

Espiritualidad y misión

Hacia una espiritualidad contrahegemónica

David A. Roldán

(Argentina)

Resumen

En el presente artículo el autor describe una “espiritualidad hegemónica”, vigente en la Argentina actual, y propone una “espiritualidad contra-hegemónica” como alternativa. Distingue la cultura argentina de otros países latinoamericanos donde la presencia de lo precolombino es ostensible, mostrando la importancia que tuvo la inmigración europea en la Argentina. Luego de un análisis histórico del populismo expresado en el peronismo, el autor contrasta la espiritualidad hegemónica que se visualiza en el pentecostalismo y neopentecostalismo con la espiritualidad contrahegemónica que se entiende se expresa en la teología de la liberación.

Palabras clave: espiritualidad, cultura, hegemonía

Abstract: In this article David Roldán describes a “hegemonic spirituality”, that appears in Argentine today, and he propose an “anti-hegemonic spirituality” as an alternative. He distinguishes argentinean culture from other Latin American countries, where the presence of pre-colombinean is patent, showing the relevance that European immigration has in the past. After an historical analysis of the populism, expressed in Peronism, the author confronts the hegemonic spirituality that is displayed in Pentecostalism and Neopentecostalism with the contra-hegemonic spirituality, that he understand is better expressed in Liberation Theology.

Keywords: Spirituality. Culture. Hegemony

Introducción

Nuestro propósito es identificar el núcleo de lo que podríamos llamar “espiritualidad hegemónica” en general, y el modo en que concibe la relación de la persona con la comunidad. Nuestro contexto es el de la ciudad de Buenos Aires. Luego de esto, reflexionaremos sobre las fortalezas y debilidades de esta espiritualidad hegemónica, para finalmente concebir la espiritualidad que permitiría una superación de la situación actual.

En la etapa heurística recurrimos a la observación participante (cultos) y a entrevistas con algunos protagonistas de los modelos de espiritualidad hegemónica. Luego exploramos críticamente la bibliografía que existe sobre el tema, y finalmente construimos conceptualmente un modelo de espiritualidad superadora de las limitaciones de la espiritualidad hegemónica. Esta superación crítica implicó el descubrimiento de elementos positivos en la espiritualidad hegemónica, que deberán ser asimilados, positivamente, en la espiritualidad superadora.

En primer término trabajaremos con la determinación de la “cultura argentina”; luego, con la caracterización de la espiritualidad hegemónica, y finalmente, con la espiritualidad superadora.

1. Hacia una comprensión de la cultura argentina

1.2 Un país sin cultura precolombina

El ensayista argentino Juan José Sebreli ha llamado la atención sobre el hecho de que la Argentina no cuenta con varios siglos de historia, como es el caso de las culturas precolombinas como la de los mayas, los aztecas o los incas¹. La existencia de dichas civilizaciones, anteriores a la invasión de los europeos (españoles y portugueses) produjo que en la actualidad, cuando un mexicano o un peruano se pregunta por lo propio de su cultura, pueda remontarse siglos atrás. En el caso de la Argentina, hoy en día, cuando los argentinos miran a su historia para tratar de vislumbrar “qué es lo propio de lo argentino”, chocan con una serie de inconvenientes.

Lo propio de los argentinos *no* son los pueblos originarios. Porque éstos fueron ferozmente exterminados, y aunque si bien existen algunos grupos que subsistieron, claramente no representan lo que históricamente se dio en llamar “la cultura argentina” ésta parece ser más reciente, aunque esto no implique, en modo alguno, la negación de los legítimos derechos de los pueblos originarios a la posesión de sus tierras, o al reconocimiento de que fueron expulsados de territorios que poseían con anterioridad a la llegada de los europeos.

Lo propio de los argentinos *podría ser* el virreinato del Río de la Plata. Aunque estas modalidades de administración del territorio que luego sería argentino ejerció su influencia, debe reconocerse que lo propio de la cultura argentina surge después de la disolución del virreinato del Río de la Plata. Es precisamente por este hecho que surge históricamente la Argentina: la Revolución del 25 de mayo de 1810. De modo que la mirada retrospectiva sobre la cultura argentina parecería indicarnos ese año como punto de referencia.

Es claro que la fundación de la Ciudad de Buenos Aires es un hito que no debemos ignorar (en rigor, tiene dos fundaciones, en 1536 y 1580 respectivamente). Pero, como fuere, debe reconocerse que ha significado un gran esfuerzo la síntesis de lo que hoy comprendemos como “cultura argentina”². En 1913 Leopoldo Lugones dio unas famosas conferencias (intituladas “El payador”) en el Teatro Odeón, convocadas con el interrogante del “ser nacional” de los argentinos. La respuesta de Lugones fue clara e indeleble: el Martín Fierro, de José Hernández, representa al gaucho, quien es el prototipo del “ser nacional argentino”. Según la construcción del gaucho como biotipo de los argentinos, se lo comprende como “no identificable” ni con los pueblos originarios, ni con los españoles. Se trata, en el gaucho, de una mixtura; “lo criollo” que se rebela al sistema de los estancieros (terratenientes) y vaga por las pampas, en la abundancia de la carne que ésta le brinda. Una de las costumbres más caras a los argentinos es el mate, que se cree característico de los gauchos (que abundaban en el sur de Brasil)³.

¹ Juan José Sebreli, *El asedio a la Modernidad. Crítica del relativismo cultural*, 2º ed. (Buenos Aires: Sudamericana, 1992), 17.

² Para la comprensión de la cultura de la Ciudad de Buenos Aires, y su configuración de clase, véase el célebre trabajo de Juan José Sebreli, *Buenos Aires vida cotidiana y alienación* (Buenos Aires: Siglo Veinte, 1964).

³ El mate también es característico de Paraguay, aunque más fuerte allí es el tereré (mate frío).

1.3 La inmigración europea

La expresión del historiador argentino José Luis Romero, sobre las primeras décadas del siglo XX como “la era aluvial” ya es clásica⁴. Para ser precisos, la “era aluvial” acompañó el denominado “modelo agro-exportador”, que caracteriza la realidad argentina desde 1880 hasta 1929. En estos cincuenta años la Argentina ocupó un rol estratégico como “el granero del mundo”, acompañando con su producción de materias primas y alimentos a la consolidación de la Segunda Revolución Industrial en Europa (y Estados Unidos).

Es claro que las identidades nacionales son construcciones más o menos artificiales, más o menos “imaginadas”⁵. Este “más o menos” obedece al grado de autoconciencia que los actores sociales tienen del devenir histórico de su constitución identitaria. Benedict Anderson lo ha señalado con claridad meridiana en cuanto a la constitución imaginaria de la noción de “estado” e incluso de “nación”⁶. La gran mayoría de los miembros de una nación nunca ha recorrido los límites de su territorio, ni conoce bien la totalidad de las provincias que lo componen. Tampoco conoce ni ha visto a la totalidad de sus conciudadanos, ni domina las costumbres de cada región interna a su nación. Sin embargo, el lugar que ocupa la identidad nacional en la vida de una persona difícilmente podría ser exagerado.

Como ha señalado el antropólogo argentino (radicado en México) Néstor García Canclini, en la Argentina la mixtura de culturas preexistentes, y el altísimo número de inmigrantes que recibió, no dieron como resultado una fragmentación, sino una sorprendente noción de “homogeneidad”. Mientras que en otros países es frecuente la mención de “identidades con guión” (italo-norteamericano, afro-americano), es prácticamente inexistente la noción de “italo-argentino”, “hispano-argentino” o “vasco-argentino”⁷.

1.4 La cultura populista de Perón y el peronismo

Un momento clave en la consolidación de la cultura argentina del siglo XX está dado por la figura de Juan Domingo Perón. Desde nuestra perspectiva histórica asumimos que en la Argentina hubo, desde el virreinato del Río de la Plata, un dominio de una clase social sobre otra (conquistadores europeos primero, terratenientes “locales” después)⁸. Desde 1810 hasta 1946 las cosas no cambiaron sensiblemente. De hecho, la democracia era *prácticamente* inexistente. Durante gran parte del siglo XIX, el denominado Partido Autonomista Nacional ejerció una hegemonía tan notoria como fraudulenta (está más que confirmado el fraude electoral que la oligarquía argentina protagonizaba en el siglo XIX en la Argentina). Con la llegada del siglo XX se daría el voto “universal, secreto y obligatorio”, prescripto por la “Ley Sáenz Peña” (1912) y la consolidación democrática con la victoria, en las urnas, de la Unión Cívica Radical (partido que representaría a los sectores medios). Este partido supo pelearle la hegemonía simbólica a la “vieja oligarquía

⁴ José Luis Romero, *Las ideas políticas en la Argentina* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica [orig. 1956], 2001), pt. III.

⁵ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, New Edition*, Revised. (Londres y Nueva York: Verso, 2006).

⁶ Cf. *Ibid.*.

⁷ Néstor García Canclini, *La globalización imaginada* (México DF: Paidós, 1999), 107 ss.

⁸ Enrique Dussel señala la connivencia de las sociales propietarias, de inserción local, junto con la empresa invasora de España, durante la Conquista de América. Cf. Enrique Dussel, *Desintegración de la Cristiandad Colonial* (Salamanca: Sígueme [orig. 1972], 1978), principalmente capítulos 1 y 2.

terratiente”⁹, y se consolidó con la figura de Hipólito Yrigoyen. La oligarquía argentina no pudo enfrentar la crisis del capitalismo mundial (1929) con un gobierno “democrático” como el radical. Por eso, estos sectores poderosos apoyaron el golpe de estado de 1930, protagonizado por José Félix Uriburu, lo que significó un claro retroceso en la consolidación institucional de la República.¹⁰

Luego de quince años de marchas y contramarchas, en el seno del cuerpo de ejército que había tomado el poder por la fuerza en 1943, surgió —desde la secretaría de trabajo— el carismático general Juan Domingo Perón. Sus pródigas obras al frente de dicha secretaría (con medidas importantes a favor de los trabajadores) le dieron un respaldo creciente que lo animó a presentarse en elecciones democráticas, las cuales lo llevaron a una aplastante victoria en 1946.

