

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

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

**La emigración de los armenios del Imperio otomano  
durante la primera mitad del siglo XX.  
¿Incidencia de factores religiosos o políticos?**

*Nélida Boulgourdjian*

**Resumen.** En el contexto de los desplazamientos de las migraciones provenientes del Imperio otomano, este trabajo se propone analizar los factores de expulsión de una minoría, la armenia, en dos momentos claves de su historia: durante la década de 1920, en la etapa post-genocidio y en la década de 1950, a partir de la aplicación de impuestos a las minorías no musulmanas (armenias y griegas). Se analiza en qué medida esta migración fue influida por los factores religiosos o políticos cuando se tomó la decisión de buscar nuevos horizontes.

Asimismo, se analizan los patrones migratorios, distinguiendo los momentos de migración voluntaria u organizada de los momentos de migración forzada y algunas referencias a la política migratoria argentina con respecto a estos grupos poco conocidos.

Finalmente se estudia la incidencia del factor religioso en la preservación identitaria del colectivo armenio y en las relaciones con las regiones de origen: históricas y actuales.

**Palabra-clave:** migraciones armenias - Imperio Otomano - factores religiosos - factores políticos - identidad armenia.

**Emigration of the Armenians of the Ottoman Empire  
during the first half of the 20th century.  
Incidence of religious or political factors?**

*Nélida Boulgourdjian*

**Abstract.** In the context of the displacement of migrations from the Ottoman Empire, this work aims to analyze the expulsion factors of a minority, the Armenian, in two key moments of its history: during the 1920s, in the post-genocide stage and in the 1950s, from the application of taxes to non-Muslim minorities (Armenian and Greek). It is analyzed to what extent this migration was influenced by religious or political factors when the decision was made to look for new horizons.

Likewise, the migratory patterns are analyzed, distinguishing the moments of voluntary or organized migration of the moments of forced migration and some references to the Argentine migration policy with respect to these little-known groups.

Finally, the incidence of the religious factor in the identity preservation of the Armenian collective and in the relations with the regions of origin: historical and current.

**Keyword:** Armenian migrations - Ottoman Empire - religious factors - political factors - Armenian identity.

**Identidades chinas y prácticas religiosas:  
los chino-mexicanos seguidores de la Virgen de Guadalupe  
(desde fines del Siglo XIX a la actualidad)**

*Susana Brauner*

El análisis de las identidades chinas y sus prácticas religiosas en México es parte de un proyecto mayor radicado en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE). En tal proyecto nos propusimos abordar el carácter fluido y heterogéneo de las identidades de los migrantes chinos y sus descendientes nativos en México. Para ello, se comenzó a examinar a estas corrientes en diferentes ámbitos, en particular, en el campo socio-económico, asociativo y cultural así como también en los vínculos que fueron generando con la sociedad local y sus tierras de origen.

Sin embargo, en la presente ponencia y a modo de aproximación en la temática, haremos hincapié en los modos de incorporación y prácticas religiosas de las primeras oleadas de los inmigrantes chinos y sus descendientes en México en diferentes contextos. Es decir, desde fines del Siglo XIX en una sociedad mayoritariamente católica y en épocas que imperaba un proyecto nacional basado en la fusión racial o mestizaje como también entre las últimas décadas del Siglo XX y la actualidad, en el marco de una nación más abierta a la diversidad religiosa y cultural y el ascenso de la República Popular China<sup>1</sup> como potencia mundial.

En una primera parte, se presentarán las características generales de la población china en México, sus creencias de origen, formas de inserción socio-económica y las persecuciones que dieron lugar a la deportación de numerosas familias integradas por hombres de origen chino, mujeres mexicanas católicas y sus hijos mexicanos.

En la segunda parte, se describen los modos de incorporación de los chinos y sus descendientes en Ciudad de México teniendo en cuenta las formas en que fueron construyendo su identidad católica a “la mexicana” así como también los modos en que fueron reconstruyendo las creencias tradicionales chinas en décadas recientes.

<sup>1</sup> En adelante RPC.

En breve, las preguntas centrales que han dirigido este trabajo son: ¿qué papel desempeñó el catolicismo y sus tradiciones locales en los modos integración de las primeras corrientes migratorias de chinos que llegaron a México en una sociedad hegemonicamente católica?; ¿cuáles son los factores que contribuyeron al fortalecimiento y reivindicación de sus rasgos identitarios, tanto del legado cultural de sus ancestros como de su mexicanidad, a partir de las últimas décadas del Siglo XX?

Esta ponencia está basada en diversas fuentes, en la prensa étnica disponible y sus redes sociales, en la revisión de la bibliografía académica sobre la temática y en las entrevistas en profundidad realizadas a los propios protagonistas y expertos en la materia en Ciudad de México durante enero y febrero de 2018.

### **Los chinos en México: entre la inserción socio-económica y las deportaciones**

La población de origen chino en México es heterogénea y se ha concentrado históricamente en diversas regiones del país. Está integrada por diferentes generaciones de mexicanos descendientes de chinos, de chinos nacionalizados como mexicanos, de chinos residentes en el país y de las nuevas generaciones de inmigrantes más recientes<sup>2</sup>. Una población que en la actualidad se encuentra concentrada en Ciudad de México, en Chiapas y Mexicali<sup>3</sup>.

De acuerdo con el Centro de Estudios Migratorios del Instituto Nacional de Migración en 2009 la población china en México sumaba unas 10. 247 personas y 2.758 en Ciudad de México, la capital del país. Sin embargo, según datos extraoficiales, se estima que en el año 2009 residían en México unas 50.000 personas de origen chino. De todos modos, más allá de las estimaciones oficiales o extraoficiales, la cantidad de chinos en el país no es numéricamente muy importante<sup>4</sup>, sin embargo, tal cual sostiene Basurto Cinco, “han sido un grupo con

<sup>2</sup> Sergio Martínez Rivera, Enrique, Dussel Peters, “La diáspora china en México. Asociaciones en el Distrito Federal, Mexicali y Tapachula”, en *Migración y Desarrollo*.14, N. 26, 2016:118-122.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, 115-116.

<sup>4</sup> Mónica Georgina Basurto Cinco, (2015), “Espacios de sinidad”, en Federico Besserer y Raúl Nieto (eds), *La Ciudad Transnacional comparada: modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*, México, Universidad Autónoma Metropolitana y Juan Pablos Editor, 2015: 152.

una visibilidad permanente construida a partir de sus actividades económicas, sus características físicas y rasgos culturales referidos por la población local a través de expresiones cotidianas no siempre positivas”<sup>5</sup>.

En este marco y en general, se podría identificar la presencia histórica de los chino-mexicanos o mexicanos de origen chino cuyos ancestros arribaron al país hace más de un siglo como también la presencia mas reciente de las nuevas generaciones de migrantes chinos que han llegado en las últimas décadas<sup>6</sup>. Y con muy poca vinculación o interacción entre ellos.

Las migraciones chinas más numerosas se iniciaron en la segunda mitad del Siglo XIX. “A Baja California como trabajadores independientes y en grupos, a partir de 1877, expulsados de Estados Unidos por conflictos raciales”. Asimismo durante el régimen de Porfirio Díaz se impulsó la inmigración china ante la necesidad de mano de obra barata en el proceso de modernización que se estaba encarando en el país. Se estima que entre 1899 y 1921 ingresaron a México unos 40.000 chinos (algunos de paso hacia E.E.U.U.)<sup>7</sup>.

Las migraciones tuvieron un carácter mayoritariamente masculino, de hombres jóvenes y en edad laboral. La mayoría se identificó como confuciano, otros como ateos y algunos como católicos (posiblemente conversos)<sup>8</sup>. En general, de acuerdo a nuestros entrevistados, sus bisabuelos, abuelos o padres se definían como budistas o nada practicantes.

En este contexto comienzan a progresar económicamente, a gestarse, de acuerdo a Botton Boja, tanto una incipiente “burguesía china” como también un fuerte movimiento antichino que se desarrolló entre la Revolución Mexicana de 1910 y el

<sup>5</sup>Ibid.,158

<sup>6</sup> Son pocos los trabajos que se han dedicado al estudio de las últimas migraciones chinas. Véase, la Tesis Doctoral de Mónica Basurto Cinco, *Espacios de Sinidad: Comunidades Chinas en México*, UAM, Iztapalapa, 2017: 257-287; Luz Helena Rodríguez Tapia, *Irse al otro lado del mundo. Continuidades y rupturas de la inmigración china en México*. Tesis de licenciatura, UNAM, México, 2015.

<sup>7</sup> José Luis Chong, *Hijo de un país poderoso. La inmigración china a América (1850-1950)*, Tesis de Licenciatura en Historia, México, UNAM, 2007: 58.

<sup>8</sup> Roberto Ham Chande, “La migración china hacia México a través del Registro Nacional de Extranjeros”, *Destino México: un estudio de los inmigrantes asiáticos a México, Siglos XIX y XX*. COLMEX, 1997.

impacto de la Gran Depresión. Un movimiento que dio lugar a saqueos, masacres, persecuciones y expulsiones<sup>9</sup>. Eventos sangrientos como la matanza del Torreón en 1911 y campañas antichinas que contaron, con el aval de ciertas autoridades locales y nacionales. Así como también con el apoyo entusiasta de algunos sectores sociales y medios de prensa que se encargaron de difamar y caricaturizar a los chinos que residían en México<sup>10</sup>. Varios miles de hombres chinos fueron deportados junto a sus familias mexicanas a China<sup>11</sup>. Es decir, que entre los deportados se encontraban hombres de origen chino que habían contraído matrimonio con mujeres mexicanas y católicas. De hecho, entre persecuciones y expulsiones, la población china disminuye significativamente en el país. Mientras que en 1926 la población total de chinos sumaba unos 26.000, en 1940 solo quedaban alrededor de 4856 chinos en México<sup>12</sup>.

En este marco, comienza a desarrollarse una “diáspora” mexicana en China, de chinos y mexicanos, que durante treinta años, entre la invasión japonesa a China, la guerra civil, la 2° Guerra Mundial, la Revolución Comunista y la Guerra Fría, fueron construyendo una identidad diaspórica, una identidad mexicana en el exilio, imbuida de un fuerte sentido de nacionalismo mexicano junto al deseo de retorno a su “patria”<sup>13</sup>. O una identidad chino-mexicana y católica en el exilio, dado que en esas familias habrá de predominar la religión materna. De madres mexicanas, que en China, seguían rezándole a la Virgen de Guadalupe, hablándole a sus hijos en castellano y cantándoles las típicas rancheras mexicanas<sup>14</sup>.

Juan Chiu Trujillo, mexicano y uno de los deportados siendo muy niño con su familia a China, señaló en una entrevista periodística: “Nosotros recitábamos el Rosario en español, nuestra madre nos enseñó. Y ella nos decía: no se olviden que

<sup>9</sup> Véase, Jorge Gómez Izquierdo, *El movimiento anti-chino en México (1871-1934). Problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991.

<sup>10</sup> Flora Botton Beja, “La persecución de los chinos en México”, *Estudios de Asia y África* 43, N. 2, mayo-agosto, 2008: 479-481.

<sup>11</sup> Julia María Schiavone Camacho, “Crossing Boundaries, Claiming a Homeland: The Mexican Chinese Transpacific Journey to Becoming Mexican, 1930s–1960s”, *Pacific Historical Review* 78, N. 4, 2009: 545.

<sup>12</sup> José Luis Chong, *Historia general de los chinos en México, 1575-1975*, Madrid, Turner, 2014: 130-132.

<sup>13</sup> Camacho, 548.

<sup>14</sup> Entrevista realizada por la autora al Abogado Ignacio Chiu, CDMX 15/02.

ustedes son católicos, no pierdan su religión”. De acuerdo a la autora de la entrevista, esa nota se realizó en un pequeño departamento de la Ciudad de México, cuyas paredes estaban decoradas con imágenes de la Virgen de Guadalupe y Jesucristo, un par de calendarios chinos y muchas fotos familiares<sup>15</sup>.

### **En Ciudad de México: entre la integración y la etnización de las prácticas religiosas**

Las campañas antichinas encontraron eco particularmente en los estados nortños y cercanos a la frontera con EEUU donde históricamente se estableció una alta concentración de inmigrantes.

A diferencia de la hostilidad encontrada en el norte, la Ciudad de México surgió como una alternativa más segura logrando atraer a migrantes de origen chino. Una ciudad más cosmopolita, donde los chinos, no fueron víctimas ni de ataques violentos ni de las fuertes actitudes discriminatorias como si las sufrieron sus coterráneos en las otras regiones del país<sup>16</sup>.

