Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina

IDEP

Seminario

ATE

Hacia el Fin del Milenio

(8 de abril - 1º de julio 1992)

Tema General:

El mesianismo en los finales del Segundo Milenio

Mesa

Las Iglesias alternativas

6

José Míguez Bonino
Floreal Forni
Daniel Fainstein
Juan C. Volnovich

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina

INTRODUCCION
A CARGO DEL COORDINADOR GENERAL
Lucio Cerdá

Hoy comenzamos un nuevo tema general que hemos dado en llamar "El mesianismo en los finales del Segundo Milenio". La primera mesa incorpora a las iglesias alternativas. Precisamente, hemos pensado qué ocurre hacia el fin de este segundo milenio con los fenómenos de la vida religiosa y sus consecuencias y adyacencias.

Las tres mesas que abarca este tema general intentarán reflexionar sobre el mesianismo o los factores que tienen que ver con él en nuestra época. Para desarrollar el tema de las iglesias alternativas se hallan presentes: el Dr. Miguel Bonino, el sociólogo Floreal Forni, el rabino Daniel Fainstein y el Dr. Juan Carlos Volnovich.

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

EXPOSICION DE
José Míguez Bonino*

Resulta particularmente interesante para una persona como yo, que trabaja en el ámbito de la religión como pastor y en el estudio teórico, que se haya incluido el tema de las iglesias alternativas.

¿Alternativas a qué?, preguntaría yo. Supongo que la palabra se refiere a la iglesia mayoritaria. Este sería el enunciado más lógico. Es decir, en la Argentina y América Latina hay una iglesia mayoritaria como la católica y hay iglesias alternativas. Pero algunos, con otra intención, podrían decir que las iglesias son alternativas a otra aproximación al fin del milenio. Una aproximación social, política, ideológica, donde la religión sería una alternativa de las muchas que se manifiestan al acercarse el fin del milenio.

Parecería que esas épocas provocan una aceleración de la imaginación, se espera que algo concluya; es el fin de un tiempo y se espera que algunas otras cosas surjan, el comienzo de otro tiempo. Así, la imaginación se acelera y algunos piensan que al fin de este milenio llegaremos al nuevo orden mundial que durará todo el milenio próximo, probablemente.

Intentaré en alguna medida, tratar de combinar ambas cosas. Es decir, iglesias que no son la iglesia mayoritaria, pero que tampoco son las iglesias clásicas, o históricas, o establecidas, las que surgen de las reformas y que en la forma de concebir la relación con la historia probablemente son más afines a la iglesia predominante que a estos otros movimientos religiosos recientes, e incluso no tan recientes, pero más caracterizados por una fuerte conciencia mesiánica. Es decir, una fuerte conciencia de que ellos, o sus líderes, representan un movimiento, una manifestación con carácter particularmente significativo, que inaugura, de alguna forma, un momento o un tiempo nuevo. Entonces, es a este grupo de iglesias, movimientos religiosos, que quisiera referirme.

Lo primero a señalar es la enorme y creciente pluralidad del campo religioso. Hace un año me encontré una tarde de domingo temprano, en la Plaza Grande de la Ciudad de Quito, en Ecuador. En un lugar había un pequeño podio en el cual un predicador pentecostal, rodeado por un grupo de personas, invitaba a convertirse e iniciar una vida nueva. A unos 15 metros, un grupo Hare Krishna danzaba e invitaba a una conferencia que iba a tener lugar más tarde. En otro rincón de la plaza, dos pequeños grupos de adventistas y Testigos de Jehová discutían la interpretación de las señales de los últimos tiempos. Frente a la Catedral católica, una persona con su organito sacaba papelitos donde se decía la suerte a la gente. Y no faltaba quien sacara el papelito y luego entrara a la iglesia a rezar al santo de su devoción. Era una manifestación de este creciente neomercado religioso de gran pluralidad que asombra a unos y atemoriza a otros.

¿Existe una forma de entender este fenómeno de un nuevo mercado religoso? Yo quisiera sugerir una suerte de tipología, con la cual se pueda tipificar a algunos grupos. Aunque siempre resulta un tanto artificial, nos puede servir de referencia.

En primer lugar, hablaría de *grupos caris-*

* Pastor de la Iglesia Metodista y profesor de Teología.

Biblioteca Digital de los trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

máticos y pentecostales. Y digo grupos, porque muchas veces estos grupos carismáticos aparecen dentro de las iglesias constituidas, como la católica o las protestantes. Se caracterizan por una forma de expresión cúltica donde hay una gran liberación emocional con aleluyas, con gritos, con danzas. A veces, con manifestaciones físicas, desmayos, cosas semejantes. Es decir, una gran expresión emocional religiosa que suele ligarse también con el tema de la salud.

Estos grupos tienen generalmente un líder carismático, que no efectúa su apelación desde una preparación intelectual sino desde su capacidad de convocatoria religiosa, por la capacidad de infundir en quien lo escucha, de responder a las necesidades religiosas, sentidas por quienes lo escuchan aun cuando no tuvieran conciencia de ellas. A menudo estos grupos tienen una ética bastante particular, bastante ascética.

El segundo grupo es el que llamaríamos específicamente *milenarista*. Es decir, aquellos grupos religiosos, o iglesias o comunidades que interpretan la historia presente en relación con el esperado fin repentino, fin catastrófico de la historia. La expectativa de una intervención divina que ha de ocurrir en breve, por la cual se instalará un reino nuevo, donde desaparecen todos los males de esta vida y se establece una perfección total: reino de Dios, milenio donde hasta la naturaleza se transforma, donde desaparece la enfermedad, la muerte, la necesidad, etcétera.

Estamos hablando de cosas que han sucedido a lo largo de toda la histora, pero ahora nos tenemos que referir a nuestra situación actual.

Siguiendo con este segundo grupo, hay una expectativa especial, una preparación para esa llegada del Mesías que va a transformar todas las cosas en ese reino venidero. Las cosas del mundo ya pierden sentido, porque estamos en el último tiempo previo al fin. Y como es una preparación ascética, hay que abstenerse de todas aquellas cosas que puedan manchar, entorpecer la vida, esperando el momento definitivo. Muchas de estas iglesias surgieron con una expectativa fechada (la Iglesia Adventista del Séptimo Día comienza con una expectativa fechada para 1843/44), y cuando no se produce, se fijan otras fechas. Finalmente, eso se pierde, pero sigue la concepción de un día final y de un reino que va a venir de inmediato o próximamente.

Existe un tercer grupo al que llamaría *gnóstico*, que se considera poseedor del conocimiento esotérico, propio, que lo separa de los demás. Son los que creen estar en posesión de un secreto con respecto al ámbito de lo divino, de lo trascendente, que los coloca en una categoría especial de iniciados. Es a menudo un misterio que se transmite en una ceremonia de iniciación para formar parte de este grupo de iniciados que tienen un acceso diferente a lo trascendente. Esto también tiene una larga historia. A mí me sorprendió ver en un lugar de Ecuador un templo gnóstico. Aparentemente es un movimiento que se propagó en América Latina en Colombia, Ecuador. No he visto en la Argentina una manifestación, pero tengo entendido que las hay. No podemos saber en qué consiste este misterio, porque no hemos sido iniciados pero, de alguna manera, es una forma diferente de entender su propia vida, su propio cuerpo y la divinización del propio cuerpo. A menudo los grupos gnósticos han estado relacionados históricamente con determinados tipos de ritos: a veces orgiásticos y otras no.

Un cuarto grupo serían los *espiritualistas*, que se reúnen en torno de la posibilidad de entrar en contacto con espíritus. Básicamente existen dos formas: aquellas religiones espiritualistas con origen en Africa, y que se han transformado en afroamericanos: como el Umbanda y otros. Son mucho más fuertes en el Caribe y el Brasil, pero hay terreiros de Umbanda también en los alrededores de Buenos Aires, en Uruguay, etcétera. Representan la posibilidad de

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

entrar en contacto con espíritus, los que se posesionan de uno y, mediante esa posesión, pueden producir efectos en la vida de las personas. Otra forma más europea es la kardecista de Alan Kardec, en la que también se habla de la posibilidad de entrar en contacto con estos espíritus.

Estas tipologías no son perfectas, siempre uno puede encontrar grupos o movimientos a ser ubicados o catalogados en alguna otra tipología.

Una observación más: estas cosas las dije desde el punto de vista de sus contenidos. Uno puede preguntarse de dónde surgen, cuál es su origen sociológico. Muchos de estos movimientos tienen origen en sectores desheredados, sectores pobres. Uno de los grandes estudiosos modernos de todo este fenómeno religioso, el alemán Troeltsch, dice que las nuevas iniciativas religiosas surgen habitualmente de los grupos desheredados y da algunas razones. Se pueden mencionar algunos aspectos característicos de las iglesias, sectas o movimientos de los pobres y los desheredados. En alguna medida, son movimientos de protesta social. Esta distinción entre un mundo malo y uno venidero en los cielos puede interpretarse religiosamente. Pero también puede entenderse como una manifestación de un fenómeno social. Este mundo es malo para ellos, el mundo donde no han encontrado salud, aceptación, alimentos, satisfacción a las necesidades y a los anhelos básicos del ser humano. Por eso éste es el mundo malo. La búsqueda de uno mejor no les está abierta para los canales corrientes, sino por la búsqueda de un mundo nuevo donde estas cosas sean accesibles. Por eso se puede interpretar a estos movimientos de los pobres como una forma de protesta social. Incluso, en algunos casos, ha adquirido caracteres de movimiento político. Han intentado no sólo esperar el mundo nuevo sino instaurarlo y, en algunos casos, en forma revolucionaria, por la fuerza. Esta no es la característica dominante sin embargo; en su mayoría es una protesta pasiva porque se abriga la esperanza de una intervención divina para transformar el mundo e iniciar un mundo nuevo.

La segunda característica es un fuerte sentido de pertenencia, de comunidad. En todos estos grupos la comunidad que se forma es de solidaridad muy intensa. Es decir, se transforma para el marginado en una sociedad sustitutiva donde él llegó a ser persona, donde tiene un nombre, donde es conocido, en la que puede hablar, en la que tiene participación activa, en la que encuentra una norma de vida que puede estabilizar su vida, la de su familia y darle un sentido de pertenencia.

Entonces la concepción de comunidad, como una comunidad dinámica de pertenencia y de participación, me parece que es otra característica de estos movimientos.

El tema de la salud suele ser muy importante, porque cuando no hay recursos para responder a ella de otra manera, es una necesidad humana primordial. En casi todas estas formas que he mencionado, la salud ocupa un lugar sumamente importante, sea por el milagro que se espera, sea por una preocupación particular por la forma sana de vivir (en la Iglesia Adventista del Séptimo Día), sea por la concepción en la cual la enfermedad es nada más que una ilusión y cuando uno conoce ese misterio puede superarla (en la ciencia cristiana). También la expectativa de un reino venidero, de un mesías, de un momento de juicio en el cual los verdaderos miembros podrán heredar un reino sin necesidad, sin hambre, lágrimas, sin sufrimientos y sin muerte.

La cuestión es cómo evaluamos esto religiosamente, cómo nos ubicamos frente a ello. Quiero mencionar dos cosas: por una parte, todas estas iglesias alterantivas responden a necesidades religiosas y a necesidades humanas fundamentales. No debemos juzgarlas tanto en función de lo que dice la Iglesia, de lo que di-

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

ce el evangelista o de lo que dice la doctrina del grupo, sino en función de qué es lo que hace que la gente encuentre en ello una respuesta.

