

DISCERNIMIENTO

Julio 2022

FILOSOFÍA,
TEOLOGÍA Y
CIENCIAS SOCIALES

ESCRIBEN

PAUL GILBERT

KAMEL GOMEZ EL CHEIJ

JUAN CARLOS RAMÓN AGUIAR

ANA MARÍA CAMBOURS DE DONINI

3



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO



INSTITUTO DE ESTUDIOS
JUAN CARLOS SCANNONE
UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

EQUIPO DE TRABAJO

Enrique Del Percio

Director

Nadia Heredia - Luciano Maddonni - Aníbal Torres

Secretaría de Redacción

El contenido de los artículos no refleja la opinión editorial de la Revista Discernimiento ni de la Universidad de San Isidro. Por lo tanto, los editores no son responsables de las formas de expresión y usos del lenguaje que utilizan los autores, aunque el Consejo Editorial recomienda atenerse a la normativa del idioma castellano o del portugués, cuando así corresponda.

Discernimiento es una publicación de la Universidad de San Isidro "Dr. Plácido Marín".

Dirección: Av. Del Libertador 17.175, Béccar, San Isidro, Provincia de Buenos Aires, Argentina | Código

Postal: 1642 | Teléfono: 4732-3030

Correo electrónico: redacciondiscernimiento@usi.edu.ar

ISSN 2796-7158

Instituto de Estudios Filosóficos, Teológicos y Sociales

“Juan Carlos Scannone”

Enrique Dussel

Presidente Honorario

Consejo Académico

| Alcira Bonilla |
| José Carlos Caamaño |
| Mónica Caballero |
| Mario Casalla |
| Peter Casarella |
| Piero Coda |
| Emilce Cuda |
| Enrique Del Percio |
| Edvaldo Antonio de Melo |
| Sergio De Piero |
| Daniel García Delgado |
| Roberto Doberti |
| Ana María Donini |
| Josef Esterman |
| Roberto Esposto |
| Aníbal Fornari |
| Raúl Fonet- Betancourt |
| Ariel Fresia |
| Paul Gilbert |
| Domingo Ighina |
| Mauricio Langón |
| Daniel López |
| Manuel Reyes Mate |
| Nerio Neirotti |
| Susana Nuin |
| Dina Piccotti |
| Silvana Rabinovich |
| Gabriela Rebok |
| Jorge Seibold |
| Eduardo Sinnott |
| José Tasat |
| Miguel Yañez |
| Ana Zagari |

ÍNDICE

5. PHILOSOPHIE, CONTEMPLATION, ACTION. SCANNONE AU-DELÀ DE LA CONTRADICTION

Paul Gilbert

15. REFLEXIONES SOBRE LA POBREZA ESPIRITUAL. APUNTES PARA UN NUEVO HORIZONTE DE SENTIDO

Kamel Gomez El Cheij

38. MILONGA DEL TROVADOR

Juan Carlos Ramón Aguiar

54. DIALOGO INTERDISCIPLINARIO Y “SIGNOS DE LOS TIEMPOS” EN EL PENSAMIENTO DE JUAN CARLOS SCANNONE, S.I.

Ana María Cambours de Donini

BASES Y NORMATIVAS

61. Instrucciones para la presentación de artículos

**PHILOSOPHIE, CONTEMPLATION, ACTION.
SCANNONE AU-DELÀ DE LA CONTRADICTION¹**

Paul Gilbert²

ORCID: 0000-0001-8150-7636

Correo electrónico: gilbert@unigre.it

Le XXe siècle, après la révolution d'Octobre 1917 mais surtout après la seconde guerre mondiale, a été marqué par l'importance du marxisme, c'est-à-dire par une manière nouvelle d'entendre la contradiction antique au cœur de l'histoire humaine. La contradiction ne concerne plus seulement les nécessités de la logique rationnelle des mots univoques, mais elle permet un regard nouveau sur nos expériences sociales, existentielles et spirituelles. En réalité, la compréhension marxiste de la contradiction n'était pas si nouvelle que cela. Le thème de la lutte des classes reprenait une donnée hégélienne. Depuis la publication de la *Phénoménologie de l'esprit* en 1807, mais surtout après ses leçons sur la philosophie de l'histoire (1822 et suivantes), Hegel était devenu le maître de l'*Aufhebung*, du dépassement des contradictions au cœur de l'histoire humaine par un jeu de position, de négation et de synthèse supérieure. L'horizon de la philosophie allait ainsi changer d'aspect, ne plus être déterminé seulement par les problématiques des sciences et devenir le monde de la vie. Ou plus exactement, car les philosophes se sont depuis toujours souciés de la vie de tout le monde, la philosophie accède avec Hegel à une méthode rationnelle qui permet une interprétation de l'histoire humaine et de lui reconnaître une téléologie immanente mais progressive.

¹ *N. del E.*: Reproducimos la exposición del autor, miembro del consejo académico de *Discernimiento*, en el XIV Colóquio Vaziano, en la mesa redonda dedicada a : "Filosofia, contemplação e ação", celebrado en agosto de 2021, organizado por la Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). El registro audiovisual del evento puede consultarse en el siguiente link: <https://youtu.be/mp5Ymmb0F2M>

² Professeur émérite (philosophie), Pontifical Gregorian University: Rome, IT; Doctorat (Philosophie et lettres), Université Catholique de Louvain: Louvain, Belgique, BE; Élève diplômé (Cinquième section), École Pratique des Hautes Études: Paris, Île-de-France, FR; lienza in dogmatica (Teologia), Pontificia Università Gregoriana: Roma, Lazio, IT; Membre associé étranger (Philosophie et théologie), Académie Catholique de France: Paris, FR; Prix quinquennal Polydore De Paepe 1996-2000 (Classe des Lettres), Académie Royal de Belgique: Bruxelles, BE; Prix Cardinal Mercier (Faculté de philosophie), Université Catholique de Louvain: Louvain-La-Neuve, BE; profesor invitado (Facultad de Filosofía) Universidad Alberto Hurtado: Santiago, CL; Professeur invité (Faculté de philosophie) Institut Catholique de Paris: Paris, Île-de-France, FR y miembro del consejo académico de la Revista *Discernimiento*, Universidad de San Isidro, Dr. Plácido Marin, Buenos Aires, AR.

J'ai publié il y a maintenant un peu plus d'une année un petit livre sur les philosophes jésuites qui ont marqué leur époque depuis la naissance de la Compagnie au XVI^e siècle, et je me suis aperçu que, durant le XX^e siècle, deux lignes principales de réflexion se dégagent, l'une relativement fidèle à la longue tradition scolastique qui interprétait les dynamiques de la connaissance de la vérité, encore que renouvelée à partir de 1924 environ par les écrits du père Joseph Maréchal sur Kant et Thomas d'Aquin, l'autre plus attachée à Hegel et aux instruments spéculatifs qu'il offre pour penser l'histoire humaine dans sa complexité. Les deux auteurs qui nous retiennent aujourd'hui appartiennent au courant hégélien : le plus ancien, Enrique Claudio de Lima Vaz dont nous célébrons aujourd'hui le centenaire de la naissance, (1921-2002), et le plus jeune Juan Carlos Scannone (1931-2019). Le premier, célèbre dans l'État de Minas Gerais et d'ailleurs pour sa connaissance de la philosophie hégélienne et son engagement dans la vie commune du travail, le second célèbre pour l'animation qu'il donna à une foule de rencontres entre intellectuels de l'Église et de la Compagnie de Jésus en Amérique latine préoccupés par l'existence qui y est possible. L'un et l'autre ont affronté la question de la contradiction, au cœur des situations humaines du siècle passé.

Ils n'étaient pas les seuls jésuites du XX^e siècle à se préoccuper de cette clé de lecture de la vie humaine. Je n'en citerai que deux, Erich Przywara (1889-1972), polonais de culture allemande, et Gaston Fessard (1897-1978), français. Quelques mots d'abord sur Przywara. La contradiction de Hegel devient chez lui une tension polaire. Le concept « polarité » vient sans doute de Romano Guardini qui a publié en 1925 un ouvrage intitulé précisément *La polarité*. Guardini présente là ce qu'il nomme un « système des opposés ». La contradiction devient ainsi une opposition, ce qui pourrait toutefois affaiblir la puissance dynamique de la contradiction hégélienne en édulcorant la nécessité de son dépassement. Przywara serait d'accord avec cette reprise de Hegel par Guardini, mais il ne lui semble pas suffisant de parler de polarité, de se contenter d'oppositions. De la même façon, la thèse sur la *coincidentia oppositorum* di Nicola de Cues ne le satisfait pas. Pour Przywara, les pôles dialectiques ne peuvent pas être séparés, mais ils ne coïncident pas pour autant. Ils sont plutôt coprésents et coopérants en se provoquant entre eux et en suscitant ce qu'on appelle un

« rythme » de vie, une manière de croissance réciproque. Cette croissance est sensée, encore que son horizon visé, Dieu, demeure lointain, *Deus semper maior*. La grandeur de Dieu fait que cette croissance, aussi petite soit-elle, est déjà sensée, un pas vers Lui qui nous attire à Soi.

Un passage d'un livre de Przywara sur Augustin (*Augustin. Passion et destins de l'Occident*) est illuminant à ce propos. Augustin est un auteur qui n'hésite pas à proposer des thèmes en contraste, la nature et la grâce pour n'en mentionner que le plus connu, et le plus fécond en débats chez les théologiens. Przywara écrit alors que le style augustinien « est la source des contraires qu'il englobe en les anticipant par dépassement ; ce style, alors même qu'il confesse la beauté des oppositions, n'a rien d'une synthèse conciliante des contraires. [...] C'est bien plus un jeu d'antithèses fracassantes : l'abondance des contraires rend témoignage au Dieu incommensurable ». Nous avons ainsi à comprendre que les opposés expriment une énergie qui annonce le *Deus semper maior*. Comment serait-ce possible ? Nous sommes dans un cadre théologique que le concile Latran IV, en 1215, avait déjà considéré en ouvrant la voie à une certaine théologie négative, mystique si l'on veut : « Entre le Créateur et la créature, on ne peut marquer tellement de ressemblance que la dissemblance entre eux ne soit plus grande encore ». La similitude est d'une identité sémantique ; la dissimilitude est d'une non identité ontologique ; l'une et l'autre, le moment positif et le moment négatif, viennent cependant ensemble en s'enrichissant mutuellement. De cette manière Przywara évite la nécessité qui fait de la dialectique hégélienne une logique de nécessité. La polarité suit une autre logique, celle d'une réponse à un attrait accueilli et venu de loin, de Dieu, toujours plus grand.

La pensée de Gaston Fessard va dans la même direction. Dès 1926, Fessard lit la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. La philosophie s'engageait alors en France sur la voie de l'existentialisme et de l'attention à l'existence réelle. À partir de 1933, Fessard participe au séminaire d'Alexandre Kojève à l'École pratique des Hautes Études ; y sont commentées les pages de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel sur la conscience de soi. À ce séminaire, ont assisté des poids lourds de la culture française comme Raymond Aron, Georges Bataille, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty. Les études philosophiques en France ont reçu de ce

séminaire une impulsion nouvelle confirmant l'attention à l'existence des personnes mais avec une méthode plus articulée que dans l'existentialisme littéraire.

L'importance de la dimension sociale de l'existence humaine allait inspirer Fessard mais en corrigeant l'opposition de classe dont s'était emparé le parti communiste français. Pour Fessard, il était important de reprendre la question de la dialectique dans une perspective chrétienne, d'élargir le rapport à la nature au rapport interpersonnel (d'où l'attention à la dialectique de l'homme et la femme) et à Dieu (la dialectique du juif et du païen). La réalité humaine n'est pas que rapport à la nature matérielle ; l'essence de la liberté et de la conscience de soi se révèle dans ses engagements à bien d'autres niveaux, interpersonnel et religieux. Au cœur de ces dialectiques, on reconnaît l'alliance des libertés humaines entre elles et avec Dieu.

Scannone se situe dans la même ligne que Przywara et Fessard, mais en apportant un lexique nouveau, celui de l'analectique. Quand il prononçait le mot « analectique » dans les réunions des jésuites philosophes d'Amérique latine auxquelles j'ai été invité à participer pendant une vingtaine d'années, on ne comprenait pas bien ce que pouvait signifier ce terme. Calchito l'utilisait en effet quand son discours nous apparaissait confus, parce qu'il y faisait entrer des auteurs qui l'avaient séduit mais en les mélangeant un peu, sans doute parce qu'ils allaient tous dans une direction semblable. C'étaient des auteurs surtout de Paris, comme Emmanuel Lévinas, Paul Ricœur, Jean-Luc Marion, ou encore un professeur de Louvain, Jean Ladrière, moins directement présent mais comme avec la discrétion d'une basse continue sur le thème de l'interculturalité.

Que signifie le mot « analectique » ? Nous ne le rencontrons pas dans l'*Enciclopedia filosofica* du Centre d'études philosophiques de Gallarate (2006), ni dans le *Dictionnaire de la philosophie* (2006) issu de l'*Encyclopaedia universalis* (édition de 1968), ni dans le *Dictionnaire de la langue philosophique* de Foulquié et Saint-Jean (édition de 1969), ni dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande (édition de 2002, l'original étant de 1926). Ce n'est donc pas un mot du lexique philosophique habituel. Le mot « analectique » est formé de deux termes grecs, « *ana* » (qui signifie : « vers le haut ») et « *lehtos* » (qui signifie dans la langue technique des stoïciens : « qui n'existent qu'en parole », en somme la plupart de nos

mots qui ne désignent rien qui soit matériel ou physique, mais sans lesquels aucune de nos phrases n'aurait de sens, par exemple les mots « sans », « phrase », « sens », etc.). Le mot « analectique » indique donc une expression par laquelle la pensée humaine s'organise pour aller au-dessus du sensible physique pour l'interpréter. En somme, sont « analectiques » la plupart de nos mots comme « philosophie », « théologie », etc.

La signification du mot « analectique » semble ainsi fort proche de celle du mot « analogie ». Pourquoi donc inventer un nouveau mot ? Parce que le mot « analogie » a mauvaise réputation en logique où il signifie ce qui est commun à plusieurs entités qui se ressemblent de quelque façon, comme le disait Aristote : par le mot « sain », on peut signifier « santé », « peau », « médicament », etc., un seul mot qui fonctionnerait dans beaucoup de domaines relativement différents mais en imposant une signification unique. Rappelons-nous des problématiques de Przywara, de Fessard, d'autres encore : il ne s'agit pas de ramener plusieurs domaines sous un seul nom supérieur (« *ανα* ») en écartant de nos considérations tout ce qui les distinguerait réellement, mais de dire ce qui les unit sans les confondre. Cela suppose que les pôles à distance ne soient pas conçus comme se contredisant, ni même s'opposant.