De hecho, la presencia china en la Ciudad se percibe desde principios de siglo XX en adelante. Pero sus lavanderías y tiendas, comenzaron adquirir cierta visibilidad a partir de los años 20's<sup>17</sup>. Así como también se irán popularizando los denominados “café de chinos”<sup>18</sup>. En este marco y a fines de la década del cuarenta, con la apertura del Restaurante Shanghai, surge el pequeño Barrio Chino de la calle Dolores que se localiza en el mismo Centro histórico de la Ciudad. Este es uno de los “barrios” emblemáticos que da testimonio de la presencia china en la Ciudad. Es un espacio que desde un principio se concentraron sus negocios pero que también,

<sup>15</sup> Olga R. Rodríguez, “Chinese-mexican celebrate repatriation to Mexico”, *AssociatedPress*, 24/11/ 2012: <http://www.sandiegouniontribune.com/sdut-chinese-mexicans-celebrate-repatriation-to-mexico-2012nov23-story.html>.

<sup>16</sup> Ivonne Campos, *La formación de la Comunidad China en México: políticas, migración, antichinismo y relaciones socioculturales*, Tesis de Licenciada en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2003, Introducción: 3-16.

<sup>17</sup> Macrina Rabadan Figueroa, “Chinos. Entre la historia ancestral y la imagen desfavorable”. En Carlos Martíenz Assad, (coord.) *La ciudad cosmopolita de los inmigrantes*, Tomo 1, México, 2009: 268-269.

<sup>18</sup> Cafés con menús económicos administrados por chinos y que tuvieron su apogeo a partir de los años 40's y 50's. Robin Grose, “Los cafés de chino”, en <https://www.aboutespanol.com/los-cafes-de-chino-en-mexico-3576271>.

“alimentó la estigmatización y los prejuicios sobre el significado de lo chino y ser chino para la población local”<sup>19</sup>.

En esta época, la Ciudad ya estaba habitada por chinos-mexicanos, es decir por una primera generación de mexicanos de origen chino, que eran hijos de esos chinos que habían emigrado al Distrito Federal durante la primera mitad del siglo XX<sup>20</sup>. Como también de aquellas familias que fueron deportadas a China y repatriadas a México durante los años ‘60. Es decir, hijos de matrimonios mixtos, de padres chinos que al venir al país se habían declarado mayoritariamente confucianos o ateos y de mujeres mexicanas y católicas.

En este marco, al igual que millones de mexicanos, los chino-mexicanos, fueron desarrollando su identidad como católicos y devotos de la Virgen de Guadalupe, la virgen patrona de México. La “Colonia China en México”, fue la principal organización, sostiene Cinco Basurto “en manifestar abiertamente su fe católica a partir de las peregrinaciones anuales a la Basílica de Guadalupe”<sup>21</sup>. La primera peregrinación fue organizada en 1958. Una manifestación de fe que atrajo a numerosos fieles de la población china de la Ciudad, donde se veía a mujeres vistiendo las ropas tradicionales chinas y a sus integrantes portando banderas de la República de China y de México. Incluso, una parte del sermón fue en chino y contó con la presencia de representantes de la Embajada de la República de China<sup>22</sup>. Una expresión de fe que implicó dar visibilidad a los chinos y sus descendientes haciendo explícito que ellos también eran católicos y que habían adoptado las prácticas propias de la cultura nacional.

Las peregrinaciones continuaron y continúan en la actualidad. Pero las mujeres ya no usan los vestidos tradicionales chinos ni los hombres camisas de cuello Mao.

<sup>19</sup> Cinco Basurto, 159.

<sup>20</sup> Campos, 128.

<sup>21</sup> Cinco Basurto, 2017: 248-9

<sup>22</sup> Fredy González, *We Won't be Bullied Anymore: Chinese Mexican Relations and the Chinese Community in Mexico, 1931- 1971*. Tesis Doctoral en Historia, Yale University, 2013: 212-213. González sostiene que esta peregrinación fue organizada desde la Embajada en el marco de la disputa ideológica entre la República de China y República Popular Comunista. De todos modos, también se puede destacar que la Embajada pudo planear la peregrinación debido a la fe católica que ya profesaba la población de origen chino en la Ciudad. Cinco Basurto, 2017: 249

Y solo portan banderas mexicanas<sup>23</sup>. Sin embargo, también ponen en evidencia la combinación de las tradiciones chinas junto a las católicas:

“Con las vistosas danzas de los leones y del dragón, exhibición de taichi, así como de artes marciales, la comunidad china en México realizó su tradicional peregrinación anual a la Basílica de Guadalupe, en agradecimiento a la Virgen de Guadalupe, por un año más de vida y salud”<sup>24</sup>.

En otro de los ámbitos que ha quedado de manifiesto su fe católica y el legado cultural de sus ancestros es en la misma decoración de los restaurantes chinos, donde se combinan deidades chinas e imágenes religiosas católicas como La Virgen de Guadalupe, San Judas Tadeo y otras figuras. Estas expresiones, según Campos, “son reflejo del mestizaje chino-mexicano prevaleciente en el seno de la comunidad china en nuestro país, del cual la religiosidad es un elemento esencial en las manifestaciones culturales”<sup>25</sup>.

En otras palabras, cabe destacar la etnización de su religiosidad y tradiciones culturales. Creencias y prácticas católicas que habrán de coexistir en armonía y simultaneidad con elementos adicionales de las creencias o rituales chinos<sup>26</sup>.

En este marco las nuevas generaciones de chinos-mexicanos y descendientes de las primeras oleadas, van reconstruyendo las tradiciones culturales de sus antepasados sin por ello menoscabar su fuerte identidad como mexicanos y católicos. De hecho, diferentes asociaciones se ocupan de promover y/o redescubrir la cultura de sus ancestros y raíces entre los descendientes. En general, están integradas por chino-mexicanos, descendientes de segunda y hasta quinta generación. Entre ellas, se puede citar las siguientes.

- La “Comunidad China de México A.C”: una asociación que se fundó en 1981, reuniendo entonces a gran parte de los chino-mexicanos que habitaban Ciudad de México. Una comunidad integrada con “gente interesada en conservar sus

<sup>23</sup> Cinco Basurto, 2017:250-253

<sup>24</sup> “Celebra comunidad china su peregrinación anual a la Basílica”, *Globedia*, 1-11-2010. <http://mx.globedia.com/celebra-comunidad-china-peregrinacion-anual-basilica>

<sup>25</sup> Campos, 126-127.

<sup>26</sup> Campos, 127-8

tradiciones culturales, sociales y festivas”<sup>27</sup> y que habrá de mantener fluidas relaciones con la Embajada de la R.P.C en México<sup>28</sup>. Una organización, que según el Arq. Alfonso Chiu, su presidente, se ocupa entre otras actividades de promover la enseñanza de danzas tradicionales chinas y de becar alumnos para que realicen sus estudios de chino en la RPC<sup>29</sup>.

- “Inmigraciones Chinas a México”, que abrió una página de facebook en 2012 y que logró reunir a numerosos descendientes de los repatriados de 1960. “Es importante recordar que nosotros como descendientes de chinos, somos privilegiados porque contamos con las narraciones de nuestros bisabuel@s, abuel@s, madres o padres que ingresaron al país a finales del siglo XIX y principios del XX. En este contexto, tenemos la responsabilidad no solo de conservar nuestra historia, sino de transmitirla”<sup>30</sup>.

Es decir, que en las últimas décadas se ha comenzado a presenciar un proceso que condujo a los mexicanos de origen chino a revalorizar con orgullo sus raíces chinas y reivindicarse como mexicanos pero también como herederos de una cultura milenaria Todo ello en el marco de una sociedad más abierta y el ascenso de la RPC como gran potencia en el escenario internacional.

## **Reflexiones finales**

La relación religión-inmigrantes-integración es compleja y puede llevar a caminos diferentes e incluso opuestos<sup>31</sup>. Y ha dado lugar a múltiples debates y numerosos enfoques. Las mismas corrientes de inmigrantes e incluso sus propios miembros pueden optar por estrategias semejantes y/o diversas en sus modos de integración. En este marco y sin interés de construir una tipología sobre la relación migraciones chinas-cambio religioso en sociedades donde predomina la uniformidad

<sup>27</sup> Editorial de la Revista Origen, *Revista de la Comunidad China de México*, A.C. Año 3, Vol. 3, N. 7, abril-junio 1995.

<sup>28</sup> *Origen* 5, Vol. 5, N. 10, 1997: 1-7.

<sup>29</sup> Entrevista realizada por la autora en Ciudad de México, 7-2-2018.

<sup>30</sup> Presentación del grupo en Facebook. Sobre esta agrupación y los procesos transitados por los expulsados y luego repatriados así como también acerca de sus descendientes y sus diferencias generacionales, véase, el trabajo de Cinco Basurto, 2017.

<sup>31</sup> Olga Odgers Ortiz, “Religión e integración: creencias y prácticas de los inmigrantes”, *Migración y Desarrollo* N. 21, 2013: 134-137.

religiosa y/o pluralismo religioso, nos pareció interesante presentar una aproximación a un caso concreto, poniendo de relieve los recursos que facilitaron la incorporación de los chinos y sus descendientes en México. De este modo, intentamos identificar los factores que propiciaron el cambio religioso en una sociedad mayoritariamente católica, que otorgaba poco espacio de integración a otras corrientes religiosas y étnicas y que dio lugar a fuertes manifestaciones de xenofobia (y no solo de chinos, también de judíos). A campañas antichinas que condujeron a persecuciones, saqueos y la deportación de miles de chinos y sus familias.

En este contexto, se destacó que las primeras oleadas de inmigrantes fueron mayoritariamente masculinas, de hombres que profesaban religiones orientales o se declaraban ateos y que contrajeron matrimonio con mujeres mexicanas y católicas. Todo ello dando lugar a la conformación de familias donde se impondrá la religión materna, el catolicismo y la devoción a la Virgen de Guadalupe, patrona de México. Tanto en quienes permanecieron en el país como en aquellos que fueron deportados y luego repatriados. Es decir, que la adhesión al catolicismo a “la mexicana”, fue uno de los recursos que facilitaron la integración de los chinos y sus descendientes en el marco de una sociedad hegemónicamente católica y poco tolerante. Una de las estrategias que contribuyó a mejorar su imagen en la construcción de su mexicanidad y que les allanó el camino en aras de su inserción y movilidad social hasta la actualidad.

Por otra parte, se puso de relieve, la etnización de sus prácticas religiosas y culturales, donde confluyeron sus creencias católicas con elementos adicionales provenientes de sus propias tradiciones chinas. Un fenómeno que les permitió participar activamente en el campo religioso mexicano como así también reivindicar su legado ancestral ante la sociedad mayoritaria.

Teniendo en cuenta que la sociedad mexicana continúa identificándose como mayoritariamente católica aunque mas abierta a otras expresiones religiosas y culturales, sería interesante analizar y comparar el papel que están cumpliendo las diferentes religiones en las nuevas oleadas de inmigrantes chinos en Ciudad de México. Tanto la católica como otras denominaciones cristianas<sup>32</sup> y las religiones orientales, tales como el budismo y taoísmo.

<sup>32</sup> Sobre la Iglesia Cristiana China de México y las nuevas migraciones, cabe destacar el trabajo de Basurto Cinco, 2017: 242-263.



**Identidades chinas y prácticas religiosas en México:  
los chinos seguidores de la Virgen de Guadalupe**

*Brauner Susana*

**Resumen.** El análisis de las identidades chinas y sus prácticas religiosas en México es parte de un proyecto mayor radicado en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE). En este proyecto nos propusimos abordar el carácter fluido y heterogéneo de las identidades de los migrantes chinos y sus descendientes nativos en México. Para ello, se comenzó a examinar a estas corrientes en los diferentes ámbitos que interactuaron, en el campo socio-económico, asociativo y cultural así como también en los vínculos que fueron generando con la sociedad local y los lazos transnacionales que sostuvieron o sostienen con sus tierras de origen. Se continuará con un estudio comparativo que permita analizar los patrones de integración y religiosidad adoptados por los chinos en dos sociedades latinoamericanas diferentes entre el Siglo XX y la actualidad.

Este trabajo y proyecto de investigación se basa en diversas fuentes, en el seguimiento de las publicaciones comunitarias, los medios de comunicación masiva, las redes sociales, los aportes académicos sobre la problemática como así también en las entrevistas realizadas a chinos y sus descendientes nativos tanto en Ciudad de México.

**Palabras-clave:** identidad china - migrantes chinos - religiosidad mexicana - religiosidad guadalupana - chinos guadalupanos.