Es decir, lo más importante tal vez no sea el contenido objetivo de las religiones alternativas sino la realidad subjetiva del pueblo a que estas iglesias alternativas responden. Y creo que las iglesias que de alguna forma no son consideradas alternativas, como sucede con la mía, tendría que ver con estos movimientos, no tanto una doctrina disidente sino una realidad humana a la que no hemos respondido.

La segunda cosa que señalaría es que constituyen alternativas a otras formas de enfrentar la problemática del fin del milenio, y creo que hay que ver también en ellas un potencial social significativo. Es decir, una presencia social que puede tener significado en aquellas otras aproximaciones a las problemáticas humanas, sociales, económicas, etc., que nos presenta el fin del milenio. Nada más, muchas gracias.

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

EXPOSICION DE
Floreal Forni*

Voy a tratar de hacer mi contribución desde la perspectiva del estudio sociológico sobre las religiones. Estos se iniciaron a principios de siglo en el contexto amplio de la modernidad en que el Iluminismo, el Positivismo, y un optimismo basado en el desarrollo de la ciencia, eran dominantes en las ideologías y mentalidades de la élite.

Las ideas de secularización de Durkheim, de quien hoy casi milagrosamente recuperé un libro —un amigo a quien no veía desde hace veinte años me lo devolvió— o lo bellamente expresado por Max Weber como "desencantamiento del mundo", expresaban el espíritu de los tiempos: que las religiones eran un fenómeno en desaparición o por lo menos muy reducidas en importancia a territorios y horarios limitados en la esfera de lo privado.

Las religiones, establecidas desde sus propias racionalidades, luchaban por espacios de influencia desde las alternativas de este dilema: o adaptarse en lo mejor y en lo peor al mundo moderno —aceptar las ciencias, los principios de las democracias, el capitalismo o el socialismo— o encerrarse en una postura literal y fundamentalista. Esta perspectiva parecía auspiciar para ellas un futuro minoritario, aislado.

Es difícil precisar momentos históricos de cambio con exactitud, sobre todo en una charla breve y en términos tan generales. Pero a veces, marcar períodos o puntos sirven para hacerse un mapa mental. En algún momento, después de la Segunda Guerra Mundial, hubo una quiebra en la tendencia general señalada: mientras la ciencia obtenía uno de sus logros más brillantes y las religiones históricas estaban haciendo enormes esfuerzos para dialogar con la modernidad —p. ej., el Segundo Concilio Vaticano para los católicos que fue un tremendo esfuerzo de diálogo con la modernidad— comienza a percibirse una quiebra en los procesos secularizantes.

Primero aparece la religión como oposición, versus la visión funcionalista de la religión como *"el"* factor de integración social (que aparecía erosionada por la secularización), o la idea marxista de religión como constante sostén del *status quo* u "opio del pueblo". A su manera lo había sido el catolicismo integral luego del Primer Concilio Vaticano, frente al laicismo en los países latinos. Esta oposición se puede referir también a la expansión de la cultura occidental fuera del primer mundo de origen y a las tensiones que crea en culturas tradicionales de basamento religioso. En vez de "secularización" se pueden producir formas muy activas de "retradicionalización", también la emergencia de los fundamentalismos musulmanes, y en su medida judío, serían procesos de este tipo; me estoy refiriendo al surgimiento de un catolicismo, y a veces un evangelismo de liberación en América Latina de los '70; y al surgimiento como contracara de esta politización por izquierda de una derecha fundamentalista en el protestantismo norteamericano que formó una parte muy importante de la revolución neoconservadora. Esta última surgió como respuesta a la "permisividad cultural" (aborto, feminismo)

* Editor de la revista *Sociedad y Religión*

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

y al debilitamiento de la "ética protestante", pero terminó teniendo consecuencias políticas.

En el mundo católico se reactivaron en el mismo movimiento histórico, o como dialéctica contra el progresismo, antiguos y nuevos fundamentalismos. Todos estos procesos tienen lugar en este tiempo y no dan muestras de desaparecer; y tienen su propia vitalidad más allá de sus fortunas en los procesos históricos concretos de cada país.

Esta enumeración es como un gran fresco en el cual quiero introducir el tercer movimiento religioso con fuerza en la actualidad que es el de las iglesias alternativas.

El término religioso o "fenómenos religiosos" en sí es equívoco y requeriría una larga discusión para precisar su alcance. En esta charla estamos usando una definición muy amplia, que incluye, además de la creencia en seres o en un orden sobrenatural, los intentos o creencias de operación sobre la realidad empírica y que en otro contexto se podrían denominar como de magia.

En este tercer gran movimiento que es el que reclama nuestra atención bajo el rótulo de emergencia de iglesias alternativas o ebullición de sectas y cultos en el lenguaje común, se pueden distingiuir dos corrientes. La primera, propia del Primer Mundo, aunque se da con mucha fuerza en nuestros países, especialmente en la clase media de las grandes ciudades, es el origen de los nuevos movimientos religiosos (E-E.UU. es la cuna). La segunda es la ebullición religiosa en los sectores populares, que supone la ruptura del monopolio, en buena medida pasivo, católico y la ebullición tanto fuera como dentro de la Iglesia Católica de formas y grupos basados en intensa participación e involucramiento institucional.

Con respecto a la primera corriente, llamada nuevos movimientos religiosos, ocurriría en sectores medios y educados algo así como una aparente quiebra en la creencia sobre la ciencia y su método, como interpretación unívoca de la realidad. Los nuevos movimientos religiosos, en realidad, no constituyen grandes ni poderosas iglesias como fueron las del pasado. Nunca llegan a institucionalizarse de esta manera. En general representan una especie de cambio de mentalidad con gran impacto en lo que la gente cree; la naturaleza y difusión de este tipo de creencias resulta sorprendente.

Se trataría de una especie de "reencantamiento del mundo" para ir a contramano de Weber. ¿Quiénes son los opositores más nítidos a estos fenómenos? Por un lado las iglesias establecidas y, por otro, los descendientes espirituales de los masones, racionalistas, cientificistas del Siglo XIX y comienzos de éste, quienes ya no sostienen una lucha de poder con las iglesias establecidas como era entonces. En todo caso, si queda alguna, existe una lucha en la retaguardia, pero normalmente no es ése su centro. Es más, muchas veces junto con las iglesias establecidas, altamente racionalizadas, combaten aquello que caracterizan como oscurantismo y magia. Esta nueva "magia" se basa en medio y formas curiosamente tomadas de la ciencia: cientología, control mental, parapsicología, creencia en objetos voladores, etcétera.

Especialmente, a partir de la contracultura de los años '70, ha surgido una corriente muy amplia y de perfiles imprecisos, "new age", nueva-era. Con mucha expansión en la década de los '80 en USA. En su medida ha llegado a nuestro medio con publicaciones que vienen de una historia más bien de movimientos alternativos, de contracultura que en nuestro país recoge los ecos de nueva era.

Este movimiento se concreta en algunos casos en organizaciones de tipo religioso amplio, que se institucionalizan y concentran poder y riqueza, en modas, en consumos, en la difusión de una mentalidad.

Preparando esta charla me impresionó la lectura de un trabajo muy reciente de un impor-

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina

tante filósofo y lógico argentino, Mario Bunge, que se refiere a la perspectiva popular sobre la ciencia en Norteamérica (se refiere a Canadá y EE.UU.). Se lo ve luchando, a la defensiva contra este tipo de creencias. Su perspectiva es de que, pese al aumento de la educación, el grueso de la gente va a seguir pensando este tipo de cosas, al estilo de la astrología. Y que ese "grueso de la gente" incluye hasta a científicos, lo cual ya lo lleva al paroxismo.

Un autor de mi disciplina, la sociología, utiliza un nombre técnico para denominar estos nuevos movimientos religiosos, los califica como "cultos", en el sentido de organizaciones llamadas "cultas", a diferencia de las sectas que serían fraccionamientos de instituciones religiosas establecidas, gruesamente de tradición cristiana. Y él distingue *tres niveles* en estas nuevas religiones (nuevas en cuanto a innovación o a importancia de otras culturas y sociedades, como ocurre con tradiciones orientales en Occidente —los Hare Krishna, fundada en Occidente pero con elementos de Oriente). Ellos son:

- *Cultos como audiencia,* donde se incluyen situaciones tan laxas que abarcan desde la lectura del horóscopo en el diario —todos los días millones de personas lo hacen— hasta la escucha por televisión de grandes pavadas, pagar para escuchar a Favio Serpa. Es decir situaciones tan laxas como esas que suponen que hay una creencia de bajo compromiso.
- *Cultos como clientela,* se ubican aquí terapias y sanidades donde se diferencia al grupo de iniciados de aquellos que sólo consumen el producto (hay situaciones límite entre ciertas terapias y ciertas formas de terapias analíticas). Y sin duda la tipología parece aplicarse bien a ciertas formas de Umbanda en nuestro medio.
- *Culto como iglesia o religión establecida.*

Otros autores han señalado la cuestión de poder que aparece en estas organizaciones, en algunos casos extremos como el suicidio colectivo de Guyana hace algunos años. Dada la preocupación que este bullir y circulación de creencias genera en círculos racionalistas cabe hacer un par de reflexiones.

Este renacimiento de lo espiritual, es sin duda caldo de cultivo de aprovechadores, oportunistas y aun irracionales varios. Pensemos en la caída del Imperio Romano: todo se desmoronaba y un pequeño culto marginal fue creciendo; desde allí San Agustín discutía con los astrólogos y explicaba por qué la astrología no tenía valor científico.

Otra cuestión: preguntarse sobre esta expansión de creencias en términos de falta de educación científica —que es lo que hace Bunge— parece una ingenuidad y es querer llevar una batalla desde el campo de la ciencia y de la educación al estilo del Siglo XIX, lo cual parece ser como empresa colectiva por lo menos inoperante (como empresa individual, puede ser válida, va a tener audiencia en la medida que las creencias "mágicas" sean prósperas).

Hay un amplio mercado disponible, tanto para la divulgación científica como para estas creencias, en los sectores medios, y aun superiores, que las consumen. Y existe obviamente un enfrentamiento de racionalidades.

Los mismos autores que se planteaban la tipología de cultos señalan la necesidad de compensaciones que existen en las personas, éstas harían inagotables los impulsos hacia resurgimientos religiosos. Acaso por los aspectos que hablaba Miguez Bonino del tema salud, las preguntas sobre la muerte, el destino, etc., cuestiones no fáciles de contestar desde la ciencia. De todos modos quedarían por contestar preguntas de muy difícil respuesta. Por ejemplo, ¿por qué algunos nuevos movimientos religiosos sobreviven y se expanden? O bien, refiriéndonos a la adhesión de muchas personas a estos movimientos valdría preguntarse: ¿es equivalente esta conversión al lavado de cere-

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

bros sobre todo de jóvenes?

Este es uno de los centros de interés de la lucha contra las sectas, vistas como desviaciones que ganan espacios en la opinión pública. Pero creo que esta última pregunta deriva de una lectura hecha desde un ángulo muy especial y sesgado que no ve todo el conjunto.

Un tema central, que está también en el centro de la preocupación racionalista, es visualizar estos nuevos movimientos religiosos como competidores en términos de poder con las instituciones y establecimientos científicos. Asimilar esto a lo que fue la lucha del catolicismo con el laicismo en el siglo pasado creo que no es real. La lucha racionalista, que puede implicar muy buenas causas, y aun protección de la salud pública en caso de abusos, si se dirige contra la religiosidad resulta sin esperanza. Los sistemas de sentido, que no tienen que ser coherentes en sí mismos ni contradictorios nítidamente para el público, pueden diverger en una sociedad. Las mismas personas pueden asumir pautas racionales e instrumentales en un campo (ej. económico o profesional) y ser creyentes o usuarios de prácticas cuasi mágicas sin experimentar contradicción. Pero, por otro lado, hay mucho de efímero y transitorio en este bullir de creencias y organizaciones, y no es tan fácil concebir una coalición oscurantista atacando o controlando el sistema científico de un país del Primer Mundo.