Il y a là un trait classique de la philosophie. L'attention à une ouverture intérieure à tout discours qui ne dépende pas seulement d'une discussion contradictoire a été reconnue depuis toujours. Elle appartient à la discussion politique dont Socrate et Platon (et aujourd'hui Jürgen Habermas) ont mis en évidence les ingrédients. La discussion politique est en effet une discussion dialectique, thèses contre thèses, mais pour ne pas en rester à une confrontation de contradictoires. Le génie de Socrate est d'avoir porté la discussion au cœur des dynamismes de la compréhension humaine en général, jusqu'à reconnaître que toute discussion se termine dans l'aporie, dans l'impossibilité de se terminer en elle-même. Pour qu'une discussion aboutisse, il faut donc y reconnaître en acte un « plus » que l'opposition entre des thèses, mais sans annuler leur pluralité. Platon a tenté un chemin pour sortir du destin aporétique. Il a créé une dialectique ascendante, par exemple celle de l'*erôs* qui vise une « idée » qui illumine les expériences des choses sensibles, ici l'idée de « beauté ». L'ascendance du chemin platonicien est soutenue en effet par une manière de contemplation de l'idée de beauté, mais non pas d'une vue qui se ferait possessive d'une beauté réifiée, mais

d'une intention qui donne mouvement à la conscience, qui est vie plutôt que vue, un regard attentif à la réalité qui garde toujours en soi plus de raison d'être. L'analogie aristotélicienne est aussi une voie vers la sortie de l'aporie, mais en se courbant en logique plus qu'en contemplation, risquant ainsi de finir dans des concepts où disparaissent les réalités singulières. L'analectique va tenter une voie plus respectueuse des multiples réalités. Elle accepte la pluralité des voix en discussion en contestant que soit droite une raison seulement réductrice des choses multiples dans quelque forme unificatrice. Y a-t-il cependant un chemin qui soit à la fois fidèle aux exigences de l'analogie logique tentée par l'un et à la dialectique tentée par l'opposition des contradictoires ? Voilà le chemin que veut suivre l'« analectique ».

Dans la pensée de Enrique Dussel (1977), l'analectique se distingue surtout de la dialectique. Le mot dialectique signifie un « discours qui passe à travers », *lógos* et *dia*. La dialectique hégélienne, par exemple, passe d'une thèse à sa contradictoire, et résout la tension entre ces deux propositions dans la position d'une troisième qui surmonte les deux premières en les laissant derrière elle. Pour Dussel, cette méthode de Hegel, trop mécanique, ne fonctionne pas dans nos sociétés. Ce qui est en jeu dans l'« analectique » pourrait par contre être éclairé par ce que Lonergan appelait l'*Insight*, c'est-à-dire une sorte d'intuition qui voit entre des opposés, ou même des contradictoires, ce qui leur permet d'unir leurs pôles sans les détruire. L'*Insight* serait au cœur des dialogiques polaires, de Guardini corrigé par Przywara, et aussi des dialectiques marxistes corrigées par Fessard. L'*Insight* a une fonction analectique. Précisons cela avec Dussel.

Ana-léctico quiere significar que el lógos “viene de más-allá”; es decir, que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al orden nuevo. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida. [...] En cambio, si es el Otro el punto de apoyo para el pasaje o crecimiento, voy desplazándome en la medida en que el Otro me recibe, me interpela. [...] El método ana-léctico surge desde el Otro y avanza dia-lécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro (1977: 127-128).

La dialectique marxiste suppose pouvoir écraser la différence pourtant essentielle entre les discutants. L'*Aufhebung* hégélienne est ainsi une attrape pour les contendants, dont les différences sont destinées à être supprimées. L'analectique évite cela parce qu'elle ne réduit pas les différents dans une synthèse supérieure mais qu'elle demeure attentive à l'« autre », sans en faire un concurrent, un ennemi dangereux. D'ailleurs, pour Dussel, l'« autre » est celui qui éveille le « même » à soi, en sa différence, mais une différence d'alliance en laquelle l'appel d'autrui constitue l'origine bénie d'une histoire commune.

Scannone avait des liens d'amitié avec Dussel. Il a sans doute apporté en dote de cette amitié ce qu'il savait de la méthode d'investigation de Lonergan. On peut voir en effet l'influence du jésuite canadien dans un article consacré à l'histoire de la philosophie de la libération ; Scannone expose en quelques lignes très denses comment l'analectique se distingue du processus hégélien :

« La reflexión filosófica analéctica [...] ubica las contribuciones de las distintas ciencias en una *unidad de orden*, la cual permanece siempre abierta a la *eminencia y exterioridad* irreductibles de lo humano en cuanto tal y de cada *novedad* humana histórica y/o cultural situada. Así es como *trasciende* a todas y cada una de aquellas aportaciones de las diferentes ciencias, al mismo tiempo que las asume como mediaciones que *sitúan* la universalidad analógica de la comprensión filosófica del hombre, la sociedad, la cultura y la historia » (2009: 71).

D'où vient ce savoir d'une unité donnée malgré les différences et capable de soutenir les progrès du savoir, de synthèse en synthèse, sinon d'une certaine vue, d'un *Insight* actif ou stimulant qui oriente effectivement en direction de la synthèse des multiples ?

Des affirmations de Dussel sont limpides à ce propos. En voici une, venue de l'expérience intersubjective :

el método analéctico tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra, se compromete por la fe en la palabra histórica; de todos esos pasos esperando el día lejano

en que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra, es el método analéctico. Método de liberación, pedagógica analéctica de liberación (1977: 128).

La pensée de Lévinas sur le dialogue intersubjectif est clairement présent chez Dussel qui note cependant, chez le philosophe juif, l'absence de fidélité à son propre principe. L'« autre » de Lévinas est en effet abstrait, un fils sans mère, avec son seul père, et donc une répétition paternelle inévitable. Dussel écrit que Lévinas « «nunca imaginó que el Otro pueda ser un indio, un africano o un asiático » (1977: 129). Nous devrions donc être plus radicaux que le philosophe de *Totalité et infini*, en portant plus loin que lui la méthode phénoménologique de l'*epoché* husserlienne.

La primera tarea del filósofo es destruir las filosofías preexistentes, para poder quedar en el silencio, silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpe desde la exterioridad. El filósofo, en América latina, debe comenzar por ser discípulo del pueblo oprimido latinoamericano. [...] Solo después retorna sobre la totalidad en que se encontraba, y retorna como el maestro crítico de la totalidad para proponer la liberación a los oprimidos (Dussel, 1977: 130-131).

L'« analectique » inclut, on l'aura aperçu, beaucoup d'éléments venus de la tradition phénoménologique française, de Lévinas (l'intersubjectivité), de Ricœur (la sollicitude), de Marion (la donation et l'« adonné »). Mais aussi l'*epochè* husserlienne, la mise entre parenthèses de nos préjugés pour voir les choses comme elles sont. Elle requiert de notre part, selon les indications que donne Descartes dans la première de ses règles de la méthode, d'éviter toute précipitation et toute prévention lors de nos observations des réalités du monde. Ce qui cependant intéresse Scannone, c'est que l'analectique ouvre une voie royale à la philosophie pour aller vers une théologie aussi bien savante que populaire, puisqu'elle intègre dans son mouvement spéculatif l'histoire, la culture, et l'attente de la réconciliation en Dieu. Scannone n'est pas censuré par la peur de tomber sous les critiques adressées au « tournant théologique » de la phénoménologie française.

Une question peut être posée maintenant, ou une hypothèse de recherche. Nous avons dit que le moment analectique de la méthode serait celui d'un *Insight* qu'exprime un

lógos spécifique qui maintient en lui les différents en les articulant sans les confondre. Cette articulation ne serait-elle pas celle à la fois de l'analogie classique de l'« un » et de la dialectique moderne des opposés, une articulation qui s'appelle en fait « symbole » ? Il me semble que la raison philosophique de Scannone se situe proprement là. Nous pouvons noter en effet qu'il n'a jamais délaissé les questions de la philosophie « classique » qu'il avait évidemment connue durant ses années de formation dans la Compagnie, mais reprises maintenant à la lumière des spécificités qu'il reconnaissait à la culture latino-américaine, argentine en particulier.

Je conclus mon intervention. En 2013, à l'occasion d'une recherche interuniversitaires, Scannone présenta un texte intitulé « La fenomenología de la religión como filosofía primera: su lenguaje » (Scannone, 2015), un titre qui évoque de nombreuses recherches contemporaines dans le monde philosophique francophone, mais qui touche aussi le langage populaire en Amérique latine, et aussi me semble-t-il dans tous les continents, un langage imagé, symbolique à sa manière. Les thèmes principaux de cet article sont la donation, l'appel, le symbole, l'analogie, la métaphore, la transgression sémantique ; les auteurs mentionnés sont surtout Lévinas, Marion, Ricœur, Thomas d'Aquin, Welte. Nous sommes ainsi conduits dans des zones philosophiques qui ne sont peut-être pas neuve, mais dont le caractère central est maintenant évident, aussi pour rendre au « peuple » sa manière de rationalité. Et d'ouverture droite à Dieu, *semper maior*. Je pense à Jorge Seibold, un ami proche de Calchito, membre de la même communauté jésuite à San Miguel, à Buenos Aires, pendant des années son compagnon dans ses nombreuses initiatives ; Seibold a écrit un livre *La mística popular* (2016). J'en relève seulement un des titres de chapitre : « La experiencia simbólica como mediación cultural y religiosa ». Il y aurait encore beaucoup à approfondir dans cette ligne.

Referencias bibliográficas

Dussel, Enrique. (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Mexico, Nueva Visión.

Scannone, Juan Carlos. (2009), “La filosofía de la liberación. Historia, característica, vigencia actual”, *Teología y vida*, Vol. 50, pp. 59-73.

Scannone, Juan Carlos. (2015). “La fenomenología de la religión como filosofía primera: su lenguaje”, en: Juan Carlos Scannone, Roberto Walton y Juan Pablo Esperon (eds), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 25-43.

Seibold, Jorge. (2016). *La mística popular*. Nueva edición, Buenos Aires, Ágape.

**REFLEXIONES SOBRE LA POBREZA ESPIRITUAL.
APUNTES PARA UN NUEVO HORIZONTE DE SENTIDO**

Kamel Gomez El Cheij¹

ORCID: 0000-0001-5296-4563

Correo electrónico: kamel@live.com.ar

Resumen:

Intentaremos desarrollar aquí nociones básicas vinculadas a la “pobreza espiritual”. Haremos hincapié en la espiritualidad cristiana y principalmente en la musulmana. Como punto de partida, retomamos el encuentro entre Francisco de Asís y el Sultán Al-Malek en la Quinta Cruzada. Esbozaremos un breve recorrido histórico, para luego ahondar en la hermenéutica del encuentro. Creemos que desde ese momento hasta la actual asunción del Papa Francisco, hay conceptos que se recuperan y se actualizan. Es nuestra intención retomar y poner en dialogo el de la “pobreza espiritual”. Sostenemos que en la propuesta de la “pobreza espiritual” hay una convocatoria a resolver nuestra interioridad para señalar con urgencia, que este mundo, no da para más.

Palabras clave: peregrinación, pobreza espiritual, hacer, saber, ser

**REFLEXÕES SOBRE A POBREZA ESPIRITUAL.
NOTAS PARA UM NOVO HORIZONTE DE SIGNIFICADO**

Resumo:

Aqui tentaremos desenvolver noções básicas relacionadas com a “pobreza espiritual”. O enfoque será na espiritualidade cristã e principalmente na espiritualidade muçulmana. Como ponto de partida, tomamos como ponto de partida o encontro entre Francisco de Assis e o Sultão Al-Malek durante a Quinta Cruzada. Vamos delinear uma breve panorâmica histórica e depois mergulhar na hermenêutica do encontro. Acreditamos que

¹ Profesor de idioma árabe en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar Del Plata, Argentina.

desde esse momento até à actual inauguração do Papa Francisco, existem conceitos que são recuperados e actualizados. É nossa intenção retomar e pôr em diálogo o conceito de “pobreza espiritual”. Sustentamos que na proposta de “pobreza espiritual” há um apelo para resolver a nossa interioridade, a fim de assinalar urgentemente que este mundo já não aguenta mais.

Palavras-chave: peregrinação, pobreza espiritual, fazer, conhecer, ser.

REFLECTIONS ON SPIRITUAL POVERTY. NOTES FOR A NEW HORIZON OF MEANING

Abstract:

We will try to develop here basic notions related to “spiritual poverty”. We will emphasize Christian spirituality and mainly Muslim spirituality. As a starting point, we take the encounter between Francis of Assisi and Sultan Al-Malek during the Fifth Crusade. We will outline a brief historical journey, and then delve into the hermeneutics of the encounter. We believe that from that moment until the current assumption of Pope Francis, there are concepts that are recovered and updated. It is our intention to take up again and put in dialogue the concept of “spiritual poverty”. We maintain that in the proposal of “spiritual poverty” there is a call to resolve our interiority in order to urgently point out that this world can't take any more.

Key words: pilgrimage, spiritual poverty, to do, to know, to be.

1. Primera Parte: La Historia del Encuentro

Desde la lectura de Jacques Le Goff (1968), haremos un breve repaso de la vida de Francisco de Asís, hasta llegar a la Quinta Cruzada.

1.1. La Conversión

En febrero de 1181, nace Giovanni Bernardone. No se sabe bien el porqué de la elección del nombre con el que sería recordado: *Francesco*. Algunas fuentes consideran que se debe a su amor por el idioma francés. Francisco, hijo de un comerciante que intenta llevar una vida caballeresca, trata de imitar el comportamiento de los nobles. Es decir, no se incorpora a la incipiente burguesía mercantil.

Cuando se desarrolla el conflicto entre la nobleza y el pueblo, en realidad, la lucha entre los partidarios del Papa contra los del Emperador, Francisco se siente atraído por la guerra. Su toma de partido lo conduce a la prisión por más de un año, donde es encarcelado junto a los nobles, pues su vida era confundida como la de un caballero.

Al salir de la cárcel, cae enfermo. Durante su vida, Francisco tendrá una salud endeble. Su cuerpo le jugará malas pasadas con la enfermedad. Aquí aparece el primer episodio que marcará su nuevo rumbo espiritual. Francisco reclamará una cítara para poder vencer a sus fuertes dolores. Durante la noche, será un ángel el que lo visitará con una cítara.

Francisco decide realizar su primer abandono, el rechazo al dinero y a los bienes materiales. No es menor detectar que tal repudio se da en un contexto de economía cada vez más monetaria, en donde avanza la difusión del dinero. Tal rechazo acerca a Francisco a las “*bodas con la pobreza*”.

El segundo episodio trascendente de su vida se relaciona con su padre. Decide robarle para darle al cura de la iglesia de San Damián, la cual debía ser reparada. Francisco decide esconderse, para aparecer ante su gente y considerarse un vago. Las burlas llegan a su vida, es tratado como loco, le tiran piedras. En este segundo episodio, hay una prefiguración de la búsqueda del martirio tan importante en los primeros franciscanos. Un paso más por parte de Francisco: ya no solo renuncia a todos sus bienes, sino más bien se aleja de la vida mundanal completamente.

El tercer episodio es el encuentro con los leprosos, los *descartados* de esa sociedad. Al miedo de su gente a la enfermedad, que provocaba el rechazo absoluto de sus pares, Francisco con misericordia lo lleva a su encuentro. Besar al leproso era vencer a la repugnancia.

El cuarto episodio se refiere al crucifijo de San Damián. Francisco recibe una inspiración: “*Francisco, ve a reparar mi casa que está en ruinas*”. Interpreta literalmente la inspiración, se torna albañil. Desde este momento, la importancia del trabajo manual será destacada por siempre en sus enseñanzas.

El quinto y último episodio a destacar se desarrolla en una pequeña iglesia de Porciúncula. Francisco escucha del sacerdote la lectura del Capítulo 10 del Evangelio de Mateo, que solicita “*anunciar que el Reino de Dios está próximo...No llevéis ni oro ni plata en las cinturas...ni calzado ni bastón*”. Así, Francisco se convierte en misionero.

1.2. La Misión

Francisco decide empezar a predicar. Sabe que necesita la aprobación del Papa Inocencio III para su nueva orden. El Papa, en su primer encuentro con Francisco, lo confunde con un cuidador de cerdos por su desmejorado aspecto. De hecho, Inocencio III le señala despectivamente que vuelva con sus cerdos a predicar. La respuesta de Francisco es impactante. Se dirige a un corral donde se ensucia con estiércol para luego dirigirse otra vez al Papa. Inocencio III cede y le promete otra audiencia.