**Chinese identities and religious practices in Mexico:  
the Chinese followers of the Virgin of Guadalupe**

*Susana Brauner*

**Abstract.** The analysis of Chinese identities and their religious practices in Mexico is part of a larger project based at the Universidad Argentina de la Empresa (UADE). In this project we set out to address the fluid and heterogeneous nature of the identities of Chinese migrants and their native descendants in Mexico. To do this, they began to examine these currents in the different areas that interacted, in the socio-economic, associative and cultural fields as well as in the links they were generating with the local society and the transnational ties that they sustained or sustain with their lands of origin. We will continue with a comparative study that allows us to analyze the patterns of integration and religiosity adopted by the Chinese in two different Latin American societies between the 20th century and the present.

This work and research project is based on various sources, in the follow-up of community publications, the mass media, social networks, academic contributions on the problem as well as in interviews with Chinese and their native descendants. in Mexico City.

**Keywords:** Chinese identity - Chinese migrants - Mexican religiosity - Guadalupan religiosity - Guadalupan Chinese.

## Experiencia mística y experiencia de diálogo: del texto al compromiso

A la memoria de Marshall Meyer

*Fabio Samuel Esquenazi*

Como sostuvimos durante el Congreso organizado por el CALIR en Córdoba en 2014, en nuestro presente continúa siendo de particular interés la pregunta acerca de si la mística judía y la cristiana pueden aportar algo valioso a lo que entendemos por Diálogo Interreligioso. Si este desafío era desalentador entonces, en momentos en que asistíamos al conflicto que ensombrecía a la humanidad en Gaza, lo es mucho más hoy, teniendo ante nuestros ojos la dura realidad de los actuales sucesos en Siria. La respuesta a este planteo, sin duda alejado de las convicciones de muchos de los responsables históricos de los conflictos y las masacres humanitarias que interpelan nuestra conciencia, exige rescatar el mensaje concreto de aceptación amorosa de las diferencias que la mística le ofrece a una sociedad tan sorda al compromiso ético como la actual.

Dicho mensaje es el que aportan las **bibliotecas místicas** del Judaísmo y el Cristianismo, es decir, el conjunto de testimonios escritos conservados en ambas tradiciones con los que se intenta expresar un tipo específico de suceso, la *unio mystica*, la unión del alma con Dios, que encierra la idea de una divinidad a la que el místico no busca **aprehender** como si fuera un mero objeto exterior, sino a la que anhela **experimentar** en su interioridad y que ha sido metaforizado de muy diversos modos y mediante diversos símbolos en las religiones del tronco abrahámico. Allí tenemos, entre decenas de refinados ejemplos, el del cabalista italiano Menahem Recanati, quien, a fines del siglo XIII entendía la experiencia mística judía o *devekut* como el “beso de Dios”; en el Cristianismo, al Areopagita<sup>1</sup> y su referencia a la *unio* como el enigmático “rayo de tiniebla” – *divinae caliginis radium*–, que siglos después Tomás de Aquino definió como *cognitio Dei experimentalis*; y, en la

<sup>1</sup> Véase Joaquín García Palacios, *Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz: estudio léxico*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1992: 212.

mística musulmana, las ideas de Semnānī<sup>2</sup>, para quien esta experiencia particular constituía la “sexta morada” del camino hacia Dios, la “luz negra” –*aswād nūrānī*– o “noche luminosa” que, como apunta la tradición sufi, “se encuentra iluminada por relámpagos o manifestaciones abruptas de la esencia divina”<sup>3</sup>. El acontecimiento extraordinario del que intentan dar cuenta ejemplos como los señalados actualiza lo que en la mística judía y cristiana se conoce, entre otras variantes<sup>4</sup>, como la posibilidad simbólica de **ver a Yahveh cara a cara**, una experiencia que se persigue, procura transmitirse y está por detrás de la lectura que ciertos autores contemplativos de estas tradiciones hacen de un conjunto de textos bíblicos centrales.

¿Cuál es el mensaje principal que encontramos en todos estos testimonios? En la mayoría de ellos, y en contraposición a la figura tradicional del místico, a quien antes del estudio académico de esta literatura se consideraba un individuo pasivo, desinteresado en absoluto de todo lo mundano y consagrado exclusivamente a la concentración en su interioridad, encontramos un sujeto ético, de lucha y acción en medio de la Historia, cabalmente comprometido con un cambio social que refleje fielmente sus opciones morales de justicia. De hecho, en todas las tradiciones donde la experiencia mística ha podido ser documentada, los cambios en la conducta moral de la persona que es sujeto de una experiencia mística, –es decir la *conversio morum*– siempre parte de una *conversio cordis*, entendida como la experiencia radical de aceptación o toma de conciencia de la presencia en el interior del ser de un aspecto o un hecho originario que lo trasciende. Como consecuencia de dicha toma de conciencia, el místico se siente llamado al abandono de sí y al compromiso absoluto con la realidad que lo circunda, expresado particularmente en la preocupación por el prójimo que demanda su atención amorosa como condición para la propia realización como persona. La esencia de tal experiencia específica reproduce de modo superlativo lo que en el Judaísmo y el Cristianismo se conoce en términos teológicos como experiencia de fe, cuya característica más interesante es el

<sup>2</sup> Véase Luce López-Baralt, “Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX, 1981: 21-91 (en especial, p. 35).

<sup>3</sup> Véase Luce López-Baralt, *ibíd.*, p. 36 y, de la misma autora, *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Madrid, Trotta, 1998: 47-48. También, Henry Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Madrid: Siruela: 113-116 [1971].

<sup>4</sup> Véase Gerardus Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964: 295. Asimismo, Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid, Trotta, 1999: 196, 198-9, 202, 262, 330.

hecho de que el consentimiento de aquel principio absoluto presente en el fondo de la conciencia que la origina, encuentra su medio de expresión en el cumplimiento estricto de los preceptos o mandamientos que estructuran ambas tradiciones religiosas.

Ahora bien, toda tradición reconoce desarrollos, autores principales y un conjunto de textos y símbolos que condensan y mantienen vivo su mensaje; las expresiones místicas del Judaísmo y el Cristianismo no son la excepción. Por caso, en la tradición mística judía se llega a la conciencia de la realidad divina que habita en el alma a través de una profundización de la inveterada relación con la Ley –la Torá–, que determina y caracteriza la concepción judía de espiritualidad. Dicha profundización ha enfatizado siempre los aspectos éticos de la conducta humana, dando lugar a imágenes poderosas que dan cuenta de dicha relación en su literatura. Allí tenemos, por ejemplo, al *Shulján Aruj*, uno de los principales códigos de conducta del Pueblo Judío, cuyo título, que podría traducirse como “mesa tendida” o “mesa preparada”, viene a enseñarnos la importancia que Joseph Caro, el afamado halajista y cabalista del siglo XVI que lo compuso, le otorgó a una obra que, sin pertenecer a la biblioteca mística judía, es en definitiva el resultado de la lógica bíblica y talmúdica que anima la interpretación de los místicos y que tradicionalmente encontró en el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero un lugar de privilegio para una experiencia significativa de Dios. La elección del título hecha por Caro fue apropiada y muy ilustrativa, no sólo por el refinamiento propio del simbolismo judío, potenciado como lo estuvo desde sus orígenes por el peso del segundo mandamiento bíblico que prohibía la representación pictórica, sino también porque respetó y reafirmó la centralidad que la tradición judía le otorga a la verdadera compasión, entendida no como una **experiencia de emotividad**, sino como una **experiencia de compromiso**, como una práctica moral que excede el mero anhelo universal de justicia e involucra al judío con aquellos que no han encontrado nunca su “*Shulján Aruj*”. Es esta experiencia compasiva la que viene a aportar el Judaísmo al verdadero Diálogo interreligioso, toda vez que sirve de ejemplo para que todos, sin importar nuestra confesión religiosa, nos sintamos obligados a mantener, como afirmó Mardones, “la atención puesta en la superación del estado de necesidad [...] [de quienes comparten con nosotros] la misma condición humana de [sufrimiento], dolor y muerte”<sup>5</sup>. Otros dos ejemplos del campo

<sup>5</sup> José María Mardones, “Salvar a Dios: Compasión y solidaridad en la finitud”, en: J. M. Mardones, J. M. y Reyes Mate (eds.), *La ética ante las víctimas*. Rubí (Barcelona), Anthropos Editorial, 2003, pp. 224-225.

judío, con resonancias para el diálogo, los hallamos en el *Sefer Ha-Zohar*<sup>6</sup>, el corpus literario central de la mística hebrea, redactado durante las tres últimas décadas del siglo XIII. Son ellos la famosa parábola de la princesa que leemos en los folios 99a y b del segundo volumen de esta obra, y la descripción del deleite a que daba lugar el ritual de lectura de la Torá que realizaban los cabalistas desde la medianoche hasta el amanecer de cada día, según puede apreciarse en el folio 178b del primer volumen.

El relato de la hermosa princesa –en hebreo *rehimatá*, es decir, literalmente “amada”– nos presenta a una doncella que, oculta en su palacio, invoca y seduce con su amor a su amante, para que éste se acerque y pueda, finalmente, unirse con ella en matrimonio. En este pasaje de enorme densidad significativa, la princesa es en realidad la Torá que se oculta detrás de los cuatro niveles tradicionales de exégesis cabalística: el literal, el alegórico, el homilético y el místico. La Escritura, como la princesa, aparece y se desvanece rápidamente ante el amante, el cabalista que es guiado gradualmente al nivel más profundo de conocimiento del texto revelado y a la experiencia amorosa que éste encierra. Al principio, la doncella insinúa su existencia mediante simples alusiones que sólo comprende aquel quien la ama, revelándose discursivamente de manera paulatina para despertar en sus seguidores amor puro, hasta que, en la culminación del proceso de descubrimiento, la Torá queda desnuda frente al amante como ante un esposo que conoce todos sus secretos. Como afirma el texto:

“Este es el camino [la Princesa, es decir, la Torá] primero comienza a revelarse a un hombre [mediante] señales. Si él [no] entiende lo manda llamar [...] y dice a sus mensajeros: ‘decid a ese necio que venga aquí y converse conmigo’. Cuando él viene, ella empieza a hablarle, primero desde detrás de [una] cortina [con] palabras [que resulten] accesibles a su entendimiento, de manera que él pueda progresar poco a poco. [...] Luego, ella le habla desde detrás de un delgado velo, [mediante] adivinanzas y parábolas; [...] por último [...] se le muestra cara a cara [y le descubre] todos sus misterios ocultos y todos los caminos [...] guardados desde siempre en su corazón” (*Zohar* II, 99a-b, vol. 5, 2009: 33-36).

<sup>6</sup> Que hemos de citar a partir de aquí según la edición académica en inglés más confiable: *The Zohar. Pritzker Edition*, vols I-XII, traducción y comentarios D. C. Matt, N. Wolski y J. Hecker. California, Stanford University Press, 2003-2017. La traducción al español y los énfasis son nuestros.

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

“Todos sus días, el Rey David se comprometió con la adoración del Santo, bendito sea, levantándose a la medianoche, alabándole y dándole gracias, para engalanar su propio lugar en el Reino Superior, [pues] él sabía que en ese mismo momento el Santo [...] se levanta en el Jardín del Edén para deleitarse con los justos. [Así, cada medianoche] él se levantaba, se fortalecía [cantando] y alabando [al Santo] hasta el amanecer, porque [como es sabido] cuando el Santo aparece en el Jardín [...] Él escucha su propia voz con todos los justos, un hilo de amor se dibuja [sobre la cabeza] de David durante la jornada y las palabras [de la Torah] que canta [el Rey David] ascienden hasta el Reino Superior para engalanarse en presencia del Santo” (*Zohar* I, 178-b, vol.3, 2006: 80-81).

Lo interesante aquí es que, así como otros textos de la Cábala demuestran que el ideal de vida que buscaban imitar los cabalistas era el de Moisés, es en este caso la figura del Rey David la que se propone como la del arquetipo de místico, aquel capaz de comprometerse con el sentido más profundo del texto sagrado y de obrar en consecuencia. Este compromiso, que hace incluso que Dios escuche “su propia voz” junto “con todos los justos”, se alcanza no sin antes adherirse estrechamente a la voluntad divina, honrando todos y cada uno de los preceptos que estructuran el sistema de creencias judío. La mención de Moisés –como la del Rey David– no es arbitraria ya que, precisamente, el hilo conductor que vincula, con sus diferencias, a todas las corrientes centrales de las tradiciones contemplativas judía y cristiana es la referencia recurrente que realizan los escritores místicos a las experiencias de las grandes figuras del Antiguo Testamento –no sólo Moisés y David; también Elías o Isaías, entre otros–, a quienes consideran espejo de sus propias experiencias de encuentro y unión con Dios<sup>7</sup>. Son estos puntos de contacto los que dan testimonio de

<sup>7</sup> Véase Jean-Marie Van Cangh, “Trois rencontres de Dieu dans l’Ancien Testament”, en *Les sources judaïques du Nouveau Testament: Recueil d’essais*. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 204. Leuven: Leuven University Press; Peeters, 2008: 277-294.

la posibilidad y fecundidad del amoroso mensaje que la mística judeocristiana nos ha legado y que resuenan en la práctica concreta del diálogo interreligioso.