Como un ejemplo extremo de lo que podría ocurrir si un conflicto de este tipo se concretara, hace poco leí un trabajo muy interesante de una revista brasileña cuyo título en español sería "Religión y Sociedad". Allí se mostraba cómo los médicos practicaban formas de cirugía psíquica, parapsicología, etc., reclamando su inclusión en forma orgánica en la enseñanza universitaria, lo cual suena surrealista.

El otro gran movimiento, que contradice la tendencia a la secularización, al que quería referirme es a la expansión de movimientos religiosos en los sectores populares de Latinoamérica, y en este punto me voy a superponer con la ponencia de Miguez Bonino.

En una primera aproximación, podemos diferenciar diversas formas de manifestación religiosa presentes en los sectores populares que no se corresponden con las religiones establecidas oficiales. Básicamente catolicismo y protestantismo histórico:

- Formas de religiosidad propia con fuertes raíces agrarias y ancestrales, donde las fiestas y la peregrinación son partes vitales y cíclicas de las comunidades. Es apasionante observar su vitalidad y transformación en las áreas metropolitanas. La Iglesia Católica, que sería su encuadradora durante períodos de gran "romanismo", trató de controlarlas y suprimirlas. En otros momentos, piensa en activarlas pero, en definitiva es algo que está en la cultura de la gente y que se expresa visiblemente.
- Formas religiosas individualistas, típicas de la pequeña burguesía urbana. Este individualismo personal o familiar lleva a prácticas privadas, sin mediación clerical en muchos casos; visitas al santo protector, rezo en la casa, etcétera.
- Formas sectarias, en el sentido no peyorativo del término o "cúlticas" en el sentido que había explicado, y ofertas de servicios religiosos múltiples que aparecen tanto dentro como fuera del catolicismo; movimientos de espiritualidad, comunidades de base, movimientos de acción misionera, grupos pentecostales, cultos afrobrasileños como el Umbanda, Testigos de Jehová, etcétera.

Cuando hablamos de sectas no lo hacemos desde un concepto de verdad frente al cual aparece la desviación o lo extraño que invade; sino que lo comprendemos como uno de los tipos ideales de la estructura cristiana diferenciado del tipo llamado Iglesia y del místico (E. Troeltsch). Tomamos en cuenta la definición de

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

Troeltsch, que dice que la secta es una libre asociación de cristianos austeros y conscientes que, porque se sienten verdaderamente regenerados, se reúnen, se separan del mundo y se restringen a hacer pequeños círculos.

Dos grandes conjuntos de estos grupos se perciben en Latinoamérica en general, como semillas de una mutación religiosa: la extraordinaria expansión pentecostal, con tendencia a volcarse hacia experiencias religiosas al interior del grupo y la práctica misional y la expansión de una pastoral católica, orientada hacia la conformación de comunidades de base con tendencia a una intensa interacción y reflexión grupal y la actividad de transformación social.

Dentro de un cuadro en que todas las líneas parecen confundirse pero donde es innegable la vitalidad religiosa, pueden señalarse en los sectores populares una diversidad de manifestaciones religiosas que se disputan un mismo espacio social y simbólico en un mismo lugar geográfico. De allí la importancia de tener en cuenta que estamos en presencia de un mercado religioso. Lo que sería nuevo en los sectores populares de Latinoamérica con diferencias en el tiempo (hace 40 años en Chile, 20 en otro lado, 10 en Buenos Aires) es la forma que asumiría la ruptura del monopolio católico tradicional. No como expansión del agnosticismo o el ateísmo militante, sino con gran diversidad de experiencias católicas y la aparición de grupos religiosos diversos que compiten por la influencia en los sectores populares.

El Siglo XXI va a presenciar la maduración de este desarrollo. No vamos a profundizar acerca de los mismos ni sobre explicaciones alternativas que tienen sin duda aspectos de aproximación a la verdad.

Con respecto al pentecostalismo, se ha señalado su supuesta influencia o dependencia del imperialismo norteamericano.

Desde el campo protestante, en cambio (especialmente los trabajos de Jean Pierre Bastian y la revista *"Cristianismo y Sociedad"*), se han remarcado las raíces culturales en la religiosidad popular católica de este sincretismo que es el pentecostalismo en Latinoamérica, que le permite prosperar, y también se ha relativizado su moderación política en algunos casos señalando diversas instancias de mayor compromiso de acuerdo con su ubicación, en general en una relación de competencia con la Iglesia Católica. El mismo Bastian señala una mayor inclinación hacia la derecha en Guatemala (donde muchos evangélicos apoyaron a un gobernante militar, que era evangelista) y hacia posiciones progresistas en Nicaragua, donde muchos evangelistas apoyaron al Sandinismo.

De acuerdo con la experiencia de estudios sobre este tipo de grupo, son tan frecuentes los cismas sectarios como la consolidación de grupos que nacen con rasgos sectarios en instituciones e iglesias.

Con respecto a las comunidades de base católicas, se ha enfatizado su relación con las corrientes de la Teología de la Liberación y por lo tanto como un posible camino de secularización política de lo religioso. Aunque la heterogeneidad entre ellas es mucha y su enraizamiento en la cultura de los medios populares es generalizado.

Pero yo prefiero concluir con la preocupación de un estudioso australiano, R. Ireland, que investigó grupos de este tipo en Brasil y cuyo trabajo se llama *"Comunidades de Base, grupos Umbanda y la profundización de la democracia en Brasil"*. Señala este autor que estos grupos, además de sus fines de compensación, tienen otras dos dimensiones:

- —sociales, en alguna medida para la sociedad, pero sobre todo para sus miembros, pues operan como redes de autoayuda, mercado cerrado de trabajo, etcétera;
- —simbólicas, podríamos decir que es en este nivel, más allá de la verdad empírica, donde se puede encontrar la interpretación más sig-

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores autónoma

nificativa de lo religioso pero también grupal. Lo religioso también se expresa en ceremonias, ritos, fiestas que son vividos en forma grupal y comunitaria con mayor o menor intensidad.

Estos grupos y organizaciones encuentran un papel significativo para la problemática de América Latina, son quizás aquellos que se van a expresar en resistencia cultural, autoidentidad en el plano simbólico y práctica democrática. Y esto tal vez sea una semilla de transformación cultural a tener en cuenta. Nada más.

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

EXPOSICION DE
Daniel Fainstein*

La verdad es que cuando pensaba en mi intervención en este panel, me preocupaba el lugar desde el cual dirigirme, ya que tengo una formación sociológica, y es éste uno de los temas que siempre me ha interesado: el milenarismo como fenómeno cultural, religioso, político.

Por otro lado, el tema del milenio me hizo pensar que a este sector de la mesa se le acerca el sexto milenio y los hemos sobrevivido a todos hasta ahora. Quiero informarles que no es tan grave el tema, se puede sobrevivir al milenio. Estamos en el año 5752 en el calendario judaico. Por otro lado, varios de los panelistas anteriores ya se han referido a algunos de los temas que yo también quería plantear.

Voy a desarrollar algunos puntos complementarios y, en alguna medida, diferentes. Creo que es importante entender la reflexión sobre las iglesias alternativas dentro de algo que algunos autores llaman *"la teología religiosa dentro de las distintas religiones"*. Si la religión es una cosmovisión global, la relación que tiene una religión ante otras religiones forma parte de la teología de esa misma religión. Es decir, cómo se ve teológicamente a la otra religión. Sobre esto, el profesor Werblowsky, uno de los mayores expertos en el estudio comparativo de las religiones, menciona distintas alternativas a través de las cuales un grupo religioso se puede dirigir a los demás grupos religiosos y menciona lo siguiente: *"...las otras religiones pueden ser consideradas como pura idolatría, como la búsqueda paralizante y errónea de Dios, por una parte de la humanidad a la que no se concedió una revelación directa, como una preparatio evangélica providencial directa o indirecta; como expresiones legítimas y naturales de religión, aunque inferiores a las formas más elevadas; como manifestaciones de labores ocultas y misteriosas de Dios en los corazones de otros hombres y culturas; como modos parciales y finitos del mismo Uno infinito..."*.

Lo que tienen en común todas estas concepciones, es que en todas ellas la propia religión está en el vértice de la cima, y todas las demás en alguna de estas categorías. Por lo tanto, esta reflexión sobre las alternativas nos confronta con este tema: ¿cuál es la actitud que desde la religión de uno se tiene hacia las otras manifestaciones de lo religioso?

Creo que es sano en este tipo de reflexión, formular una perspectiva histórica. Es decir, el historiador de la religión y cualquiera que abra una historia global (sea la de varios tomos de M. Eliade o cualquier otra de las historias de la religión) va a encontrar la gran dinámica, cambio, transformación que ocurre en todos los fenómenos religiosos. Y el error de cualquier sector, de cualquier grupo consiste en querer reificar el momento que le toca vivir de la vida religiosa proyectándolo a un futuro que se cree permanecerá similar al presente, con cambios menores.

Las transformaciones han sido grandes en la historia; no nos olvidemos que, desde un punto de vista histórico, las grandes tradiciones religiosas históricas fueron en su momento sectas oscuras, desconocidas, prácticamente sin ningún tipo de impacto en la sociedad circundan-

* Decano del Seminario Rabínico Latinoamericano.

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

te hasta tanto tuvieron un desarrollo considerable. Eso pasó con Abraham y los hebreos Ur y Harán en Caldea, ocurre lo mismo con los primeros cristianos, que fue en su momento un grupo más de los múltiples grupos más poderosos y más fuertes del judaísmo en la época del Segundo Templo; y con el Islam en sus orígenes. Es decir, lo que para nosotros hoy aparecen como fenómenos irrelevantes o marginales podrían tener, en la economía divina o en el desarrollo histórico, un papel que nosotros desconocemos.

Esta perspectiva histórica tiene una rapidez en nuestro tiempo que es impactante, y el ejemplo más claro lo dio un teólogo protestante muy famoso, Harvey Cox, profesor en la Universidad de Harvard, que escribió un libro *"best seller"*, que generó gran polémica a fines de la década del sesenta, llamado *"La ciudad secular"*. Era un canto de alabanza a la secularización, según él estábamos en una nueva era y de alguna forma, como alguien lo llamaba críticamente, parecía que era un agente de relaciones públicas del Zeitgeist *("el espíritu de la época")* del tiempo presente entendido como superior a los demás momentos. Para este investigador la secularización era un proceso inexorable, que traería una mayor liberación en la vida de los hombres. El protagonismo de los factores religiosos estaba en decadencia. El mismo autor publicó a fines de la década del '70 y comienzos de la del '80 *"La religión en la ciudad secular"*, donde justamente se debe desdecir de su tesis básica en ese sentido y analiza dos fenómenos radicalmente diferentes: la Teología de la Liberación en América Latina y los movimientos teleevangelistas en EE.UU.: uno, un grupo identificado con corrientes de izquierda, el otro, un grupo identificado con sectores de derecha donde demuestra justamente la vitalidad y el empuje del fenómeno religioso en nuestros días.

Por eso creo que una perspectiva histórica nos ayuda a ubicarnos mejor en este tema y a saber que lo que es alternativo también depende desde qué lugar se lo mira y cómo se lo encara.