Si hay un presidente clave en la historia de la cultura argentina ese es Perón. Si hay un estadista clave de la argentina para el resto de la cultura mundial, ese fue Perón. Como toda gran figura, alberga en su seno los más variados extremos. Es admirado tanto por sectores de izquierda como de derecha. Que su primera presidencia fue notablemente favorable a los sectores populares (trabajadores, clase obrera), es un fenómeno innegable incluso para sus mayores detractores. Pero si hay que señalar una debilidad en Perón, fue su actitud contraria a los valores democráticos, la libertad de prensa (inexistente en sus presidencias), y la defensa de la libertad política. Aunque Perón declaró la guerra a Alemania cuando esta se rindió al término de la Segunda Guerra Mundial, está más que comprobada la afinidad de Perón con el nazismo y el fascismo. A esto obedece, entre otras cosas, el que la Argentina haya sido uno de los tristes destinos privilegiados por ex-jerarcas nazis luego de 1945.

Fue precisamente la bonanza económica de posguerra la que benefició a la Argentina, a quien le cupo jugar, nuevamente, el rol de “granero del mundo”, en el imaginario nacional más que internacional. Lo cierto es que ingresaron muchas divisas en la primera presidencia de Perón, lo que se dio en llamar “el modelo de industrialización por sustitución de las importaciones”. Este modo de producción cambió notablemente la cultura argentina. Tardíamente comenzaba el proceso de industrialización en la Argentina, y se generaba así el inevitable (aparentemente) éxodo del campo a la ciudad.

Es materia de debate si las primeras presidencias de Perón (1946 a 1955) fueron o no el “Estado de Bienestar” (*Welfare State*) en la Argentina. Pero dos conclusiones son claras: primero, con Perón la Argentina tuvo, hasta ahora, lo más cercano a un Estado de Bienestar. Segundo, con Perón la Argentina experimentó el mayor exponente del populismo (en paralelo a los de Cárdenas en México y Getulio Vargas en Brasil).

Con Perón la clase obrera accedió a los privilegios del capitalismo. Se la llamó “la hora de los pueblos”; por primera vez los trabajadores se encontraban representados en sus intereses por la clase dirigente. En este sentido, no puede menospreciarse la figura de Eva Duarte de Perón, quien dio los mejores años de su vida pública a la lucha por el mejoramiento en la calidad de vida de la clase obrera (vivienda, salud, educación, recreación).

⁹ Grandes estancieros, dueños de vastas porciones de tierra, que dominaban a los trabajadores campesinos, quienes no tenían acceso a la tierra que trabajaban, a diferencia de los Estados Unidos, por ejemplo.

¹⁰ Para una síntesis de la historia de la Argentina en el siglo XX véase: Luis Alberto Romero, *Breve historia contemporánea de la Argentina* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994); Tulio Halperin Donghi, ed., *Historia Argentina*, vol. 7 (Buenos Aires: Paidós, 1972)

Es claro que Perón y Evita supieron aprovechar muy bien el régimen populista; coparon el espacio simbólico de la Argentina (nació así el imaginario social de la “Santa Evita”) llegando incluso a eclipsar, en los últimos años, a la poderosa Iglesia Católica (en realidad, la ruptura con la Iglesia Católica sería determinante de la caída de Perón en 1955). La autodenominada “Revolución Libertadora” derrocó violentamente a Perón en 1955. Se escribió allí una de las páginas más sangrientas de la historia de la Argentina, por el hecho de que los aviones atacaron directamente la ciudad de Buenos Aires, y la histórica Plaza de Mayo, en una serie de bombardeos de los cuales el último fue el más atrózo, porque allí se bombardearon directamente a las multitudes que estaban clamando por la libertad del general Perón. Los aviones exhibían en el fuselaje el emblema de “Cristo vence”, y produjeron un saldo de más de 360 muertos, en lo que fue el único bombardeo de una gran ciudad con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial.

Perón volvería en 1973 a la Argentina, en medio de luchas de amor y odio; su regreso también estuvo teñido de sangre (el recibimiento de Perón en Ezeiza terminó en confrontaciones armadas, muertos y desorden generalizado). Habiendo ganado la presidencia en ese año, la muerte lo encontraría en julio de 1975, quedando a cargo de la presidencia su esposa, Isabel Perón. En medio de un desorden generalizado, y con el fermento revolucionario de América latina en auge, surge del seno del gobierno democrático la temible Triple A (Alianza Anticomunista Argentina), para asesinar a los líderes de los movimientos revolucionarios. En marzo de 1976 la Junta Militar del autodenominado Proceso de Reorganización Nacional toma el poder, con Jorge Rafael Videla, Emilio Massera, y Agosti a la cabeza. Comenzaron el exterminio sistemático de todo foco de ideas comunistas y marxistas con una ofensiva en Tucumán. Las acciones de “sistemática desaparición de personas” arrojaron un trágico saldo de más de 30 000 desaparecidos entre 1976 y 1982¹¹.

El peronismo supo sobrevivir tanto al golpe de estado como a la primera presidencia post-dictadura (un mandato casi completo del radical Raúl Ricardo Alfonsín). El sucesor de Alfonsín fue Carlos Saúl Menem, luego hubo un “interregno” con el frustrado gobierno de la Alianza (mayoritariamente radical, con Fernando de la Rúa), y en la actualidad, luego de varias fragmentaciones en diversos partidos, lo único que parece subsistir es el peronismo. Podría decirse que desde 2007, haciendo una mirada retrospectiva hasta 1946 (ascenso de Perón al poder), este hecho es notablemente resignificado, porque marcaría indeleblemente la cultura argentina hasta inicios del siglo XXI.

Podríamos sintetizar la influencia del peronismo en la cultura argentina tal como sigue. En primer lugar, el populismo en política. Perón marcó el punto de inflexión de la cultura política argentina porque las masas populares lo apoyaban y se sentían representadas por él. La presencia masiva de la simbología peronista en todo el país es avasalladora. En segundo lugar, unido al fenómeno del populismo, el peronismo mostró su costado autoritario: Perón censuró enérgicamente a la prensa opositora, incluso llegó a clausurar diarios, y muchos intelectuales se sintieron perseguidos o al menos, presionados en su libertad de expresión. Casos paradigmáticos del sentimiento intelectual antiperonista serían Jorge Luis Borges, Julio Cortázar, y

¹¹ La cifra se engrosó tristemente con la desaparición de Jorge Julio López, en 2006, como el primer desaparecido en la democracia argentina, luego de haber sido un testigo clave en un juicio contra militares del golpe de 1976.

Ernesto Sábato¹². Estos se contrapondrían a literatos como Leopoldo Marechal, peronista que abrazó la fe evangélica.

La tercera nota que el peronismo plasma en la cultura argentina es el caudillismo (muy vinculado al populismo), por el cual el pueblo no sólo se siente representado en el líder carismático, sino que deposita ciegamente su confianza en él, al punto de ignorar o justificar acciones autoritarias o corruptas. Este caudillismo (propio de la cultura latinoamericana) ha provocado mucho daño no sólo por la corrupción que caracteriza a la cultura política argentina, sino que ha socavado las bases institucionales de la democracia. Podría identificarse en este núcleo peronista, populista y caudillista, una tendencia a situar al líder por encima de la ley y las instituciones (por ejemplo, modificando la constitución nacional para perpetuarse en el poder; esto lo vemos tanto en Perón como en Menem y con Chávez en Venezuela).

Estas características nocivas del peronismo empañaron el gran aporte que representó para la Argentina, toda vez que generaron espacios proclives a la corrupción y el beneficio de los poderosos, como veremos en el acápite siguiente.

1.5 Argentina y la lógica cultural del capitalismo tardío

El giro del régimen económico de la Argentina hacia el capitalismo neoliberal está indiscutiblemente unido a los golpes militares. La Revolución Libertadora (1955) hizo de la Argentina “país miembro del Fondo Monetario Internacional”, y comenzó así el endeudamiento. La deuda externa de la Argentina no sería muy grande sino hasta la llegada del Proceso de Reorganización Nacional (1976). Entre 1976 y 1982 la deuda se incrementó sensiblemente. Con la presidencia de Alfonsín se mantuvo medianamente estable, y con Carlos Menem volvió a incrementarse a niveles insospechados.

Lo grave del menemismo consistió en que pretendía ser un gobierno peronista, pero que en realidad, lejos de representar al peronismo, representaba los intereses de la burguesía argentina. Utilizando el lenguaje simbólico del peronismo, y la iconografía del populismo, Menem llegó al poder con un gran respaldo popular. Sin embargo, sistemáticamente, sus medidas implicaron un ajuste económico, una flexibilización laboral (dando por tierra con todos los beneficios que el peronismo clásico había logrado a favor de los trabajadores), y un incremento de la cultura del consumo.