Pasemos ahora al campo cristiano. En él nos encontramos con que la especificidad de la experiencia mística, con su profusa variedad histórica de formas, desde los antecedentes en el corpus joánico hasta los abundantes testimonios de los primeros siglos del Cristianismo, la Edad Media, el Renacimiento y la Modernidad, está dada por su directa relación con el **Misterio cristiano**, lo que significa que todos los autores de esta biblioteca, en todas las épocas, han experimentado e intentado vivir de manera eminente el misterio central de la Encarnación, la Pasión y la Resurrección narrado en el Nuevo Testamento. Si, en palabras de Henri Bergson, “los místicos [cristianos] son imitadores y continuadores originales, pero incompletos, de lo que fue de forma completa el Cristo de los evangelios”<sup>8</sup>, el modo personal que los místicos de raíz cristiana encontraron para dar cuenta del modo más perfecto de vivir dicho misterio fue, en términos generales, la idea de que el cumplimiento estricto de la voluntad divina es la condición esencial que dispone al alma para la gracia de la inhabitación trinitaria, entendida históricamente por la teología católica como la presencia actuante de Dios que transforma y «mueve» al alma por obra de la gracia. Este modelo de conocimiento experimental de Dios mediado por la adhesión estrecha a la voluntad divina a través de Cristo del que dan cuenta los Padres del desierto, el monacato occidental, el laicismo cristiano, las escuelas místicas de las diversas órdenes monásticas católicas y la mística protestante, también aporta testimonios escritos de enorme belleza poética que apuntan a los aspectos de la experiencia mística que pueden rescatarse para el ejercicio confiado del diálogo entre diversas confesiones religiosas, y en nuestro caso, por ser constitutivas de nuestra identidad, entre aquellas del tronco abrahámico.

Del abigarrado cúmulo de ejemplos que la tradición cristiana puede aportar en este sentido, rescatamos el testimonio de San Juan de la Cruz<sup>9</sup>, el místico abulense que, en pleno siglo XVI y para explicar la sutil transformación que va experimentando el alma en cada uno de los grados de la escala de amor por donde

<sup>8</sup> Henri Bergson, *Oeuvres, Édition du Centenaire*. Paris: PUF, 1959: 1179 (en nuestra traducción).

<sup>9</sup> A quién hemos de citar por *San Juan de la Cruz. Obras completas*. Edición crítica, notas y apéndices de Lucinio Ruano de la Iglesia, OCD, 11ª ed., Madrid, EDICA, 1982 (con nuestros énfasis y posibles adaptaciones). En adelante, *Obras*.

ésta va «subiendo a Dios» (2N 19, 1; *Obras*, 403-408), viene a decirnos que los efectos que ella experimenta en la subida son los siguientes: en el primer grado, el alma se enferma provechosamente por Dios; en el segundo, lo busca sin cesar; en el tercero, obra para no faltarle; en el cuarto, sufre por Él sin fatigarse; en el quinto, lo apetece impacientemente; en el sexto, corre ligeramente hacia Él; en el séptimo, se atreve a unirse a Dios con vehemencia y osadía; en el octavo, logra asirse a Dios y lo aprieta sin soltarlo; en el noveno, arde en Dios con suavidad; y, en el décimo, por último, se asimila totalmente a Dios llegando a ser semejante a Él. Este santo carmelita, de peculiar vinculación con la tradición judía, sintetizó este proceso de unión, su exigencia y el deleite encerrados en él, ofreciéndonos una de las claves para interpretar no sólo la experiencia mística por la que atravesó como cristiano, sino también para entender los textos judíos que compartimos antes y el modo en que el misticismo judío y el cristiano pueden iluminar esa otra experiencia que es el diálogo entre las religiones. Juan de la Cruz afirma:

“Estos grados [...] de amor son siete, los cuales se vienen a tener todos cuando se tienen los siete dones del Espíritu Santo en perfección, en la manera que es capaz de recibirlos el alma. Y así cuando el alma llega a tener en perfección el espíritu de temor tiene ya en perfección el espíritu [del] amor, por cuanto aquel temor, que es el último de los siete dones, es filial, y el temor perfecto de hijo sale de amor perfecto de padre” (*CA*, 17:2-3, *Obras* 497-498).

Pues bien, este temor de Dios, que en la cita aparece gracias a un trabajo muy cercano con el campo semántico implicado por la idea del “temor de Yahveh” o “*Yir'at Yahveh*” propia de la tradición judía, implica la adhesión absoluta a los mandatos divinos que excede la mera veneración religiosa y una creciente disposición interior a la trascendencia divina que desemboca en la entrega amorosa, que no es sino el modo en que los místicos entendían la vida de religión. A pesar de las pocas referencias textuales específicas en toda su obra publicada, la idea del “temor de Dios” es una de las principales claves de lectura de la producción de San Juan de la Cruz, pues permite comprender la experiencia central que origina los símbolos místicos que la definen. Hay en ella, como en el modelo teosófico de expresión de la *unio mystica* desarrollado en el *Sefer ha-Zohar*, un interés particular por alcanzar la visualización de la divinidad a través del requisito exigido de adhesión estricta y sin concesiones a los mandamientos o preceptos que deben respetar los creyentes. Para dar cuenta de este requisito, el santo recurre principalmente a una serie de pasajes veterotestamentarios a partir de los que

reconstruye toda la variedad de matices implicados por la experiencia del temor divino y la práctica del amor. Así por ejemplo, en el libro segundo de la Noche Oscura, San Juan afirma que “el santo temor [...] es llave y custodia de todas las virtudes” (2N 2,3, *Obras*: 357). Para reforzar este concepto clave, recurrirá a varias imágenes, entre las que destaca muy especialmente la escala –o escalera– de Jacob de Génesis 28,10-19, con la que asociará todas las etapas de la escala mística e intentará demostrar la humildad necesaria para la práctica del amor. San Juan narra para ello la experiencia de subida hacia los “atrios de la Casa de Dios” desde la perspectiva de un peregrino que ha comprendido en su corazón cuán necesarios son para este subir la gradual adhesión a los mandatos divinos, el desprecio de sí y el amor por los demás, hasta alcanzar, gracias al “perfecto amor” (2N 18,4, *Obras* 402) la unión con aquel en quien, como afirma el santo, “[la escala] se arrima y estriba”. En el pasaje principal de su exégesis de este texto de Génesis, este carmelita dirá que:

“Para que [...] se cumpla lo que dice el [libro de Proverbios]: ‘antes que el alma sea ensalzada es humillada, y antes que sea humillada es ensalzada [es que] esta escala [es decir la experiencia mística o la práctica del amor perfecto] es figurada por aquella escala que vio Jacob durmiendo, por la cual subían y descendían ángeles de Dios al hombre y del hombre a Dios, [...] todo lo cual dice la Escritura divina que pasaba de noche y [con] Jacob dormido, para dar a entender cuán secreto y diferente del saber del hombre es [para Dios] este camino y subida (2N 18,2, *Obras* 401; 2N 18,4, *Obras* 402).

Lo importante aquí no es que el santo utilice una remanida imagen de la tradición judía para hablar de las implicancias del “temor de Yahveh”, sino que elija un texto judío canónico en apoyo de un punto central de su doctrina. De hecho, el sueño de Jacob, que, recordemos, el patriarca tiene mientras huye del enfrentamiento con su hermano Esaú y busca sentirse digno de la herencia de su padre y de su abuelo, ha sido objeto privilegiado de una larga cadena de interpretaciones midráshicas, filosóficas y literarias en el Judaísmo, entre ellas las de Filón de Alejandría (*De Somnis* I, 2-188<sup>10</sup>, López Férez 2009: 36-37), Rashi (quien en su exégesis cita Génesis Rabbah 68:124) o el propio Maimónides (Moré Nebujim I:15, 1974a: 12,41; también, II:10, 1974b:272-273). Todas ellas coinciden esencialmente en que el sueño es la experiencia que marca el inicio de la transformación vital de

<sup>10</sup> Véase Juan Antonio López Férez, “Filón de Alejandría: obra y pensamiento. Una lectura filológica”. *Synthesis*, 16, 2009:13-82 (en particular: 36-37).

Jacob, quien, al despertar, reconoce que «Yahveh está en este lugar y yo no lo sabía» (Génesis, 28:16<sup>11</sup>), abandona su inmadurez y toma conciencia de la grandeza de Dios y del sentido más profundo del cumplimiento de los mandatos divinos que debe desembocar en una praxis de la aceptación amorosa. Esta experiencia límite es la que habrá de convertir a Jacob, como a Moisés, en modelo de vida a imitar por muchos autores canónicos del corpus de la literatura mística judía<sup>12</sup>, lo que conviene recordar hoy al pensar a conciencia en lo que entendemos por diálogo interreligioso.

Si coincidimos en que el “temor de Dios” es en consecuencia uno de los principales puentes entre las tradiciones místicas judía y cristiana, la sola mención de esta idea permite contextualizar adecuadamente el desvelamiento de la doncella en la parábola de la princesa, el deleite de los cabalistas que por las noches accedían al sentido más profundo de la Torá, y el ardor y la suavidad de la que goza el alma al vivir en plenitud su fe, por el simple hecho de que este temor es la contracara, el requisito que se le exige al verdadero creyente para acceder a lo que Dios le ha prometido. En este sentido, y para cerrar esta intervención, digamos finalmente que lo que la mística judía y la cristiana aportan al diálogo interreligioso, lo que ambas tradiciones nos recuerdan incesantemente en sus obras centrales, es la necesidad de que nunca olvidemos el espejo de la experiencia, la realidad de que sólo se accede a lo más sagrado dialogando, no sólo con los textos con los cuales nos formamos, sino ante todo con quienes dan sentido a lo que dicen esos textos, con los otros en quienes siempre se nos exige reconocer, como recordaba Marshall Meyer y cuya memoria honramos en este Congreso, al pobre, a la viuda, al huérfano y al extranjero.

<sup>11</sup> Todas las citas bíblicas de este trabajo siguen la siguiente edición: *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1977 (BJ). La referencia en p. 43.

<sup>12</sup> Véase Altmann, Alexander (1967). “The Ladder of Ascension”, en *Studies in Mysticism and Religion Presented to G. C. Scholem*, E. E. Urbach, R. J. Z. Werblowsky, and C. Wirszubski (eds.), Jerusalem: The Magnes Press-Hebrew University, 1967: 1-32. Asimismo, Moshe Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest & New York: Central European University Press, 2005: 167-204)



**Experiencia mística y experiencia de diálogo:  
del texto al compromiso**

*Fabio Samuel Esquenazi*

**Resumen.** En este trabajo se profundizan algunos puntos desarrollados en el Congreso “La Libertad Religiosa en el siglo XXI: Religión, Estado y Sociedad, organizado por el CALIR-Consejo Argentino para Libertad Religiosa, en Córdoba durante septiembre de 2014, en el que ISER participó con un panel especial. A través de algunos ejemplos textuales de las tradiciones místicas judía y cristiana, veremos cómo el concepto central de *timor Domini* (el temor de Dios) es la contracara, el requisito exigido al verdadero creyente para el acceso a las promesas divinas. En tal sentido, se abordan nuevos ejemplos de cómo dichas tradiciones contemplativas continúan aportando al diálogo interreligioso el recuerdo permanente de la necesidad de no olvidar el espejo de la experiencia, la realidad de que sólo se accede a lo más sagrado dialogando, con los textos que nos constituyen inicialmente, pero ante todo con quienes dan sentido a lo que dicen dichos textos, aquellos en quienes se nos exige reconocer “al pobre, a la viuda, al huérfano y al extranjero”.

**Palabras-clave:** judaísmo - cristianismo - experiencia mística - diálogo interreligioso - temor de Dios.

**Mystical experience and dialogue experience:  
from text to commitment**

*Fabio Samuel Esquenazi*

**Abstract.** In this work, some points developed in the Congress “Religious Freedom in the 21st Century: Religion, State and Society”, organized by the CALIR-Argentine Council for Religious Freedom, in Cordoba during September 2014, in which ISER participated with a special panel. Through some textual examples of the Jewish and Christian mystical traditions, we will see how the central concept of Timor Domini (the fear of God) is the opposite, the requirement demanded of the true believer for access to divine promises. In this sense, new examples of how these contemplative traditions continue to contribute to interreligious dialogue are addressed, the permanent reminder of the need not to forget the mirror of experience, the reality that only the most sacred is accessed through dialogue, with the texts that they constitute us initially, but above all with those who give meaning to what those texts say, those in whom we are required to recognize “the poor, the widow, the orphan and the foreigner”.