Quiero referirme al problema que mencionó el profesor Forni, acerca de la teoría de la secularización. Uno de los supuestos básicos en el pensamiento occidental, del que se nutre la teoría de la Ilustración, es la idea de la desaparición casi paulatina, o a través de distintos paroxismos violentos, del fenómeno religioso, y la preocupación acerca del desencantamiento del mundo. Esto es interesante, tanto en Durkheim como en Weber no se veía esto como un fenómeno positivo sino que ellos preveían todas las implicancias de desintegración social, la falta del cemento que unifica la sociedad. Para algunos de sus sucesores esto era un fenómeno global e inexorable.

Si se analizan los últimos quince o veinte años de la literatura acerca de la secularización, uno ve que crecen los argumentos en contra y hasta existe un famoso artículo llamado *"Desacralizando la teoría de la secularización"*, donde una serie de investigadores de la Universidad de California plantean que en realidad hay tres fenómenos simultáneos que se obviaron en esa interpretación simplista de la secularización. Generalmente ocurren al mismo tiempo: 1) fenómenos de secularización; 2) de renacimientos religiosos a través de distintos grupos sectarios. Estos tratan de volver a la pureza del mensaje que fue de alguna forma *"traicionado"* por las iglesias oficiales que hicieron pacto con la modernidad, y 3) nuevas formas religiosas o cultos, fenómenos que ocurren simultáneamente y que generan, de alguna manera, la amplia pluralidad de formas religiosas que nos toca observar.

Por ejemplo, en EE.UU., a fines de la década del '70, en una enciclopedia de las religiones americanas de Gordon Melton, se mencionaba que había más de 1.300 grupos religiosos

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

sólo en ese país. Seguramente, esta cifra habrá crecido en la actualidad.

Otro punto que me parece importante incorporar a este panel es lo que algunos autores llaman el *"fundamentalismo global"*. En sociedades islámicas, de Europa oriental, en sociedades de América Latina, en tradiciones del cristianismo, del judaísmo, del Islam, se pueden observar distintos grupos fundamentalistas que surgen y que reafirman un modelo de identidad. ¿Qué es lo que unifica a estos grupos? Los autores hablan de tres características básicas:

A) Un reclamo a la autoridad absoluta de la tradición sagrada, una vuelta al Corán y a las fuentes legales de la jurisprudencia islámica, dejando de lado todas las influencias occidentales; en el judaísmo es un retorno a las fuentes originales, a la práctica judía tradicional rechazando la modernidad. Se intenta volver a la tradición. Es lo que Peter Berger, un importante sociólogo, llamaba *"el modelo deduccionista"*, porque se reafirma como por una deducción. Si se afirma la tradición, ése es el principio de Arquímedes sobre el que se construye una nueva identidad religiosa sólida.

B) En una época existía una sociedad ideal, armónica, plena de dimensiones sagradas. Eso se ha perdido. ¿Por qué se ha perdido? ¿Cuáles son los factores de la corrupción de la sociedad? Se identifica a los enemigos que han causado la desintegración religiosa, de los valores tradicionales, los que amenazan, que amenazaron, que debilitaron el marco de estas sociedades idealizadas y se los trata de combatir.

C) Se trata de establecer una vuelta al pasado o de restablecer una continuidad ininterrumpida. Se quiere regenerar ese vínculo una vez que se estableció la autoridad de la tradición religiosa a la que se pertenece. Se identifica dónde están los enemigos y cuáles los factores que hay que combatir. Se restablece una identidad nueva con ese pasado generalmente romantizado, idealizado.

Por otro lado, estos fenómenos son fenómenos modernos, y esto resulta muy importante. Muchos de estos fenómenos no aparecen como tradicionalismos, como ocurría en otras épocas, sino que son fenómenos reactivos ante la modernidad. Algunos los llaman fenómenos posmodernos de reacción ante una serie de factores relevantes.

Pero cómo se explica que todos los fenómenos no tradicionales —no fundamentalistas ni iglesias históricas— hayan pululado con tanta fuerza en América Latina. Hace poco estuve en Brasil y noté que allí, en cualquier ciudad, existe una iglesia de la *"Asamblea de Dios"*, que son los movimientos de mayor crecimiento en ese país, que ya se han exportado a EE.UU. y otros lugares. Por eso, uno de los temas básicos sería en qué medida un modelo de organización jerárquico, burocrático —como el de la Iglesia Católica, que tiene mayoritariamente el monopolio en América Latina y que está cambiando— cómo hace —digo— para competir con un modelo congregacional muy fuerte. El Ministerio libreempresista e igualador que tienen estos grupos está en completo contraste con la estructura autoritaria de la Iglesia Católica, y por eso estas estructuras evangélicas proveen un amplio espacio para el poder del carisma personal, habilitando nuevos líderes para organizar sus propias e igualmente legítimas iglesias sin necesidad de nombramiento de arriba o de abajo. Quiere decir que estos grupos tienen una tendencia natural a diversificarse automáticamente y, cuando una persona tiene conflictos con el líder religioso de ese lugar, se puede abrir y crear otros grupos con la misma legitimidad que tiene el primero. No hay una estructura burocrática: esto le da un mayor dinamismo.

El anteúltimo punto es la relación entre religión y sociedad en los sectores populares, y no tan populares, y yo creo que en este sentido se-

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

ría muy fértil una categoría desarrollada por Durkheim en su momento y que creo nos puede ayudar a entender estos fenómenos de religiones no convencionales. Me refiero al concepto de *"anomia"*. Durkheim lo utiliza para explicar en su famoso libro sobre el suicidio, los tipos de suicidio que ocurren cuando se rompe la trama normativa de la sociedad, cuando los hombres pierden los valores que le dieron orientación en la vida. Y creo que una de las características de la sociedad actual son las rápidas transformaciones que van generando procesos anómicos muy fuertes, y la anomia, en un plano individual, puede conducir en una de sus manifestaciones al suicidio. Pero la anomia en grupos sociales, y frente a la existencia de determinados liderazgos y determinadas tradiciones religiosas y culturales, puede generar una serie de movimientos importantes; esto se explica tanto en movimientos de sectores populares como de clase media alta, donde se pueden apreciar muchas respuestas de estos movimientos y "cultos".

Por último, una reflexión más bien teológica que habla de cierto contenido normativo —y me voy a basar en una gran teólogo judío contemporáneo, amigo de Martin Luther King, Abraham Joshua Heschel, quien plantea algo que es el mejor cierre que puedo hacer de mi exposición—: *"Suele culparse a la ciencia secular y a la filosofía antirreligiosa por el eclipse de la religión en la sociedad moderna* —esto está escrito a fines de la década del '50— *pero más honesto sería responsabilizar a la religión por sus propias derrotas. Si la religión declinó no es porque haya sido refutada sino porque perdió relevancia. Se tomó desvaída, opresiva, insípida. Cuando el credo reemplaza por entero a la fe, la disciplina al culto, la costumbre al amor; cuando se ignora la crisis del presente en razón del esplendor del pasado; cuando la fe se convierte en herencia antes que en manantial viviente; cuando la religión sólo habla en nombre de la autoridad y no con la voz de la compasión, entonces su mensaje pierde el sentido"*. Creo que estas palabras hablan por sí mismas y nos plantean una dimensión de autocrítica y de replanteo que las religiones históricas tradicionales debemos hacer para enfrentar los desafíos del presente. Gracias.

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

EXPOSICION DE
Juan Carlos Volnovich*

Tengo la profunda convicción de que no es el *Fin del Milenio* lo que aquí nos convoca, sino el desafío de pensar el comienzo del Siglo XXI en el que ya estamos plenamente instalados. Acabamos de transitar por el Siglo XX: el más corto de la historia. Para algunos, el Siglo XX comenzó en 1917 con la Revolución de Octubre y finalizó en 1989, con la destrucción del Muro de Berlín. Vivimos, así, un siglo cortito, acotado por dos hechos que —como sugiere un chiste que escuché hace poco en La Habana— le debemos a los rusos. Estamos en deuda con los rusos porque ellos nos han hecho los dos favores más grandes de este siglo: acabaron con el capitalismo y acabaron con el socialismo.

Pues bien, pienso que más que el *Fin del Milenio* nuestra tarea es enfrentar la alborada de este Siglo XXI. Aquí estamos.

¿Qué puede decir un psicoanalista sobre las religiones alternativas y los mesianismos? ¿Qué puedo decir yo, más que mi propio testimonio, tan poco original, por otra parte? Nunca me puse a pensar si a alguna niña le pasó algo parecido pero, estoy seguro, que muchos pibes judíos comparten conmigo la experiencia de haber albergado, alguna vez, esta sospecha.

Tenía 5 años cuando mi padre me inició en los secretos de la religión judía y me explicó la existencia de Dios. Me habló, también, de nuestra espera: la llegada —augurada por los Profetas, en un día no muy lejano— del hijo de Dios.

Esa promesa llevaba siglos sin cumplirse y me anticipó —porque seguramente iba a escuchar muchas versiones al respecto— que lo de Jesucristo había sido sólo un malentendido. Nosotros, me dijo, seguimos esperando al Salvador, el que traerá consigo la felicidad, la paz e instaurará un nuevo orden social. El nos permitirá liberarnos de las injusticias y de la maldad.

Claro, yo empecé a preguntarme: ¿Y qué tal si yo fuera el Mesías? ¿Por qué no? ¿Por qué no, yo? Después recordé que el Mesías debía ser hijo de Dios. Observé a mi padre durante varios días y, entonces, con gran pesar, di por descartada definitivamente mi teoría. Pero, al poco tiempo, la reemplacé por otra. Se me hizo claro que el Mesías tenía que ser francés. Creo que esta teoría infantil —que sólo un niñito argentino o un polaco podrían construir— se basó en un claro deslizamiento del significante. Porque, ¿quién sino un *monsieur* podía ser un Mesías?

Otra vez hube de descartarla. Sencillamente era un disparate. Sin embargo por lo que diré después sobre Lacan, tal vez no estaba tan equivocado en pensar que el Mesías de mi religión iba a ser un *monsieur*.

Decía: ¿Qué puedo aportar yo sobre las religiones alternativas y los mesianismos? Nada o casi nada. Felizmente hay dos razones de consuelo para que ustedes no se sientan defrauda-

* Médico psicoanalista, presidente de la Asociación Civil "El Espacio Institucional"; Integrante de la Asociación Psicoanalítica Argentina y del grupo Plataforma. Trabajó como psicoanalista para el Ministerio de Salud de Cuba y colabora en los organismos de Derechos Humanos.

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

dos: primero, que mis compañeros de la mesa —como ya lo han demostrado— son eruditos pensadores sobre el tema. Segundo, que soy el único psicoanalista de este lado del estrado, lo que quiere decir que soy el más fiel exponente —militante puro— de una de las más originales y poderosas religiones alternativas: el psicoanálisis. Hablaré, entonces, de mi religión.

"Hermanos, hermanas: yo vi la luz. Eso sí que es bello."

Yo he visto la luz del Siglo de las Luces. Yo he visto la luz del Iluminismo, pero mi fe, mi verdadera fe, la claridad de la verdad revelada, la auténtica redención, *la luz* me la mostró Lacan. Y, de vez en cuando, se refuerza con algún sermón, de esos que el Pastor Raskovsky o el Pastor Abadi profieren en la televisión.

Lo digo con ironía. Lo digo en serio, también. Vamos a la historia.

Es en *"El Porvenir de una Ilusión"* —un texto publicado en 1927— donde Freud afirma que la religión no es más que una ilusión. Una ilusión que ha cumplido un papel importantísimo en la historia de la humanidad desde que ha logrado mitigar los sufrimientos con que la naturaleza —su propio cuerpo como parte de la naturaleza— amenaza al sujeto. Pero la religión, como recurso colectivo, debería ceder ante el desarrollo científico-técnico con el que la humanidad ha ido creciendo y madurando, controlando y usando para sí a la naturaleza.