Jung Mo Sung ha descrito de un modo insuperable la confusión entre deseos y necesidades que está a la base de la lógica del consumo capitalista: “Las teorías económicas liberales y neoliberales y la producción de las empresas privadas están pensadas en términos de satisfacción de deseos de los consumidores. Sólo que esos deseos son presentados a su vez como necesidades y con ello se instaura la confusión”.¹³ Es la confusión de deseos y necesidades lo que hace funcionar al capitalismo; ya lo había señalado Karl Marx con su concepto del capital como “fetiche”¹⁴: la lógica del capitalismo implica la abolición del poder sagrado de las entidades religiosas, transfiriéndolo a las mercancías. En la lógica cultural del capitalismo tardío, el carácter de “fetiche” se evidencia en la maximización de los

¹² En el caso de Sábato hay una conocida anécdota, que muestra cómo, ante la muerte de Perón, Sábato se encontraba en Tucumán en una casa en la que se festejaba ese hecho, mientras que apreció, con sus propios ojos, cómo el personal de servicio de la casa lloraba la muerte de Perón. Este hecho marcó notablemente a Sábato, haciéndole patente la divergencia de miradas (de clase) con respecto a Perón y el peronismo.

¹³ Jung Mo Sung, *Deseo, mercado y religión* (Santander: Sal Tarrae, 1999), 51.

¹⁴ Karl Marx, *El capital. Libro primero, Tomo I, vol. 1: el proceso de producción del capital*, trad. Pedro Scaron (México DF: Siglo XXI), 87 ss.

deseos. La clásica lógica que se oculta tras la famosa invectiva publicitaria, que reza “usted *necesita* comprar esto”, oculta la verdad: usted no lo necesita, pero sí lo desea. Así, en el *mood* posmoderno de la apatía reina el consumismo carente de sentido; la compra o el consumo de productos por el solo hecho de consumir¹⁵. Al consumir las mercancías, éstas pierden ese poder que parecían tener. Jung Mo Sung continúa reflexionando en cómo algunos sacerdotes y economistas reconocidos también han caído en la falacia de la confusión entre necesidades y deseos:

Hasta tal punto que Jacques Vervier, sacerdote y doctor en economía, que pretende iniciar un diálogo entre esta y la fe cristiana, afirma que los recursos económicos son limitados siempre en la medida en que “las necesidades se hacen presentes de forma absolutamente ilimitada”. *En realidad no son las necesidades las ilimitadas sino los deseos.*¹⁶

Esta es una “piedra de toque” válida que permite distinguir entre un proyecto capitalista y un proyecto socialista. Lamentablemente muchas de las iglesias de la Argentina toman como algo dado e inmodificable el régimen capitalista; por lo tanto, no se trata de trabajar en el ámbito individual y comunitario la problemática de cómo confundimos —diariamente— nuestros deseos con nuestras necesidades. En estos discursos, la fe cristiana parece estar llamada a garantizar la satisfacción de nuestros deseos, en medio de la sociedad de consumo en la cual “el que no consume, está consumido”. Este no es un tema privativo al ética social o a la Teología de la Liberación; es un claro tema de la espiritualidad de las personas y las comunidades, porque el consumo, guiado por los deseos ilimitados que todos tenemos, nos separa, nos hace competir unos con otros, y en lugar de promover la vida (“espiritual” en el sentido de “lo vivo”¹⁷), promueve la muerte. Para que unos pocos privilegiados puedan consumir *todo lo que desean*, la mayoría de los débiles de este mundo carece de *lo que necesita* para vivir.

Con respecto a la importancia del régimen capitalista para la comprensión de la cultura y la espiritualidad en la Argentina queremos ser absolutamente claros: partimos del presupuesto de que las sociedades se organizan básicamente en torno a la propiedad de los medios de producción. Lo cual arroja como resultado la oposición de dos clases sociales: propietarios (dueños de los medios de producción, burgueses nacionales e internacionales) y proletarios (trabajadores; personas que solo pueden “vender” su fuerza de trabajo). Aunque es claro que el capitalismo (y cualquier régimen económico) recibe la influencia de los componentes culturales, rechazamos toda reducción del análisis de la lucha de clases a una suerte de

¹⁵ García Canclini ha ensayado una lectura positiva del acto de consumo, no sólo como el acto irracional y desenfrenado, sino como el modo positivo de constituir la identidad en la época de la globalización. Más allá de esta lectura positiva, el propio autor da cuenta de su perspectiva marxista de análisis, toda vez que hace énfasis en la funcionalidad de la lógica capitalista, el consumo, y la globalización; en todo caso, el antropólogo argentino intenta disputar el sentido monolítico de lo que se entiende por “globalización y homogeneización cultural”. Cf. Néstor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización* (México DF: Grigalbo, 1995); García Canclini, *La globalización imaginada*.

¹⁶ Mo Sung, *Deseo, mercado y religión*, 51.

¹⁷ Es la clave de lectura de Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* (Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana [orig. 1983], 2007); Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse* (México: Siglo XXI, 1985); Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El Capital"* (México: Siglo XXI [orig. 1990], 2007); Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido: un comentario a los manuscritos del '61 al '63* (México: Siglo XXI, 1988)

“culturalismo”. Nos situamos a una distancia crítica de los *cultural studies*¹⁸, el comunitarianismo o el estructuralismo y posestructuralismo. Tanto la teoría marxista (en toda su amplitud) como la Teología de la Liberación (que asumimos como marco teórico general) nos han enseñado que las creaciones culturales reflejan la lucha de clases, y no al revés. Por lo tanto, sería erróneo, de nuestra parte, pretender un estudio de la cultura argentina, o de la espiritualidad de los argentinos, sin tener en cuenta la base material de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana (corporal) de los sujetos en cuestión. Esto quiere decir que la interrelación entre régimen económico, imaginario político e imaginario religioso se ve enriquecida precisamente por el análisis marxista. Desde esta perspectiva, afirma Frederic Jameson que:

Tales teorías (postmodernas) desempeñan la obvia función ideológica de demostrar, en defensa propia, que la nueva formación social en cuestión ya no obedece a las leyes del capitalismo clásico, esto es, la primacía de la producción industrial y la omnipresencia de la lucha de clases. Por eso, la tradición marxista se ha resistido con vehemencia a estas teorías, con la notable excepción del economista Ernest Mandel, cuyo libro *El capitalismo tardío* no sólo se propone analizar la originalidad histórica de esta nueva sociedad (que considera como una tercera etapa o momento en la evolución del capital), sino también demostrar que, en todo caso, constituye una etapa del capitalismo *más pura* que cualquiera de los momentos precedentes.¹⁹

Por lo tanto, la discusión de la postmodernidad como tal, o de la inclusión de la Argentina en dicha lógica cultural, no puede separarse de la discusión sobre el capitalismo y sus legitimaciones teóricas (e ideológicas).

De los numerosos estudios que hay sobre la incorporación de la Argentina al sistema mundial, o el ingreso del capitalismo financiero en la Argentina, pueden destacarse los de Daniel García Delgado y Rubén Lo Vuolo. Para el primero, la Argentina pasó del populismo al estado burocrático-autoritario, y finalmente al neoliberal (con Carlos Menem, pero iniciado con los gobiernos militares de 1976)²⁰. Para el segundo, no hay duda de que durante la segunda mitad de la década de 1990, y el primer lustro del siglo XXI, este régimen (Lo Vuolo hace énfasis en que se trata de un “régimen” y no un “modelo”) se agudizó y definitivamente dejó de tener en cuenta el bienestar social o la democracia real²¹.

2. Modelos de espiritualidad hegemónica

Eric Hobsbawm ha dicho que el siglo XX fue uno de los más cortos: simbólicamente, comenzó tarde, con la primera guerra mundial y con la primera guerra mundial (1914) y terminó temprano, con el hundimiento de la URSS (1991)²².

¹⁸ Cf. Frederic Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (Buenos Aires: Paidós, 1998); Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (Buenos Aires: Paidós, 2002).

¹⁹ Frederic Jameson, *Teoría de la postmodernidad* (Madrid: Trotta, 1996), 25 cursivas originales.

²⁰ Cf. Daniel García Delgado, “Del estado de bienestar al estado postsocial,” en *Estado y Sociedad: la nueva relación del cambio estructural* (Buenos Aires: Norma - FLACSO, 1994)

²¹ Cf. Rubén Lo Vuolo, *Alternativas: la economía como cuestión social* (Buenos Aires: Altamira, 2001)

²² Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991* (London: Michael Joseph, 1994); trad. castellana *Historia del siglo XX*, trad. Juan Fací, Jordi Airnaud, y Carme Castells (Buenos Aires: Crítica - Grijalbo Mandadori, 1998).

Si hacemos énfasis en la importancia de estos hechos para comprender el sentido del siglo XX, resulta interesante preguntarse por el lugar que le cupo a la religiosidad y a la espiritualidad en ese período —y más aún— en el período siguiente.

Es claro que el socialismo real representó una ofensiva para con el mismo “concepto” de religión. En la herencia de un marxismo ortodoxo, tanto la URSS como Cuba fueron espacios que negaron la libertad para practicar la religión, aduciendo la función ideológica de esta, al invertir la realidad e impedir el desarrollo de las potencialidades del hombre²³. Tal como confesara el propio Fidel Castro a Leonardo Boff, de haber conocido la Teología de la Liberación en aquel tiempo, muy probablemente esa forma de Cristianismo no sólo habría sido válida, sino que hasta podría haber albergado en su seno al propio Fidel²⁴. Simplificando al máximo, podríamos decir que la caída del muro de Berlín significó, entre otras cosas, una mayor apertura discursiva —y luego práctica— para con las cuestiones religiosas y de espiritualidad. Esta es la tesis central, por ejemplo, de José María Mardones en *Síntomas de un retorno: la religión en el pensamiento actual*.²⁵ Al parecer, la religión retornó para quedarse y ocupar el centro del imaginario mundial, si tenemos en cuenta la utilización de simbología y argumentos religiosos en el conflicto entre Estados Unidos e Irak y Afganistan, o el permanente conflicto entre judíos y palestinos. Eduardo Grüner considera que el discurso posmoderno tuvo su “cuarto de hora” entre 1989 y 2001, y que con la caída de las Torres Gemelas cayó ese interregno en el que la cuestión religiosa parecía secundaria²⁶. En este período se reavivó el diálogo interreligioso; muchos organismos volvieron a poner en el centro de la agenda la relación entre religión y paz, resolución alternativa del conflicto (mediación), ecumenismo, “ecumenismo espiritual”, etc.