**Keywords:** Judaism - Christianity - mystical experience - interreligious dialogue - fear of God.

## La educación religiosa hacia el Centenario de la Revolución de Mayo en Argentina. Antecedentes y debates

*Laura S. Guic*

### La disputa por el gobierno de la educación

La relevancia de abordar una y otra vez la educación en contextos religiosos, persiste en su vigencia y se resignifica en el presente. Por caso se puede señalar que la educación religiosa contemplada en la constitución provincial de Salta fue judicializada<sup>1</sup>, y que el año pasado, un fallo de la Corte Suprema de la Nación la declaró inconstitucional. Aún en la última reforma de 1986, el estado provincial declara el sostenimiento del culto católico y sus consecuentes políticas educativas e implicancia pedagógica.

En Tucumán –para citar otro caso– también se ponen en cuestión tanto los contenidos religiosos del entramado curricular como la subvención provincial de los docentes a cargo de la catequesis en las escuelas confesionales.

En medio del debate, la propuesta que sigue, es volver a poner el foco en el origen de la disputa por el gobierno de la educación, y revisar aquellos consensos generalizados acerca de la escisión entre Estado e Iglesia.

Un breve señalamiento es que la disputa por el lugar de la religión, terminó reduciendo la generalidad de los cultos con la identidad y especificidad del cristianismo, enmarcado en lo católico. Más allá de autoproclamas o formas peyorativas, es muy complejo establecer límites claros en la construcción de la cuestión religiosa, establecida por el laicismo y su posicionamiento histórico.

Uno de los primeros planteos que se exponen, es la desnaturalización de categorías tales como, “la educación católica”.

<sup>1</sup> Artículo del diario digital *Perfil* disponible en <http://www.perfil.com/noticias/politica/en-salta-no-podra-darse-educacion-religiosa-en-las-escuelas-publicas.phtml>.

En la búsqueda de una problematización de la denominación “católica”, una pista está encuadrada en las bulas alejandrinas (1496)<sup>2</sup> en las que el Papa Alejandro VI expone una distinción entre la fe católica y la religión cristiana, en relación a los reyes de España y las atribuciones reconocidas para el gobierno y administración de las tierras descubiertas.

Si bien la religión cristiana, apostólica y romana, es impuesta a través de los Reyes Católicos y de la Corona Lusitana, en diferentes proporciones, en América; esta hegemonía que atravesará siglos y siglos; con el tiempo se verá tensionada por otras religiones que pugnarán por fragmentar tal predominio. De igual modo, la disputa se restringió lo católico, conformándose así una reducción que estructura una oposición a lo laico acotada.

De una forma u otra, el colectivo religioso liderado por el cristianismo, exime desde el origen a otras religiones como el protestantismo y el judaísmo, cultos que luchan al interior del campo de la educación privada, pero que hacia afuera pelean con el mismísimo Estado laico.

La llamada educación católica, reconoce solamente al cristianismo y es una concepción que deja atrapada la complejidad de la cuestión religiosa, de las religiones ocupadas de educar a sus feligreses. Recordemos además que católico significa universal.

Queda la pregunta acerca de cuándo fue el momento en que la universalidad pretendida del Papa instauró lo católico, o si otros fueron los actores que sentaron precedentes para que lo cristiano apostólico romano se tornara en simplemente católico, como lo muestran las nominaciones a lo largo de la Historia en sus diversos trabajos de investigación y muy particularmente, en aquellos correspondientes a la educación argentina.

La cuestión religiosa no se reduce a una postulación agiotista, ni relativista, sino que debe ser expresada como una genuina pregunta en torno a las categorizaciones de los abordajes históricos que realiza.

<sup>2</sup> Alejandro Remeseiro Fernández. “Bula Inter.-Caetera de Alejandro VI (1493) y las consecuencias político-administrativas del descubrimiento de América por parte de Colón en 1492” <http://www.archivodelafrontera.com/wp-content/uploads/2011/08/GAL012.pdf>.

Por lo tanto, muchas construcciones en torno a la historia de la disputa, entre los que sostenían, el laicismo y los defensores de la educación católica, dejan por fuera datos que nos ofrecen las fuentes, para repensar la cuestión y cimentar nuevos problemas de investigación, interpelando las antinomias categóricas: laico o católico.

Para ilustrar, se cita entre otros el recorrido de los jesuitas –antes de su primera expulsión en 1776– quienes se encargaron de formar a los hijos de españoles y criollos, en la ideología del estado monárquico como súbditos y funcionarios de la corona española. Como se señaló en el inicio, la colonización requería una estructura gubernamental para regir la inmensidad desde la lejanía.

Dicho esto, la educación religiosa y en este caso particular del cristianismo católico, apostólico y romano, continúa formando los cuadros dirigentes, aún después de la Independencia Argentina. Vale decir que, en 1816 y en la lucha con el enemigo, ambos bandos invocan la protección del mismo Dios y piden sus bendiciones por intercesión del mismo santoral. Otro dato interesante, en el año del centenario de la Reforma Universitaria, es que el primer rector de la Universidad de Buenos Aires creada en 1821, es el presbítero Antonio Sáenz. Un religioso católico en el gobierno de la primera alta casa de estudios de la provincia.

Para inscribir el presente desarrollo, se propone el análisis de un momento particular de la Historia de la Educación Argentina. Desde los últimos años del siglo XIX y hacia principios del XX pueden observarse algunas consecuencias –deseadas y no deseadas– de las políticas educativas del llamado “orden conservador”<sup>3</sup>.

Desde la esfera política, existe una continuidad en las alianzas y rupturas, entre oficialismo u oposición de turno con la Iglesia Católica, particularmente en campo educativo, en relación a la lucha por el poder de decisión en la transmisión del conocimiento.

Desde esta perspectiva, es caro llevar los interrogantes y concepciones en torno a los posicionamientos categóricos como “educación religiosa” versus “educación laica”, a las propias investigaciones desarrolladas en el período del Centenario de la Revolución de Mayo. Tal focalización requiere entonces revisar el ciclo temporal.

<sup>3</sup> Natalio Botana. *El orden conservador*, Bs. As., Editorial Sudamericana, 1987.

Al estudiar entonces, la educación religiosa en el marco de los orígenes y consolidación del sistema educativo argentino, es preciso reconocer -como se anticipara- un ciclo más extenso para examinar la historia, aún antes de que la Argentina sea soñada como tal. Puesto entonces el foco en el Centenario hay algunas respuestas o mejor, claves interpretativas, en momentos históricos previos a la consolidación de la Nación.

El vínculo entre Iglesia y Estado, ha sido ampliamente explorado y de los trabajos realizados existe un consenso generalizado, condensado en las tesis de Di Stefano y Zanatta<sup>4</sup>, quienes aseguran, que se cuentan con “todos los datos” para recorrer la relación entre ambos, hacia finales del siglo XX. Desde su perspectiva, la Iglesia es y está entramada en la organización del Estado: primero monárquico, luego republicano. El consenso en la ideología liberal de los cuadros dirigentes es uno de los principios de la disgregación entre ambas instituciones.

Los autores apelan al liberalismo de las elites dirigentes como explicación del fenómeno, cuando el mismo archivo ideológico tensiona la proclamada libertad de culto y la libertad de enseñanza. Si ya no era obligatoria la enseñanza del catecismo en las escuelas estatales decimonónicas del sistema, por lo menos, no estaba prohibido. En ese punto la Ley 1420<sup>5</sup>, no es laica, pues no prohíbe la enseñanza religiosa, versa en su artículo 2: “La instrucción primaria debe ser obligatoria, gratuita, gradual y dada conforme a los preceptos de la higiene”.

En el artículo 8 señala que: “La enseñanza religiosa solo podrá ser dada en las escuelas por ministros autorizados de los diferentes cultos, a los niños de su respectiva comunión y antes o después de las horas de clase”. Ambos artículos son contundentes al respecto.

Por otra parte, pareciera ser del caso que, en las discusiones y sus fundamentaciones, se pierde la letra de la ley y el análisis de su implementación.

<sup>4</sup> Roberto Di Srtefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina Desde la Conquista hasta fines del SXX*, Bs. As., Grijalbo, 2000.

<sup>5</sup> Ley N. 1420 (1884) Educación común y Decreto reglamentario S/F  
<http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/normas/5421.pdf>.

Devoto<sup>6</sup> sostiene que hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX, las leyes que imponen la obligatoriedad: idioma, voto, educación y servicio militar, son vías para consolidar la Nación. Se vuelve a subrayar que la obligatoriedad tensiona el ideal liberal.

Así una nueva perspectiva se abre en relación a la construcción del gobierno de la educación en Argentina. Surge la pregunta entonces por el vínculo entre la Iglesia y el Estado, a través del análisis de la influencia y recepción en el Proyecto de Educación Patriótica durante la presidencia del Consejo Nacional de Educación de Ramos Mejía (1908-1913).

Tal empresa requiere a su vez, una necesaria revisión de las referencias y la influencia de la Iglesia, su poder de decisión en campo educativo; y los antecedentes de la conformación del sistema que dan origen al debate laico-católico.

### **La educación religiosa en el Estado laico**

Una síntesis de las investigaciones que indago se presenta a continuación como marco referencial de la temática.

El Dr. José María Ramos Mejía<sup>7</sup> (1849-1914), médico reconocido por el ensayo *Las multitudes argentinas*, donde pone en claro el diagnóstico del problema del inmigrante y el temor de la élite dirigente a la pérdida del gobierno propio- junto a otros, diseña los contenidos del Programa de Educación Patriótica, desde la presidencia del Consejo Nacional de Educación en Argentina, entre 1908 y 1913<sup>8</sup>.

En este marco, el proyecto e implementación del programa del Centenario se desarrolla en un momento particular de principios del XX, el problema que se observa es el resultado “no deseado” de las políticas inmigratorias. Fruto del desierto argentino resuelto a través de las exitosas políticas de inmigración se crea

<sup>6</sup> Fernando Devoto, citado por Alejandro Herrero, “Una aproximación a la historia de la educación argentina entre 1962 y 1930, en los niveles primario y secundario”, en *La Universidad en la Argentina*, Bs.- AS., UnLa, 2010: 37-92.

<sup>7</sup> J. M. Ramos Mejía, formó parte del Círculo inteligente de la Argentina de los años del Centenario de la Revolución de Mayo.

<sup>8</sup> Laura Guic, “El gobierno del Otro”, en *Actas de las VIII Jornadas de Historia. Eel Bicentenario. Evocación y reflexiones*, Bs. As., Ed. FEPAL, 2016: 161-169. CD.-ROM. PDF.

un nuevo problema, la cuestión del inmigrante que fuera una respuesta ahora pondría en riesgo el gobierno propio de la elite dirigente. Los hijos de inmigrantes que argentinos, seguían la cultura de sus padres; por derecho constitucional podrían ocupar cargos en el Estado. La inmigración trajo consigo además religiones diversas, el anarquismo que también preocupaba a la Iglesia.

Volviendo a la propuesta educativa, y a las decisiones en torno a la función que debía cumplir la educación, se libró una profunda discusión: económica, política, religiosa; cada esfera posicionaba sus argumentos aludiendo a ideales que muchas veces se presentaban contradictorios.

Es en ese orden conservador de los últimos años del roquismo, el Centenario de la Revolución en Argentina donde desde el gobierno de la educación, se diseña, debate, y ejecutan planes de transformación en la educación, que aún perdura en la escuela del presente, de diversas formas.

En ese escenario y para tales cambios, la educación católica contaba hacía tiempo, con los edificios, el personal formado y los saberes atravesados por la fe, además del prestigio de cientos de años de experiencia. Para citar un ejemplo, Lorenzo Luzuriaga<sup>9</sup> describe la enseñanza de los jesuitas como un capítulo aparte de modelo pedagógico, a lo largo de su historia de la educación. Por su parte, Tedesco sostiene que la expansión del sistema educativo y su orientación, no se realizó en función de exigencias económicas<sup>10</sup> sino en virtud de formar ciudadanos y funcionarios para la burocracia del Estado. Por su parte el autor advierte que existe otra hipótesis formulada por Cirigliano, quien afirma, existe una correspondencia activa, que la educación cumple una función económica según los requerimientos del modelo agroexportador.

Siguiendo la tesis de Tedesco, si existe una visión compartida de la elite dirigente de fines del siglo XIX y principios del XX de promover la función política de la educación; entonces, cuál es el lugar de la educación religiosa en este Estado que se inscribe en una ideología laicista.