Un sueño intercede en ayuda de Francisco. El Papa Inocencio III ve una basílica que está por caer sostenida por un religioso “pequeño y sucio”. Así, decide aprobar de

palabra la solicitud de Francisco. Estamos en el año 1210. Regresando de Roma Francisco escribe la *Predicación a los Pájaros*².

1.3. *La Quinta Cruzada*

Pasamos ahora al año 1219, en un fuerte contexto escatológico dentro del ámbito cristiano medieval³. Tengamos en cuenta que Muhammad –conocido como Mahoma– en algunas fuentes cristianas de esa época era considerado el Anticristo⁴. Francisco se suma a la cruzada, sí con ánimo de martirio, pero desde una perspectiva no violenta, desaprobando la guerra y predicando la conversión a los musulmanes.

En Diametta⁵, Egipto, se encuentra el Sultán Ayyubí Nasiruddín Al-Malek Al-Kamel, sobrino de Salahuddin, es decir, el famoso Saladino. Desde noviembre de 1219 hasta agosto de 1221, los ejércitos cruzados intentarán doblegar la voluntad del Sultán.

Las principales fuentes cristianas relatan el encuentro entre Francisco de Asís y el Sultán Al-Malek desde la hagiografía del primero. Se menciona reiteradamente una prueba de fuego que es rechazada por el Sultán, quien decide no convertirse al cristianismo por miedo a la muerte.

Por supuesto, los historiadores actuales rechazan la probabilidad de ambos sucesos (la prueba de fuego y la posible conversión), y comparten las conclusiones que también aparecen en fuentes islámicas. Se sabe, por dichas fuentes, que el Sultán era cercano al sufismo, la vertiente mística del Islam, y que recitaba poesías de autores sufíes, como es el caso de Ibn Al-Farid⁶. En tal sentido, se entiende la pregunta que el Sultán haría a

² No queremos dejar de mencionar brevemente la famosa obra del místico persa Faruddin Attar (1145-1221), *El Lenguaje de los Pájaros* (Mantiq aT Tayr). En una misma época, dos tradiciones espirituales, desde dos geografías alejadas, se encuentran en el símbolo de las aves.

³ Véase Flori (2010), en especial el capítulo XVIII.

⁴ Remitimos al trabajo de Tolán (2007) y Flori (2003).

⁵ En árabe, *Dumyāt*.

⁶ Para más información sobre este poeta, recomendamos la traducción y el estudio preliminar de Carlos Varona Narvión (1989), “*Poema del camino espiritual*”. Hay también otro excelente trabajo dedicado a nuestro místico, esta vez, del nro. 4 de la revista *Al-Hikma* (2009), cuya traducción y notas pertenecen a Ibrahim Estomba.

Francisco, del porqué los cristianos hacen la guerra, lo cual es respondido por Francisco “porque el amor no es amado”. Hay una característica más que merece ser destacada. Cuando el Sultán ve el aspecto de Francisco, lo ve semejante al de los sufíes con sus hábitos de lana⁷.

Francisco peregrina por tierras islámicas luego del encuentro, bajo expresa autorización del Sultán. Eloi Leclerc (1994) reconoce que Francisco de Asís valora positivamente a la religiosidad musulmana. A tal punto, que luego de escuchar la llamada a la oración, escribirá: “*cada tarde, haced proclamar por la voz de un heraldo o por cualquier otra señal que todo el pueblo debe rendir homenaje al Señor Todopoderoso*”. Francisco también convocará en una meditación, a contemplar la función espiritual de los cristianos que viven entre los musulmanes de dos maneras. O bien a “*ser sumisos a toda criatura a causa de Dios*”, o bien la apología. El *sometimiento* es una enseñanza que el Papa Francisco convoca a vivir en *Fratelli Tutti* (FT: n. 3), publicada en 2020, inspirándose en Francisco de Asís:

Hay un episodio de su vida que nos muestra su corazón sin confines, capaz de ir más allá de las distancias de procedencia, nacionalidad, color o religión. Es su visita al Sultán Malik-el-Kamil, en Egipto, que significó para él un gran esfuerzo debido a su pobreza, a los pocos recursos que tenía, a la distancia y a las diferencias de idioma, cultura y religión. Este viaje, en aquel momento histórico marcado por las cruzadas, mostraba aún más la grandeza del amor tan amplio que quería vivir, deseoso de abrazar a todos. La fidelidad a su Señor era proporcional a su amor a los hermanos y a las hermanas. Sin desconocer las dificultades y peligros, san Francisco fue al encuentro del Sultán con la misma actitud que pedía a sus discípulos: que sin negar su identidad, cuando fueran “entre sarracenos y otros infieles (...) no promuevan disputas ni controversias, sino que estén sometidos a toda humana criatura por Dios”. En aquel contexto era un pedido extraordinario. Nos impresiona que ochocientos años atrás Francisco invitara a evitar toda forma de agresión o contienda y también a vivir un humilde y fraterno “sometimiento”, incluso ante quienes no compartían su fe.

⁷ De hecho, la palabra “*sufi*” en árabe proviene de la palabra “*lana*”, porque los primeros musulmanes en ser denominados de esa manera se vestían con lana. El Papa Francisco cita expresamente a un maestro espiritual sufí en su *Laudato Si*, en la nota 159 (LS: n. 233).

Hablar de sometimiento es hablar de Islam. Si tenemos que traducir la palabra Islam al español, pensamos en *sometimiento*, en *entrega* voluntaria del ser humano a la voluntad divina. El musulmán es quien se rinde incondicionalmente a Dios⁸. Sí, el término va a contramano de la libertad que hoy el individualismo occidental moderno convoca. Sin embargo, el recorrido que la libertad hoy supone vivir, termina sin ningún tipo de dudas en un sometimiento a nuestras pasiones. Para lograr la verdadera libertad, hay que empezar por someter tales pasiones que, empujadas por nuestros egoísmos, nos hacen seres injustos.

El encuentro entre Francisco de Asís y el Sultán Al-Malek, en el contexto antes mencionado, remite a una perspectiva nueva en el diálogo entre musulmanes y cristianos. Sabemos la importancia que tiene este suceso histórico para nuestra actualidad. El renovado compromiso del Papa Francisco con su peregrinación a tierras musulmanes es consecuencia directa de ese encuentro.

2. Segunda Parte: La Filosofía del Encuentro

En este caso, queremos destacar el uso de la palabra filosofía, la cual entendemos como *terapia*, *cuidado* y *tratamiento* del alma. Lo que sigue intenta ser algo más que una mera reflexión libresco divorciada de la realidad. Es decir, apuntamos a trascender el ejercicio racional, para convocar a coordenadas interpretativas que colaboren en acciones para la actual crisis civilizatoria.

2.1. La Peregrinación

No se explica el encuentro entre Francisco y Al-Malek sin la peregrinación. La importancia de esta práctica dentro del cristianismo y del Islam merece detenernos un momento.

⁸ Para más desarrollo del término Islam, recomendamos a Maanán (2006).

La palabra peregrinación proviene del latín *peregrinatio*, a su vez traducción del griego *xeniteía*. En el idioma griego, *xenos* significa extranjero, extraño, como así también hospitalario. En la historia del Islam, el calendario islámico lunar⁹ se inicia con la *hiyra*, es decir, con la *hégira* desde la Meca a la ciudad de Medina. Este término en árabe también implica la idea de exilio, de peregrinación, como así también la ruptura de los lazos familiares¹⁰. Dardo Scavino (2019: 65) vincula estos términos en el siguiente párrafo:

La cultura musulmana tiene una palabra precisa para aludir a este desplazamiento de un conjunto a otro: la *hégira*. La propia conversión del Profeta se vincula con esta *hégira*, con esta migración desde La Meca a Medina, y no es casual que el calendario musulmán se inicie con este exilio de Mahoma y sus seguidores mequíes. No hay autentica conversión, no hay ruptura con la vieja identidad, o con la vida vieja, sin *hégira*...Y el propio vocablo *hijra*, en efecto, proviene de una raíz semítica que no significa solamente exilio o emigración son también ruptura con los lazos familiares o amicales. A esta ruptura se refería también el vocablo griego *xeniteía* que los romanos traducirían por *peregrinatio*: en la cultura monástica de los primeros tiempos del cristianismo no se trataba de un viaje a los lugares santos, sino de un exilio prolongado o de una ruptura con un entorno familiar, con unos amigos y unos hábitos, con una identidad cultural y religiosa. La *xeniteía* estaba estrechamente vinculada con la conversión. La *peregrinatio* era un viaje a otro lugar, sí, pero sobre todo hacia otra vida: la *vita nova*. Sucede algo similar con la *hégira*: el exiliado pasa de un espacio a otro pero también de un conjunto a otro, de un grupo a otro, de una identidad a otra.

⁹ La *hégira* comienza en el año 622 D.C. Seyyed Hossein Nasr (1985: 292) nos explica la importancia de este calendario: “*Sólo hay un modo de que la obligación de los ritos puesta sobre los hombros de los musulmanes pueda ser aplicada del mismo modo a todos los creyentes, y es que el año lunar siga la rotación a lo largo del año solar como el Islam ha ordenado. De este modo, a lo largo de la vida terrenal de un hombre se compensan las desigualdades de día y noche que existen entre las diferentes regiones de la tierra. El musulmán que vive en Londres y ayuna diecinueve horas en verano podrá romper su ayuno alrededor de las cuatro de la tarde en invierno. En el transcurso de su vida, las dificultades de sus ayunos de verano son compensadas por condiciones de ayuno más fáciles durante el invierno, y al final se equilibran para resultar equivalentes a las condiciones impuestas a una persona que viva, digamos, en Persia, Afganistán o Pakistán*”.

¹⁰ Vale la pena mencionar que la primera peregrinación fue realizada por un grupo de los primeros musulmanes a la corte de Etiopía, quienes recibieron protección del rey cristiano en el reino de Abisinia. Véase el capítulo XXVII de la biografía del profeta Muhammad de Martin Lings (1989) como así también el capítulo XVIII de la biografía de Ya'far Subhani (1989).

La noción de peregrinación llega a la filosofía, quizás porque ella también deba peregrinar. El filósofo Byung-Chul Han retoma esta idea central, en este caso discutiendo a Bauman en su distinción entre peregrino y turista. Byung plantea que el peregrino se siente extranjero en esta tierra, por eso siempre su camino no es seguro. Agrega que:

El camino que separa el lugar de partida de la meta también es un intervalo. Posee una semántica rica, como el propio *lugar*. La peregrinación, por ejemplo, no es un espacio vacío que habría que recorrer lo más rápido posible. Es, más bien, constitutivo de la meta a la que se llega. Estar en camino adquiere aquí una gran importancia. El caminar apunta a la penitencia, la sanación o el agradecimiento. Es una plegaria (Byung-Chul Han, 2015: 49-60).

2.1.1. De la peregrinación de Francisco de Asís a la del Papa Francisco

En marzo de 2021 el Papa llegó a Iraq, y en la llanura de Ur, recordando al profeta Abrahán-Ibrahim en un encuentro interreligioso¹¹, Francisco nos convoca a no cansarnos de mirar el cielo y las estrellas. Nos recuerda la importancia de peregrinar a nuestros lugares sagrados, porque “*es el signo más hermoso de la nostalgia del Cielo en la tierra*”. Destaca el viaje del profeta Abrahán-Ibrahim, “*un viaje de ida que implicó sufrimientos: tuvo que dejar la tierra, el hogar y el parentesco*”. Luego agrega:

A nosotros nos pasa algo parecido: en nuestro camino, estamos llamados a dejar esos lazos y vínculos que, encerrándonos en nuestros grupos, nos impide acoger el amor ilimitado de Dios y ver a todos los demás como hermanos. Sí, tenemos que salir de nosotros mismos, porque nos necesitamos unos a otros.

Francisco nos menciona el cielo y la tierra. Aprovechamos, entonces, la ocasión para compartir una definición del jesuita Javier Melloni: “*El discernimiento es una escucha sagrada para tratar de unir el cielo y la tierra*”.

¹¹ Recomendamos la lectura completa de las palabras de Francisco en Ur (Francisco, 2021).

El Corán, el libro sagrado de los musulmanes, justamente es denominado también Discernimiento. Leemos en el Corán: “*Bendito sea Aquel que ha hecho descender a Su siervo el Discernimiento...*” (25:1).

La palabra árabe para Discernimiento –*Furqan*– está vinculada a la idea de diferenciar la verdad de la falsedad. Para distinguir a la verdad de la falsedad, para unir cielo y tierra, caminar en peregrinación al encuentro del otro. Como Francisco de Asís con el Sultán de Egipto.

2.2. La Pobreza Espiritual

Reconocemos de antemano que nuestra intención principal en este artículo, es retomar esta hermosa enseñanza, propia del cristianismo y del Islam, como así también de otras perspectivas espirituales.

La filosofía tiene su ejemplo. Sócrates era un maestro que no cobraba y que mencionaba a su pobreza con orgullo. En la Apología (1973), vincula su pobreza por estar al servicio del dios (23, c), reniega de los que están más preocupados en las riquezas y famas antes que mejorar el alma (29, e). Incluso presenta a su pobreza como testigo suficiente de que dice la verdad (31, c), y advierte a sus hijos de preocuparse más del dinero que de la virtud (41, e).

Cuando Clemente de Alejandría¹², un apologista cristiano de origen griego que participa en la helenización del cristianismo, intenta sumar a las familias ricas a sus filas, encuentra que el rico no sigue a Jesús como enseñan los Evangelios. Decide resolver esa tensión en la distinción entre salvación y perfección. Los ricos solo llegan a la primera, no pueden acceder a la perfección porque no se encuentran a disposición de Dios, sino que están vinculados a las cosas materiales. Clemente interpreta que el rico debe despojarse de sus riquezas para así hacer buen uso de las mismas y ponerlas a disposición del prójimo.

¹² Sigo a Daniel Dei (n.d.), *Preliminares sobre un planteo de la libertad en Clemente de Alejandría*.

Lo que nos interesa de Clemente es que, junto con Platón, van a plantear que hay una riqueza que importa más en la filosofía, vinculada a la sabiduría. El sabio es el rico, porque posee belleza interior. Clemente hace coincidir a Jesús con Platón. Este último vincula el vicio a la esclavitud, como la virtud a la libertad. Para Clemente, toda persona que cometa pecado es un esclavo, porque pertenece a las cosas. El principal problema del rico es que se encuentra apegado a las riquezas, a las cosas, o lo que es lo mismo, a la multiplicidad, lo que en última instancia impide el conocimiento unificado.

En la actualidad, el Papa Francisco también condena el dinero, al que denomina “*estiércol del diablo*”¹³, caracterizando a las riquezas como una idolatría, capaces de seducción que nos llevan a la esclavitud. En *Laudato Si’* (LS) anuncia el Papa que el camino de Francisco de Asís, su pobreza y austeridad, no se reducan a un ascetismo simplemente externo: estamos en presencia de algo radical, una renuncia a convertir la realidad en “*mero objeto de uso y de dominio*” (LS: n. 11).

También en Ignacio Ellacuría encontramos a la “*civilización de la pobreza*”, la cual Sobrino (2013) resume como el compartir austeramente los recursos de la tierra. Del compartir a la fraternidad, y desde ahí, recuperar el sentido de la vida, que en los pobres se traduce en recuperar a la comunidad frente al individualismo, en la servicialidad frente al egoísmo, en la sencillez ante la opulencia y el lujo, y la recuperación de la trascendencia contra el positivismo occidental.

Desde otro lugar del mundo, Inazo Nitobe, en su libro *Bushido* (2010) menciona que el samurái también se desentendía del dinero, como así también de conseguirlo y acumularlo. De hecho, la sabiduría japonesa resumía así una época de decadencia: “*que los civiles amaban el dinero y los soldados temían a la muerte*”. Hablar de dinero se consideraba mala educación y se reconocía que las riquezas entorpecían a la sabiduría.