En el caso de la Argentina, hay varios fenómenos que representan este resurgimiento religioso. Primero, comenzaron a desfilar nuevamente los religiosos en los medios de prensa (programas sobre diálogo interreligioso, columnas permanentes en los diarios siguiendo la suerte de Juan Pablo II o las decisiones de Benedicto XVI), la presencia de una Mezquita en plena Ciudad de Buenos Aires, el clásico panorama de la colectividad judía en el barrio del Once en esta misma capital, la reivindicación de sectores de inmigrantes bolivianos y su identidad aymara, etc.

Segundo, el crecimiento de las iglesias evangélicas. Desde 1980 con Carlos Annacondia, las iglesias evangélicas comenzaron a crecer rápidamente; a principios de 1990 esta tendencia se consolidó con algunos tele-evangelistas (Pastor Giménez) o líderes de movimientos multitudinarios (Freidzon, Carníval, Prein, etc.). Varias iglesias tradicionales sintieron el impacto (éxodo de fieles hacia estos novedosos y “exitosos” modelos), y el crecimiento se plasmó en algunos eventos masivos como las concentraciones evangélicas en el Obelisco, con 300.000 a 500.000 asistentes.²⁷

²³ En sentido genérico, tanto varón como mujer.

²⁴ Cf. La columna de Leonardo Boff, en “Los 80 años de Fidel: confidencias,” <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=181>.

²⁵ José María Mardones, *Síntomas de un retorno: la religión en el pensamiento actual* (Santander: Sal Tarrae, 1999).

²⁶ Grüner, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (im-posible) de lo trágico*.

²⁷ Algunos trabajos sociológicos y antropológicos sobre las iglesias de la espiritualidad hegemónica son los siguientes: Jorge Soneira, “Biografía y religiosidad pentecostal: una aproximación al estudio de las características socio-biográficas del creyente pentecostal,” en *El Pentecostalismo en la Argentina*, ed. Alejandro Frigerio (Buenos Aires: CEAL, 1994); Alejandro Frigerio, ed., *El Pentecostalismo en la Argentina* (Buenos Aires: CEAL, 1994); Hilario Wynarczyk et al., “Héctor Aníbal Giménez y Carlos Annacondia,” en *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales* (Buenos Aires: CEAL, 1993), 49-96; Pablo Semán, “La recepción popular de la teología de la prosperidad,” *Scripta Ethnológica* XXIII (2001): 145-162; Pablo Semán y Patricia Moreira, “La Iglesia Universal del Reino de Dios en Buenos Aires y la recreación del diablo a través del realineamiento de

Tercero, la irrupción de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD). En los últimos diez años esta iglesia ha ganado el imaginario social de un modo notable. Con una presencia mediática inigualable (en los horarios centrales de los programas de TV, hay dos y hasta tres canales con pastores de la IURD en vivo), este modelo de religiosidad se impone como hegemónico. Es uno de los síntomas más visibles del “retorno de lo religioso”, y genera grandes preguntas para los teólogos y fieles evangélicos: ¿esta es una iglesia evangélica más? Si no lo es, ¿por qué no lo es? Si el modelo de la IURD es tan exitoso y ayuda a tantas personas, ¿los evangélicos no deberían imitarlos? Antes de abordar esos interrogantes, es necesario tomar algo de perspectiva histórica en cuanto al movimiento evangélico o el Protestantismo en la Argentina. Waldo Willalpando caracterizó dos movimientos al interior del Protestantismo en la Argentina: el Protestantismo de Inmigración y el Protestantismo de Misión.

2.1 El Protestantismo de inmigración

Este “rostro” del Protestantismo en la Argentina obedece al carácter aluvial de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Como hemos mencionado más arriba, la cultura argentina se constituyó, en aquellos años, por la mixtura de una variedad de inmigrantes llegados de Europa del Este, Europa Central, y principalmente Italia y España. Pues bien, dado que el mayor impacto lo produjeron italianos y españoles, la religiosidad argentina predominante fue la católica (ya desde la época de la Conquista). Pero con la llegada de inmigrantes ingleses, alemanes, escoceses, galeses, y daneses, llegó un Protestantismo de “inmigración” o “trasplante”²⁸. Ante la instalación de colonias de estos inmigrantes, era común que viniera con ellos un pastor, e instalara una iglesia protestante para atender espiritualmente a la colonia. Así, estas iglesias se desarrollaron en el interior del país (no predominantemente en la Ciudad de Buenos Aires), acompañando muchas veces la línea del ferrocarril, donde estaban las colonias de inmigrantes. Este tipo de Protestantismo no era de misión, pues los pastores no venían a hacer misión encarnándose en la cultura, sino —precisamente— con la intención de atender exclusivamente a sus compatriotas. Por tal motivo, estas iglesias celebraban cultos en el idioma de la colonia, y por muchos años ni siquiera se plantearon la pregunta de si deberían celebrar cultos en castellano. Se destacan como iglesias de inmigración la familia de iglesias luteranas (Iglesia Evangélica Luterana Unida, Iglesia Evangélica Luterana Argentina, Iglesia Evangélica del Río de la Plata, Iglesia Luterana Danesa), Iglesia Metodista, Iglesia Anglicana, Iglesia de los Discípulos de Cristo, Iglesia Valdense, Iglesia Presbiteriana “San Andrés”, Iglesia Reformada.

marcos interpretativos,” *Sociedad y Religión* 16/17 (1998): 96-109; Pablo Semán, ““Los filtros populares en la recepción de la Teología de la Prosperidad”,” en *XXII Reunión Anual de ANPOCS* (Caxambu: Mimeo, 1998); Pablo Semán, ““Literatura e religião na sociedade contemporânea”,” *Imaginário* 14 (2002); Rita Segato, “Formaciones de Diversidad. Nación y opciones religiosas en el contexto de la globalización,” en *Confesionalidad y Política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, ed. Carlos Vladimir Zambrano (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003), 3-33; Alejandro Frigerio, “El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica,” *Ciencias Sociales y Religión* 1 (1999): 51-88; Daniel Míguez, *To help you find god: The making of a pentecostal identity in a Buenos Aires suburb* (Amsterdam: Vrije Universitat, 1997)

²⁸ Aunque Willalpando diferencia estas dos categorías, aquí las utilizaremos en conjunto, como hace la mayoría de los estudiosos del tema Waldo Willalpando, *Las iglesias del trasplante: Protestantismo de inmigración en la Argentina* (Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos, 1970).

2.2 El Protestantismo de misión

El Protestantismo de Misión, al contrario del anterior, llegó a la Argentina con la intención de evangelizar a los argentinos (detrás de esto está el debate de los países nordatlánticos en considerar si América Latina ya estaban evangelizada o no, por la presencia católica de más de cuatro siglos; me refiero a los congresos de Edimburgo 1910 y Panamá 1916).

El Protestantismo de Misión estuvo caracterizado por una gran variedad de iglesias, de las cuales sobresalen por su impacto la Iglesia Bautista (de la Convención Bautista del Sur de los Estados Unidos), los Hermanos Libres, la Alianza Cristiana y Misionera, la Unión Evangélica de la Argentina, y la Iglesia Nazarena. Aunque estas iglesias no tuvieron, en principio, el problema del cambio de idioma, sí fue traumática la construcción de autonomía. La “nacionalización” de dichas iglesias (que dependían de iglesias o *boards* de los Estados Unidos o Gran Bretaña) fue el gran desafío que tuvieron que asumir, cada una a su tiempo.

2.3 El Protestantismo Popular o Pentecostalismo

El caso del Pentecostalismo merece un estudio separado; por el momento, vamos a seguir la caracterización de Samuel Escobar, en *Tiempo de misión*²⁹, con sus tres “olas”. Escobar introduce, primero, su propio tratamiento a partir del acercamiento de un estudioso católico.³⁰

2.3.1 El acercamiento católico

Franz Damen ha formulado cinco características del protestantismo popular. La primera es negar una “teoría conspiracionista” que por mucho tiempo circuló en ámbitos católicos. Según esta teoría, los norteamericanos pretendían penetrar el continente latinoamericano disolviendo la unidad lograda por el Catolicismo. No faltó quien lanzó la idea de que la CIA financiaba campañas proselitistas del protestantismo popular. Según Damen, es imposible comprobar dichas hipótesis³¹.

La segunda característica tiene que ver con el éxito que ha tenido la eclesiología pentecostal en movilizar notablemente a sus miembros como “agentes de misión”. Cada miembro de una iglesia pentecostal se siente fuertemente impulsado a compartir su fe y “ganar a otros para Cristo”. Esto implica, para la mirada católica, una fuerte llamada de atención, pues en las filas católicas son muy pocas las vocaciones laicas para la tarea misionera.

La tercera característica apunta a la centralidad de la experiencia religiosa en el pentecostalismo. Esto opera como una matriz fundamental en la creación de fieles religiosos, cosa que no sucede en el catolicismo. Aunque hay una mayoría “nominal” de católicos en América latina, estos estudiosos (como Damen, e incluso documentos oficiales del CELAM) reconocen que muchos de los fieles católicos asisten a las misas simplemente por “costumbrismo”. Al no haber en ellos una genuina experiencia religiosa, lo que el pentecostalismo ofrece marca la diferencia.

²⁹ Samuel Escobar, *Tiempo de misión: América Latina y la misión cristiana hoy* (Santa Fe de Bogotá: Clara - Semilla, 1999); que es traducción del original *Changing Tides: Latin America and World Mission Today* (Maryknoll NY: Orbis Books, 2002).