<sup>9</sup> Lorenzo Luzuriaga, *Historia de la educación y de la Pedagogía*, Bs. As., Editorial Losada, 1997.

<sup>10</sup> Juan Carlos Tedesco, *Educación y sociedad en la Argentina (1880-1945)*, Bs. As., Siglo XXI de Argentina Editores, 2005, p. 83.

Y en ese contexto, y para referir una tensión por el caso, por qué se recibe y otorga reconocimiento para educar a los niños argentinos, a una congregación francesa –entre otras–, en las primeras décadas del siglo XX. Para ir construyendo una casuística, la Congregación de la Inmaculada Concepción de Castres –popularmente conocidas como Hermanas Azules– arriban a Buenos Aires en el período y expanden su obra, logrando el apoyo del Estado Provincial, en distintas locaciones. Las Hermanas Azules no están emparentadas con la tradición católica de la monarquía española.

Por qué los funcionarios que se preocupan por llevar a la práctica el Programa de Educación Patriótica para construir la ciudadanía de la Nación Argentina, con un marco jurídico, que establece la Ley 1420, (1884) con sus resoluciones complementarias, y la Ley Lainez (1905) habilitan escuelas confesionales nuevas.

Puede pensarse, en ese entramado cultural, que la identificación argentina con Europa, específicamente con Francia, promueva tal decisión; aunque surgen otras congregaciones como las Hermanas Pasionistas, décadas más tarde, que despliegan obra educativa.

Otra posibilidad sería relativizar las consideraciones de la política enmarcada en el Proyecto de Educación Patriótica. Entonces es oportuno recuperar su objetivo manifiesto: la participación activa de la escuela en los festejos del Centenario de la Revolución de Mayo, introducidos con una carta de Ramos Mejía y para quien la presidencia piensa que el Consejo Nacional de Educación debe tomar una participación principal en la celebración del Centenario de la Revolución de Mayo porque es el encargado del orientar el pensamiento de la escuela y porque ésta representa el germen del alma nacional<sup>11</sup>,

Un dato que aparece al revisar la letra del proyecto para los festejos del Centenario, es la referencia al “bautizo de escuelas” con el nombre de grandes hombres que dieron la independencia a la república y a las damas argentinas por su loable patriotismo. El proceso laicista no encontró otro modo de contener la significación de la denominación de las escuelas, que su **bautismo**.

<sup>11</sup> José María Ramos Mejía, *La escuela del Centenario*, Bs. As., Consejo Nacional de Educación, 1909.

## **Consideraciones finales**

Si bien el trabajo de investigación continúa, es posible hacer algunas reflexiones en torno al proceso de estudio.

Los aportes se complementan con nuevos interrogantes, por un lado, para seguir profundizando en la exposición de los antecedentes de las políticas educativas y el espacio de acción concreta de la educación religiosa; por otro, en el surgimiento de preguntas y la búsqueda de pistas intelectivas para interpelar los debates actuales, en torno a la función de la educación y la necesidad de transformación de las políticas educativas.

En cuanto a los antecedentes y la trayectoria de la educación religiosa, es preciso comprenderla como parte de la edificación de la Historia de la Educación. Para seguir ahondando, se requiere la desnaturalización de algunos modos de nombrar y categorizar los procesos históricos educativos, revisando sus modificaciones en los significantes y sentidos históricos.

Otra pregunta para seguir progresando en el análisis, gira en torno a cómo acontecen en simultaneidad la educación patriótica y la educación religiosa, pretendidas como categorías antagónicas.

Este documento se inscribe en un estudio más amplio, cuyo objeto son las memorias de José María Ramos Mejía durante la presidencia del CNE, y en ese entramado, se intenta recobrar las trayectorias de las escuelas confesionales y sus modos de ser y hacer, en el sistema educativo; y desde ese reconocimiento, la posibilidad de estudio de esas prácticas pedagógicas.

Tal vez, una vía de acceso, sería reconocer en la enseñanza de la escuela pública laica, las huellas de la educación religiosa. Pero este trabajo en sí, está aún por hacerse.

Ésta es, simplemente, una aproximación a una perspectiva para conocer y caracterizar la educación religiosa.

Un punto a seguir profundizando es la categoría de “educación católica” que establece una nominación devenida del descubrimiento y colonización de América por la monarquía española, y que colonizó los debates en relación a lo educativo.

El análisis de la lucha por el gobierno de la educación muestra que los consensos generalizados acerca de la escisión entre Estado e Iglesia pueden ser, en algunos niveles, meramente declarativos. Los estados provinciales han reconocido a las escuelas confesionales como oficiales, en todos sus niveles y modalidades; y, además, subsidian el sostenimiento de sus proyectos a través de los ministerios de educación de sus jurisdicciones., en el presente.

A partir de las preguntas que se abren en relación a la educación religiosa en la Historia de la Educación, se inicia un trayecto de estudio para su indagación, y la metodología de abordaje específica a tales fines, un capítulo aparte.



**La educación religiosa hacia el Centenario  
de la Revolución de Mayo en Argentina  
Antecedentes y debates**

*Laura Guic*

**Resumen.** La historia de la educación en Argentina tiene su origen y antecedentes, mucho antes de su consolidación como Estado-nación. La monarquía española católica en el periodo de conquista y colonización dispuso, entre otros, de órdenes monásticas como jesuitas, franciscanos, agustinos, dominicos, para la evangelización del territorio descubierto. Estas congregaciones poseían estatutos educativos de formación y dispositivos de enseñanza que, en el marco de los contenidos del catecismo, comprendían procesos para la apropiación de los dogmas de fe. La lectura y la escritura en manos de unos pocos, se torna en una vía para catequizar al Nuevo Mundo.

La formación de las elites pos independentistas, decimonónicas y del Centenario, también son fruto de trayectorias educativas en contextos de formación religiosa.

Esta será la clave para el tratamiento de la denominada “educación católica” y su poder para instalarse en las agendas políticas y los debates parlamentarios de principios de SXX.

Este estudio en principio recuperará algunas tensiones en la tradición de lectura de la Historia de la Educación Religiosa y sus configuraciones.

**Palabras-clave:** educación argentina – educación religiosa - educación católica - secularismo educativo - órdenes religiosas educadoras.

**Religious education towards the Centennial  
of the May Revolution in Argentina  
Background and debates**

*Laura Guic*

**Abstract.** The history of education in Argentina has its origin and background, long before its consolidation as a nation-state. The Spanish Catholic monarchy in the period of conquest and colonization disposed, among others, of monastic orders such as Jesuits, Franciscans, Augustinians, Dominicans, for the evangelization of the discovered territory. These congregations had educational statutes of formation and teaching devices that, within the framework of the contents of the catechism, included processes for the appropriation of the dogmas of faith. Reading and writing in the hands of a few, it becomes a way to catechize the New World.

The formation of the pro-independence, nineteenth-century and Centennial elites are also the result of educational trajectories in contexts of religious formation.

This will be the key to the treatment of the so-called "Catholic education" and its power to be installed in the political agendas and parliamentary debates of the beginning of S. XX.

This study will in principle recover some tensions in the reading tradition of the History of Religious Education and its configurations.

**Keywords:** Argentine education - religious education - catholic education - educational secularism - religious orders educators.

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

Gregor Sauerwald<sup>1</sup>

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

### Experiencias en el Uruguay

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>5</sup> *Ibíd.*, 33.

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

<http://www.blickpunkt->

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sigue Segundo precisando:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**3ª. digresión como conclusión.** Para terminar, *voilà* una referencia mía a “La

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

Todo lo contrario provocó Habermas: una crítica de la parte del filósofo italiano Paolo Flores d’Arcais, desde un contexto romano-católico-vaticano, vital e histórico, con sus “Once tesis contra Habermas” de 2007, la directa contestación por parte de su colega alemán “La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais”, junto con una pronta reflexión dialéctica por parte de Reyes Mate con el título “La religión en una sociedad postsecular. El debate entre Habermas y

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

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

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

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

“Esta razón (la anamnética) no se sustancia en argumentos, sino en memoria. [...] Toda memoria mira al pasado, pero hay dos tipos de pasado: uno que ha legado a hacerse presente (el de los vencedores) y otro que está ausente (el

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

de las víctimas, el de los fracasados de la historia). (...) La memoria declara vigente la injusticia pasada y convoca la responsabilidad de la generación presente sobre la pasada. Surge así la universalidad de la responsabilidad, que es el gran activo del monoteísmo” (32).

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

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

**La liberación de la teología de Juan Luis Segundo SJ:  
¿una reflexión protestante?**

*Gregor Sauerwald*

Con inspiración y apoyo de Bernarda Monestier.

**Resumen.** Hemos presentado en una publicación anterior (Lutero a los 500 años (*Relaciones* N. 401, Montevideo 2017) el gran panorama actual de las discusiones en Alemania sobre la relevancia histórica de Lutero y una fuerte reflexión teológica ecuménica a partir de una posición católica “progresista”. Nos proponemos ahora mencionar algunos pocos ecos o resonancias de la Reforma en el Uruguay, para culminar con el pensamiento del teólogo jesuita Juan Luis Segundo y su propuesta “protestante”, liberadora de la teología dominante, ya hoy en día casi olvidada.

**Palabras-clave:** Juan Luis Segundo - teología de la liberación - protestantismo - luteranismo - religiosidad uruguaya.

**The liberation of the theology of Juan Luis Segundo SJ:  
a Protestant reflection?**

*Gregor Sauerwald*

With inspiration and support from Bernarda Monestier.

**Abstract.** We have presented in a previous publication (Luther at 500 years / Relaciones N. 401, Montevideo 2017) the great current panorama of the discussions in Germany on the historical relevance of Luther and a strong ecumenical theological reflection from a “progressive” Catholic position. We now propose to mention a few echoes or resonances of the Reformation in Uruguay, culminating in the thought of the Jesuit theologian Juan Luis Segundo and his “Protestant” proposal, liberating the dominant theology, nowadays almost forgotten.

**Keywords:** Juan Luis Segundo - liberation theology - Protestantism - Lutheranism - Uruguayan religiosity.

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

*Leonardo Senkman*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

analizar cambios cualitativos generados por la conversión y el retorno. Los datos están siendo recolectados a través de:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“Somos judíos viviendo en Argentina”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **A modo de conclusión**

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

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

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



**Transformación de los campos religiosos:  
ortodoxización en las comunidades islámica y judía  
de Buenos Aires y San Pablo-Brasil**

*Leonardo Senkman*

**Resumen.** La reciente penetración de la ortodoxia en comunidades judías seculares en Argentina y Brasil, así como la iniciación de conversos al Islam en ambos países está remodelando dramáticamente las estructuras religiosas tradicionales dentro de estas comunidades limitadas y evocando cambios formidables en la dinámica de los procesos de exclusión-inclusión de las comunidades no-católicas dentro de los países cuando mejoraron las políticas de asimilación.

A la luz de la reciente transformación del paisaje religioso, el documento busca examinar la dinámica de la formación de fronteras y descubrir la dinámica de la relación de ambas comunidades con el estado y la sociedad civil a la luz de los cambios transnacionales en Argentina y Brasil. La presentación es parte de un proyecto de investigación comparativa realizado en el Instituto Truman (HU). En particular, el estudio busca descubrir la adopción de nuevos estilos de vida para pertenecer a comunidades limitadas con un enfoque en “conversos” (Islam) y retornados (Judaísmo) y “renovación de la ortodoxia”,

**Palabras-clave:** ortodoxia judía - conversos musulmanes - religiosidad argentina - religiosidad brasileña - migrantes conversos.

**Transnationalization and religion:  
conversion to Islam and return to Judaism  
in São Paulo and Buenos Aires**

*Leonardo Senkman*

**Abstract.** The recent penetration of orthodoxy into secular Jewish communities in Argentina and Brazil, as well as the initiation of converts to Islam in both countries is dramatically reshaping traditional religious structures within these limited communities and evoking formidable changes in the dynamics of the processes of exclusion -inclusion of non-Catholic communities within countries when assimilation policies improved.

In light of the recent transformation of the religious landscape, the document seeks to examine the dynamics of border formation and discover the dynamics of the relationship of both communities with the state and civil society in light of the transnational changes in Argentina and Brazil. The presentation is part of a comparative research project carried out at the Truman Institute (HU). In particular, the study seeks to discover the adoption of new lifestyles to belong to limited communities with a focus on “converts” (Islam) and returnees (Judaism) and "renewal of orthodoxy"

**Keywords:** Jewish orthodoxy - Muslim converts - Argentine religiosity - Brazilian religiosity - Conversion migrants.

# **RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS**



LETICIA PÉREZ PUENTE, *Los cimientos de la iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo XVI*, México, UNAM-IISUE, 2017.