Suzuki (1996: 171) vincula la pobreza con el zen: “*Pobreza es zen*”. Inclinarsse a la pobreza, dice Suzuki, es desentenderse de la idea de posesión, de estar atados a las cosas,

¹³ En el rezo del *ángelus* del 22 de septiembre de 2019.

incluso “*el apego a la vida se debe suprimir*”. Apego y libertad se contraponen, de ahí la reivindicación de la *pobreza espiritual* como camino.

En *Historia de la Filosofía Japonesa*, Jesús González Valles se dedica a la filosofía de la pobreza en Japón (2014). Advierte, y nosotros con él, que estamos indagando una perspectiva que valora la sencillez y la austeridad. No hay apología a la indigencia. Allí se cita un libro, *Felicidad de la Pobreza Noble* (1996), de Koji Nakano, en donde se critica el desarrollo material japonés, y se hace hincapié en que no ha colmado las expectativas de vida de su país. En su segunda parte, el libro intenta recuperar el concepto de “*pobreza noble*” (1996: 159), destacando que la libertad interior implica mantener las propiedades de uno “*al más bajo nivel posible*”. Nakano considera que cuanto más se posee, es menor nuestra libertad interior. Nos menciona la “*idea japonesa de refinamiento*” (1996: 148), la cual define como la capacidad de desentenderse de las ataduras mundanales y del ego mezquino, para comunicarse con la naturaleza y entregarse a sus actividades:

Los japoneses compartimos ahora los beneficios de esa civilización, pero, por otra parte, resulta evidente lo mucho que la cultura científica está perjudicando y destruyendo al globo... el problema reside en que los cimientos de esa civilización están mal puestos desde el principio. Una solución radical es imposible mientras no cambiemos de actitud con respecto a la naturaleza (1996: 176).

Desde la perspectiva del Islam, es conocida la máxima del Profeta Muhammad “*la pobreza es mi orgullo*”. La *pobreza espiritual* se entiende en primer lugar, como el carácter transitorio de la creación, que depende ontológicamente de Dios. Tal concepción conlleva la acción de desentenderse de la posesión de lo manifestado, y torna sin sentido el querer acumular bienes materiales.

Nos enseña el Corán: “*El placer y la rivalidad por acumular bienes materiales os mantendrá ocupados...hasta que os llegue el momento de visitar las tumbas*” (102: 1-2). De una extensa pero muy sabia enseñanza, leemos:

El Profeta Muhammad preguntó a Dios:

¡Oh Dios mío! Oriéntame hacia una acción que provoque mi aproximación a Ti.

Y Dios le respondió: Coloca la noche como el día y el día como la noche,

¿De qué modo?, dijo el Profeta.

Le contestó Dios: De tal manera que tu sueño sea la oración y jamás llenes tu estómago por completo...

Ahmad¹⁴, Mi amor es amor hacia los pobres y los desposeídos. Acércate a ellos, participa en sus reuniones para que Yo me acerque a ti. Aparta de ti a los ricos amantes del mundo y evita participar en sus reuniones...

Ahmad, Detesta los oropeles del mundo y a los mundanos, y ama la otra vida y a los que la buscan.

Dijo el Profeta: Dios mío, preséntame a los mundanos y a los que aman la otra vida.

Dios le contestó:

Los mundanos son quienes comen mucho, se ríen mucho y duermen mucho. Se encolerizan reiteradamente y pocas veces están conformes, no piden perdón frente a sus maldades ni aceptan las disculpas de quienes se las ofrecen. Son perezosos en la adoración a Dios, y valientes con los pecados, tienen ilusiones desmedidas y lejanas; y aunque se les acerque su hora nunca piensan en la rendición de cuentas por sus actos. Su beneficio para el prójimo es escaso, son individuos charlatanes, desprovistos del sentido de la responsabilidad y amantes de la gula.

Los mundanos no agradecen a Dios por sus mercedes ni son pacientes frente a las calamidades. Desvalorizan los grandes servicios de otros (destacando los pocos propios), se alaban por una obra que no han realizado y exigen aquello que no les corresponde. Continuamente hablan de sus deseos, señalan los defectos y ocultan las bondades de la gente (Zadeh, 1994: 9)¹⁵.

Hasta el momento, hemos dejado en claro que el rechazo a las posesiones materiales, el acumular riquezas y dinero está mal visto desde las enseñanzas de las religiones. Sin embargo, todavía debemos esclarecer con más detalle a qué se refiere la *pobreza espiritual*, que es mucho más profunda que el solo hecho de desentenderse de los bienes materiales. Vamos a profundizar nuestra idea.

¹⁴ Es otro nombre del Profeta Muhammad.

¹⁵ Como decíamos, la narración es más extensa. También recomendamos nuestro trabajo de recopilación *Riqueza y Pobreza en el Islam* (Factor Francisco, n.d.).

2.2.1. La Triple Renuncia: sobre el Tener, el Hacer y el Ser.

La primera renuncia, en relación al tener, se trata de desentenderse del deseo de posesión de las cosas. En relación al hacer, implica cuál es la intención que nos moviliza para la acción tratando de no apegarnos a las consecuencias de tales acciones. En relación a la renuncia de ser, se concibe como la principal de las luchas espirituales, queremos decir, el combate contra nuestro ego, el reconocimiento de nuestra indigencia ontológica, la renuncia a nuestro yo (Hani, 2005).

Vamos a partir de una enseñanza del Maestro Eckhart (2013 y 2008), quien nos dice que *“un hombre pobre es aquel que no quiere nada y no sabe nada y no tiene nada”*. Entonces, la pobreza ya no es solo un aspecto exterior, porque esa pobreza puede ser mera apariencia. El sentido de *“nada tiene”* implica ahora que el ser humano *“nada quiere”*, y reconoce que *“nada sabe”*.

“Nada tiene”, decíamos antes, no es solo no poseer de las cosas. Implica estar vacío de todas esas cosas, lo que se logra eliminando el deseo de posesión de nuestro interior.

“Nada quiere” le permite al Maestro Eckhart ser un gran provocador. El pobre es el que ni siquiera quiere hacer la voluntad divina, nos afirma. Pero es un error suponer que no es la voluntad divina el ideal de la pobreza. El Maestro señala que en el querer ya se cruza una pretensión del hombre vinculada a este mundo. Desde ahí llegamos a la radicalidad de su enseñanza: el pobre vacía su voluntad.

“Nada sabe” implica la intuición de estar vacío de todo conocimiento que habite en él. Afirma Eckhart que *“el hombre debe vivir de tal manera que ignore que no vive ni para sí mismo, ni para la verdad, ni para Dios”*.

El Maestro nos pide volver al “*estado primordial*”, el equivalente a “*ser como niños*” de los Evangelios, es decir, cuando nuestra voluntad y saber se encuentran con el querer y el conocimiento divinos.

Vamos a intentar resumir ahora la contribución del Islam a esta temática, de la mano de Ibn Arabi. La *pobreza espiritual* está señalada en el Corán, por ejemplo, leemos en esta aleya (35:15): “*Oh, Humanos. Ustedes son los necesitados de Dios y Dios es el Autosuficiente, el Rico por Sí mismo, el Digno de Alabanza*”. Y en otra (47:38), nos indica: “*Y Dios es rico por Sí mismo, y ustedes son los necesitados*”.

Lo que traducimos por “*necesitados*” en árabe también significa “*pobres*” (alfuqará). Aquí hacemos una mención a la renuncia de ser, en el sentido de que todos los existentes necesitan de Dios. A esta indigencia, Ibn Arabi la denomina *iftiqar*, es decir, “*pobreza*”, en el sentido de “*necesidad esencial*” (Izutsu, 1997: 167). Sin embargo, Ibn Arabi establece una relación recíproca de *iftiqar* entre Dios y el mundo. Precisemos: si el mundo, la creación, necesita de Dios para su existencia, también Dios necesita de Su creación para realizarse en el plano de sus Atributos divinos. Si la primera parte de su tesis es aceptada con simpleza, su segunda parte exige un esfuerzo que este gran místico plantea a nuestro entendimiento. A esta relación recíproca Ibn Arabi la describe como “*alimento*”, porque, así como el ser humano se mantiene vivo gracias al alimento, es así como Dios es el “*alimento*” para la existencia del mundo. Sin embargo, también Dios requiere de ese “*alimento*” del mundo, porque se explican los atributos divinos en Dios gracias a su vinculación con Su creación.

En el libro *Las máximas de Sabiduría* de Ibn Ata Allah (2014: 129), leemos que “*el mejor de tus momentos es aquel en el que eres testigo de tu indigencia y se te devuelve a tu insignificancia*”. Esta enseñanza se puede entender en relación a la servidumbre del musulmán a Dios, la cual, mientras más se desarrolla, más libertad interior tiene. Para desarrollar la servidumbre, se tiene en cuenta la práctica del *dikr*, o recuerdo de Dios, el cual es equivalente al olvido de sí. Esta tarea es fundamental en la vida cotidiana del musulmán, porque “*el ego es una especie de cristalización del olvido de Dios*” (Schuon,

1987: 118). Por eso el Corán nos reclama (59:19): “*Y no seas como aquellos que olvidaron a Dios, y Dios hizo que se olviden de sí mismos*”.

En última instancia, la *pobreza espiritual* nos lleva a la extinción (en árabe, *Al-Faná*) de ese ego o yo que nos mantiene presos de sus ilusiones. Sin apegos, sin pasiones, la servidumbre se realiza en armonía con Dios, con la naturaleza y sin deseo de posesión y dominación.

En relación a la renuncia del tener, entre los musulmanes, quien se desprende del mundo se denomina *zahed*. El desapego es condición *sine qua non* para transitar el sendero espiritual, y tal actitud también atraviesa nuestro interior. Siguiendo al Sheij Al-Alawi (2007), los musulmanes hablan de tres desapegos o renunciaciones. El primero está vinculado a renunciar a lo prohibido, y es propio de todos los musulmanes en general. Luego está la renuncia a lo ambiguo o dudoso, ya más propio de aquellos que se dedican con más predisposición al camino espiritual. Finalmente, se encuentra la renuncia o desapego a aquello que es lícito, con la intención de agradar a Dios. Por ejemplo, uno puede renunciar a los deleites de la vida en el paraíso.

Nos queda mencionar la renuncia al hacer. Nuestros sabios distinguen entre un corazón desapegado, o *qalb zahed* y un corazón ávido, en árabe, *qalb rageb*. Mientras que el segundo es distraído por el mundo, el primero tiene presente la importancia del significado interno de la acción. De ahí la insistencia en la calidad de las acciones antes que en su cantidad (Ibn Ata Allah, 2014).

Queremos destacar la advertencia que nos deja el Corán, en su capítulo 64, que vincula el Día del Juicio con otra denominación: el Día de la Mutua Decepción, o del Desengaño. Si bien la primera interpretación implica el desengaño entre creyentes y no creyentes cuando vean las consecuencias de sus obras; también hay una lectura que involucra a Dios con el creyente. Es decir, ¿realmente hacemos nuestras acciones con intención correcta? ¿O estamos pensando en los beneficios inmediatos de nuestras acciones

en relación a este mundo y sus personas? Si la respuesta es la segunda, se entenderá por qué el Día del Juicio puede ser un día de decepción y desengaño para el creyente.

Hagamos un ejercicio simple que ejemplifique lo que queremos explicar: supongamos que estamos dando dinero a una persona que lo necesita, sin testigos, sin comentarle a nadie nuestra buena acción. Pasa el tiempo, y esa acción ya la hemos compartido con amigos y familia. Más adelante, decidimos publicar en nuestras redes lo que hicimos en su momento. Efectivamente, la acción en su aspecto exterior sigue siendo la misma, en el sentido de que la persona que recibió el dinero fue ayudada. Desde un punto de vista pragmático, es suficiente. Pero desde una perspectiva espiritual, una acción también vale por su aspecto interior. Si la acción era válida desde una perspectiva espiritual al comienzo, ya ha perdido “*su recompensa*” desde que fue publicada en las redes sociales. Una acción sincera a Dios se transformó en una acción que desea principalmente el reconocimiento de las personas, demostrando que no se ha renunciado al yo. Entonces, la intención no puede confundirse con una posición sentimental, en realidad se debe entender como un grado de comprensión, implica un grado de conocimiento que otorga claridad a la acción.

Mencionábamos recién las consecuencias de la acción, su recompensa. Ya antes, con el desprendimiento o la renuncia al tener, decíamos que, en un determinado nivel espiritual, uno se desentiende de las recompensas de Dios por sus acciones. Sin embargo, muchas veces estamos atados a las consecuencias de las mismas entre las personas. Estamos esperando que nuestras acciones tengan un determinado curso de acción, que produzcan consecuencias que nos beneficien. La *pobreza espiritual* en este caso coincide plenamente con las enseñanzas del Hinduismo y el Budismo en relación al concepto de «karma», y la importancia de la “*acción sin deseo*”¹⁶. Enseñanza a nuestro criterio equivalente en el Taoísmo, cuando se habla de la (tan mal comprendida) no acción, o *wu*

¹⁶ “Los sabios consideran que ha comprendido el que actúa sin deseos, sin un motivo pensado, aquel cuyos actos han sido quemados en el fuego de la sabiduría” (B.G.IV,19) (Martín, 2010:52).

*wei*¹⁷. En idioma árabe, el término equivalente es *tawakkul*, es decir, las consecuencias de la acción se confían a Dios, abandonando la dependencia del mundo.

Con Eckhart, mencionábamos antes que la *pobreza espiritual* implica no saber nada. Es interesante destacar que los musulmanes reconocen que el Profeta Muhammad no sabía ni leer ni escribir cuando le llegó la Revelación del Corán. El término árabe utilizado es *ummy*, traducido generalmente como “*iletrado*”. La primera explicación tiene que ver con el carácter pasivo del Profeta en la recepción del mensaje. La naturaleza iletrada de Muhammad representa simbólicamente esto. Para un musulmán, esto implica que el mensaje celestial no se encuentra modificado por conocimiento humano alguno, que el corazón del Profeta funcionaba como un espejo que reflejaba la palabra revelada.

Desde la perspectiva de Ibn Arabi, Fernando Mora (2019: 238) nos aclara que la *ummyya* es un estado espiritual en el que “*la faceta más profunda del corazón acoge la Revelación de la realidad sin que apenas existan velos que obstruyan su recepción*”. Ibn Arabi explica que “*cuando el corazón está a salvo de la consideración reflexiva, entonces, de acuerdo tanto a la Ley como a la razón, es iletrado y se halla de inmediato y de la manera más perfecta receptivo a la divina apertura*”. En este sentido, más que negar la importancia del conocimiento racional, lo que se está haciendo es ubicarlo en un lugar secundario en relación al conocimiento propio de la Revelación.

El Corán para los musulmanes representa el eje fundamental de sus existencias. Desde que nace, cuando escucha las primeras palabras al oído, hasta que muere y es despedido en su entierro con recitaciones, el libro sagrado marca distintas etapas de su vida. Nuestros sabios siempre recomiendan leer el Corán como si hubiera sido revelado para uno mismo, porque su mensaje siempre tiene nuevas interpretaciones. El libro sagrado acompaña nuestro camino espiritual. Es en este sentido, que, desde la *pobreza espiritual*, además de la lectura literal, racional y filosófica, también se reclama una lectura con su

¹⁷ “Intraducible, el termino *Wu Wei* ha sido, sin otra explicación, interpretado por los sinólogos como equivalente de inacción o, dicho de otro modo, inercia. Y precisamente es lo contrario lo que hay que comprender, pues se trata de la inactividad de las pasiones y de los deseos malos, que están en contradicción con la naturaleza y de la actividad en el movimiento natural que procede del Tao” (Borel, 1998).