Freud pronosticó, a principios del siglo, que llegaría el momento (éste, el nuestro, es "el momento") en que la humanidad iba a ser testigo de cómo la racionalidad occidental —las ciencias— ocuparían el lugar de las ilusiones religiosas, las irían desplazando. En pocas palabras: cómo la verdad y la razón irían pertrechando al ser humano de un saber que —al liberarlo de la naturaleza— le permitirían resignar su dependencia de las ilusiones místicas.

Freud opone la ciencia a la religión y, de esa manera, enfrenta la razón a la irracionalidad, la verdad al error y a la mentira. Freud que, en *"El Porvenir de una Ilusión"*, aspira a ver cómo la ciencia le va ganando terreno a la religión —que aspira a ver cómo la humanidad se acerca a la edad de la razón— teme, sin embargo, que el psicoanálisis acabe siendo vencido por la religión. Teme que la religión derrote al psicoanálisis. Mal podría haber sospechado que sería como una religión, que el psicoanálisis alcanzaría el éxito y que su triunfo —tal vez no por casualidad— tendría su sede en la Argentina.

Decía que Freud pronosticó, a principios de siglo, que llegaría el momento en que la racionalidad occidental —las ciencias— ocuparían el lugar de las ilusiones religiosas. Pues bien, Freud se equivocó en su profecía. Llegamos a un fin de siglo—si es que aún no hemos empezado el próximo— con una ciencia universal increíblemente desarrollada y las religiones antes que desaparecer, van ganando adeptos. Van creciendo las adhesiones irracionales, las sectas, las creencias, el amor a los dioses. Más aun: en el seno de las prácticas científicas convencionales retornan las peores consecuencias de la alienación y el despotismo. Y en el seno de los movimientos religiosos, junto a una estructura francamente autoritaria, aparecen, también, indicios democráticos, intenciones libertarias, organizaciones autogestivas profundamente críticas. No son pocos los autores que reconocen en algunas iglesias alternativas ciertas iniciativas de lo que serían nuevas formas de militancia, la inauguración de espacios de poder resistentes al discurso totalitario. Espacios que estarían, claro, siempre acotados por la interacción contradictoria con las iglesias hegemónicas.

Sí. Freud se equivocó en su profecía porque en la sociedad cambió lo que se entendía por modernidad. Abandonamos el evolucionismo que esperaba la solución de los problemas sociales por la simple secularización de las prácticas. Hoy concebimos —por lo menos en Amé-

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

rica Latina— una articulación mucho más compleja entre las tradiciones religiosas y las modernidades. El espacio de la cultura actual alberga un *pastiche* heterogéneo donde coexisten múltiples lógicas del desarrollo, donde coexisten varios modelos de modernidad, desiguales y, a veces, contradictorios.

Pero la aceptación posmoderna de esta diversidad, el respeto por las diferencias que abomina de los totalitarismos, no debe obligarnos a pensar que la preocupación por la totalidad social carezca de sentido. Uno puede olvidarse de la totalidad cuando sólo se interesa por las diferencias entre los hombres. No cuando se ocupa, también, de las desigualdades.

Volviendo a mi religión. No tengo ningún reparo en afirmar que el psicoanálisis es el cuerpo teórico más trascendente para explicar las viscisitudes de la construcción de subjetividades. El psicoanálisis, así, comenzó siendo la *gesta* de un pionero y continuó siendo una *secta*. Es sólo con el advenimiento de la posmodernidad que se transformó en *iglesia*.

Y cuando digo "*secta*" lo hago entendiendo por ella un conjunto de personas que se han discriminado en el cuerpo de la sociedad para formar un grupo limitado y exclusivo —que rechaza las normas inclusivas de la sociedad— y que proclaman la adhesión a un sistema de ideas, de valores y de reglas de conducta.

A diferencia de las *iglesias* que acogen en su rebaño tanto al santo como al pecador, la secta esta constituida sólo por los puros. La secta es exclusiva tanto como la iglesia es inclusiva.

No quisiera con lo dicho sumarme a las categorías weberianas que tipifican y contrastan los modelos ideales de iglesia y de secta. Afirmaciones que encuentran una ruptura —más que una continuidad— entre estos dos modos de organización y que, a veces, oponen las características especiales de la secta a las de la iglesia.

Sí, decir que nada se opone a caracterizar la institución psicoanalítica como sectaria en el largo período que va desde su gestación, hasta el momento de expansión ampliada, cuando se transforma en iglesia.

A pesar de las pocas coincidencias que había entre Freud y el pequeño grupo de discípulos que lo rodeaba —a pesar de las diferencias que hubo en el origen de nuestro psicoanálisis entre una Marie Langer y un Angel Garma o un Pichón Riviere, por ejemplo— lo que todos tenían en común era su posición estructural de sectarios: es decir la sorprendente similitud con que reaccionaban ante la oposición externa y la herejía interna.

En virtud de su estructura exclusiva, la secta psicoanalítica sustentó un código moral y ético opuesto al que afirmaba el resto de la sociedad. Para los psicoanalistas, quienes no estaban analizados se encontraban automáticamente excluidos del grupo de los elegidos.

Como en toda secta que se precie, para defenderse de los ataques reales o imaginarios del "afuera", los psicoanalistas organizados centrípetamente en la Asociación Psicoanalítica Internacional y en su filial Argentina, necesitaban vigilar y controlar de manera integral la personalidad de sus miembros: la obligatoriedad del análisis individual por el que tenían —y aun hoy tienen— que atravesar los candidatos a miembros de la secta; la obligación de analizarse con Miembros Didactas —esto es, psicoanalistas que pertenecen a la cúpula de la pirámide jerárquica— garantizaba, así, la pureza e incondicionalidad de sus miembros. Pero lo fundamental de la secta psicoanalítica era la *adhesión* y la *lealtad* inclaudicable a la doctrina y a los principios teóricos del grupo, a los intereses de la institución.

Así creció y se desarrolló el psicoanálisis como secta, priorizando, según el momento, alguno de estos tres modos organizativos:

1. su carácter religioso, salvacionista, redentor, portador de la Fe, la Esperanza y la Gracia

Biblioteca Digital de los trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

Providenciales. Benefactor, pero no caritativo;
2. su carácter cientificista, centrado en el refugio inmejorable que aporta la investigación pura;
3. su carácter aristocratizante, reaccionario y fascista que se define por aportar sus servicios a la clase dominante. *Elite* de confianza servidora de los ricos y de los poderosos.

Así creció y así se desarrolló el psicoanálisis sectario abriendo un mercado al que aportaba un producto distinto, novedoso, indispensable en la medida, también, que era caro y, muchas veces, incomprensible. Poniendo a los especialistas —los expertos— en posiciones de poder no ajenas al prestigio que los títulos de cientificidad le otorgaban y, por último, garantizando la distribución del beneficio económico.

Creció y se desarrolló hasta convertirse en iglesia. Una verdadera iglesia alternativa. Hoy en día nos encontramos con un psicoanálisis multifacético, atomizado, multiplicado hasta atravesar toda la trama de la cultura. Difundido a lo largo y ancho de la escala social: irreverente ante los límites de clase. Un psicoanálisis ampliado, expandido, elemento esencial en la estrategia particular de numerosos profesionales de la salud, infiltrando la psicología de la educación y de las relaciones familiares, desbordando en la psicología toda que se basa en él para ratificarlo, para criticarlo, para contradecirlo. Para todo, menos para ignorarlo. Si algún autoritarismo padece, es un autoritarismo liberal que permite desarrollar las más diversas orientaciones para imponer una misma condición del orden. Infinidad de parroquias para una misma iglesia.

La jerga psicoanalítica se ha convertido en lenguaje coloquial: en código privilegiado para reflexionar sobre la propia existencia. El psicoanálisis —que antes era de consulta— es ahora consumido a domicilio: presencia insoslayable en los medios de comunicación de masas.

Esta inteligencia psicoanalítica de masas muestra una de las caras de la paradoja: la pérdida de especificidad, la masificación, la banalización. La otra: un cuerpo teórico riguroso, sofisticado, difícil.

Desacralizado, divulgado, vulgarizado, algo ha cambiado: un reconocimiento social de tal magnitud no puede darse sin una profunda transformación en la naturaleza de su objeto.

No tenemos que olvidarnos, además, que la diseminación posmoderna, el respeto por las diferencias, la descentralización democratizadora, coexiste junto a las formas más concentradas de acumulación de poder y centralización trasnacional. Somos testigos de un proceso por el cual las clases hegemónicas controlan la cultura y monopolizan los bienes simbólicos como nunca antes lo habían podido hacer.

La obra de Lacan, formidable relectura de la obra de Freud, se ha convertido, por un lado, en la recuperación de un espacio, refugio para el ejercicio de esa noble profesión de "libre pensador". Logró postularse como una microcultura de resistencia, opuesta a la devastación intelectual y ética del Despotismo y el Terrorismo de Estado. Pero simultáneamente ha llevado al psicoanálisis a las fronteras de su depuración y sofisticación teórica, a los extremos de su clausura autocrítica, al límite de su autoconsagración ideológica. Ha consumado, con su discurso, el avasallamiento de las otras disciplinas científicas. Consiguió imponer, por fin, con la afirmación de que la práctica del psicoanálisis es una misión imposible y que nada más alejado de sí que la intención de curar, una verdadera racionalización autosuficiente de su ineficacia clínica y de su indiferencia política.

El psicoanálisis según *monsieur* Lacan es el único saber que ha teorizado acerca del sujeto y su deseo, por lo tanto es el único capaz de decir la verdad sobre las otras disciplinas científi-

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

cas y sobre sí misma. De esta manera, basa su poder en esa suerte de superioridad que le permite decir la verdad sobre los otros saberes —dar cuenta del límite de los otros saberes— al tiempo que afirma que nadie sino el propio psicoanalista puede decirse la verdad.

Multitudes de jóvenes analistas fascinados por el estilo barroco, elíptico, paradojal, aporético e indescifrable del Maestro han adoptado su estilo, sus Dogmas, sus verdades sagradas, sus conceptos herméticos, y con ellos se lanzan a invadir los espacios públicos como un ejército de Templarios que, imbuidos de una nueva Fe, buscan el prestigio, el poder y el lucro. Sólo que ahora es más imaginario que real.

¿Qué mandato cumplen? ¿Qué tarea se les ha asignado? Tal parecería que asumen el trabajo de sostener un escenario simbólico donde se cumplan las transgresiones, siempre dentro de las instituciones que neutralizan su acción y anulan su eficacia para que no perturben el orden general de la sociedad.

¿Cuál es el límite de estas innovaciones psicoanalíticas en el seno de un sistema de salud reaccionario y represor? ¿Hasta qué punto no son incorporadas y cooptadas estas irreverencias, estas herejías, fundadas en sacrilegios rituales? Al fin de cuentas no dejan de ser desacralizaciones sacralizantes. Prácticas que sólo escandalizan a los creyentes.

Esta multitud de psicoanalistas, ¿cómo han podido dejarse fascinar así? Por un lado, por ese discurso totalizante —más que totalizante, absorbente— en el que se mezcla la filosofía con las matemáticas y la lingüística; la etnología con la teología. En ese discurso todas las disciplinas científicas dispersas y frecuentemente fastidiosas son convocadas a un lugar subalterno para ser tomadas, por un director de orquesta, que las hace sonar según su voluntad. Jamás antes se había planteado un discurso así de absorbente y si bien uno no comprende gran cosa de la síntesis que Lacan realiza, por lo menos se alienta la esperanza de que él sí tenga en sus manos todos los hilos del saber. Saber en el que iremos participando, tarde o temprano, si uno se toma el trabajo de estudiar, talmúdicamente sus Escritos.