³⁰ Franz Damen, “Las sectas ¿avalancha o desafío?,” *Cuarto Intermedio revista publicada por la orden jesuita* (1987).

³¹ José Míguez Bonino también rechaza esa hipótesis, en *Rostros del Protestantismo Latinoamericano* (Buenos Aires: Nueva Creación - ISEDET, 1995)

En cuarto lugar, la misionología católica destaca el verdadero carácter popular del movimiento pentecostal (o “protestante popular”). Es una evidencia sociológica el hecho de que la mayoría de los miembros de iglesias pentecostales (y muchas veces su dirigencia) proviene de ámbitos populares (clase obrera, personas de oficio, etc.)

La quinta característica implica el reconocimiento, por parte del catolicismo, de un espíritu comunitario en las organizaciones pentecostales. Esto quiere decir que las iglesias (o “sectas”, como le llaman), han generado espacios de pertenencia (la mayoría de las veces, para personas que experimentaron un éxodo del campo a la gran ciudad). Estos sujetos nómades y anómicos “dejan de ser un *don nadie*” para convertirse en protagonistas de su propia historia.

A continuación exponemos las tres olas del Pentecostalismo tal como las caracteriza Escobar en *Tiempo de misión*.

2.3.2 Acercamiento evangélico

Primera ola, el Pentecostalismo Clásico. Es una forma de protestantismo popular que surgió a principios del siglo XX. Los principales protagonistas son el metodista Willis Hoover en Chile (Valparaíso, 1902); la iglesia de Azusa Street, en Los Ángeles, con William Seymour, a principios de 1900. Los antecedentes directos son los de Agnes Oxham, en Topeka, Kansas. Lo distintivo de este pentecostalismo clásico está en la glosolalia y en la necesidad de una segunda experiencia para mostrar la llenura del Espíritu Santo. Impactó a las personas de un modo profundo y notable, generando un gran celo misionero. Se dio principalmente en clases obreras.

Segunda ola, el Movimiento Carismático. Podría decirse que es el impacto del Pentecostalismo clásico en las denominaciones tradicionales. Algunas denominaciones absorbieron este impacto, otros movimientos surgieron por ruptura con éstas. Lo cierto es que este movimiento fue dándose en distintos lugares de América latina; se diferencia del pentecostalismo clásico en cuanto a su conformación sociológica (más bien, personas de clase media), y en cuanto a lo eclesiológico, las “marcas” de las denominaciones de origen tienen cierta visibilidad.

Tercera ola, el movimiento Neo-Carismático (o Neo-Pentecostal). Algunos prefieren la nomenclatura posdenominacional. Estas iglesias están fuertemente marcadas por los tele-evangelistas, y por la búsqueda de prosperidad económica en sus fieles. Hay una gran incentivación a la ofrenda y al crecimiento numérico de las congregaciones.

Escobar cree que puede hacer señalamientos críticos o evaluativos sobre las dos primeras olas, pero que la tercera es muy reciente como para ello. Consideramos que no es así; que es más bien una estrategia retórica para evitar mostrar los grandes déficit de esta “última ola” (avanzaremos sobre esto, paulatinamente, a lo largo del ensayo³²).

3. Hacia una espiritualidad integral y contrahegemónica

A partir de la construcción precedente, que pretende ser un marco teórico para la comprensión de la espiritualidad en la Argentina (con énfasis en las iglesias evangélicas), procederemos a construir los lineamientos de una propuesta

³² Hemos trabajado estos déficit en David A. Roldán, “Theologia paulina perennis: San Pablo en el interés de filósofos y teólogos del siglo XXI. Balance y perspectivas para la realidad latinoamericana,” *Teología y cultura* 7 (Agosto 2007): 5-47

superadora, que vendría a ser una espiritualidad integral (superando hiatos y fracturas) y a la vez contrahegemónica, es decir, autoconcibiéndose en tensión con los modelos que más éxito numérico tienen, y por lo tanto, más sospechosos de incurrir en manipulación o falsificación del mensaje cristiano³³.

3.1 Espiritualidad de la Liberación

3.1.1 Antecedentes

Gustavo Gutiérrez, en su obra *Dios o el oro en las indias* toma como paradigma de la Teología de la Liberación a Bartolomé de las Casas. Enrique Dussel coincide con Gutiérrez, y parte de la praxis de Bartolomé de las Casas como un modelo de acción pastoral, de compromiso con la epifanía de Cristo en el prójimo. Sitúa a Bartolomé en la línea profética iniciada por Montesinos, y que Dussel interpreta como una encarnación del profetismo del Antiguo Testamento en América latina. Dussel habla de una conversión que experimentó Bartolomé:

La conversión de Bartolomé, conversión espiritual (“tractando de la vida contemplativa y activa, que es la materia del Evangelio de aquél día, tocando en las obras de caridad... fuéle necesario mostrarles la obligación que tenían a las cumplir y ejercitar en aquellas gentes de quien tan cruelmente se servían”), fue el fruto de relacionar dos realidades que no habían sido comparadas por los conquistadores (ni tampoco por otros misioneros antes de los dominicos): la realidad de la liturgia, el culto, la misa, la eucaristía y la realidad de la estructura social, la explotación del indio, la dominación del prójimo.³⁴

Consideramos que la recuperación de la tradición veterotestamentaria (por parte de Montesinos y Las Casas) es clave en la articulación de un discurso crítico en América latina. Esta articulación fue hecha por la Teología de la Liberación, con estos teólogos que mencionamos (Dussel y Gutiérrez, como los pioneros). Pues bien, de lo que se trata en América Latina es de integrar la espiritualidad con la transformación de las estructuras sociales. Por más que este lenguaje suene a algo extemporáneo en el siglo XXI, en todo caso sonará tan extemporáneo como el discurso mismo de los profetas del Antiguo Testamento (que predicaban el Jubileo, más allá de que históricamente alguna vez se haya practicado)³⁵. Por lo tanto, una espiritualidad contrahegemónica no sólo estará en tensión con los modelos eclesiológicos y de espiritualidad hegemónica, sino con las mismas potencias que ejercen la hegemonía en el ámbito “secular” (si todavía cabe el nombre). Una espiritualidad centrada en el individuo —y no en la relación “persona-comunidad”—

³³ En este sentido, me situó en la línea de textos bíblicos que hacen énfasis en el “camino angosto” o del costo del discipulado. Si bien esto no implica, de suyo, la consideración de una suerte de “pureza cristiana” por parte de unos pocos fieles seguidores, sí considero indispensable que la función del teólogo o la teóloga (o bien, el escritor de textos de espiritualidad) tome, como punto de partida de su pensar, una distancia crítica y contrahegemónica del medio en el que se mueve y quiere analizar. En otras palabras, todo aporte teórico que se quiera expresar parte, de modo implícito pragmático, de los siguientes supuestos: existe un objeto de estudio (en este caso, la espiritualidad de un pueblo); hay mediaciones epistemológicas que me permiten estudiarlo o aprehenderlo; el modelo tiene deficiencias (y fortalezas); la actividad del pensamiento puede proponer cómo superar (y en qué dirección) dichas deficiencias. Esta caracterización obedece a un pensamiento crítico.

³⁴ Enrique Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983), 18.

³⁵ Al respecto, allá por el año 2000 Severino Croatto me comentaba sus sospechas personales de que alguna vez se haya practicado el Jubileo entre el pueblo de Israel.

deja el espacio social indemne a todo intento de transformación (que venga alentado desde un compromiso espiritual). Es más, dicha actitud (una espiritualidad individualista) es legitimadora de las formas opresoras que sufrimos día a día; en una palabra, esa espiritualidad individualista es “ideología”.

Podemos situar en tensión con Dussel y Gutiérrez (y su lectura optimista de Las Casas), la lectura de Tzvetan Todorov, en *La conquista de América: el problema del otro*.³⁶ Allí el semiólogo búlgaro-francés reivindica a Las Casas por sobre Sepúlveda (en la controversia de Valladolid, 1550), pero muestra la incoherencia de Las Casas en el hecho de que por un lado defendía a los nativos de América, pero por otro tenía un esclavo negro (hasta el final de su vida). Jorge Luis Borges, con su característica ironía, lo expresa con un párrafo insuperable, que merece ser citado *in extenso*:

En 1517 el P. Bartolomé de las Casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaran los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros, que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas. A esa curiosa variación de un filántropo debemos infinitos hechos: los blues de Handy, el éxito logrado en París por el pintor doctor oriental don Pedro Figari, la buena prosa cimarrona del también oriental don Vicente Rossi, el tamaño mitológico de Abraham Lincoln, los quinientos mil muertos de la Guerra de Secesión, los tres mils trescientos millones gastados en pensiones militares, la estatua del imaginario Falucho, la admisión del verbo *linchar* en la decimotercera edición del *Diccionario de la Real Academia*, el impetuoso film *Aleluya*, la fornida carga a la bayoneta llevada por Soler al frente de sus *Pardos y Morenos* en el Cerrito, la gracia de la señorita de Tal, el moreno que asesinó Martín Fierro, la deplorable rumba El Manisero, napoleonismo arrestado y encalabozado de Toussaint Louverture, la cruz y la serpiente de Haití, la sangre de las cabras degolladas por el machete de papaloi, la habanera madre del tango, el candombe. Además, la culpable y magnífica existencia del atroz redentor Lazarus Morell.³⁷

De modo que parece prudente suponer que Bartolomé de las Casas no había llegado a un grado de universalidad en cuanto a su concepto de hombre, más allá de su reconocida praxis cristiana a favor de los nativos latinoamericanos. Es necesario que la reivindicación de Bartolomé, por parte de una espiritualidad superadora, sea una reivindicación crítica y que evite las ingenuidades.