“*devenir iletrado*”, en palabras de Mora. Un ejercicio simple para empezar la lectura del Corán desde tal perspectiva, consiste en renunciar a nuestros conocimientos y juicios previos.

Vamos a citar una aleya del Corán con la inusual lectura de Ibn Arabi. Recordemos que esta interpretación no niega el sentido literal de la misma, sino más bien le incluye otro complementario que no rechaza el anterior. Hecha esa importante aclaración, ahora pasemos a leer lo que dice Dios en el Corán (2:7 y 171): “*Dios ha sellado sus corazones y sus oídos; una venda cubre sus ojos y tendrán un gran castigo*”. “*Son sordos, mudos, ciegos, no razonan*”.

La interpretación literal no deja lugar a dudas. Ahora vayamos a la interpretación que nos deja Ibn Arabi (Bize, 2007). En árabe, los que no creen se denominan «*kafirun*». Esta palabra proviene de *kafara*, raíz trilitera que significa “*ocultar*”, “*cubrir*”. La palabra “*castigo*” la vincula a la raíz *a`duba*, que significa “*ser dulce, ser agradable*”. Por lo tanto, la primera aleya citada debe entenderse también de otra manera. Según Ibn Arabi, se refiere a los santos que tienen sellados sus corazones para que solo se encuentre ubicado Dios y sus oídos están sordos de toda otra cosa que no sea Dios; así como sus ojos están ciegos por la Luz de Dios, lo que les dará una recompensa agradable y dulce.

Cuando en la segunda aleya se menciona que “*no razonan*”, Ibn Arabi vincula la palabra, siguiendo su etimología, al término *a`qala*, que no solo significa razonar, sino también “*atar*”. Es decir, tales santos no se encuentran atados a los razonamientos, son verdaderamente libres.

3. Conclusiones

Como vimos, el concepto de *pobreza espiritual* tiene múltiples perspectivas de desarrollo. Creemos que la actualización de esta enseñanza puede poner en tela de juicio muchos dogmas de la actual civilización: la noción de libertad, de dominación, el rol de la razón, del dinero y la riqueza, del consumismo, etc. La *pobreza espiritual* no solo nos

permite colocarnos en el lugar del rechazo y la negación, sino también en una posición de alternativa frente a un mundo en crisis. En el ejercicio de la peregrinación y el de conocer radicalmente al otro, en la disputa por el sentido de la vida y por nuestra interioridad, plantemos nuestras propuestas superadoras.

Retomemos el encuentro entre Francisco de Asís y el Sultán Al-Malek: ambos son ejemplo de una *cultura del encuentro* que reconoce al otro, que no tiene vocación de dominarlo, que busca la paz. Hay que animarse a salir de nuestros grupos, peregrinar desde nuestros narcisismos y salir de nosotros mismos, hasta el encuentro de otras culturas, con las cuales aprendemos a respetar y convivir.

Nuestro recorrido es incompleto, lo sabemos. Y quizás, reconocemos, el resultado final de este artículo pueda parecer forzado. Pero nuestra intención y comprensión es clara. Tenemos que insistir en un reencuentro entre la espiritualidad y nuestra vida cotidiana, tanto desde lo individual como desde y para la comunidad. Hay un mensaje claro de las religiones que deben dar su batalla en la disputa por el sentido común. Nuevos sentidos llegarán con ideas que resuenan en nuestras sabidurías. En fin, la propuesta de la *pobreza espiritual* nos abre un nuevo horizonte de sentido, en una convocatoria a resolver nuestra interioridad. La disputa principal del mundo que se viene deberá darse en nuestras almas.

Referencias bibliográficas

- Al- Alawi, Sheij Ahmad. (2007). *El Fruto de las Palabras Inspiradas*, [Traducción y notas: Juan José González], Córdoba, Almuzara.
- Al- Farid, Ibn. (1989). *Poema del camino espiritual*, [Traducción y estudio preliminar: Carlos Varona Narvi3n], Madrid, Hiperi3n.
- Bize, Gustavo. (2007). “Ibn Arabi y el Cor3n: entre el tafsir y el ta’wil”, *Revista Al-Hikma*, No. 1, pp. 59-64.
- Borel, Henri. (1998). *Wu Wei, La v3a del no actuar*, Barcelona, Obelisco.
- Cortes, Julio. (1995). *El Cor3n*, Barcelona, Herder.
- Dei, Daniel. (n.d.). *Preliminares sobre un planteo de la libertad en Clemente de Alejandr3a*.
- Eckhart, Maestro. (2008). *El fruto de la nada*, Espa3a, Siruela.
- Eckhart, Meister. (2013). *Tratados y sermones*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Estomba, Ibrahim. (2009). *Revista Al-Hikma*, No. 4.
- Factor Francisco. (n.d.). *Riqueza y pobreza en el Islam*, Antolog3a realizada por Kamel G3mez, El Cheij. Recuperado de https://drive.google.com/file/d/1Na4DlztGwdUHEJ4sJWwsAcsQym9R4on3/view?fbclid=IwAR2fzW_Wgqjpz_W6xoQdXdk0S4CSj-1qQdsuJlaFX7toYyuGkZvBk8AknZ0. Fecha de consulta: 25 de marzo 2022.
- Faruddin Attar. (1145-1221). *El lenguaje de los paj3ros (Mantiq aT Tayr)*.
- Flori, Jean. (2003). *La guerra santa*, Madrid, Trotta.
- Flori, Jean. (2010). *El islam y el fin de los tiempos*, Madrid, Akal.
- Fundaci3n Cultural Oriente. (2010). *El Cor3n*, [Traducci3n de Ra3l Gonz3lez B3rnez], Qom, Ed. Elhame Shargh.
- Francisco. (24 de mayo de 2015). Carta Enc3clica *Laudato Si’* (LS).

- Francisco. (15 de agosto de 2019). *Solemnidad de la asunción de la Virgen María, Rezo del ángelus*. Recuperado de: https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2019/documents/papa-francesco_angelus_20190815.html>. Fecha de consulta: 25 de marzo 2022.
- Francisco. (3 de octubre de 2020). Carta Encíclica *Fratelli Tutti* (FT).
- Francisco. (6 de marzo de 2021). “*Discurso en Ur*” (Iraq), Recuperado de: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/march/documents/papa-francesco_20210306_iraq-incontro-interreligioso.html>. Fecha de consulta: 25 de marzo 2022.
- González Valles, Jesús. (2014). *Historia de la Filosofía Japonesa*, Madrid, Tecnos.
- Guenón, René. (1992). *Esoterismo Islámico y Taoísmo*, Barcelona, Obelisco.
- Han, Byung-Chul. (2015). *El aroma del tiempo*, Buenos Aires, Herder.
- Hani, Jean. (2005). *Mitos, ritos y símbolos*, Barcelona, Editor José J. de Olañeta.
- Ibn Ata Allah. (2014). *Las Máximas de Sabiduría*. [Traducción, estudio preliminar y notas: Gustavo Bize], Buenos Aires, Ediciones Al-Hikma.
- Izutsu, Toshihiko. (1997). *Sufismo y Taoísmo*, Vol. I, España, Siruela.
- Leclerc, Eloi. (1994). *Exilio y Ternura*, Madrid, Ediciones Marova.
- Le Goff, Jacques. (1968). *Francisco de Asís*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Lings, Martin. (1989). *Muhammad: Su vida basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, Hiperión.
- Maanán, Abderramán Mohamed. (2006). *Tasawwuf*, España, Almuzara
- Martín, Consuelo. (2010). *Sabiduría en la Acción*, Barcelona, Editor José J. de Olañeta.
- Mora, Fernando. (2011). *Ibn Arabi, Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Barcelona, Kairós.

- Mora, Fernando. (2019). *El perfume de la existencia: Sufismo y no-dualidad en Ibn Arabi de Murcia*, Córdoba, Almuzara.
- Nakano, Koji. (1996). *Felicidad de la Pobreza Noble*, Madrid, ed. Maeva.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1985). *Vida y pensamiento en el Islam*, Barcelona, Herder.
- Nitobe, Inazo (2010). *Bushido*, Madrid, Miraguano Ediciones.
- Platón. (1973). *Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Editorial Astrea.
- Scavino, Dardo. (2019). *El sueño de los mártires*, Barcelona, Anagrama.
- Schuon, Frithjof. (1987). *Comprender el Islam*, Barcelona, Editor José J. de Olañeta.
- Sobrino, Jon. (1990). “Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahve”, *Concilium: Revista Internacional de Teología. Ejemplar dedicado a: Teología del tercer mundo: 1492-1992. La voz de las víctimas*, No. 232, pp. 497-508.
- Subhani, Ya'far. (1989). *Luz de la eternidad*, Buenos Aires, Mezquita At-Tauhid.
- Suzuki, Daisetsu Teitarō. (1996). *El zen y la cultura japonesa*, Barcelona, Paidós.
- Tolan, John Victor. (2007). “Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea”, Valencia, *Publicacions de la Universitat de València*.
- Zadeh, Huyatulislam Moallemi (trad. y comp.). (1994). *Páginas de Sabiduría*, Teherán, Organización de Propagación Islámica.

MILONGA DEL TROVADOR

Juan Carlos Ramón Aguiar¹

ORCID: 0000-0003-0460-8550

Correo electrónico: licayola@hotmail.com

*“Mi casa es donde canto porque aprendí a escuchar,
la voz de Dios que afina en cualquier lugar”.*

(Ferrer y Piazzolla, 1981)

*“Soñemos como una única humanidad, como caminantes de la misma carne humana,
como hijos de esta misma tierra que nos cobija a todos,
cada uno con la riqueza de su fe o de sus convicciones,
cada uno con su propia voz, todos hermanos”*

(Francisco, 2020, n° 8)

Resumen:

El reconocimiento de la otredad en el ámbito del hecho religioso sigue siendo una cuestión básica. Las experiencias personales no sólo nos condicionan, sino que suelen ser fundamentales para el encuentro con lo diferente. Buscamos seguridades genéricas y nos encontramos con realidades particulares que superan nuestros universos conceptuales, entre las que se encuentran principalmente, la de nuestros pueblos abyayalenses, mestizos, afros y criollos. La reciprocidad no sólo es un camino de encuentro, es sobre todo enriquecimiento mutuo. La religiosidad popular y su mística son claves interpretativas esenciales para su comprensión.

¹ Profesor en Filosofía y Ciencias de la Educación (CON.SU.DEC.), Profesor en Teología y Ciencias de la Religión (San Benito, Victoria, E.R.), Diplomado Universitario en Filosofía de la Liberación (Universidad de San Isidro) y Licenciado en Filosofía (Universidad Católica de Santa Fe). Profesor asistente en la Pontificia Universidad Católica Argentina (Campus del Rosario).

Palabras claves: otredad, hecho religioso, experiencia, enriquecimiento, espiritualidad

MILONGA DO TROVADOR

Resumo:

O reconhecimento da diferença no âmbito de acontecimentos religiosos, continua sendo uma questão fundamental. As experiências pessoais, não só, nos condicionam, como geralmente são essenciais para o encontro com o diferente. Buscamos seguranças genéricas e nos encontramos com realidades particulares que superam nossos universos conceituais, entre as que se encontram principalmente, a dos nossos povos Abya Yala, mestiços, afros e crioulos. A reciprocidade não é só um caminho de encontro, mais é sobretudo, um enriquecimento recíproco. A religiosidade popular e sua mística são chaves interpretativas essenciais para sua compreensão.

Palavras-chaves: diferença, acontecimentos religiosos, experiência, enriquecimento, espiritualidade

MILONGA OF THE TROUBATOR

Abstract:

The recognition of otherness in the sphere of the religious fact remains a basic question. Personal experiences not only condition us, but are usually fundamental for the encounter with what is different. We look for generic securities and we find particular realities that go beyond our conceptual universes, among which are mainly those of our Abya Yala, mestizo, Afro and Creole peoples. Reciprocity is not only a path of encounter, it is above all mutual enrichment. Popular religiosity and its mystique are essential interpretive keys for its understanding.

Keywords: otherness, religious fact, experience, enrichment, spirituality.

1. “Toda religión es geohistórica”

Soy sacerdote católico, “*mi casa*” es la comunidad de los seguidores de Jesús de Nazareth y es aquí donde “*aprendí a escuchar la voz de Dios que afina en cualquier lugar*”, por eso es “*donde canto*”, aunque éste sea desafinado. ¿Qué ha sido de la inculturación de la Palabra que se encarnó en la historia de mujeres y varones concretos? ¿El camino de “pueblo creyente” se acabó en los primeros siglos? ¿Ya no hay nada que buscar, descubrir, interpretar, y por qué no, cambiar?

El mundo de la filosofía padece el ‘pecado’ de querer convertir un logos, surgido en un tiempo y en un sitio determinados en ‘el único’ modo de pensar, en el Logos abarcativo de toda la realidad y de todos los tiempos. Perspectiva que también es vivida de igual modo por las religiones, de allí que se intenta dar a una religión el valor de ‘la Religión’, imponiéndola sobre las demás, afirmando su única verdad y despreciando a las otras expresiones como falsas, erróneas o herejes. “*Toda religión es geohistórica, esto es, está situada espacial y temporalmente: aparece en un lugar del planeta y en un momento determinado del desarrollo de una cultura. Su primer condicionamiento es el entorno natural*” (Melloni, 2018: 44). “*Una religión sólo podrá ser realmente universal si llega a serlo desde dentro de su particularidad*” (Torres Queiruga, 2005: 32).

¿Hay posibilidad de acercarse al mundo de lo divino sin un diálogo franco, intercultural e interreligioso?; ya no hay lugar para los exclusivismos, es necesario reafirmar “*la relacionalidad sagrada*” (Estermann, 2015: 297). Toda expresión religiosa está de una u otra manera relacionada con las otras, no debemos considerar la idea una “religión absoluta” ya que ésta se opondría a la realidad fáctica. Es necesario reconocer que no existen las ‘religiones puras’, en todas ellas convergen elementos de diversos orígenes que las convierten en ‘sincréticas’; “*la ‘sincreticidad’ no es un signo de ‘impureza’ y ‘decadencia’, sino de la organicidad e interpretación cultural, de la interculturalidad del ser humano mismo*” (Estermann, 2015: 300-301).

Para nuestros pueblos originarios² no existe la división de realidades humanas y divinas (entre el mundo de los dioses y de los hombres, entre la filosofía y la teología, entre la fe y la razón); separar, distinguir y clasificar la ‘sola y única’ realidad, destrozan la común-uni6n de realidades. Las pretensiones de uni-versalidad fueron da1inas, no tuvieron en cuenta las particularidades, se aferraron a tradiciones o dogmas, y se colocaron en un sitio que no les correspondía. El mundo cristiano asumi6 la cosmovisi6n semita, la filosofía griega, el derecho romano, la fidelidad de los bárbaros..., pero ¿qué asumi6 de la vida de nuestros pueblos abyayalenses? ¿Lo suyo era solo ‘indigencia’? ¿Ad6nde fueron a parar sus experiencias fundantes que llevaban siglos guiando sus vidas?

Dina V. Picotti (1990: 83-84) nos recuerda en su obra *El descubrimiento de América y la Otredad de las culturas* un canto ag6nico del pueblo Mbyá³:

Los extranjeros desean enga1osamente
que oremos s6lo como lo hacen ellos.
Para que esto no consigan hacer es que te molesto,
Padre Ñamandú Verdadero, ¡el Primero!
Ellos se enojan muchísimo con la vida que llevan
los bienamados y buenos *jeguakávas*,
ellos se enojan muchísimo con la vida que llevan
las bienamadas y buenas *jachukávas*:
no tenemos casas alta, no tenemos libros,
no sabemos leer en sus papeles sabios,
no rezamos a los hijos de sus dioses (santos),
no tenemos crucecitas, ciertamente.

