



# HERESIOLOGÍAS

Operaciones teológico-políticas sobre la disidencia en la historia

Camila Josevich Aguilar | Editora

FFL | SEMINARIOS





HERESIOLOGÍAS  
OPERACIONES TEOLÓGICO-POLÍTICAS  
SOBRE LA DISIDENCIA EN LA HISTORIA

SEMINARIOS

La presente edición fue realizada en el marco del Proyecto de Investigación PIFFYL 01\_001\_2019 “Heresiologías. Narrativas teológico-políticas sobre la disidencia en Occidente”, albergado por la Coordinación de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM

*Imagen de la cubierta:* Verónica Villegas Barraza, *Cipacti*, 2020.  
Técnica mixta, acrílico sobre papel (imagen religiosa intervenida),  
28 x 38 cm. (De la serie *Patrona clarividente.*)

*Diseño de la cubierta:* Víctor Juárez Balvanera.

Primera edición: marzo de 2024

DR © UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria, delegación Coyoacán,  
C. P. 04510, México, Ciudad de México.

ISBN 978-607-30-8828-2

Prohibida la reproducción parcial o total  
por cualquier medio sin autorización escrita  
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

CAMILA JOSELEVICH AGUILAR

EDITORA

# HERESIOLOGÍAS

OPERACIONES TEOLÓGICO-POLÍTICAS  
SOBRE LA DISIDENCIA EN LA HISTORIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



# INTRODUCCIÓN





## *Resonancias, heresiologías*

CAMILA JOSELEVICH AGUILAR

El presente volumen reúne una serie de textos que, desde diferentes enfoques y en el entrecruce de la historia, la filosofía, la filología, la teología y las teorías políticas, prestan atención a diversos episodios de la invención de disidencias en Occidente y sus iteraciones o resonancias en diversos momentos de la historia.<sup>1</sup>

Alimentada de la antigua y judía condena a la apostasía, dicha invención tuvo un momento culmen cuando el cristianismo apostólico universalista de los primeros siglos de la era confeccionó un *tipo* discursivo tal que, buscando trazar los límites de la doctrina tenida como verdadera, perfiló a los maestros de lo falso: torcidos, desviados, alejados del tronco original, a saber, los herejes. Allí nace lo que técnicamente se denominará heresiología, un tipo de demarcación identitaria, marcaje de la conocida frontera entre *nosotros* y *los otros*, los amigos y los enemigos, el bien y el mal, considerado este último como un derivado del primero, escindido y a la vez fracturante. Y si bien tiene un nacimiento paleocristiano, en efecto, sucede que la heresiología repicará, resonará a lo largo de la historia en nuevos contextos y universos de sentido, cristianos o no, confesamente religiosos o no, y a ambos lados de la supuesta cesura de la modernidad,

<sup>1</sup> Este libro es el producto final del Proyecto de Investigación PIFFYL 01\_001\_2019 “Heresiologías. Narrativas teológico-políticas sobre la disidencia en Occidente”, albergado por la Coordinación de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM desde abril de 2019 y hasta el momento de compilación de estas páginas la primavera de 2023. Como coordinadora del mismo, ha sido un honor trabajar con todas/os y cada una/o de sus integrantes, queridas/os colegas, a quienes agradezco todos estos años de diálogo y aprendizaje, además de su esmerada colaboración en el proceso de realización de este libro.

activando con ese resonar otro tipo de teísmo. Lo que compendia este libro son reflexiones sobre esos diferentes momentos de *inventio* de disidencias que pueden comprenderse como situaciones de despliegue de una determinada heresiología, se encuentren o no se encuentren en contextos de pugnas explícitamente teológicas o religiosas, pero que serán, de algún modo e irremediablemente, según se va a proponer, pugnas teológico-políticas.

Explicaré a continuación la mirada que hemos arrojado sobre estas cuestiones y el lugar donde nos comprendemos como observantes; después expondré de manera general la cuestión heresiológica, que atraviesa conceptualmente a todos los artículos del presente volumen, para finalmente presentar cada uno de éstos en el último apartado.