3.1.2 Elementos constitutivos contemporáneos

A continuación presentamos los elementos constitutivos de una espiritualidad contrahegemónica³⁸. José María Vigil y Pedro Casaldáliga reinterpretan la

³⁶ Tzvetan Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, trad. Flora Botton Burlá, 8º ed. (México DF: Siglo XXI, 1997).

³⁷ Jorge Luis Borges, *Historia universal de la infamia* (Buenos Aires: Emecé, 2005), 17-18.

³⁸ Además de los autores mencionados en el resto del acápite, podemos mencionar como referentes a los siguientes: Dietrich Bonhoeffer, *Vida en comunidad* (Buenos Aires: La Aurora, 1966); Dietrich Bonhoeffer, *Ética* (Madrid: Trotta, 2000); Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la Gracia: el seguimiento* (Salamanca: Sígueme, 1968); Alberto Fernando Roldán, *La espiritualidad que deseamos* (Buenos Aires: Publicaciones Alianza, 2003); Harold Segura, *Más allá de la utopía: liderazgo de servicio y espiritualidad cristiana* (Buenos Aires: Kairós, 2005); Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante* (Santander: Sal Tarrae, 1982); Leonardo Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (Santander: Sal Tarrae, 1979); Richard J. Foster, *Streams of Living Water: essential Practices from the Six Great Traditions of Christian Faith*

“espiritualidad” en términos de “vida”: al contrario de la tradición griega y occidental, la tradición semítica (coincidente con el aymara y el guaraní) no oponen lo espiritual a lo material, sino que lo espiritual tiene que ver con un principio de vida, y por lo tanto, lo espiritual se opone a la destrucción, la corrupción, la muerte. Este giro en la noción de espiritualidad confluye con el giro de la teología a un “biologicismo”, al modo de Leonardo Boff (ecoteología³⁹) o de Dussel (ética y política de la liberación⁴⁰). Vigil y Casaldáliga relacionan la espiritualidad con otras nociones cercanas a la dimensión psicológica de la persona:

Diremos que una persona «tiene mucho espíritu» cuando se nota en ella la presencia y la fuerza de unas motivaciones profundas, de una pasión que la arrastra, de un fuego que la pone en ebullición, o de una riqueza interior que la hace rebosar. Y diremos, por el contrario, que «no tiene espíritu» cuando se la ve sin ánimo, sin pasión, sin ideales; cuando se encierra en una vida ramplona y sin perspectivas. Más de una vez utilizaremos en vez de espíritu o espiritualidad ciertos sinónimos relativos (sentido, conciencia, inspiración, voluntad profunda, dominio de sí, valores que guían, utopía o causa por las que se lucha, talante vital) para mantener alejado el restringido concepto griego que lamentablemente viene a nuestra mente una y otra vez.⁴¹

Consideramos que este marco teórico nos permite pensar una espiritualidad superadora y contrahegemónica en los siguientes puntos.

La espiritualidad contrahegemónica deberá superar el dualismo cuerpo-alma. El dualismo cuerpo-alma o la tricotomía cuerpo-alma-espíritu (peor aún) ha tenido graves consecuencias para la historia del Cristianismo, y para la vida o el bienestar de muchas personas. Este problema comienza con los padres de la iglesia (Orígenes, Clemente de Alejandría, san Agustín), de allí pasa a la Edad Media, y lo hereda el Protestantismo (quizá el Pietismo sea una expresión de ese reduccionismo). Básicamente, el problema consiste en haber separado lo espiritual de lo material, y haber subordinado esta última dimensión a la primera. Para ello, los intérpretes se sirvieron de textos bíblicos interpretados tendenciosamente. Tanto el Antiguo Testamento como la *praxis* de Jesús de Nazaret contradicen ese dualismo. Sin embargo, algunas lecturas tendenciosas de textos paulinos tuvieron un notable éxito en el privilegio del “alma” por sobre el “cuerpo”. Por otra parte, no debe atribuirse este dualismo a todo el pensamiento griego en su conjunto, o peor aún, no debe usarse como un argumento contra todo el valor de la filosofía griega. Ésta se caracterizó, justamente, por poner “todo en discusión”. Como ha mostrado Rodolfo Mondolfo⁴², hay elementos en el pensamiento de Heráclito que contradicen las líneas dominantes de la recepción que se ha hecho de la filosofía griega. Además, del privilegio del alma por sobre el cuerpo es más bien una herencia de la religión órfica,

(San Francisco: Harper San Francisco, 1998); Nelson Bomilcar, ed., *O melhor da espiritualidade brasileira* (San Pablo: Mundo Cristiano, 2005)

³⁹ Leonardo Boff, *Nova era: A civilização planetaria: desafios à sociedade e ao cristianismo* (São Paulo: Atica, 1994); Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres* (Buenos Aires: Lumen, 1996); Leonardo Boff, *La dignidad de la tierra: ecología, mundialización, espiritualidad; la emergencia de un nuevo paradigma* (Madrid: Trotta, 2000).

⁴⁰ Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Trotta, 1998); Enrique Dussel, *Política de la Liberación. Tomo I: historia y crítica* (Madrid: Trotta, 2007).

⁴¹ Pedro Casaldáliga y José María Vigil, *Espiritualidad de la Liberación* (Santander: Sal Tarrae, 1992), 2, <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/bibliodatos1.html?VIGIL>.

⁴² Rodolfo Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación* (México: Siglo XXI, 1966).

en lugar de ser una creación de la filosofía griega, como fueron la tragedia, la filosofía y la democracia⁴³.

Además del dualismo cuerpo-alma, podemos hablar del dualismo “interior-exterior”. Este es un modo residual del primero, que afectó no sólo a la teología sino a la filosofía. Como hemos mostrado en otro lado, el mismo Kierkegaard fue víctima de esa distinción entre interioridad y exterioridad, y privilegió la primera por sobre la segunda. Recién en el siglo XX la fenomenología de Husserl nos ofrecería la alternativa de superar ese dualismo, eliminando la distinción entre interior y exterior, con la “reducción fenomenológica.”⁴⁴

Por su parte, Hannah Arendt intentó revalorar el mundo de las “apariencias”, de la “exterioridad”, siguiendo investigaciones de Portmann, quien definió la vida como “la apariencia del interior en el exterior”⁴⁵. Según Portmann, si el interior de nosotros se mostrara tal cual es, no nos diferenciaríamos unos de otros (por ejemplo, nuestros órganos internos son muy similares entre todos nosotros). Lo que Arendt intenta — en su lectura filosófica de Portmann— es reivindicar las apariencias: tenemos cuerpo, y tenemos apariencia “externa”, precisamente porque hay necesidad de mostrar bellamente lo que somos; la belleza “exterior” (tradicionalmente llamada así) tiene valor *per se*, más allá de las desviaciones y manipulaciones que esta ha sufrido en la lógica cultural del capitalismo.

Todo esto nos desafía a proponer una espiritualidad que se caracterice, precisamente, por la defensa de la vida (humana, pero también de toda la creación) y del ámbito de la exterioridad (esto es, sin más, la realidad social en que vivimos, que subsume sin anular la realidad laboral, familiar, eclesial).

Esta espiritualidad contrahegemónica deberá estar en correcta relación con la secularización (al modo de Bonhoeffer y Harvey Cox⁴⁶), pero además deberá contar con una adecuada mediación para la constitución de su espacio propio. En otras palabras, ¿qué es lo propio de la espiritualidad de las religiones? O, concretamente, ¿qué es lo propio de la espiritualidad cristiana?

Esta respuesta exige un máximo de línea teológico-política, y un mínimo de detalles técnicos. El avance de la secularización (como espacio de libertad de conciencia y acción política) ha sido positivo para la historia de la cultura occidental (y no debemos olvidar que esto surge en el seno del Cristianismo). Por mucho tiempo la respuesta a la pregunta por el espacio propio de las religiones ha sido, precisamente, la “interioridad” (el hombre interior de san Pablo, san Agustín, Lutero, Kierkegaard, y quizá Barth)⁴⁷. Este discurso está agotado si no encuentra

⁴³ A este respecto, los teólogos haríamos bien en incorporar la vitalidad que Cornelius Castoriadis ha propuesto para el legado de la cultura griega y sus “invenciones”: tragedia, democracia y filosofía, en Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société* (Paris: Seuil, 1975); Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé-Les Carrefours du labyrinthe III* (Paris: Seuil, 1990); Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2 (Barcelona: Tusquets, 1993); Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1 De Homero a Heráclito* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007); Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado*, trad. Roxana Páez (Buenos Aires: Terramar ediciones, 2008)

⁴⁴ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, 2^o ed. (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1962), 64-130.

⁴⁵ Cf. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, trad. Carmen Corral y Fina Birulés (Buenos Aires: Paidós, 2002), 53

⁴⁶ Este legado deberá ser discutido en el contexto de la propia teoría de la secularización para comprender la modernidad, que fue configurada por Karl Löwith y Carl Schmitt, y posteriormente discutida por Hans Blumenberg. Cf. Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. Norberto Espinosa (Buenos Aires: Katz Editores [orig. 1949], 2007); Carl Schmitt, *Teología política*, trad. Francisco Javier Conde (Buenos Aires: Struhart & Cia., 1985); Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna* (Valencia: Pre-textos, 2008).