La estrategia de Lacan consiste en no mostrar explícitamente los lazos entre las diversas disciplinas a las que alude para armar su discurso, sino en hacer creer que él detenta la clave de esa síntesis y que, con ella, convoca a sus lectores al trabajo infatigable para descubrirla. El trabajo, entonces, deviene infinito, en parte gracias a la oscuridad del texto voluntariamente incomprensible y, en parte porque las relaciones con las otras disciplinas son planteadas, siempre, en un plano metafórico. Es posible, entonces, comprender la fascinación que ejerce la supremacía de un saber. Es el discurso que ofrece la omnipotencia del saber al mismo tiempo que enuncia la crítica más radical a esa omnipotencia.

Decía que una verdadera multitud de jóvenes psicoanalistas fascinados por el dogma lacaniano se han lanzado a invadir los espacios públicos como un ejéricto de Templarios que —imbuidos de una nueva Fe— buscan prestigio, poder y lucrar con su trabajo. ¿Qué se proponen?: implantar filiales de sus desfallecientes consultorios privados en los establecimientos públicos. Desde estos puestos de avanzada, "parroquias" infiltradas, intentarán ejercer el psicoanálisis individual. Esto es: su oficio de castradores simbólicos para que sus analizandos devengan sujetos. Bajo el pretexto de que el tratamiento psicoanalítico no apunta a la eliminación de los síntomas, la curación se entiende como un efecto por añadidura.

Asimismo como la "falta" constituye la esencia del deseo, cualquiera que demande la cura que satisfaga sus necesidades o deseos no haría más que evidenciar su profunda ignorancia sobre el propio análisis que se define, justamente, por descubrir que el deseo verdadero no

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

puede alcanzar su objeto. Ese objeto inalcanzable es, también, el propio analista. El paciente debe, entonces, pagar al analista para que se mantenga en esa posición de objeto difícil, inabordable. Posición desde donde entiende perfectamente la demanda del paciente pero no responde a ella, jamás. Lo que importa es que el paciente esté siempre esperando algo que no llega. Más aún, que no tenga tiempo para expresar su demanda. De ahí la práctica de las sesiones cortas, lo más efímeras posibles. En el límite, la práctica del psicoanálisis se reduciría al pago: ir a pagar al analista para que no responda a la demanda. Para que no dé nada, ni su tiempo. Esta sería la condición ideal para que surgiese el deseo puro. Así aparecería la cura ideal: el deseo en estado puro fundado por la gratuidad absoluta del derroche.

Estos conceptos subvierten totalmente las leyes del mercado porque hace nacer un flujo de dinero sin ofrecer ninguna mercancía. Se trata, de parte del analista, de obtener algo sin dar nada a cambio y, de esta manera, llevar a su apogeo la mística de lo negativo: aquella donde lo contemplativo se hunde en la nada, para recobrar el todo.

Pero esta teorización —tan próxima al delirio— es coherente con la estructura propia de la iglesia que tiene como condición de su existencia, la de abrir mercados. Un Credo, cualquiera sea éste, debe cumplir con la condición de producir bienes para la sociedad donde se instala. Y estos bienes para el psicoanálisis se distribuyen —en lo económico— entre el lucro, el beneficio y la ganancia. En lo político, como ortopedia de la angustia social y la esterilización del deseo revolucionario en los territorios artificiales de la inagotable metafísica del significante. En pocas palabras: la ayuda que presta para la psicologización de la lucha de clases.

Porque esta Fe, fundamentalista, se basa en un Credo que supone a la miseria, al analfabetismo, a las enfermedades físicas, tareas para otros profesionales y responsabilidad de otros organismos que nada tienen que ver con el análisis.

Hace poco Jacques Alain Miller, el yerno de *monsieur* Lacan y heredero de una iglesia que está transformando en empresa, decía —refiriéndose al futuro de la ciencia— que los días de la medicina estaban llegando a su fin: *"Percibo, así, la estructura del porvenir. Puedo anticiparlo: por un lado se desarrollarán los especialistas de la estructura molecular. Por el otro, los psicoanalistas. Entre los dos, nada. Este es el paisaje que se está dibujando"*. Y más adelante, después de afirmar que hay una sola práctica que podría llamarse verdaderamente atea, y ésta es el psicoanálisis, dice: *"No debe pensarse que existe un imperialismo del psicoanálisis. El psicoanálisis puede asumir sin problemas su lugar. Su reducido lugar. Pero allí donde está lo suyo, sólo él reina. Es como el Dios de los judíos, no es el Dios de todos, pero allí donde reina, reina solo"*.

Pues bien, qué decir de una disciplina que ilustra la autonomía relativa de un dominio del saber con la metáfora de la hegemonía absoluta de una religión monoteísta. Qué decir de un psicoanálisis, que sume en la "nada" a quien no lo profesa, y qué decir del que profetiza el reinado universal de su deidad.

He querido, con la institución psicoanalítica, ilustrar la condición de una iglesia alternativa. Tomé para eso sólo algunas de sus características. Esta crítica no ignora lo que afirmé en un principio: pienso que el psicoanálisis fue —y sigue siendo— uno de los saberes que más ha contribuido a entender el proceso de la construcción de subjetividades. Sólo que, ahora, corre el riesgo de clausurar buena parte de lo que liberó, capturándolo en versiones míticas y dogmáticas. Puede, también, parecer imprudente denunciar al psicoanálisis en un contexto —y en un momento— en que aún subsisten, y a veces prevalecen, organizaciones abierta-

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

mente reaccionarias que se ocupan de la salud mental de la población: me refiero a esos verdaderos campos de concentración que son los manicomios y a todo el sistema asistencial de la población denominada "carente" o "menos favorecida" que frecuentemente es idiotizada con ansiolíticos y neurolépticos para poder sobrellevar la angustia de la miseria absoluta. Pero sucede que esos recursos de exterminio y control social no tienen un discurso que los legitime más que el peso de una decisión política autoritaria y arbitraria.

Por el contrario, el psicoanálisis, que basa su popularidad en el justo prestigio de su discurso socialmente libertario y teóricamente sofisticado, necesita de una crítica permanente y reflexiva si es que confiamos en que pueda propiciar, acompañar o al menos no impedir el advenimiento de una sociedad más justa.

Así, al situar al psicoanálisis como iglesia alternativa en el conjunto de la formación social, es imposible eludir la certeza de que, al aceptar la multiplicidad de parroquias, la pluralidad de escuelas —al respetar las diferencias— lo que se está convalidando es una distribución arbitraria y desigual de los bienes simbólicos de la sociedad. Lo que las múltiples parroquias para una misma iglesia ocultan es que la oposición principal no se da entre los grupos y escuelas, sean éstos lacanianos de Miller, lacanoamericanos, kleinianos, freudianos, bionianos, meltzerianos, winnicoteanos o pichoneanos. La oposición se da entre los diversos circuitos comunicacionales a los que tienen acceso desigual los diferentes sectores. Circuitos que crean regímenes de inclusión y de exclusión y que acentúan más que las diferencias, las desigualdades entre los grupos de diversos recursos.

Ojalá lográramos vislumbrar nuevas formas de organización práctica para canalizar el aluvión irresistible de la creatividad de nuestros psicoanalistas respetando las diferencias pero no eludiendo el desafío de pensar el conjunto. Ojalá podamos saltar, al fin, por encima de las desigualdades y entrar pisando fuerte, con un horizonte milenario, en el siglo que inIciamos.

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

PREGUNTAS A LOS PANELISTAS

¿Qué decía Mario Bunge acerca de aquello que habría de seguir pensando "la gente" sobre la ciencia? ¿Ese pensamiento puede ser considerado cuasirreligioso?

F. FORNI: En el artículo de Bunge, él se basa en dos cosas. En una serie de encuestas sobre la población en países desarrollados, que revelan que una gran cantidad de gente piensa cosas supraempíricas, y que eso no tiene que ver necesariamente con el desarrollo de la educación científica. La segunda cosa es que no les produce ninguna disonancia el notar que alguna de esas cosas se contradicen con conocimientos o prácticas científicas. Yo diría que, a su vez, en su manera de pensar (a la manera del viejo laicismo) hay algo cuasirreligioso. En el sentido de que él cree que el método científico contendría el paradigma desde el cual pensar en todos los aspectos de la vida, y me estoy refiriendo al método científico clásico, porque este autor es muy crítico de epistemólogos alternativos.

¿Ciertos movimientos u organizaciones religiosas son una forma de penetración desde el exterior, imperialistas política y económicamente?

F. FORNI: Depende de cómo se tome el tema. Si lo tomamos desde una perspectiva histórica, ciertamente que el protestantismo clásico pone un pie en Latinoamérica, a través, en ese momento de la supremacía de los lazos comerciales y de la política inglesa. Esto es así. En un momento dado, inclusive, en Inglaterra y en EE.UU., ese protestantismo toma un fuerte tono misionero. Y recibe apoyo de las respectivas sociedades, lo que puede ser visto como un elemento de influencia política. A su vez, actualmente, no puede disociarse la expansión pentecostal (y aun de organizaciones como Mormones y Testigos de Jehová) de su origen norteamericano, y de la actual hegemonía mundial de esta potencia.

Lo que no es necesariamente cierto es que una vez que la semilla es puesta en un medio determinado, y crece y toma su forma, eso siempre es representación de un interés externo.

El desarrollo de formas protestantes es vastísimo. A algún protestante histórico le cuesta mucho reconocer como protestante a los pentecostales más populares. Una persona que publicó y dirigió una revista protestante muy interesante durante bastante tiempo, *"Cristianismo y Sociedad"*, me refiero a Jean Pierre Bastian, ha tratado de mostrar el lado positivo del protestantismo en su contribución a la independencia, y en la construcción de muchas cosas que él pensaba buenas en la sociedad latinoamericana (educación, tradiciones democráticas). En un momento dado, y comentando un libro muy reciente de David Stoll, quien decía que Latinoamérica se estaba volviendo protestante, a él le sale del alma decir que no se están convirtiendo en protestantes, porque los pentecostales no son lo que él entendía como tales. Los veía más cerca de los católicos, de alguna manera por determinados rasgos culturales autoritarios. Esto quiere decir que se trata de fenómenos muy complejos, y es muy posible que esta explosión pentecostal se pueda analizar en términos propios de la sociedad donde se produce. Algo así ha pasado en Africa, donde brotó una cantidad de sincretismos inmanejables pero que, de

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

todos modos, el tema del uso de la religión o de la influencia política en la religión es digno de análisis en muchos casos.

¿Cuál es la diferencia entre una secta falsa y una verdadera?

J. M. BONINO: Sólo como comentario, porque evidentemente no puedo contestar esa pregunta, diré que existe una respuesta a esta pregunta hecha desde la propia comprensión religiosa. Es decir, yo tengo una comprensión de lo que significa la fe cristiana desde mi tradición y mi formación, y puedo concebir que un grupo religioso o una iglesia diferente se aleje más o menos de mi comprensión o la comprensión de mi iglesia, acerca de lo que es la verdad del Evangelio. Y puede ser que, en algún caso, la vea tan alejada de lo que entiendo es la comprensión de la fe cristiana, que no la pueda reconocer como parte de la misma familia.

En ese caso, yo diría que en cuanto ese grupo pretenda ser una iglesia o una comunidad cristiana, desde mi concepción no la puedo reconocer como tal. Desde ese punto de vista, para mí resulta falsa. Pero, por supuesto, decir que desde mi punto de vista es falsa no significa que no sea legítima en sí misma. Que no merezca el mismo reconocimiento dentro de la sociedad que yo reclamo para la mía.