² Hacia 1492 constituían Abya Yala alrededor de 70 millones de habitantes, 160 familias lingüísticas y 1000 idiomas dialectales (guaraní, quechua, kuna, nahuatl, mapuche, aymara, ...). Cf. Rossi (2018).

³ Los Mbyá hablan a menudo de ‘extranjero’, como de quién no quiere reconocerlos, estableciendo un orden injusto, negativo para todos, y ruegan a Ñamandú que conmueva su corazón (Martínez Gamba, 2006: 95-98). El cantautor santafesino Orlando Veracruz en un tema de su autoría “Pilchas gauchas” (1975) expresa “Y si tenés pilchas gauchas/dicen que andás disfrazado./Ay, ay ay ay vi’a di’r parando/soy un criollo nada más/ No vengo a buscar tu aplauso,/sólo quiero tu hermandad”.

Sólo en ti confiamos en nuestras conciencias,

Padre Ñamandú Verdadero, ¡el Primero!

(...)

Por ser así es que a ti te haremos oír

nuestros sollozos nuevamente

en torno a tu morada inaccesible.

En ti nos confiamos en nuestras conciencias,

a ti entonamos himnos,

Ñamandú Padre Verdadero, ¡el Primero!.

Este canto pone en evidencia muchos elementos que conforman la liturgia católica romana, como ser “*casas altas*” para referirse a los templos; “*los libros*” que utilizaban los sacerdotes a diario como breviario y misal; “*papeles sabios*” que se leían de pie en las celebraciones, aludiendo a las Sagradas Escrituras o Biblia; a “*los hijos de sus dioses*” que eran todos los bautizados en Jesús, el Hijo de Dios; y, por último, “*no tenemos crucecitas*” colgando de nuestros cuellos como los misioneros. Pero sobre todo el lamento de un pueblo oprimido que iba perdiendo su identidad en manos de “*los extranjeros*”. Aunque nada de todo esto tenemos, confiamos en vos “*Ñamandú, Padre Verdadero*”, que sos la palabra que nos crea y convoca como pueblo.

La otredad cristiana y la otredad originaria son complementarias y correspondientes, fecundas e integrativas, es necesario que se produzca una nueva síntesis, que no deje de lado la anterior, sino que la enriquezca a partir de un nuevo encuentro. “*Lo uno (cristiano) coexiste con lo otro (incaico)⁴ como complementos y correspondencias fecundos e integrativos, produciendo esta síntesis (o ‘sin-creción’)*” (Estermann, 2015: 302). La síntesis debe ser considerada desde un ‘mestizaje’ superador, asumiéndola con conocimiento y comprensión, renunciando a toda hegemonía cultural o lingüística; sólo así la asimilación será recíproca e integradora. Desde lo propio y en el propio estar, sin enajenamientos en aspectos que son foráneos a cada cultura.

⁴ Podemos referirnos a cualquier pueblo abyayalense.

*Paí Julián Zini*⁵ y Mario Boffil compusieron un tema musical titulado “Soy Región”⁶, en el cual ponen de manifiesto la realidad mestiza del pueblo mesopotámico:

Traigo mis venas como esas calles
de tierra roja de mi región,
y por mis venas viene andando
distintas sangres en procesión...

Distintos pueblos con su talante,
su propia historia y su propia fe,
y en mí se mezclan y resucitan
y en ese fuelle, soy chamamé.

(...)

Soy descendiente del *to vayá*.⁷
cruza chamigo, soy *yoporá*.⁸

(...)

Soy pueblo nuevo, mezcla racial:
Un poco gringo y un poco *avá*.⁹
Soy resistencia, soy dignidad,
Soy esperanza, soy *sapucay*.¹⁰

Pero, como percibimos, sin esa mirada doliente del que se siente menospreciado por sus orígenes, sino con el orgullo de verse fruto del encuentro de dos mundos que se abrigaron, amaron y cuidaron mutuamente, pariendo la realidad de un pueblo nuevo y distinto, cuidadores de un paisaje deslumbrante, cultivadores de la utopía de la vida y caminante hacia la *ivy marä ey*.¹¹

⁵ Sacerdote, falleció el 16 de agosto de 2020.

⁶ Fue grabada en el año 2001.

⁷ *to vayá*: matrimonio entre aborígenes y españoles, lealtad.

⁸ *yoporá*: mezcla.

⁹ *avá*: aborígen.

¹⁰ *sapucay*: grito, alarido, clamor.

¹¹ *ivy marä ey*: la tierra sin mal.

Aquí quisiéramos hacer memoria del tema “Vita Nostra” de Ennio Morricone en el film “The Misión” (1986):

*Sic clamant,
Vita! Vita nostra! Tellus nostra!
Vita nostra!*¹²;

En dónde en un idioma extraño, el latín eclesiástico del siglo XVIII y no en su *avañe’ë*¹³, pone en evidencia el *sapukay* desgarrado del pueblo mbya guaraní que ha perdido su *teko*¹⁴, porque le robaron su *ivy*, que no le pertenece a ningún *karai*¹⁵ sino solo *Tupá*¹⁶ y a *Tupâsy*.¹⁷

Tal como lo hace notar Dina Picotti, señalamos que la sensibilidad de nuestro pueblo es la captadora de las configuraciones en que se nos manifiesta la realidad, acogiendo su esencia y sentido, trascendiendo y recreando lo se nos revela y oculta en ella. El mestizo es expresión de una unidad nacida en la alteridad, no un mero sincretismo, “*lo que no respetaría ni la unidad ni la alteridad, sino una asimilación de términos diferentes*” (Picotti, 1990: 73), necesitamos saber “*asumir y formular nuestra forma mestiza, profundizando el conocimiento y la comprensión de nuestras raíces y demás componentes culturales*” (Picotti 1990: 76). El lenguaje integrador es expresión concreta del propio estar en este suelo.

2. “Tayta curita”

Los ritos y símbolos nos ayudan a hacer presente lo sagrado y numinoso, nos introducen en el mundo de lo místico, favorecen la relación con lo divino, nos revelan lo

¹² Traducción del autor: “Así claman/ ¡Vida! ¡Vida nuestra! ¡Suelo nuestro! ¡Vida nuestra!”

¹³ *avañe’ë*: lengua guaraní.

¹⁴ *teko*: vida, costumbre, estado, estilo, comportamiento.

¹⁵ *karai*: señor.

¹⁶ *tupa*: deidad suprema.

¹⁷ *tupâsy*: “la madre de dios”.

que no podemos conocer sin ellos y nos ponen en comunión con las otredades de los pueblos. “*Recuerdo con veneración la visita al hogar de una anciana quechua en Riobamba*¹⁸ (Ecuador), *quién me saludó con esta expresión: ‘tayta curita’, manifestando de este modo la función mediadora del ministerio eclesial; y que como expresión de su acción de gracias me ofreció maíz tostado para alimentarme en el camino de regreso*”.¹⁹

La experiencia de soledad y encuentro en la cercanía con los demás:

(...) les permite tener [a nuestros pueblos] una actitud abierta a las necesidades de los demás. El don se hace así un don compartido. Por eso la solidaridad es una de sus virtudes. La gratitud de ese servicio es una de las características primordiales. El don se entrega sin esperar recompensa (Seibold, 2011: 98).

Don que se pone de manifiesto en la visita inesperada y en el cuenco con maíz ofrecido. La experiencia de los pobres de nuestra Abya Yala, en cuanto al compartir los bienes es algo habitual; nos enfatiza Francisco en *Fratelli Tutti* (FT): “*nadie puede experimentar el valor de vivir sin rostros concretos a quienes amar (...) la vida subsiste donde hay vínculo, comunión, fraternidad (...) no hay vida cuando pretendemos pertenecer sólo a nosotros mismos*” (2020, n° 87). Como expresión de un caminar común en el desamparo y melancolía de la Sierra Central, sin ayuda y sin víveres es imposible emprender viaje alguno.

El Padre Juan Carlos Scannone (1990: 205-208) permanentemente nos recordaba que:

(...) es parte de la experiencia latinoamericana el redescubrimiento y la revalorización de la religiosidad popular, de su lenguaje simbólico y de la sabiduría popular (...) la

¹⁸ Don Leónidas Proaño Villalba, Obispo de Riobamba (1954-1985), era llamado “*tayta obispo*” por las Comunidades del Chimborazo.

¹⁹ Testimonio personal.

sabiduría de los pueblos es el lugar originario de articulación entre religión y lenguaje (...) en y a través del lenguaje el misterio se dice, (...) como misterio.

El “tayta curita o tayta obispo” es expresión del saber de lo santo, del misterio, en la realidad concreta de “mis hermanos indios” como disfrutaba decir “el obispo de los indios”. Es, sin lugar a duda, “un universal situado”, una configuración de un pueblo creyente en una geografía concreta y en un tiempo determinado. Refiriéndose a lo anterior, el Padre Jorge Seibold (2004: 202) señala que *“no existe una mística intemporal y desprovista de algún tipo de racionalidad. Toda mística es situada (...) sin la razón no la podemos entender ni concebir”*.

El pueblo sencillo no posee la sabiduría intelectual, profana, producto de la experiencia y de las ciencias, ni tampoco goza de la sabiduría filosófica y teológica, (...), pero sí goza de esa sabiduría de los humildes (...) que le permite tener un conocimiento sapiencial de sí y de los misterios de Dios (Seibold, 2004: 211).

Por eso *“prefieren expresarse mediante un lenguaje simbólico y sensible, más que intelectual”* (Seibold, 2011: 93). Es desde allí donde las comunidades y sus miembros *“resume[n] las vivencias históricamente compartidas y el modo con que asume[n] y manifiesta[n] la representación de sus problemas y el modo de enfrentarlos, así como sus fiestas y esperanzas”* (Ramírez Calzadilla, 1996: 2). No olvidemos que *“es propio de nuestra religiosidad popular expresar la fe con signos y símbolos sensible, (...), modos simples, sencillos, hasta ingenuos”* (Seibold, 2004: 204). Estas realidades son puestas de manifiesto en lo que acabamos de relatar y nos ponen ante un nuevo interrogante de tipo filosófico-teológico: ¿No son acaso sacramentos?²⁰

²⁰ La IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla de los Ángeles (México) dedica a este tema varios párrafos (nn. 444-469).

La Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida (Brasil) en su redacción final expresa una visión reduccionista acerca del diálogo interreligioso: “puede enriquecer” (n. 9§g); a pesar de que en su cuarta redacción (n. 104) señalaba categóricamente “enriqueciéndonos a todos”.

Los sacramentos, son *signos visibles y eficaces* de las realidades trascendentes, con las cuales no podemos relacionarnos si no es a través de ellos. Pero hay lugares y momentos sagrados, que son propicios para el encuentro, y a los cuales hay que venerar para no quedar fuera del *kairós*.²¹ “*La experiencia humana es una experiencia mística*” afirma Seibold (2004: 191), constituye lo que denominamos ‘mística popular’²², expresión de la actitud contemplativa del pueblo. “*No se trata de una simple operación intelectual (...) Hay que abrirse a la contemplación, pero con los ojos amplios que hunden su mirada en la insondabilidad del Misterio contemplado*” (Seibold, 2004: 196).

“*Es parte de una ‘originalidad histórica cultural’ de los pobres de este continente*” y fruto de ‘*una síntesis entre las culturas y la fe cristiana*’ ” (IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1988: n. 448, Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 2007: n. 264). “*Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos*” (Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 2007: n. 263). Al modo quechua o aymara que con su otear las alturas de los Andes, no solo admiran la inmensidad de sus altos, sino que se sumergen en las profundidades de *Tayta*²³. La religiosidad europea dejó fuera de su mundo simbólico a las expresiones kairológicas de los habitantes de Abya Yala, aunque “*una auténtica mística cristiana [y popular] no puede ser individualista ni sectaria, sino al contrario profundamente [comunitaria] y eclesial*” (Seibold, 2004: 201); sin embargo, prevaleció el

²¹ *Kairós*: “tiempo propicio”.

²² Mons. Sergio Alfredo Fenoy, en ese momento obispo de la Diócesis de San Miguel (Argentina), en la sesión correspondiente a la Piedad Popular durante la Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida, señaló lo siguiente: “Pido que no la consideremos como un modo devaluado o secundario de la vida cristiana. Eso sería olvidar el primado de la acción del espíritu y de la iniciativa del amor de Dios. En la *piEDAD popular* se contiene y expresa un profundo sentido de trascendencia, una espontánea confianza en Dios y una verdadera experiencia del amor teologal. Es también una expresión de la sabiduría sobrenatural, porque la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente, sino de la acción interna de la gracia, que puede convivir con muchos *condicionamientos intelectuales, psicológicos y morales*. Por eso invito a hablar de una ‘*espiritualidad popular*’, o de una ‘*mística popular*’ (...) Hay también un modo de espiritualidad cristiana, muy espontáneo, *integrador de lo corpóreo, de lo simbólico y de las necesidades concretas de las personas*. Es una *espiritualidad inculturada*, que no por eso es ‘espiritual’, sino que lo es de otra manera”. Citado por el P. Seibold (2011: 94). Lo destacado en cursiva es de nuestra autoría.

²³ *Tayta* sin complementos: “Dios Padre” en quechumara.

culto eurocéntrico, considerado único y universal, a la policromía originaria²⁴ de nuestros pueblos ancestrales. Negar la presencia de lo divino en las cosmovisiones originarias es expresión de etnocentrismo. Sólo se concebía un modo de celebrar y expresar ‘lo religioso’, y lo que fuera extraño a él era considerado ajeno a ‘la verdadera fe’, o sea a la de los Reyes Católicos.

3. Inculturación o aculturación

Si no existen relaciones recíprocas, ¿se podría intentar una interacción religiosa que condujera a un enriquecimiento mutuo? Seguramente que no, las múltiples expresiones religiosas de los pueblos del ‘Nuevo Mundo’ supervive a pesar de los desequilibrios de poder, de la intolerancia a lo diferente, de la minusvaloración de sus manifestaciones culturales.

Durante el Sínodo Panamazónico, los indígenas elaboraron colectivamente un texto que fue leído por dos líderes de base –uno ecuatoriano y otro colombiano– ante el Papa Francisco en una reunión especial el 16 de octubre de 2019:

Hermano Francisco,

Recibe nuestro sincero cariño y respeto de los hermanos amazónicos.

Valoramos mucho que tú hayas convocado este Sínodo Panamazónico con presencia de los diversos pueblos que habitamos en esta región de América Latina. Valoramos muchísimo más que hayas enfatizado que los indígenas nos atrevamos a hablar y que los demás nos escuchen y aprendan de nosotros. Somos nosotros los que conocemos a

²⁴ Durante el llamado “Sínodo de la Amazonía” celebrado en Roma, del 6 al 27 de octubre de 2019, del cual surge la Exhortación Apostólica *Querida Amazonía* del Papa Francisco (02 de febrero de 2020); a pesar de los esfuerzos por la interculturalidad, no deja de expresarse de modo ambiguo, creando un clima señalado por la desconfianza mutua. En el n.106 manifiesta: “Porque mientras más profunda, sólida y rica es una identidad, más tendrá para enriquecer a los otros con su aporte específico”. ¿Desde dónde juzgar a una identidad como profunda, sólida y rica? El Dr. Ángel Baldomero Espina Barrios, de la Universidad de Salamanca, el 07 de febrero de 2022, en el webinar “Seminario de Interculturalidad y Descolonización” expresaba lo siguiente: “‘sinodalidad’, como lo expresa el Papa argentino Francisco, es ‘caminar juntos’ pero no poniendo la propia cultura sobre la de los demás”. Desde nuestra mirada, ¿estamos convencidos que la interculturalidad y la interreligiosidad no son cuestiones menores en la realidad actual?

fondo nuestra propia cultura, nuestra historia, nuestro modo de entender la vida, de cuidar la tierra y de relacionarnos con Dios.