⁴⁷ Jacob Taubes afirma: “En la cosmología copernicana, la categoría fundamental de la teología medieval —el principio de analogía de el abajo y el arriba, lo natural y lo sobrenatural— pierde todo su significado; sólo queda

mediaciones sociopolíticas que permitan equiparar el énfasis en la interioridad con la exterioridad. Aunque parezca que aún nos movemos en el dualismo interior-exterior, alma-cuerpo, es esencial a toda actividad religiosa la articulación de un discurso contra-intuitivo y metafísico: este “mundo cotidiano” y “empírico” en que nos movemos no es la última realidad (lo que tenemos “delante de los ojos”) sino que hay algo oculto que se ha revelado y los religiosos son testigos de ello. Consideramos que el problema no está en la articulación del discurso propio de las religiones en el sentido de esta “fuerza oculta” que se ha manifestado (Dios), o en la distinción de un ámbito de interioridad y otro de exterioridad (más allá de la reducción husserliana). El problema está en la subordinación de los demás espacios a este otro espacio, supuestamente privilegiado. En la peor de las versiones, esta desviación implica que “Dios únicamente está interesado en salvar almas”, o en la dimensión interior de las personas.

La espiritualidad contrahegemónica deberá ir más allá de la espiritualidad burguesa. En alusión a la célebre conferencia de Johan Baptist Metz, “Más allá de la religión burguesa,”⁴⁸ podemos apuntar a una espiritualidad que implique mucho más que la institucionalización de los creyentes en la vida eclesial. Esta institucionalización ha cumplido un rol normalizador y ha adormecido la conciencia crítica que debería caracterizar a los cristianos. Jesús de Nazaret estuvo muy lejos de ser una persona aislada de la comunidad o la realidad política y social de su entorno. Sin embargo, el modelo de espiritualidad que hemos heredado (protestante evangélico-evangelical, del segundo despertar, pero también gran parte de la espiritualidad católica) no veía problema alguno en ser un cristiano y estar a favor de la economía de mercado que produce miles de muertos por año, la carrera armamentista de la Guerra Fría, o el pseudo-cristianismo de las limosnas, el asistencialismo o el Imperialismo nordatlántico. Si la espiritualidad cristiana fue funcional a tales proyectos, o bien debe ser abandonada como un todo, o bien se trató de una falsa espiritualidad cristiana. Nos inclinamos por lo segundo, siguiendo el argumento de Dussel, que sigue plenamente vigente: al analizar las atrocidades de los cristianos españoles en la Conquista de América, Dussel afirma que se trataba de ateos: ateos del verdadero Dios, incrédulos del Dios de Abraham, Isaac y Jacob. En realidad, los conquistadores eran creyentes en otro dios: el oro⁴⁹. Pues si verdaderamente hubieran sido creyentes, no hubieran exterminado y oprimido a “la imagen de Dios”, y el “rostro de Cristo”, que brilla en cada ser humano (por lo que podríamos concluir que ha habido muchos “ateos” en las iglesias cristianas).

La espiritualidad contrahegónica se caracterizará por la “explotación” (en el buen sentido) del núcleo subversivo y “perverso” del Cristianismo. Debemos al esloveno Slavoj Zizek la reivindicación de este núcleo subversivo y perverso para el siglo XXI⁵⁰. Para Zizek, ateo y militante comunista, el cristianismo de san Pablo sigue

una dialéctica de la identidad de creador y creación (tradición panteísta) o una dialéctica de su alienación insuperable (Lutero, Pascal, Kierkegaard, Barth)”, en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, trad. Silvia Villegas (Buenos Aires: Katz Editores, 2008), 217. en el caso de Barth, esto contradice la tesis dominante del propio Taubes, en el artículo “Teodicea y teología: un análisis filosófico de la teología dialéctica de Karl Barth”, editado en el mismo libro.

⁴⁸ Johann Baptist Metz, *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 1982).

⁴⁹ Cf. Enrique Dussel, “Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina,” en *Fe Cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1973), 73-75.

⁵⁰ Slavoj Zizek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (Buenos Aires: Paidós, 2005) También ha trabajado el tema, recientemente Alain Badiou, en Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo* (Madrid: Anthropos, 1999) y Jacob Taubes, *The political theology of Paul* (Stanford: Stanford University Press,

siendo un modelo de espiritualidad y religiosidad válido y subversivo para el siglo XXI. En comparación con las espiritualidades orientalistas que reingresaron a fines del siglo XX y principios del siglo XXI (cuyo caso paradigmático es la New Age), el Cristianismo sale más que victorioso, pues apunta a generar subjetividades militantes (como la de san Pablo), de personas que estén dispuestas a dar su vida por una idea. Aunque este núcleo más o menos se ha mantenido vigente en la historia del Cristianismo, es claro que muchas veces se estuvo dispuesto a dar “la vida del otro”, en lugar de la propia vida.

Desde el paradigma de la filosofía y teología de la praxis (Mateo 7.2ss y Mateo 21.28ss)⁵¹, es posible utilizar un criterio distinto para la comprensión del cristianismo y de la verdadera espiritualidad. Cristiano es aquél que cumple la voluntad del Padre; Cristiano es aquél que vive los valores que predicó Cristo; puede haber cristianos sin que éstos sean conscientes que lo son. Hoy en día resulta cada vez más evidente que el discurso religioso se agota si no se abre al obrar de Dios por fuera de la Iglesia. Ya lo decía con maestría Bonhoeffer con sus “cuatro mandatos”: Dios quiere que en el mundo haya matrimonio, trabajo, Estado e Iglesia.⁵²

3.2 Análisis empírico-cuantitativo: la percepción de los cristianos acerca de la espiritualidad hegemónica en la Argentina

A los fines de este trabajo realizamos un sondeo de opinión vinculado al tema de la espiritualidad en la Argentina. El objetivo era medir (y obtener algunos “datos duros”) la percepción que algunos evangélicos que viven en la Argentina tienen respecto de la espiritualidad en ese país. La encuesta fue breve, y apuntaba a captar la opinión que los evangélicos tienen de la apertura general de las personas a las “cuestiones espirituales” (la creencia en Dios o un “ser supremo”, la creencia en fuerzas ocultas, la creencia en el poder de la oración, la creencia en ciertos representantes de Dios como las iglesias, los pastores, etc.). Se encuestaron 22 personas, que viven actualmente en la Ciudad de Buenos Aires o en el Gran Buenos Aires (el 36 % proveniente del interior del país, el 46 % de la Ciudad de Buenos Aires, y el 18 % nacido en el exterior de la Argentina). El origen eclesial fue diverso, pues se contactaron cuatro iglesias distintas, y además se encuestaron a estudiantes de instituciones teológicas interdenominacionales. Como se evidencia en el Anexo 2 (procesamiento de datos), el 64 por ciento de los encuestados tenía más de 10 años como “cristiano evangélico”. De este grupo de cristianos de más de 10 años, el 71 % consideró que en la Argentina hay mayor apertura a cuestiones espirituales (en los últimos 5 a 10 años). En términos generales de la encuesta, el 73 por ciento consideró que hay más apertura, mientras que el 27 restante consideró que en este último período la apertura se ha mantenido estable (siempre estamos hablando de la percepción de los encuestados).

El 83 % de los encuestados consideró que las iglesias evangélicas que más crecen en la Argentina hacen énfasis en el éxito personal, tienen un mensaje centrado en el individuo y en los milagros. El 17 % restante opinó que las iglesias que más crecen hacen énfasis en el discipulado, en el seguimiento de Cristo, y en el mensaje que apunta a “llevar la cruz de Cristo”. En este punto debe destacarse que el 100 % de los encuestados con más de 10 años de creyente opinó que las iglesias que más

2004). He trabajado el tema recientemente en Roldán, “Theologia paulina perennis: San Pablo en el interés de filósofos y teólogos del siglo XXI. Balance y perspectivas para la realidad latinoamericana.”

⁵¹ Cf. Gustavo Gutiérrez, *El Dios de la vida*, 3ª ed. (Lima: CEP, 2004), 154

⁵² Bonhoeffer, *Ética*.

crecen hacen énfasis en el individuo, los milagros, el éxito (y la totalidad de los que opinaron que estas iglesias hacen énfasis en el discipulado y el crecimiento fueron personas, precisamente, de menos de 5 años de creyente). Por otra parte, es significativo que nadie opinara que las iglesias que más crecen se caracterizan por un mensaje de transformación social, o de responsabilidad por la justicia social.

Con respecto a la relación del creyente con la comunidad, el 55 % opinó que el modelo hegemónico de ser iglesia invita al creyente a “huir del mundo”, mientras que el 27 % consideró que en estas iglesias se aísla a la persona de la comunidad. Solo un 18 % consideró que en el modelo de espiritualidad hegemónica (espiritualidad hegemónica) se integra a las personas con la comunidad.

Con respecto al origen de la espiritualidad hegemónica, el 54 % opinó que el mismo provienen de los países nortatlánticos (Estados Unidos y Europa), mientras que un significativo 38 % opinó que hay raíces provenientes del Brasil (espiritualidad de la Iglesia Universal del Reino de Dios). Un escaso 8 % sospecha que la espiritualidad hegemónica está originada en la cultura argentina y latinoamericana⁵³.

En el caso específico de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), los encuestados se mostraron parejos: el 58 % considera que se trata de una secta en la que se manipula a las personas, y el 42 % considera que se trata, además, de una mixtura de elementos católicos y protestantes (en este punto, los encuestados podían elegir dos opciones). Ningún encuestado incluyó a la IURD entre las iglesias evangélicas, ni consideró que se tratara de una forma “pura” de catolicismo popular. No obstante, es llamativo que un abrumador 82 % (uno de los porcentajes de adhesión más grande en toda la encuesta) considere que hay una cercanía entre la IURD y las iglesias evangélicas. Profundizando en este punto, el sondeo arrojó que un 82 % considera, además, que es posible identificar elementos que distingan (pese a la cercanía) a las iglesias evangélicas de la IURD (un 18 % admitió que es muy difícil de determinar estos elementos).