Esto que parece obvio, que se cae de maduro, es necesario decirlo, porque en la forma en que se utiliza el término "secta" se pretende transformar muchas veces —consciente o inconscientemente— lo que es una formulación doctrinal de mi concepción religosa en una especie de ley pública. Y que por lo tanto la "secta" falsa es de alguna forma un crimen contra la sociedad que debe ser limitado, reprimido o por lo menos desalentado. Entonces, cuando uno lo ubica en el plano ideológico, en el plano doctrinal, tiene que atenerse a ese plano y reconocer que, a nivel de la sociedad, tiene el mismo derecho.

Otros términos habría que utilizar cuando un grupo religioso, por ejemplo, predica o practica determindas formas de conducta o determinadas formas de proselitismo que vulneran los derechos humanos; a nivel ético, el respeto que la persona humana merece. Y aquí todos, y no sólo las llamadas sectas, tenemos la misma responsabilidad. La responsabilidad de que nuestras formas de comportamiento, de defender y propagar nuestra religión respete los derechos de la persona humana, su integridad. Creo que éste es un tema que escapa del tenor religioso para entrar en el terreno de los derechos y obligaciones que todo ciudadano o todo miembro de una sociedad tiene para con todos los demás. Este es un primer comentario a esta pregunta.

¿Cree que las sectas mesiánicas de Jesús continúan lo mejor del judaísmo profético?

D. FAINSTEIN: Acá viene un tema de interpretación. Es muy claro en la historia de las religiones, la autocomprensión que tiene cada grupo de su desarrollo histórico y religioso. Para el judaísmo, durante la época del Segundo Templo ésa fue una época de muchas sectas, de muchos grupos, de mucha efervescencia política, económica, religiosa. Una época muy interesante. (En los próximos meses va a venir un profesor de la Universidad de Jerusalén para dar un curso sobre las similitudes entre el judaísmo y el mundo grecorromano en esa época y el mundo contemporáneo: un paralelismo interesante).

Para la autocomprensión judaica hay un momento dado en el cual el Cristianismo es una desviación. No hay una continuidad legítima, sino que se genera algo diferente a partir de una serie de elementos que cambian. Eso hace que todos los demás movimientos desde una posición judaica no se puedan llamar judaicos, sino que son otra cosa diferente, con toda la legitimidad de ser diferente, pero muchas veces ocurre lo que se llama "sincretismos promis-

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

cuos" que mezclan distintos tipos de elementos. Es claro que en muchos movimientos cristianos hay elementos bíblicos y del judaísmo del segundo templo, que han sido interpretados, incorporados y muchos de ellos muy valiosos. En todos los movimientos que trabajan por el mejoramiento del mundo, por consolidar comunidades honestas donde reine el afecto y el respeto, etc., etc., hay muchos grupos mesiánicos que toman elementos del judaísmo pero no los podemos considerar con continuidad. Es decir, toman algunos elementos pero no otros que podríamos demostrar desde la autoconcepción, que ya no son parte o no se consideran parte del mismo pueblo de Israel en que uno se puede sentir.

¿Cómo se puede salir del holocausto menemista teniendo en cuenta su experiencia extramilenaria que supongo le hará fácil la respuesta?
D. FAINSTEIN: A nosotros, los judíos, no nos gusta mucho que se use el fenómeno del holocausto en distintos contextos, porque a veces genera una trivialización. Hay genocidios distintos, hay distintos episodios. Durante una serie de años y en épocas de guerra, en lugar de mandar trenes al frente ruso se mandaban trenes con hombres, mujeres y niños a ser asesinados. Es un fenómeno que no me gusta personalmente, y creo que es erróneo conceptualmente utilizarlo en distintos contextos. Uno puede criticar, hay elementos de crítica, basta con leer los diarios y lo que ocurre en la realidad.

Lo que sí puedo decir es que hay dos elementos que para nosotros son vitales: uno de los modelos básicos del judaísmo como proyecto de liberación y de redención que es el Exodo, la salida de Egipto. En la liturgia judía permanentemente se recuerda el sábado como la salida de Egipto, la experiencia de liberación plantea que el hombre puede transformar la realidad. Nosotros fuimos un grupo de esclavos que rompimos con un determinismo cíclico, que encontramos a lo divino en una marcha que tiene implicancias políticas, sociales y religiosas al mismo tiempo. Ese es un modelo que es bueno no perder de vista nunca, y no es casualidad que la Teología de la Liberación latinoamericana toma al Exodo como uno de los motivos básicos.

El segundo tema incluye una frase de los libros del Talmud, que dice que sobre tres pilares se basa el mundo: verdad, justicia y paz. Y en ese orden, porque no es arbitrario. Verdad: una sociedad tiene que conocer y sincerar todos los temas, no se puede basar en la mentira o en querer tapar o cubrir los elementos (esto tiene implicancias bastante actuales en nuestro país). Justicia: una justicia que opere y que dé credibilidad al sistema y que regule las relaciones entre los seres humanos. Y sólo así va a haber paz que en el concepto hebreo de la etimología de la palabra tiene que ver más que con ausencia de conflicto, con plenitud, algo completo. En hebreo se dice Shalem a lo que es completo, algo que cierra, que reúne los distintos elementos.

¿Se podría pensar que las nuevas organizaciones religiosas, si bien son oponentes del autoritarismo de la Iglesia Católica, terminan favoreciendo el desarrollo de un autoritarismo político que pueda apoyar el quiebre de un sistema democrático?
D. FAINSTEIN: Creo que lo que se dijo es elocuente: hay una gran variedad cuando hablamos de nuevos grupos, hay muchos matices. Este resurgir de "lo sagrado", como lo llama un teólogo suizo que habla de esto, precisamente, se expresa en la forma más variada, desde la manipulación, el comercialismo, el charlatanerismo más absurdo hasta las formas más genuinas de formas de trascendencia. Hay una amplia variedad, es muy difícil evaluar. Hay sectores que seguramente tendrán actitudes autoritarias y hay otros que no, pero no se puede dar una propuesta global. Hay sectores que sí promue-

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

ven el culto al líder, la anulación de la individualidad y una serie de elementos. En cambio hay otras manifestaciones que promueven un acercamiento a la naturaleza, a la sociedad, a la comunidad, etcétera.

¿Usted a qué se dedica?

J. C. VOLNOVICH: Como si no hubiera quedado claro, soy psicoanalista lacaniano. Creo que la pregunta es bárbara, porque refleja esto del encierro que significa que la propia crítica a la institución psicoanalítica y el análisis esté hecha desde los propios psicoanalistas. Por eso digo que nosotros tenemos las dos cosas: tenemos el poder total. Tenemos la omnipotencia del saber y la omnipotencia crítica sobre ese saber. Como Freud dijo que el psicoanálisis es una profesión imposible, somos los primeros en decir que el psicoanálisis es imposible. Y como no tenemos pretensión de curar a nadie, curar se curan los jamones, dijo alguien por ahí. El asunto es que el deseo no tiene objeto y con eso se resuelve todo. En fin, sería muy largo de explicar pero me dedico a ser psicoanalista. Soy psicoanalista de niños.

¿Cuál es el aporte que puede hacer el psicoanálisis, no como iglesia alternativa sino como conocimiento científico configurado históricamente, para contribuir a resolver los grandes problemas argentinos inmateriales?

J. C. VOLNOVICH: El psicoanálisis, como toda institución, tiene un período instituyente donde rompe las convenciones, un momento de aporte significativo y que después tiende a ser incorporado. En su momento, cuando apareció, fue un escándalo. Después fue incorporado por el establishment y se convirtió en la psicología oficial de los EE.UU., y es la psicología oficial de casi todos los países desarrollados. Sin embargo, creo que tiene un fuerte núcleo instituyente, innovador, modificador de las estructuras convencionales.

Me gustaría tomar un aspecto que tiene que ver con el psicoanálisis ligado a los derechos humanos. Mientras en Europa los psicoanalistas tardaron cuarenta años para ponerse a pensar en los efectos psicológicos del nazismo, del franquismo, del fascismo, donde además no han podido pensar todavía los efectos en la propia producción teórica, nosotros venimos consumiendo la teoría lacaniana; la mayor parte de la producción teórica lacaniana se hizo durante las décadas del '40 y '50, mientras los franceses mantenían uno de los genocidios más grandes de la historia: la guerra de Argelia. Y nadie se ha puesto a pensar cómo eso puede haber impactado, puede haber quedado reflejado en la propia reflexión teórica. En descargo de los holandeses, la única Asociación Psicoanalítica que cerró sus puertas cuando la invasión nazi, los demás siguieron trabajando. Los psicoanalistas seguían trabajando con los nazis adentro. Y no pensaron en eso. Recién ahora, cincuenta años después, se pusieron a pensar.

En la Argentina, los psicoanalistas sin discriminación de orientación teórica desde los últimos años de la dictadura militar, y en los primeros de la democracia, se acercaron a los equipos asistenciales de los organismos de derechos humanos y empezaron a tratar de pensar el impacto en la teoría y cuáles eran los efectos psicológicos del terrorismo de Estado.

Entonces, el aporte innovador, el aporte sustancial del psicoanálisis en este momento, pasa por aquellos psicoanalistas que están trabajando ligados a esos organismos, como el caso de las Abuelas de Plaza de Mayo. Trabajan el problema de la identidad, la restitución y el problema de la apropiación, de la adopción como diferencia en caso de los niños que fueron o están en manos de sus apropiadores. Es un problema gravísimo porque son chiquitos que nacieron en cautiverio o fueron robados un poquito después de nacidos y criados durante muchísi-

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

mos años por los presuntos asesinos de sus padres.

Por eso cuando se plantea qué hacer con esos chicos, eso, para un psicoanalista es un desafío, ya que tiene que ver si todo lo que estudió sirve para algo. Son los psicoanalistas que están trabajando en esto quienes expresan el desafío real de una circunstancia muy particular, como es la Argentina para una disciplina tan sofisticada para la cual hay tanto recurso teórico.

¿Era sectario Pichón Riviere?

J. C. VOLNOVICH: Creo que sí, en la época en que la Asociación Psicoanalítica era una secta. Pichón estuvo en la Asociación y conservó todas las características de los sectarios. Cuando la Asociación dejó de ser una secta, Pichón fue una de las figuras más admiradas. El personalmente no era sectario, pero el funcionamiento dentro de la institución era de defensa de una institución, si no ella no podría haber sido lo que realmente fue.

¿Qué es la posmodernidad?

J. C. VOLNOVICH: Hay varios libros... incluso uno que le explica la posmodernidad a los niños. La más sintética de las definiciones que se me ocurre es la que dice que es la norma hegemónica cultural del capitalismo pos-industrial. Es una definición.

¿Qué es un país retrasado mental? ¿O entendí mal..?

F. FORNI: No, no hablé de países retrasados mentales. Hablé de mentalidades atrasadas, que es otra cosa. Lo de retrasado es un juicio de valor, obviamente. Uno podría llegar a un relativismo donde nadie es retrasado, sino que está bien en donde está. Pero en este terreno yo pensaba en dos puntos de referencia para el atraso. Uno de ellos es la no aceptación del pluralismo religioso, y el otro es la interferencia en el proceso de producción científica de procesos ajenos a ella. Eso sucede de diversas formas, en lugares donde hay mentalidades que sancionan con autoridad o no, y uno podría encontrar muchos ejemplos en el mundo contemporáneo o pensar cómo sería un Consejo de Ciencias en España, en 1941.