Sin embargo, en la experiencia que vamos viendo en este Sínodo, todavía no es una realidad completa ese deseo tuyo. Varios sinodales siguen esperando sólo que repitamos con nuestras categorías lo que nos han enseñado y no valoran suficientemente nuestra palabra propia cuando hablamos de nuestros saberes milenarios. Deben reconocer que somos no sólo individuos aislados; somos los pueblos más antiguos aquí, primeros de hecho y primeros en derecho; somos naciones que preexistían a los actuales países y estados latinoamericanos, seguimos viviendo y resistiendo a la sistemática negación y violación de nuestros derechos.

(...)

Nuestros pueblos esperan que la Iglesia reafirme de manera urgente una alianza de hermanos con los pueblos amazónicos para que vivamos lo que Dios nos ha dado como proyecto de nuestra vida. Que la Iglesia camine y se comprometa con nosotros en nuestras luchas por la defensa y garantía de nuestros territorios y de nuestros Derechos Humanos y Colectivos. Pensamos de forma especial en la protección de los pueblos libres, o aislados, y de los lugares donde habitan.

(...)

Los indígenas no aceptamos ese tipo de desarrollo que los gobiernos y las empresas nos proponen; ese desarrollo que mata a nuestros pueblos, nuestras culturas, nuestros lugares sagrados, como tú mismo has denunciado. No se puede matar la tierra, porque ella es nuestra madre, vivimos dentro de ella y ella nos da la felicidad. Es de ella que viene nuestra sabiduría, es de ella que recibimos todo. Nuestro camino es otro: es asegurar una vida serena y feliz, produciendo en nuestros territorios de forma saludable, cuidadosa, protegiendo las aguas, y que así lo reciban nuestros hijos, nuestros nietos y bisnietos. Tenemos la responsabilidad de cuidar del futuro de los que vienen detrás.

(...)

La Iglesia debe respetar y apoyar de la misma manera a los hermanos que optan por otra denominación cristiana; también a los que deciden seguir con las tradiciones religiosas de sus ancestros. Es urgente que la Iglesia reconozca y respete las formas de cada pueblo de manifestar nuestra espiritualidad y que asuma el diálogo profundo como camino sinodal con nuestros pueblos.

(...) no nos consideran interlocutores confiables y menos como sujetos primeros de la inculturación de la evangelización, (...) Déjennos experimentar en la inculturación de la Iglesia aun cuando en algunos casos cometamos errores.

Confiados en su amor de hermano, lo abrazamos (López Hernández, E., comunicación personal, 06 de enero de 2022).

Son saberes situados, pero con valor universal, nada impide que nos apropiemos de ellos o que los reinterpretemos en un franco diálogo intercultural e interreligioso. *Pachamama, Pachatayta, Nguechem, Ñamandú...* siguen acompañando el caminar de muchas comunidades tanto en el mundo rural como en el urbano, en la selva, la meseta o la puna, son “*la tierra*” y nos constituyen en lo que somos: “*pueblo*”. Más allá del mestizaje y desde su arraigo al suelo, como comunidades con identidades definidas resistieron desde sus otredades a la imposición “*de la cruz y la espada*” (Stanislaus y Ueffing, 2017: 13-27). “*La evangelización era en la práctica un pretexto o cuando más un sostén ético ideológico a los efectos de una empresa realmente económica y política, más que una finalidad espiritual de conversión de pueblos no cristianos*” (Ramírez Calzadilla, 1996: 8).

La llamada “inculturación del Evangelio” se transformó en una “aculturación” de los pueblos aborígenes; quienes tuvieron que adoptar las creencias y los comportamientos sociales del conquistador o, en el mejor de los casos, se mimetizaron en “la cultura y la religión oficiales” para permanecer en lo propio. Esto último se vivenció más concretamente en las comunidades afros, que ‘dentro’ de las imágenes de los santos cristianos “guardaban” sus propias deidades, en los *terreiros* se unen la imaginería cristiana y los ritos afros, pero sin confusión alguna.

4. Conclusión

Llegando ya al final de este breve planteamiento, y teniendo muy en cuenta el significado del fortalecimiento que nuestras opciones existenciales nos exigen para “*un progreso desde nuestro original sustrato cultural que es un tesoro para toda la humanidad*”; y que se convierte en una necesidad urgente por “*desarrollar esta conciencia*”

de que hoy o nos salvamos todos o no se salva nadie” (Francisco, 2020: n. 137). El ser “pueblo” nos articula en búsquedas comunes, más allá de nuestras diferencias, conformando un proyecto comunitario, fruto de un sueño colectivo. “*Ser parte de un pueblo es parte de una identidad común, hecha de lazos sociales y culturales*” (Francisco, 2020: n. 158); vivimos “*una experiencia de salvación comunitaria*” (Francisco, 2015: n. 149), y por lo tanto aprendamos “*a aceptar a los otros en su modo diferente de ser, de pensar y de expresarse (...) Un diálogo en el que se busquen la paz social y la justicia es en sí mismo, más allá de lo meramente pragmático, un compromiso ético (...) en la escucha del otro ambas partes encentren purificación y enriquecimiento*” (Francisco, 2013: n. 250).

Cuando la “voz de Dios” se escucha de una vez y para siempre, hace perder esta polifonía y termina desafinando, busquemos “*sinceramente la verdad, la bondad y la belleza*” (Francisco, 2013: n. 257) y reconozcamos sus variaciones que suenan cada vez más fuerte en medio nuestro.

Referencias bibliográficas

- IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1988). *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Buenos Aires, CEA (DP).
- Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. (2007). *Documento Conclusivo*, Buenos Aires, CEA (DA).
- Estermann, Josef. (2015). *Filosofía Andina-Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Quito, Abya Yala.
- Francisco. (24 de noviembre de 2013). Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG).
- Francisco. (24 de mayo de 2015). Carta Encíclica *Laudato Si'* (LS).
- Francisco. (3 de octubre de 2020). Carta Encíclica *Fratelli Tutti* (FT).
- Ferrer, Horacio y Astor Piazzolla. (1981). *Milonga del Trovador*.
- Fornet-Bentancourt, Raúl (ed.). (2004). *Crítica Intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta.
- Krivoshein de Canese, Natalia y Feliciano Acosta Alcaraz. (2006). *Ñe'Éryru/Diccionario*. 3º Ed., Universidad Nacional de Asunción (Paraguay).
- Martínez Gamba, Carlos (comp.). (2006). *El canto resplandeciente*, Buenos Aires, Edic. del Sol.
- Melloni, Javier. (2018). *Perspectivas del Absoluto-Una aproximación místico-fenomenológica a las religiones*, Barcelona, Herder.
- Picotti, Dina. (1990). *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, Buenos Aires, RundiNuskin Ed.
- Picotti, Dina V. (1995). *Pensar desde América – Vigencia y desafíos actuales*, Buenos Aires, Catálogos Ed.
- Ramírez Calzadilla, Jorge. *La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña*. Recuperado de:

<[http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULO S/ArticulosPDF/0915R070.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULO%20S/ArticulosPDF/0915R070.pdf)>. Fecha de consulta: 29 de diciembre 2021.

Rossi, Juan José. (2018). *América, el gran error de la historia oficial*, Rosario, Último Recurso/Junta Abya Yala para los pueblos libres.

Scannone, Juan Carlos. (1990). *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe.

Scannone, Juan Carlos. (1990). *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe.

Seibold, Jorge Roberto. (2004). “La mística popular como conjunción de fe y razón en América Latina”, *Stromata*, Vol. 60, No. 3-4.

Seibold, Jorge Roberto. (2011). “La mística popular en la ciudad”, *Stromata*, Vol. 67, No. 1-2.

Stanislaus, Lazar SVD y Martin Ueffing SVD. (eds.). (2017). *Interculturalidad-En la vida y en la misión*. Estella, EDV.

Torres Queiruga, Andrés. (2005). *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Santander, Sal Terrae.

Zini, Julián y Mario Boffil. (2001). “*Soy Región*”.

DIALOGO INTERDISCIPLINARIO Y “SIGNOS DE LOS TIEMPOS” EN EL PENSAMIENTO DE JUAN CARLOS SCANNONE, S.I.¹

Ana María Cambours de Donini²

ORCID: 0000-0002-7052-5713

Correo electrónico: adonini@fibertel.com.ar

1. Introducción

A raíz de un nuevo homenaje a Juan Carlos Scannone quiero compartir aquí algunas reflexiones sobre su pensamiento, del cual hacemos *memoria agradecida*. Con Sergio De Piero tuvimos el privilegio de pertenecer a uno de los muchos grupos que Juan Carlos fundó, acompañó e inspiró ya que, como han testimoniado discípulos y colegas en varias ocasiones, además de un destacado intelectual también fue un *maestro en el arte de la grupalidad* (construyendo el saber en permanente diálogo con los demás).

En Juan Carlos era a veces difícil distinguir al pensador del estratega, animador de grupos y articulador de iniciativas; distinguir al filósofo del teólogo y del pastor, porque en él todo estaba armoniosamente *conectado*.

Yo me voy a detener brevemente en algunos de sus textos en las publicaciones del Grupo de Pensamiento Social de la Iglesia “Monseñor Gerardo Farrell”, en el cual expresó, en su “Autobiografía intelectual”, con la humildad que lo caracterizaba:

(...) que él aprendió de hecho a trabajar interdisciplinariamente con las ciencias sociales y a ejercitarse en la lectura y el discernimiento (teológico pero también filosófico) de

¹ *N. del E.*: Este texto fue presentado por la autora en el panel “Teología del pueblo, filosofía de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia. Homenaje a Juan Carlos Scannone”, el 13 de abril de 2022 en Casa Nazaret (Ciudad Autónoma de Buenos Aires), organizado por Ediciones Ciccus. El panel estuvo integrado también por Ariel Fresia, Luciano Maddonni y Sergio De Piero.

² Doctora en Educación, docente de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), investigadora del Centro de Estudios Interdisciplinarios en Educación, Cultura y Sociedad (CEIECS) de la misma universidad. Miembro del Grupo Farrell sobre Pensamiento Social de la Iglesia, Argentina.

los signos de los tiempos en los niveles mundial, continental, nacional y local, con la mediación de dichas ciencias (Scannone, 2013: 35).

Esta línea de trabajo comenzó a mediados de la década del 80’ en el ámbito de los Seminarios interdisciplinarios del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA) donde surgió la idea de contribuir a una renovación del dialogo entre las enseñanzas sociales de la Iglesia y las problemáticas específicas de nuestra región. De estos seminarios surge el proyecto titulado *“Justicia. Comunión. Participación. La misión de la Iglesia en la construcción de la sociedad actual”*, que propone la constitución de cinco grupos interdisciplinarios en los países participantes: Alemania, Argentina, Brasil, Chile y Perú.

La positiva experiencia del grupo argentino en el diálogo interdisciplinario los motivó a seguirse reuniendo, con formaciones y perspectivas diversas, pero unidos por el mismo deseo de aportar reflexión, debate y propuestas en pos de una sociedad más justa. A fines de la década de los 90’, el grupo toma el nombre de Mons. Gerardo Farrell como homenaje al Obispo Coadjutor de Quilmes que fue uno de los miembros fundadores y falleció en 1999.

Hoy, quisiera compartir con ustedes la perspectiva interdisciplinaria sobre el pensamiento social cristiano que Juan Carlos imprimió al trabajo del grupo, seleccionar algunos aportes específicos a la coyuntura histórica global y recordar con agradecimiento el estilo de liderazgo que ejerció en “el Farrell”, como lo llamamos coloquialmente.

2. La Doctrina Social de la Iglesia, según Scannone

Juan Carlos sostuvo siempre el espíritu inicial del Grupo, marcado por el pluralismo de perspectivas, la interdisciplinarietà y la distinción entre la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) oficial (el Magisterio Social) y la misma como disciplina teológica. Disciplina que no se limita a comentar y sistematizar la DSI oficial, sino que intenta aportar a la misma, a su inculcación y puesta en práctica, teniendo en cuenta la situación local y la coyuntura histórica. En este sentido el diálogo grupal se nutría tanto con las perspectivas teóricas como

con la experiencia y praxis histórica: pastoral, social, política y cultural situada. Scannone transmitía vitalmente al grupo el método del *ver, juzgar, actuar* desde una perspectiva de Fe, usando la mediación de la reflexión filosófica y los aportes de las ciencias sociales, para avanzar en el discernimiento de situaciones complejas y concretas en el marco de los cambios culturales de la época.

Él nos recordaba que la DSI tiene en sí misma un carácter interdisciplinar porque siendo una disciplina teológica usa e integra los aportes de la filosofía y de las ciencias sociales que la ayudan a conocer e interpretar las complejas realidades de la vida en sociedad, para poder así valorarlas y juzgarlas desde la Fe. Realidades que por ser complejas necesitan de diagnósticos amplios y fundados para orientar su transformación hacia situaciones más humanas y humanizantes. El diálogo con las ciencias sociales se hace posible en las tres dimensiones de la DSI: la *teórica, la histórica y la práctica*. Dimensiones inseparables e intrínsecamente interrelacionadas. Si bien *la incidencia de las ciencias sociales* es más evidente en las dos últimas dimensiones (*la histórica y la práctica*) tanto para el análisis e interpretación de lo social –que siempre es histórico– como para una praxis (guiada por el juicio moral) que permita intervenciones eficaces. Pero no hay que olvidar, nos decía Juan Carlos, que las ciencias sociales también pueden incidir indirectamente en *la dimensión teórica* mostrando el carácter cultural y la historicidad de ciertas categorizaciones y formulaciones de principios. *La mediación de las ciencias sociales está presente en los tres momentos con sus análisis tanto empírico-explicativos como hermenéuticos.*

Por otra parte, la DSI no solamente recibe aportes de las ciencias, sino que también le ofrece horizontes más amplios, dado el carácter humano integral y radical tanto de la teología como de la filosofía que ella integra. El diálogo se mueve en ambas direcciones tanto desde una crítica mutua que visibilice posibles reduccionismos ideológicos como en el intercambio de aportes positivos como perspectivas, categorías, métodos que puedan enriquecer la mutua comprensión de lo social respetando la autonomía de cada campo.

Este diálogo entre la DSI y las ciencias sociales, según Juan Carlos presenta algunos desafíos particulares en cada momento histórico y señalaba tres a comienzos del año 2000:

1) la purificación de componentes ideológicos en la actual interpretación del hecho de la globalización por el así llamado “pensamiento único” y la contribución al planteo de un *paradigma alternativo* 2) una mayor consideración de las *mediaciones de la razón práctica* y de las mediaciones propiamente prácticas en la elaboración de “directivas de acción” por la DSI y 3) el ejercicio real del *diálogo interdisciplinario* para ir logrando una cada vez mayor *contextualización e inculturación* de la DSI.

3. Releer a Scannone: una propuesta desde tres textos

Seleccionamos tres textos, relativamente recientes, en los que, a nuestro juicio, se percibe claramente una respuesta a los desafíos planteados, ya que hacen referencia a fenómenos globales, pero con fuertes implicancias tanto de perspectivas teóricas como de intervenciones prácticas para nuestra región latinoamericana y para nuestras realidades locales.

Textos que solo voy a mencionar e invitar a leer en su totalidad. El *primero* es: “La globalización como hecho e ideología” en los que plantea la emergencia de la sociedad civil y la propuesta desde el pensamiento social de la Iglesia de “una globalización de la solidaridad” (1999).