Esta investigación tiene la peculiaridad de un abordaje distinto al habitual de los estudios históricos sobre el tema: en efecto y tal como lo explica la autora, es un tema tradicionalmente a cargo de historiadores eclesiásticos, que no sólo dan a sus relatos un tono laudatorio o ideologizado, sino que miran sesgadamente los sucesos pasados, sólo desde la perspectiva institucional de la Iglesia Católica. Éste es quizá un defecto más grave, desde el punto de vista historiográfico, porque presenta un material documental sesgado por los intereses institucionales del autor, impidiendo en consecuencia una clara percepción del tema. Entre las distorsiones históricas resultado de estos enfoques, la autora señala, acertadamente, uno muy importante: la historiografía consideró a los seminarios conciliares (de creación tridentina) exclusivamente como escuelas para la formación de sacerdotes, les atribuyó ciertas características y formas de funcionamiento. Al mismo tiempo, casi todos los seminarios conciliares hispanoamericanos han sido objetos de estudios apologéticos, destinados a señalar las excelencias de sus fundadores o de quienes se formaron en ellos. Al contrario, la autora se propone encarar los seminarios conciliares como instituciones históricas, prestando especial atención a los tiempos y lugares en que funcionaron y en consecuencia, indagar los motivos por los cuales se hicieron grandes esfuerzos para su fundación en América, sobre todo cuando debían competir con universidades en la misma ciudad. La hipótesis de la autora es atrayente y con visos de gran verosimilitud, si nos atenemos a otros casos más o menos análogos: "...me parece que la formación de seminarios prometía contribuir al dominio de la tierra y a la centralización del poder temporal y espiritual, lo cual explicaría, en buena medida, el importante número de fundaciones durante el siglo XVI y su asiento en ciudades apenas nacientes y 'sin local adecuado, sin rentas, sin maestros y aun sin alumnos' como apuntó Toribio Medina" (pp. 14-15).

La intencionalidad política de las fundaciones queda expresada por la autora líneas más abajo "... mi interés, como he señalado, es analizar los colegios como proyectos políticos destinados al incremento del poder de la Corona y de la iglesia secular, insistiendo en la necesidad de dejar de concebirllos sólo como centros de instrucción" (p. 15 in fine).

Sobre esta hipótesis y una documentación prácticamente exhaustiva, el libro se articula en tres conjuntos textuales. En primer lugar, un capítulo introductorio y

panorámico sobre la legislación conciliar y los primeros proyectos de Lima y México antes de la fundación propiamente dicha.

El segundo conjunto textual, que abarca la mayor parte de la obra, se dedica al estudio puntual de los seminarios hispanoamericanos. En primer lugar, los del Perú, en la década de los '60 del siglo XVI, Cuzco, Quito y Santa Fe. A continuación, abarcando fines del XVI y principios del XVII, se estudian los colegios frutos del Concilio Limeño de 1583 en el marco de los seminarios reglados por los terceros concilios de México y Lima: Charcas, Santiago y La Imperial.

Otro capítulo está dedicado a la actuación siempre conflictiva de los jesuitas y su ambigua –a veces tirante– relación con los seminarios tridentinos; se estudia el papel de la Compañía en los seminarios de Quito, Bogotá, Cuzco y el Tucumán.

Otro paso interesante de la historia es la relación cabildo eclesiástico-seminario, analizando los casos de Charcas y Paraguay. Finalmente se estudian tres colegios novohispanos: Guadalajara, Guatemala y Puebla.

No es posible en el marco de esta breve reseña, resumir las muchas páginas que la autora dedica al estudio puntualizado de los avatares de cada una de estas instituciones, tanto en su fundación como en su desarrollo y extinción. Baste con decir que ella ha estudiado toda la documentación relativa a la normativa y a la vez a los documentos que señalan el desarrollo institucional, todo esto con un cuidadoso análisis cuali-cuantitativo.

Este amplio y profundo desarrollo justifica sobradamente las conclusiones que, por otra parte, son resumidas en sólo dos densas páginas. Ellas dan luz en forma sintética, al entramado teórico que permea cada uno de los capítulos. Primero, explican la estrecha conexión entre el asentamiento de la iglesia secular y la introducción de la reforma tridentina en América, cuya prueba está en el estudio comparado de los seminarios conciliares de once diócesis.

En segundo lugar, la autora señala el rasgo común de que estas fundaciones se intersectan con la creación de provincias eclesiásticas y, en consecuencia, con las disputas entre seculares y regulares por el pago del diezmo indígena y las encomiendas. El siempre intentado y varias veces fracasado intento de secularización de las doctrinas forma también parte de esta historia y por la punta política se vincula al patronato indiano.

La tercera conclusión interesante, porque muestra el mix iglesia-corona, es que si bien las normativas eran iguales para los dos virreinos, la Corona privilegió al de Perú, lo que explica la mayor cantidad de colegios en ese territorio.

Otra conclusión, y decisiva, es que este respaldo de la Corona se tradujo en una fortaleza política para el clero secular al hacer frente a las órdenes religiosas, pero también les permitía mayor fuerza en su defensa frente a otras instituciones que pretendían impedir las fundaciones o apropiárselas, como los cabildos y las audiencias. La autora señala también, y no es de poco interés, que la Corona hizo uso eficaz de su derecho de patronato para ordenar la vida parroquial, que benefició a la iglesia secular sobre la mendicante, tal como había sido el proyecto de Trento. Esto también explica el apoyo que los obispos daban al rey, del cual obviamente recibían todos estos beneficios.

Sin embargo, apunta la autora en otro de sus párrafos conclusivos, no debe pensarse que esta fortaleza que la Corona dio al clero secular significara independencia, puesto que había una tarea correlacionada de fuerte custodia y control. Dadas las diferencias de estos juegos de poder en cada región, la autora considera explicado el hecho de que aun con la misma legislación, cada comunidad tuvo características propias, es decir, estuvo influida por los equilibrios de poder puntuales de las corporaciones involucradas.

Como prueba de lo anterior, la autora señala las enormes diferencias de los colegios: algunos tuvieron aulas propias e incluso hospedería, otros no; en algunos casos los dirigió el obispo, en otros, los entregó a los jesuitas o a los cabildos de las catedrales. Tampoco los programas de estudio fueron iguales, y en muchos casos parecen haber sido escuelas para la formación de servidores de la catedral (con acento en el latín, el canto y la liturgia).

Vale la pena transcribir por extenso el párrafo conclusivo, con el cual, luego de una atenta lectura de todo el material ofrecido, no es difícil concordar: “Lo que nos lleva nuevamente a confirmar que lo único que definió a dichas instituciones fue el origen de sus rentas, no la educación del clero ni los saberes impartidos en sus aulas, ni el compromiso de sus alumnos por dedicarse a la vida religiosa, ni siquiera el que su fundador haya sido un obispo. Sólo el hecho de que la corporación se sostuviera con rentas eclesiásticas permitió diferenciarla del resto de los colegios e instituciones y sólo gracias a ello es que pudieron servir, sin intermediación, para favorecer la autoridad de los obispos y sus catedrales, organizando en torno a ellos a

la sociedad y al resto de los cuerpos de la iglesia, en plena correspondencia con los objetivos del concilio que dio su nombre a los seminarios” (p. 362).

El libro se completa con una amplia bibliografía y un anexo documental de más de 100 páginas que recoge 19 documentos de 1568 a 1676, con una adecuada transcripción que, como dice la autora, para mayor comprensión moderniza la ortografía y desata las abreviaturas. En estos documentos constan no sólo las actas fundacionales, sino también instauración de becas, moniciones de cumplimiento normativo, dotación de rentas, etc. Sin duda los lectores pueden hallar aquí una buena fuente informativa para ahondar aspectos más específicos no sólo de estas instituciones, sino de su entorno y, en general, de todo el desarrollo histórico de las relaciones entre el poder real y el eclesiástico en las Indias.

*Celina A. Lértora Mendoza*

FRANCISCO JAVIER SANCHO FERMÍN (director), *Teresa de Jesús en el diálogo interreligioso*, Burgos, CITEs-Universidad de la Mística y Grupo Editorial Fonte, 2016, 610 pp.

Dice el Compilador Sancho Fermín, en la “Presentación”, que la Mística, considerada en toda su amplitud y en la enorme variedad histórica de manifestaciones, hace necesario estudiarla como un fenómeno fundamental. Para ello se ha organizado el proyecto de una colección de estudios, que se abre con este primer volumen, centrado en la figura de Teresa de Jesús. Señala que los doce estudios que componen el libro analizan esta figura en relación con diversas tradiciones religiosas: el ecumenismo (la ortodoxia cristiana) religiosas: el judaísmo, el Islam, el hinduismo y el budismo.

Francesc Torradeflot abre el libro con su presentación sobre Teresa de Jesús y el diálogo interreligioso, señalando que la reflexión sobre las confesiones religiosas jugó un papel en la vida de Teresa, y esto permite afirmar que la experiencia mística es una fuente privilegiada del diálogo interreligioso, mostrando una semejanza paradójica con sus enemigos teológicos, los partidarios de la Reforma radical. El autor sostiene que hay en todas estas manifestaciones una diversidad más bien en las formas, mientras que la unidad estaría en el diálogo y la comunión.

La parte central del libro consta de doce estudios. El primero es de José Palomino Expósito (“Simbología teresiana y mística universal: tradición y originalidad de un diálogo interreligioso”) quien estudia algunos símbolos teresianos desde el marco de la mística universal: el “castillo” sobre todo, que aparece también en la tradición islámica; y lo hace a partir de la consideración de los trabajos de Edith Stein y Raimundo Panikkar.

Cristina Sánchez Rodríguez (“Los ‘engarces de la sabiduría’ a través de la obra de Teresa de Jesús”) analiza un tema central de la obra teresiana, que se halla en muchos místicos: la muerte y la vida a través del amor, tomando el título “engarces de la sabiduría” de Ibn Arabi, queriendo significar que la Santa bebió de una fuente universal desde la que se enlazan todos los canales. Y en ese sentido debe entenderse la propuesta teresiana de la purificación interior. Varios pasajes se dedican a analizar las aproximaciones a la gnosis, a la cábala, al hinduismo, al budismo y al sufismo musulmán.

Fabio Samuel Esquenazi (“Diréis qué bien pagado va este temor”. Las imágenes del *timor domini* en Teresa de Ávila y su valor para el diálogo interreligioso”) analiza lo que llama “deuda” del pensamiento teresiano con un concepto tradicional judío, el “temor de Yahveh”, un tipo de experiencia que excede la veneración religiosa y se manifiesta en el creyente como un compromiso creciente con la voluntad divina y sus mandatos. Luego del análisis textual en la obra teresiana, se pregunta si las analogías deben interpretarse como tolerancia o aceptación, hallando aquí una conexión con Edith Stein.

Cristina Dobner OCD (“In terra Carmeli. Nello splendore de la teofanía del Dio vivente (2 re 19,4)”) plantea una pregunta a los Carmelitas (y a la vez a cada cristiano) de cómo estamos injertados en el “tronco de Abraham” y de qué modo debe interpretarse el “ecumenismo espiritual” mencionado por el Papa en una audiencia general de 2014. Se desarrolla entonces un modelo de cómo debería darse el diálogo judeo-cristiano en clave de morfología teresiana y en el cruce con Ibn Paquda. Finalmente analiza el concepto de *Tzimtzum* (“contracción” según I. Luria), la contemplación perfecta y la unión.

Luis G. Roger Castillo (“El matrimonio espiritual en Teresa de Jesús y la extinción en el sufismo”) analiza la experiencia teresiana de unión con Dios, a la que llama “matrimonio espiritual” y su relación con lo que el sufismo denomina *fana*’ o “extinción”, haciendo énfasis en la Séptima Morada, donde trata cómo la Trinidad se revela en el alma, poniéndolo en relación con *La alquimia de la perfecta felicidad* de Ibn Arabi, donde precisamente se hace referencia a la epifanía divina como un principio general sufí para apreciar las manifestaciones divinas, para terminar explicando la unión con Dios teresiana como un perfecto olvido de sí.

Ana Salto Sánchez del Corral (“Teresa de Jesús y Rabi’a al-‘Adawiyya: magisterio dialógico en el discurso biográfico”) se ocupa de acercar el diálogo islamo-cristiano a partir del magisterio que comparten en sendos credos Adawiyya de Basora y Teresa de Ávila, considerando que en ambos, la relación con Dios transforma sus relaciones humanas, les permite un crecimiento ético y espíritu crítico, así como una vivencia plena del amor. La propuesta de diálogo de la autora incluye una serie de ideas: 1) ver el ser humano como un ser dialógico; 2) reconocer la vacuidad del formalismo religioso y la pureza de la intención; 3) ver en la pobreza la fuente de la libertad; 4) el amor como fuente de vida. Termina con una propuesta de diálogo oriente-occidente sugerido por el magisterio de las mujeres místicas.