Cuando los encuestados debieron identificar los elementos que permiten diferenciar a la IURD de las iglesias evangélicas, las respuestas fueron variadas, en las que podemos identificar estas constantes o tendencias: en la IURD hay “creencias supersticiosas”, manipulación, énfasis en el dinero y un riguroso control de los diezmos; la autoridad está centrada en una sola persona; cuentan con una presencia masiva en medios de comunicación; se venden objetos con presuntos poderes; se utilizan de los sentimientos y sufrimientos de las personas; no se habla de seguimiento ni de “tomar la cruz” (sufrir) como Cristo sufrió; no parece evidenciarse apertura al trabajo en equipo (sino que la estructura parece ser muy “piramidal”); los rituales son muy cambiantes (no definidos); hay un gran énfasis en prosperidad económica; las prácticas no parecen estar basadas en la Biblia. Además, la IURD se integran a federaciones de iglesias, hace énfasis en pactos, no muestras una correlación (en el mensaje) entre cambios de la dimensión espiritual e interior, con cambios en la realidad material, social, “exterior”.

De los encuestados que identificaron estos elementos, el 60 % (aproximadamente) reconoció que muchas de estas características también se dan en algunas iglesias evangélicas (las de mayor crecimiento numérico), y advierten que esto es un “gran

⁵³ Con respecto a la inclusión de Brasil en América Latina, en la encuesta se hizo explícita la relación de Brasil con la Iglesia Universal del Reino de Dios, como para diferenciar esta categoría de la categoría general “Argentina y Latinoamérica”. Debe tenerse en cuenta, a favor de esta distinción, que el portugués representa una barrera cultural importante en la relación de Latinoamérica (como un bloque) con Brasil.

peligro”. Algunos reconocen que en estas últimas iglesias el liderazgo “piramidal” está más “disimulado”, mientras que federaciones de iglesias como ACIERA dependen de esas grandes iglesias (megaiglesias) para la organización de grandes eventos. Algunos encuestados reconocen que estas iglesias evangélicas que hoy son cercanas a la IURD nacieron del Pentecostalismo y luego “mutaron”.

Conclusiones

El análisis empírico, como sondeo de opinión, confirmó nuestra sospecha: una mayoría de evangélicos entiende que las iglesias que representan la espiritualidad hegemónica tienen un marcado carácter individualista, aíslan a la persona de la comunidad (o directamente lo invitan a “huir del mundo”), hacen énfasis en el éxito personal (no comunitario) y la predicación se centra en los milagros que Dios puede hacer para ayudarnos (eliminando, en el discurso, la responsabilidad que le cabe a cada uno).

En nuestra construcción del modelo cultural imperante en la Argentina, hemos descubierto una fractura, o desacople, entre lo que caracteriza (en el discurso) a “lo argentino” (el campo, el gaucho) con la actual incorporación de la este país al sistema mundial. Ciertamente, esta fractura no podría ser de otra manera (el gaucho representa el imaginario de “lo argentino”, pero hoy es más bien un símbolo del marketing, que una realidad numéricamente importante en la cultura argentina). Hemos identificado en la cultura populista del peronismo un núcleo duro de la realidad argentina. La configuración de la política contemporánea está marcada por Perón y el Peronismo, y este modelo hegemónico cuadra bien con el modelo de espiritualidad hegemónica, toda vez que ambos movimientos están vinculados con estrategias demagógicas, autoritarismos, y proyecciones míticas y perfeccionistas sobre los líderes (digamos que así como Perón y Evita son prácticamente unos “santos”, para el imaginario popular, lo mismo sucede con los pastores consagrados de una gran iglesia evangélica de la Argentina). Esta tendencia caudillista y facilista (que deposita todas las responsabilidades en el líder) no sólo es poco republicana, sino anti-protestante (se abandona el “sacerdocio universal de todos los creyentes”, y la visión orgánica de la iglesia como un cuerpo armónico, cuya cabeza es Cristo, y no un “pastor”, y del cual todos los miembros que lo componen están en igualdad de importancia).

Además de estas problemáticas interiores a la vida de las iglesias, y a la espiritualidad hegemónica, debemos avanzar sobre la relación de la persona con la comunidad: más allá de las fronteras de la iglesia. En este punto, hemos propuesto una espiritualidad superadora, que permita el desarrollo de las potencialidades de los creyentes “en el mundo”, y no fuera de él. La superación de los dualismos (iglesia-mundo, cuerpo-alma, devoción individual-praxis) deberá caracterizar a dicha espiritualidad superadora. Este nuevo modelo de espiritualidad (que ya viene siendo sugerido por varios teólogos y teólogas, como hemos señalado precedentemente) deberá tomar como central la noción de “espíritu” vinculado a la noción holística de “vida”. Por lo tanto, la espiritualidad superadora permitirá el desarrollo y la reproducción de la vida humana tanto al interior de las comunidades de fe, como fuera de estas fronteras. Las mismas se harán más “porosas”, dado que muchos movimientos sociales reivindican la lucha a favor de la vida, con lo cual el movimiento de la teología hacia el “biologicismo” le abrirá las puertas para el diálogo y una auténtica praxis cristiana. Al decir de Gustavo Gutiérrez, las iglesias

cristianas deberán predicar, verdaderamente, “al Dios de la vida.”⁵⁴ Pero esta predicación, además de estar asentada en una espiritualidad individual (contemplación, oración, vida devocional), deberá integrarse comunitariamente, en diálogo permanente con la dimensión sociopolítica del Evangelio, de la praxis de Jesús de Nazaret, y de la realidad social del mundo en que están haciendo misión. Por lo tanto, los criterios con los que evaluamos, cotidianamente, el éxito o fracaso de un proyecto eclesial, deberán transformarse drásticamente. No se trata de la acumulación de personas al interior de un templo, del aislamiento de un grupo de personas, presuntamente “espirituales” (que hacen una serie de ejercicios individuales diariamente), sino que se trata de reflejar, aquí y ahora, toda la profundidad y la dimensión del seguimiento de Cristo. Esto implica un mayor grado de visibilidad y compromiso con la vida que transcurre fuera de los templos. La tarea de institucionalizar esa vida cristiana será sumamente compleja; aunque reconocemos la necesidad de cierta institucionalización (necesaria para que un movimiento perdure), la motivación principal de Jesús de Nazaret no parece haber sido esa⁵⁵. A este respecto, resulta orientadora la intuición de Paul Ricoeur, en su comentario a la parábola del hijo pródigo. Ricoeur diferencia entre las relaciones “cortas”, cara a cara, yo-tú (prójimo), y las relaciones “largas” (*socius*), que se constituyen a través de la mediación institucional. La dialéctica del prójimo (relación corta) y el socius (relación larga, social, mediada) nos ofrece criterios para comprender el sentido final de la historia, escatológicamente:

El sentido *final* de las instituciones es el servicio prestado a través de éstas a personas; si no hay nadie para aprovecharlas y crecer, son vanas. Pero este sentido final, precisamente, permanece oculto; nadie puede evaluar los beneficios personales prodigados por las instituciones; la caridad no está forzosamente allí donde se exhibe; se oculta también en el humilde servicio abstracto del correo, de la seguridad social; es muy a menudo el sentido oculto de lo social⁵⁶.

Las instituciones existen para servir a las personas; no deben “fetichizarse” y cerrarse sobre sí mismas; pero esto quiere decir también, entonces, que es posible pensar en un “amor institucionalizado” que reclama toda su validez:

Me parece que el Juicio escatológico [Mateo 25] quiere decir que “seremos juzgados” sobre la base de lo que hayamos hecho a personas, aun sin saberlo, actuando por el conducto de las instituciones más abstractas, y que finalmente es el punto de impacto de nuestro amor en personaa [*sic*] individualizadas el

⁵⁴ Gutiérrez, *El Dios de la vida*.

⁵⁵ Jesús solo menciona dos veces la palabra *ekklesia*, y no en el sentido de una iglesia institucionalizada (dado que no lo estaba durante su vida). Se refería más bien a algún tipo de asamblea, con autoridad definitiva, por encima de los individuos en disputa. Sobre la relación entre la cultura, el cristianismo y la “institución”, véase: “The Christian Deists: Christians Without Churches,” <http://www.onr.com/user/bejo/withoutchurches.htm>; Elsa Tamez, “Acercamiento bíblico a la relación hombre–mujer actual,” en *CLADE IV: Congreso Latinoamericano de Evangelización. Panel* (Buenos Aires: Kairós, 2002), 31-45; Boff, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*; Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*; Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo* (Buenos Aires: Latinoamericana Libros, 1974); Elsa Tamez, *Against Machismo: Rubem Alves, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo ... and Others Talk About the Struggle of Women* (Meyer Stone Books, 1987)

⁵⁶ Paul Ricoeur, “El socius y el prójimo,” en *Política, sociedad e historicidad*, trad. Néstor Corona, Ricardo García, y Mauricio Prelooker (Buenos Aires: Docencia, 1986), 43.

que será calificado. Es eso lo que resulta todavía asombroso. Pues no sabemos cuándo alcanzamos a las personas⁵⁷.

Será vital a esta nueva espiritualidad superadora una relación de tensión entre el “momento auroral”, representado por la praxis de Jesús de Nazaret, y la historia de la religión cristiana, hasta los actuales modelos de espiritualidad hegemónica. Esta tensión, lejos de ser clausuradora, será enriquecedora para reivindicar el seguimiento de Jesús de Nazaret como algo relevante para la cultura argentina.

David A. Roldán es argentino, licenciado en teología y candidato a los doctorados en teología y en filosofía. Es investigador en filosofía dentro del núcleo de pensadores poshegelianos en la Universidad de Buenos Aires (UBA).

E-mail: david@teologos.com.ar

⁵⁷ Ibid., 43-44.