Para Scannone, si bien no existen hechos puros, porque siempre están interpretados, una interpretación es ideológica cuando se la absolutiza. El llamado “pensamiento único” del neoliberalismo ideologiza su comprensión de la globalización porque considera que el modo actual como se la piensa y se la vive es el único posible, sin aceptar otras alternativas. Este pensamiento resulta funcional al instrumentalismo formal de las estructuras de poder dominantes. Frente a esta concepción existe una perspectiva nueva de relacionalidad e interdisciplinariedad que surge desde diversas corrientes de pensamiento y experiencias de vida comunitaria que proponen una globalidad más humana y solidaria (Scannone, 1999).

Scannone vislumbraba un redescubrimiento del *personalismo social* –ni individualista ni colectivista– y de la relacionalidad constitutiva de la persona humana tanto

en el ámbito teórico de las ciencias como en las prácticas sociales. Junto a un viraje en el pensar filosófico, la reflexión teológica y las ciencias humanas, percibía también un giro anti-individualista en las prácticas sociales y políticas. Por un lado, en las comunidades de naciones y los avances de integración regional en el Mercosur y por otro en el despertar de la sociedad civil –distinta del Estado y del mercado– que se expresaba en diversos foros sociales alternativos, movimientos y redes de solidaridad regionales y globales (Scannone, 2007).

Los *últimos dos textos* que quisiera destacar y que muestran la novedad del pensamiento de Scannone y al mismo tiempo su continuidad y consistencia, se encuadran en la última etapa de las publicaciones del Grupo Farrell a partir del Pontificado de Francisco. El *segundo texto* es el capítulo “Interpretación reflexiva de la actual realidad histórica: semillas de futuro” en el libro *El surgimiento de un nuevo paradigma. Una mirada interdisciplinar desde América Latina* (2015).

Scannone interpreta allí al Pontificado de Francisco como un signo de un nuevo paradigma sociocultural en construcción, como “*semillas*” o posibilidades reales que apelan a nuestra libertad histórica como personas y como pueblos. En sus palabras:

(...) se trata de otro comienzo como de un nuevo pensamiento que toma en serio al otro y al tiempo, es decir, tanto al tiempo de procesos y proyectos (como superior al ocupar espacios) como a los otros, sobre todo a los pobres (Scannone, 2015: 42).

En la misma línea, *el tercer texto* retoma el tema de los movimientos sociales que había planteado en 1999, profundiza en el significado de las “experiencias de salvación comunitaria en *Laudato Si’* ” y las vincula con experiencias de conversión ecológica comunitaria. Conversión que se expresa en redes y movimientos sociales que buscan con creatividad cambios en pos de una sociedad más justa y más fraterna y que él percibe no como una utopía ilusoria sino como “*una esperanza con los pies sobre la tierra*” (Scannone, 2017).

Estos tres textos dentro de muchos otros que enriquecieron y orientaron la reflexión interdisciplinaria del Grupo, marcan un camino que inspiró Juan Carlos como permanente escrutador de *los signos de los tiempos* y dejan las huellas de un pensamiento *en movimiento*, en diálogo continuo con las complejas realidades contemporáneas. Hoy nos preguntamos: ¿qué reflexiones compartiríamos con Juan Carlos sobre las desigualdades e inequidades que desnudó la pandemia, con qué propuestas y renovada esperanza nos animaría a la recuperación y la construcción de un mundo más solidario? ¿Cómo responder a las provocaciones de la violencia y de la guerra? ¿Cómo visibilizar y enfrentar las causas de la crisis socio ambiental y sus consecuencias para las futuras generaciones?

Nos quedan muchas lecciones de tantos años compartidos y muchas reflexiones y debates inconclusos pero tal vez el mayor legado al Grupo fue su *ejemplo de vida* y su *estilo de liderazgo*.

La austeridad de vida y la incansable dedicación al trabajo intelectual y pastoral con disciplina, creatividad, y generosa disponibilidad lo caracterizaron en todas las múltiples actividades que desarrollaba en el país y en el extranjero. En el Grupo Farrell ejerció un liderazgo particular, con una enorme capacidad de escucha, con una atención muy personalizada a todos y a cada uno, alentando la participación y el debate, respetando los disensos, argumentando, nunca imponiendo sus ideas y siempre proponiendo alternativas con lucidez y renovada esperanza.

El releer sus textos y recordar su testimonio de vida en los tantos grupos que acompañó y en los nuevos que se conformen, puede alentar un camino fértil de reflexión-acción interdisciplinaria para seguir recorriendo. Tal vez eso constituya el mejor homenaje a un maestro de la talla de Juan Carlos Scannone.

Referencias bibliográficas

- Scannone, Juan Carlos. (1999). “La globalización como hecho e ideología”, en: J. C. Scannone, G. Erramouspe de Pilnik, G. Farrell, J. E. Barbará, L. Videla, I. Chojo Ortiz, C. Galli, D. García Delgado, F. H. Forni, S. De Piero, E. Mealla, M.G. Molina, F. Hengsbach, A. Ameigeiras, M. J. Rodriguez Villafañe, J. Seibold y E. Coppie, *Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, Buenos Aires, San Pablo.
- Scannone, Juan Carlos. (2007). “El hombre en la época de la globalización como hecho y como ideología”, *CIAS, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, marzo-abril, 2007, No. 562-563, pp. 57-64.
- Scannone, Juan Carlos (2013). “Autobiografía intelectual”, Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone en su 80 cumpleaños, Córdoba, EDUCC, Cantó, José M. y Figueroa, Pablo. (Eds.), pp. 19-39.
- Scannone, Juan Carlos (2015). “Interpretación reflexiva de la actual realidad histórica: semillas de futuro”, en: Juan Carlos Scannone, Luis Di Pietro, Jorge Seibold, Daniel García Delgado, Eloy Mealla, Ana Donini, Cristina Calvo, Sergio De Piero y Anibal Torres, *El surgimiento de un nuevo paradigma. Una mirada interdisciplinar desde América Latina*, Buenos Aires, Ciccus.
- Scannone, Juan Carlos (2017). “Experiencias de salvación comunitaria según *Laudato Si*”, en: Juan Carlos Scannone, Daniel García Delgado, Eloy Mealla, Susana Nuin, Luis Di Pietro, Anibal Torres, Juan Grabois, Sergio De Piero, Cristina Calvo, Carlos Leyba, Ana Cambours de Donini y Jorge Seibold, *Laudato Si’. Lecturas desde América Latina*, Buenos Aires, Ciccus, pp. 33-45.

INSTRUCCIONES PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Los artículos se publicarán de manera digital, en una plataforma abierta y gratuita. Pueden ser postulados en cualquier momento.

Los artículos pueden corresponder a trabajos teóricos o contener investigaciones empíricas, sobre cuestiones de sociología jurídica.

Los artículos, en tamaño carta, pueden ser escritos en castellano y portugués, pero también en inglés, francés o italiano.

El título completo no deberá tener más de dieciocho (18) palabras, escrito en castellano, portugués e inglés. El título, centrado, debe escribirse en negrilla, Times New Roman, 12 puntos, con mayúsculas sostenidas, con los signos y acentos que correspondan. El texto tendrá un resumen o *abstract* en castellano, portugués e inglés que no debe exceder las 250 palabras. Incluirá un mínimo de tres (3) y un máximo de cinco (5) palabras claves o *key words*, redactadas en castellano, portugués e inglés. Además de los idiomas anteriores, cuando se publique en francés o italiano, todas las secciones antes citadas (título, resumen, palabras claves) incluirán el idioma usado en el texto.

Después del título, se colocará el nombre del autor o autores, su código de ORCID, su correo electrónico, todo centrado, junto a una nota a pie de página, en la que debe indicarse, únicamente, sus títulos académicos y filiación institucional, ciudad y país si el nombre de la institución no lo hacen evidente.

El texto será elaborado en formato Word, Times New Roman, 12 puntos, a 1.5 de interlineado, justificado, colocando un espacio adicional entre párrafos, con una extensión máxima de 10 mil palabras, incluidos el título, nombre de los autores y sus datos, resumen, palabras claves, texto y referencias bibliográficas. Márgenes superior e inferior de 2.5 centímetros, márgenes izquierdo y derecho de 3.0 centímetros. Las tablas, cuadros y gráficos deberán adjuntarse en archivo separado con indicación de la autoría.

El texto debe ser original o inédito, esto es, no haber sido publicado en ningún otro formato, de manera parcial o total. Podrá postularse un manuscrito ya publicado, siempre que lo haya sido en otro idioma distinto al usado en su postulación, además de lo cual deberá informarse este hecho. El autor o autores se comprometen a no presentar el texto ninguna otra publicación, después de haberlo sometido a esta revista y mientras se decide o efectúa su publicación.

Las notas serán siempre a pie de página, deberán elaborarse en Times New Roman, 10 puntos, justificadas, y su propósito será informativo. No deben incluirse citas de fuentes bibliográficas en las notas.

Las citas textuales de apartados de una obra deberán ir en el texto, entre comillas, de corrido, cuando sean menores o iguales a 40 palabras. Si son mayores de 40 palabras deberán ir en párrafo separado, centrado, con sangría de 0.3 centímetros en el margen izquierdo, todos los renglones.

En la citación será utilizado un sistema de normas APA, en el que, en el texto, entre paréntesis, se colocará el apellido o apellidos del autor, seguido del signo coma y a continuación el año de edición. Por ejemplo: (Treves, 1981).

Si en el cuerpo del texto se incluye una cita literal de un trabajo, entre comillas, la cita, además de los datos anteriores, incorporará después del año el signo dos puntos, luego de lo cual se colocará la página. Por ejemplo: (Treves, 1981: 79). Si son varias las fuentes referidas en una misma cita, los autores serán registrados del mismo modo separados entre puntos y comas. Por ejemplo: (Bergalli, 1983; Rodríguez Manzanera, 1982; Drago, 1930). Si son varios los autores referidos pertenecientes a la misma fuente, serán citados separándolos con comas, y el último separado por la conjunción “y”, o el signo “&”, siempre que no excedan de tres. Por ejemplo: (Bergoglio, Lista y Fucito, 2010). Si son más de tres autores, sólo se cita el primero, junto a la abreviatura de la expresión latina “et alii”, que significa “y otros” en latín. Por ejemplo: (Fix Zamudio et al, 2002). En las referencias bibliográficas se colocan todos los autores. Si en una misma cita son incluidas varias

fuentes del mismo autor, debe colocarse sólo la primera vez su (s) apellido (s), luego de lo cual se ubican todos los años en orden cronológico. Por ejemplo: (Pérez Perdomo, 2001, 2003 y 2007).

Cuando un autor citado en múltiples oportunidades ha publicado varios de los textos referidos el mismo año, el primero de ellos en ser citado será identificado con la letra “a” en minúscula, colocada sin espacios después del año, y los siguientes seguirán el orden del abecedario. Por ejemplo: (Cotterrell, 1994a) y (Cotterrel, 1994b). En las referencias bibliográficas las letras que identifican los textos serán colocadas después del año, tal como aparecen en la cita y siguiendo el orden de citación. Si hay varios autores con el mismo apellido y año de publicación debe agregarse en la cita la inicial de su nombre. Por ejemplo: (Becker H., 1963).

En un trabajo no publicado aún, puede colocarse una aclaración que sustituya el año. Por ejemplo: (Carbonier, en prensa) y en la referencia sería Carbonier, Jean. (En prensa). Si el texto no tiene fecha, en los mismos términos se usará la abreviatura n.d. Si la autoría corresponde a una entidad que tiene una sigla, en las citas puede usarse la sigla y en las referencias bibliográficas ponerse la sigla después del nombre completo de la institución.

Las referencias bibliográficas deben ser ubicadas al final en orden alfabético. Para colocarlas deben ser omitidas las partículas que anteceden a algunos apellidos como de, del, de la, della, da, di, von, van, que seguirán al primer nombre. Por ejemplo: Olmo, Rosa del. (1984). América Latina y su criminología, 2ª ed., México D.F., Siglo XXI. Cuando sean varios los autores la referencia iniciará con el apellido o apellidos de quien figure en el texto como primer autor, pero luego no será necesario fijar a los coautores por su apellido. Por ejemplo: Bandura, Albert y Richard H. Walters. (1980). Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad, 5ª ed., Madrid, Alianza.

Los libros se registrarán así, con los tipos de letra y los mismos signos ortográficos que son indicados a continuación: Apellido o Apellidos, Nombre o Nombres. (año de edición). Título del libro y subtítulo si lo tiene, Ciudad de edición, Editorial. Por ejemplo: Weber, Max. (1986). Economía y sociedad, México, Fondo de Cultura Económica.

Los capítulos de libro se registrarán así, con los tipos de letra y los mismos signos ortográficos que son indicados a continuación: Apellido o Apellidos, Nombre o Nombres. (año de edición). “Título del capítulo”, Título del libro, Ciudad, Editorial. Por ejemplo: Silva García, Germán. (1996). “La concepción sobre el crimen: un punto de partida para la exploración teórica”, Memorias congreso internacional. Derecho público, filosofía y sociología jurídicas: perspectivas para el próximo milenio, Bogotá, Universidad Externado de Colombia y Consejo Superior de la Judicatura.

Los artículos de revista se registrarán así, con los tipos de letra y los mismos signos ortográficos que son indicados a continuación: Apellido o Apellidos, Nombre o Nombres. (año de edición). “Título del artículo”, Nombre de la Revista, volumen, si lo tiene, con las iniciales Vol. seguida del número arábigo o romano, número de ejemplar indicado con las abreviaturas No., y el número, finalizando con el número de páginas de inicio y final del texto. Por ejemplo: Calvo García, Manuel & Teresa Picontó Novales. (2013). “La investigación empírica en el ámbito de la sociología jurídica”, Revista Pensamiento Penal, No. 3, pp. 5-48.

Los autores en lengua portuguesa se registrarán como aparecen en los textos. Por ejemplo: Boaventura de Sousa Santos, será siempre: (Sousa Santos, 2016) y en las referencias bibliográficas Sousa Santos, Boaventura de.

En la cita de los textos en inglés, excepto los artículos, pronombres y preposiciones, la primera inicial de los títulos se escribe siempre en mayúscula.

Si el nombre de un autor que será citado aparece en el texto como parte de éste, sólo será necesario colocar el año. Por ejemplo: La eficacia de las normas ambientales es explicada por Becerra (2019) en su obra.

Cuando excede la primera, el número de la edición, con el número seguido de la letra “a” y la abreviatura ed. Cuando corresponde a un volumen o un tomo, las abreviaturas Vol. o T.

con el número arábigo o romano que corresponda, todos colocados después del título del libro.

En la cita de jurisprudencia se coloca el nombre de la institución, se agrega el país si hay de distintos países. El año, agregando al año una letra en minúscula y sin espacios, si hay varias jurisprudencias citadas del mismo año. Por ejemplo: (Corte Constitucional, 2019c). En las referencias bibliográficas se sitúa el Nombre de la Institución. Año entre paréntesis. Nombre del magistrado ponente identificado con las iniciales M.P., número del fallo y fecha. Por ejemplo: Corte Constitucional. (2019c). M.P. Alberto Rojas Ríos, T-130.

En la citación o referencia de documentos de internet debe aparecer la dirección URL y la fecha de consulta.

Los artículos serán evaluados por el sistema doble par ciego. Los informes de los pares serán comunicados a los autores, antes o después de lo cual, la revista cursará las instrucciones sobre adiciones, modificaciones o correcciones que deban hacerse, si son procedentes.

Aceptada la publicación el autor o autores harán la cesión de los derechos de publicación y reproducción del artículo, pero conservarán su propiedad intelectual. Al efecto, deberá diligenciarse un formato.

Los artículos deberán ser remitidos a la dirección redacciondiscernimiento@usi.edu.ar