Lúcia Pedrosa-Pádua (“Santa Teresa de Jesus: contribuições ao diálogo inter-religioso e interfaces com o hinduísmo moderno, através da Yoga de Swami Sri Yukteswar e de ParamahansaYogananda”) propone contribuciones que la mística teresiana puede aportar al diálogo interreligioso, concretamente la disposición dialógica, la tolerancia religiosa y los estudios comparativos. En este último aspecto la comparación se realiza en cuatro puntos: 1) la existencia humana unida a Dios; 2) la interiorización humana como proceso transformador y liberador, 3) la orientación en el camino para la unión con Dios y 4) relación entre mística y ética.

Maria-Teresa Martins Vieira Teixeira (“The Catholicity of Mysticism: Ineffability and Knowledge in Teresa of Ávila and Sri Aurobindo’s Writings”) ubica el paralelismo en que ambos fueron poetas, místicos, escritores y personas de acción, esforzándose por transmitir sus experiencias en palabras. Para ello presenta una aproximación filosófica al misticismo y la consideración de la vía apofática. Encuentra algunos elementos simbólicos aproximados, como el silencio, el castillo interior, lo inefable, la intuición y el conocimiento integral.

Luigi Luprano (Teresa D’Avila e Śāntideva. Confronto tra il commento al Padre Nostro di Teresa e la liturgia *mahāyāna dell’anuttara-pūjā* di Śāntideva”) compara dos trabajos de sendos autores; Śāntideva fue un monje budista del siglo VIII que presenta una liturgia con elementos comunes al “Camino” de Teresa, aunque sin disminuir sus obvias diferencias. Concluye que el texto teresiano del Padrenuestro puede ser considerado una “forma de adoración suprema” en el sentido de la mencionada liturgia budista, y que ambos místicos pueden ayudarse y complementarse mutuamente.

Ana María Schlüter Rodés (“Teresa de Jesús y Hui-Neng, Sexto patriarca Zen”) pone en conexión a un monje budista zen del siglo VII con Teresa, místicos de diversa época, credo religioso y tradición cultural y lingüística, que son maestros en el camino de abismamiento, porque somos, vivimos y nos movemos, según ellos, en la misma Realidad, si bien dando lugar a un lenguaje personal y a-personal respectivamente. La autora comienza subrayando la importancia de ambos en nuestro tiempo como maestros de la búsqueda de la madurez interior, y justamente por la búsqueda del maestro invisible en que ambos sobresalieron.

Marius Ciprian Dinu (“Saint Teresa of Jesus, Doctor of hesychastic prayer”) trabaja el tema de la oración mental como amistad y conversación con Dios, poniendo a Teresa en vinculación con la tradición hesicasta de los cristianos

orientales, en especial de Evagrio el Solitario y su práctica de la oración mental. Se refiere también a la búsqueda de la visión perfecta en la luz de Cristo, otro elemento de acercamiento.

Carlos Eymar (“Santa Teresa, Andrei Tarkovski y la espiritualidad ortodoxa”) traza una reflexión sobre el cine de Tarkovski, su contenido ecuménico, considerando en qué medida a través de estas manifestaciones artísticas se puede hallar un acercamiento de Teresa a la espiritualidad rusa, en particular sobre el Ícono de la Trinidad (célebre obra de Rublev que el cineasta difundió en occidente), advirtiendo que pese al carácter intelectual de sus visiones, Teresa no es ajena a la iconografía trinitaria.

Los doce trabajos mencionados muestran la amplia acogida del director de la obra, pero también la dificultad de lograr un resultado homogéneo en un tema tan complejo. Esto determina que la obra sea difícilmente clasificable. Si bien algunos trabajos son claramente académicos, investigativos y eruditos, otros son exposiciones de difusión y otros reflexiones más o menos apologéticas de la propuesta interreligiosa. Por eso no se puede juzgar a la obra con un solo criterio, ya que las aproximaciones, analogías, contactos, responden a su vez a diversas miradas sobre la vida y obra de Teresa y los demás personajes convocados a su alrededor, sin que haya un concepto unívoco acerca incluso del tema central: el diálogo interreligioso. Esta observación, que le resultará obvia a cualquier lector atento, no quita valor a la propuesta, al contrario, trata de mostrar -y evitar- el peligro de juzgarla como si fuera el producto de un proyecto académico de investigación: se perdería lo más interesante, que es, en mi criterio, el haber dado oportunidad a que doce autores se integren en un esfuerzo dialógico concreto, más allá de sus múltiples diferencias. Los autores y sus escritos son un ejemplo vivo de diálogo; en ese sentido sin duda la propuesta es modélica.

*Celina A. Lértora Mendoza*

## **Autores**

### **Virginia Raquel Azcu**

Doctora en Teología por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. Profesora de Eclesiología y Teología Espiritual en la misma Facultad. Investigadora en el Centro Teológico Manuel Larraín por la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile. Coordinadora General del Programa de Estudios Teologanda. Tutora Científica en el Programa ICALA para la Promoción científica de mujeres en América Latina y el Caribe. Ha editado, con Margit Eckholt y Marcela Mazzini, el libro *Espacios de Paz. Lectura intercultural de un signo de estos tiempos* (Buenos Aires 2018), como fruto del II Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas.

### **Nélida Elena Boulgourdjian**

Doctora en Historia y Civilización, École des hautes études en sciences sociales (EHESS), París, 2008; Diplôme d'études approfondies (EHESS), Paris 2000; Profesora de Historia Especial y Normal, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Profesora titular e investigadora en la Maestría de Diversidad Cultural, Universidad Tres de Febrero (IDEIA); Coordinadora Académica de la Cátedra Libre de Estudios armenios de la FF y L, UBA. Sus temas de investigación son los estudios sobre grupos migratorios provenientes del Imperio otomano hacia la Argentina con especial referencia a la inmigración armenia; etnicidad y diáspora armenia, así como los estudios sobre genocidio. Miembros de diversas sociedades científicas sobre temas de su especialidad; expositora en congresos internacionales y en diversas universidades. Autora de libros, capítulos de libros y numerosos artículos en revistas especializadas de la Argentina, Francia, los Estados Unidos, México, Brasil, Armenia e Israel.

### **Susana Brauner**

Doctora en Ciencia Política (USAL), M.A en Historia (Universidad de Tel Aviv-Israel), B.A en Historia Universal (Universidad de Bar Ilan-Israel), Lic. en Historia (UBA). Profesora Titular, docente funcional e investigadora en UADE. Prof. Titular e investigadora en la Maestría de Diversidad Cultural, UNTREF. Sus principales temas de investigación se relacionan con las migraciones chinas y de Medio Oriente en Argentina y América Latina, los movimientos religiosos y políticos contemporáneos y los estudios sobre cuestiones de etnicidad, alteridad y diásporas.

Conferencista y expositora en Coloquios internacionales y en diferentes Universidades del exterior. Es autora de libros y numerosos capítulos de libros y artículos en revistas especializadas en Argentina, Brasil, Cuba, Francia, México, España, EEUU e Israel.

### **Fabio Samuel Esquenazi**

Investigador de Literatura Medieval y del Renacimiento de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Sede académica de radicación de Proyectos: Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas "Dr. Amado Alonso", Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. Investigador y Prosecretario Académico de ISER-Instituto Superior de Estudios Religiosos (Argentina) Integrante del equipo de investigación «Impronta de la espiritualidad hispánica del XVI sobre *Casa de la Divinidad*, de Cohen de Herrera. Edición de esta obra y de los tratados del amor de Dios que la prefiguraron» (Ref.: FFI2015-63921-P), enmarcado en el programa de Proyectos de I+D del Programa estatal del fomento de la investigación científica y técnica de excelencia del Gobierno de España (2016-en desarrollo).

### **Laura S. Guic**

Docente universitaria e investigadora del Centro de comunicación y cultura de la UNLa y metodóloga. Licenciada en Gestión Educativa (UNLa). Especialista en Educación con Orientación a la Investigación Educativa. Coordinadora del ISER, en el ámbito de la investigación de la historia de la educación. Doctoranda de Educación (PIDE) y del Doctorado de Filosofía. Los espacios de indagación corresponden a historia de las políticas públicas educativas vinculadas a la construcción del Estado y su perspectiva filosófica.

### **Celina A. Lértora Mendoza**

Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid, y en Teología por la Pontificia Universidad Comillas. Investigadora del CONICET, Es autora de diversas publicaciones sobre historia de las ideas y de la teología; miembro de la Comisión Académica del *Anuario de Historia de la Iglesia* (Navarra). Secretaria Académica de ISER.

### **Gregor Sauerwald**

Doctor en Filosofía por la Universidad de Münster (WWU). Emeritus de la Universidad de Ciencias Aplicadas de Münster (FH-Münster) y de la Universidad Católica del Uruguay (UCU – Montevideo); en su momento, miembro de la

Asociación Alemana de Investigaciones sobre América Latina (ADLAF) y del Corredor de las Ideas del Cono Sur. Sus publicaciones centrales al tema: *Reconocimiento y Liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano - Por el diálogo entre el Sur y el Norte* (Münster, LIT 2008); *Reconocimiento en diálogo - A propósito de pensar el bicentenario en 2011* (Montevideo, Magro 2010); *Reconocimiento - Un nuevo paradigma de la Filosofía Política y Social* (Quito, Abya Yala, 2014); *La cuestión del reconocimiento – Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*, edición junto con Ricardo Salas Astrain, (Münster, LIT 2016/17),

### **Leonardo Senkman**

Ph.D en Historia, UBA, Argentina, emigró a Israel en 1985 y desde entonces es investigador-docente en la Universidad Hebrea de Jerusalen (Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos, Research Fellow del H. Truman Insititute y director de programas académicos para América Latina y España del International Center for University Teaching of Jewish Civilization. Sus áreas de investigación y numerosas publicaciones son sobre la historia étnica, la historia intelectual ,los estudios migratorios y de refugiados en/a América Latina, y la violación de los derechos humanos. El último proyecto de investigación, en conjunto con la Dra. Batia Siebzehner, es sobre conversión religiosa al Islam y el regreso al Judaísmo ortodoxo en Argentina y Brasil. .Su último libro: 2018 (co-autoría con Leuis Roniger, Mario Sznajder, Saúl Sosnowski) *Exile, Return, and Diaspora: Changing Cultural Landscapes in Argentina, Chnile, Uruguay and Paraguay* (New York, Oxford University Press ). Batia Siebzehner (Ph.D en sociología graduada en la Universidad Hebrea de Jerusalén), Research Fellow del Instituto H. Truman, y desde hace años se ocupa de sociología de la religión judía en Israel y en países de América Latina. El último libro de la Dra. Siebzehner, en co-autoría con David Lehmann, es *Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas*, (Oxford University Press, 2006).



## 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 filosófico.

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, “*Florença*” (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 “*Louvain 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

<b>Artículos</b>	5
<i>Virginia Raquel Azcuy</i>	
El significado de Medellín: memoria y profecía	7
Resumen	23
Abstract	24
<i>Nélida Boulgourdjian</i>	
Los armenios del Imperio Otomano durante la primera mitad del siglo XX.	
Religión, política y emigración definitiva	25
Resumen	37
Abstract	38
<i>Susana Brauner</i>	
Identidades chinas y prácticas religiosas: los chino-mexicanos seguidores de la Virgen de Guadalupe (desde fines del Siglo XIX a la actualidad)	39
Resumen	49
Abstract	50
<i>Fabio Samuel Esquenazi</i>	
Experiencia mística y experiencia de diálogo: del texto al compromiso	51
Resumen	61
Abstract	62
<i>Laura S. Guic</i>	
La educación religiosa hacia el Centenario de la Revolución de Mayo en Argentina. Antecedentes y debates	63
Resumen	73
Abstract	74
<i>Gregor Sauerwald</i>	
La liberación de la teología de Juan Luis Segundo ¿Una reflexión protestante?	75
Resumen	89
Abstract	90
<i>Leonardo Senkman</i>	
Transformación de los campos religiosos: ortodoxización en las comunidades islámica y judía de Buenos Aires y San Paulo-Brasil	91
Resumen	103
Abstract	104

<b>Reseñas Bibliográficas</b>	105
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Leticia Pérez Puente, <i>Los cimientos de la iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo XVI</i>	107
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Francisco Javier Sancho Fermín (director), <i>Teresa de Jesús en el diálogo interreligioso</i>	111
Los autores	115
Normas para autores	119