La reivindicación de los pequeños grupos en el sentido de pertenencia, la solidaridad, la participación, el reconocimiento que toman las iglesias alternativas saliendo al encuentro de necesidades incompletas del individuo, ¿no está mostrando la necesidad de una nueva forma opeativá para los movimientos sociales y políticos progresistas?

F. FAINSTEIN: Creo que hay una pista que mencioné rápido al final de mi exposición. Todo aquel que investiga tiene un sesgo que lo lleva a encontrar aquello que le resulta más cercano a su interés. Yo diría que eso se manifiesta seleccionando en la literatura, en el estudio de este tipo de procesos religiosos, los casos en que aparecen esos valores. Yo tengo un sesgo en esa dirección participativa y tendería a coincidir como juicio de valor con esto de la participación a escala micro o local como un camino o una metodología posible.

La otra idea es que si hay grupos de este tipo (las iglesias alternativas son muchas al mismo tiempo), es posible que dejen ese legado social si su práctica forma eso en el tejido de la comunidad.

En una mesa de este Seminario, creo que fue en la primera reunión, se asoció la muerte de Dios con el Iluminismo, con la modernidad. Quisiera saber si alguno de los panelistas presentes tiene noticias de primera mano con respecto a ese acontecimiento?

D. FAINSTEIN: Un día, en el subte de París apareció escrito "Dios ha muerto" y abajo la firma de Nieztche. Se dice que al otro día alguien pasó por el mismo lugar y encontró escrito:

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

"Nieztche ha muerto", firmado Dios.

Esta expresión en el contexto original de Nieztche es un clamor de desesperación más que un grito de triunfo. Es un clamor que pregunta: "quién ha roto las amarras de sentido que nos fijaban". Estamos sueltos, dispersos, sin un sentido de trascendencia, a la buena de nosotros mismos en un universo aislado, estamos solos. Si uno lo lee en el contexto, descubre que es un grito de desesperación. No conozco si ese movimiento tiene vigencia y fuerza en la actualidad. Incluso tuvo una manifestación judaica interesante a partir del impacto del holocausto; un filósofo en un libro muy interesante replantea este término, planteando en qué medida representaciones de Dios tradicional tienen vigencia y valor en un mundo postholocausto. Pero no conozco si hoy en día tiene un peso como el que tuvo en otra época.

J. M. BONINO: Siguiendo la reflexión, Nieztche dice también, en ese mismo pasaje: "...ahora tendremos que hacernos dioses para justificar la enormidad de nuestro crimen...". Efectivamente, plantea algo que se relaciona con una pregunta muy interesante que se hizo aquí: ¿Será atendido el ser humano en su necesidad de trascendencia? Uno de los más significativos teólogos católicos de nuestra época, hablaba de un "resto existencial", de una especie de hueco en el espíritu humano que reclama una relación de trascendencia y que puede a veces establecerse consigo mismo pero que, de alguna forma, se hace necesario que el ser humano pueda verse desde fuera de sí mismo. Desde una relación de trascendencia, cualquiera sea la forma que le dé a la trascendencia. Nietzche le da la figura de un superhombre del porvenir, que será como aquello que me mira ahora, a lo cual puedo aferrarme para seguir viviendo.

De la muerte de Dios se habló de distintas maneras: como un fenómeno cultural —en el mundo de la cultura Dios había muerto—, como imagen o como que la posibilidad de un Dios trascendente que había muerto y había que aferrarse a la figura histórica de Jesús.

También como se dijo en cuanto al judaísmo, esta, casi me atrevería a decir, moda teológica ha desaparecido. Las modas teológicas son en EE.UU. un fenómeno como las otras modas y tienden a desaparecer después de unos diez años.

Algo que se les olvidó señalar a los expositores es que la penetración masiva de los cultos en América Latina es una decisión política norteamericana en respuesta a Puebla, Medellín y a los movimientos de sacerdotes comprometidos.

J. M. BONINO: Como representante de una iglesia protestante, quisiera decir dos cosas. Efectivamente, hay movimientos religiosos particularmente generados en lo que se suele llamar la nueva derecha religiosa en los EE.UU., que tienen una caracterización ideológica y política muy precisa y muy clara y que, ligándolo con otra pregunta que se hizo antes, efectivamente han tendido a apoyar, a sustentar regímenes dictatoriales, autoritarios, etc. El caso de Guatemala fue muy claro sobre la presencia de evangelistas o teleevangelistas norteamericanos, con un mensaje político muy específico, muy preciso, que han desarrollado en visitas apoyando a Pinochet en Chile, etc. Eso es real. Pero pensar, sin embargo, que el fenómeno del crecimiento de los sectores religiosos pentecostales sea resultado de una penetración intencional y políticamente dirigida me parece que entra en el campo de las teorías conspirativas con las que demostramos nuestra incapacidad para entender a nuestros propios pueblos.

Como decía el Dr. Forni, cuando son asumidas por la vida de un pueblo, adquieren características propias. Es muy cierto lo que se dice acerca de que el pentecostalismo es ahora más que el ingreso de un movimiento religioso extranjero, una forma de manifestación de la reli-

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina
CTA central de trabajadores de la argentina autónoma

gosidad popular latinoamericana, que asume elementos provenientes culturalmente de distintas formas de protestantismo perdido y los manifiesta de una manera particular. Por eso yo diría que no descarto los elementos que hay de ideología, pero me parece que es una explicación demasiado superficial y muy parcializada de un fenómeno que tiene raíces mucho más profundas.

¿La idea del fin de la historia no es comparable a la del Big Bang como fin de los interrogantes acerca del origen del universo en su simplicidad, por no decir simplismo? ¿La banalización de la religión que hacen algunos telepredicadores como el Pastor Jiménez, no favorece un adormecimiento de la reflexión y de la crítica social?

J. M. BONINO: La teoría del fin de la historia no la inventó ningún religioso, que yo sepa, sino un economista japonés: Fukuyama. Felizmente, hubo otros que ya habían hablado del fin de la historia, y la historia siguió sin preocuparse mucho por sus pronósticos.

Yo supongo que lo de Fukuyama no tendrá mejor suerte que Hegel o unos cuantos que lo manifestaron algunos decenios atrás.

En cuanto al carácter adormecedor de cierta predicación religiosa, yo creo que efectivamente sí se puede mencionar a esta altura. Marx dijo que la religión era una protesta contra la crueldad del mundo, y un opio para aliviar el dolor que la crueldad del mundo producía. Casi en toda manifestación religiosa están los dos elementos. Cuando uno de ellos predomina, y se hace simplemente de la religión un consuelo para soportar las cosas como son, tiene un carácter adormecedor y negativo. Cuando el consuelo permite alcanzar la sanidad necesaria para expresar activamente la protesta, tiene un carácter movilizador.

En las manifestaciones religiosas que vemos contemporáneamente existen esos dos elementos siempre y, en algunos casos, un elemento tiene una prioridad, una importancia mayor. No me pongo a juzgar al Pastor Jiménez, porque creo que merece un estudio mucho más serio que simplemente haber escuchado alguna vez sus charlas. Pero creo que el fenómeno existe.

D. FAINSTEIN: Complementando la metáfora alimenticia o de droga que se ha hecho sobre el papel que desempeña la religión en la vida de los hombres, la famosa imagen del opio y sólo una, hay otras dos imágenes: una, es píldora edulcorante que tiene que ver con mucho de la religiosidad burguesa o religiosidad "light". Todo con cierta ligereza pero no con demasiada inensidad. Muchas veces la religión es un producto mucho más barato y menos exigente que el opio y tiene esa función de iluminar determinados aspectos de la realidad, dar cierta apoyatura, ciertos ritos a pasajes que los seres humanos encaramos y que lo hacemos desnudos, porque no hay nada que nos diga qué hacer ante la muerte, ante el cambio de etapas vitales, etc. Con un tono colorido, un tono dulzón en medio de la amargura que a veces hay en la vida.

Hay una tercera imagen y es la que más me gusta: la de vitamina. Es decir, la vitamina no es un elemento en sí pero ayuda a la síntesis, a la producción de los alimentos. Ayuda a esa integración al nutrimiento de ese sentido de trascendencia. Ayuda a que uno pueda nutrir y vincular la protesta con una modificación al mismo tiempo.

J. C. VOLNOVICH: Volviendo un poquito al tema de la modernidad o posmodernidad, pienso que se produce un proceso de fragmentación social donde uno podría imaginar una estructura social atomizada, fragmentada, segmentada. Una especie de "al don pirulero, cada cual atiende su juego"; donde hay una infinidad de grupos religiosos, donde hay un respeto por las diferencias entre estos propios grupos, donde

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina

hay una idealización de respetar las diferencias y que cada uno crea lo que quiera creer. A cada cual su Dios. Primero, aceptar las diferencias no quiere decir llegar a la indiferencia de que todo vale igual. No valen igual las relaciones fundamentalistas, el Opus Dei, los masones, el Pastor Jiménez. Esto le puede costar la vida a algunos o vivir encerrado como Rushdie por algún grupo religioso. Y no todos están ligados a los sectores desposeídos. El Opus Dei no está ligado, los masones tampoco. Sí creo que habría que tener en cuenta que no se trata tanto de las pastillas que uno le da a la gente en el sentido de cuál es el discurso. Esto tiene mucho que ver con las disciplinas desde las cuales uno puede entender este fenómeno. Desde la antropología, desde la sociología o desde la teoría de la comunicación social.

Es distinta la perspectiva que uno puede tener de las religiones alternativas si lo ve desde concepciones macro (sociológicas) o desde posiciones antropológicas o desde la teoría del sistema de la comunicación.

El mensaje religioso, inclusive foráneo, puede ser el mismo, pero de lo que se trata no es del mensaje sino de la apropiación. Es decir, de qué manera las poblaciones se adueñan, metabolizan en función de su propia historia, de sus propias tradiciones, de sus propias necesidades van consumiendo esos mensajes que ahora le llegan a través de los medios, la televisión y por todas partes.

Por eso se trata más de reflexionar acerca no de los mensajes emitidos sino de los receptores, de los procesos de apropiación de las distintas comunidades que en función de la propia historia van haciendo esos mensajes y van incluyéndose entonces en distintos grupos religiosos.

A partir de una pregunta sobre la historia de las religiones quisiera contar un chiste. Resulta que un señor judío de Nueva York tiene un hijo varón, su único hijo que es todo su orgullo. Un muchacho fantástico de veintipico de años, extraordinario. Un día viene y le dice al papá que quiere convertirse al catolicismo. El papá desesperado recurre a su amigo Abraham y le cuenta el problema. Le dice que su hijo, que es la luz de sus ojos, ahora sale con que quiere convertirse al catolicismo. El amigo le aconseja ir a ver al rabino. El señor va a ver al rabino y le cuenta su problema. El rabino le contesta: ¿Y a mí me viene a decir? Mi hijo, que lo hice estudiar en Harvard, un fenómeno para los deportes, lleno de medallas, ahora me salió con que quiere convertirse al cristianismo. ¿Y usted qué hizo?, le preguntó el señor. ¿Y qué va a hacer un rabino cuando le pasa una desgracia así? Fui a la sinagoga a rezarle a Dios. ¿Y sabe lo que me pasó?, le preguntó el rabino. Cuando estaba rezándole a Dios y le contaba mi problema, oigo una voz de arriba que me dice: "a mí me viene a decir".

Biblioteca Digital de lxs trabajadorxs de la República Argentina

INSTITUTO DE ESTUDIOS SOBRE ESTADO Y PARTICIPACION

IDEP

Av. Belgrano 2527 - 1096 Capital Federal
Tel.: 942-4575 / 4586 / 4685 - Fax: (00541) 943-4468

ATE