### **“Cómo y dónde hemos aprendido”**

Mary Beard, polémica historiadora de la Antigüedad clásica, publicó un ensayo titulado “La voz pública de las mujeres”, producto de una conferencia impartida en el Museo Británico en 2014. Allí Beard plantea cómo, desde la redacción de la *Odisea*, el habla pública, abierta, audible, fue habilitada únicamente para varones, quedando la voz femenina confinada al ámbito de lo privado, lo cerrado, lo susurrado. Esto es, desde aquel momento en que Telémaco, exasperado por las opiniones de Penélope, su madre, la calla y la manda a sus aposentos a encargarse del telar y la rueca, labores que sí le eran apropiadas. De tal suerte, dice Beard, “a la par que se instaura el registro escrito de la cultura occidental, las voces de las mujeres comienzan a no ser escuchadas en la esfera pública”.<sup>2</sup> La historiadora menciona a Aristófanes mofándose de la posibilidad de que las mujeres pudieran tomar el control del Estado, o recuerda cuando Zeus convierte a Ío en vaca, por lo que sólo pudo mugir y ya no hablar, o el castigo que ese mismo dios le impone a la parlanchina

<sup>2</sup> Mary Beard, “La voz pública de las mujeres”, en M. Beard y R. Solnit, *Habla*. México, Antílope, 2018, pp. 20-21.

ninfa Eco “de forma tal que su voz no volverá a ser suya, sino tan sólo un instrumento para repetir las palabras de los otros”.<sup>3</sup> La investigadora hace entonces una precisión sobre la mirada que está arrojando sobre el asunto: no es sólo el problema griego el que le ocupa, sino “la relación entre ese instante homérico clásico del silenciamiento de una mujer y el hecho de que las voces de las mujeres no son escuchadas en público en nuestra cultura contemporánea y en nuestra política, desde el parlamento hasta la fábrica”.<sup>4</sup>

*La relación entre*, dice Beard. No desconoce los veintiocho siglos que nos separan de la *Odisea* ni las diversas discontinuidades que se atraviesan ahí, pero reconoce las que podríamos llamar operaciones continuas de la tradición. En aquel caso específico, “la tradición del habla marcada por el género [...], de la cual somos aún, directa y a menudo indirectamente, herederos”.<sup>5</sup> Tales operaciones de continuidad son las que se vuelven objeto de reflexión y, tras el recuento de algunos episodios de violento silenciamiento a lo largo de la historia, Beard concluye: “necesitamos volver a los principios básicos de la naturaleza de la autoridad del habla: qué la constituye, cómo y dónde hemos aprendido a detectar una voz con autoridad cuando la percibimos”,<sup>6</sup> para lo cual, afirma, los griegos y romanos nos son útiles dado que “la cultura clásica es en parte responsable de nuestras descaradas suposiciones en torno al discurso público y las cuestiones de género: el *mythos* masculino, el silencio femenino”.<sup>7</sup>

El problema del presente libro no es el silencio y el habla pública en relación con la asimetría sexo-genérica, al menos no centralmente, como tampoco lo es el mundo clásico. He traído a colación el ensayo de la historiadora británica no tanto o no sólo por su temática, sino por el modo como explica la mirada que arroja sobre el asunto: ese posicionarse *entre* la historia antigua y el presente, la primera asumiendo que es afectada —reescrita—

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 51. *Cursivas mías.*

<sup>7</sup> *Idem.*

por el segundo y, a la vez, el segundo tratando de ser desarticulado recurriendo a la primera: tratar de ubicar cómo y dónde hemos aprendido todo aquello de violencia que perpetuamos.

En efecto, reconocer las operaciones de continuidad de ciertas tradiciones, o incluso de algunos de los hilos finos de éstas, importa, entre otras cosas, al considerar que existen aspectos o tramos de la urdimbre de la vida presente que precisan desarticularse, deshilarse, desajustarse, no ya afianzarse. En términos de Miranda Martínez Bonfil, existe la “continua necesidad de elaboración del pasado como mecanismo para lidiar con las presiones que sobre nosotros ejerce un presente fracturado”.<sup>8</sup> Hay un reconocer que nos hallamos en crisis dentro y fuera de aquel *entre*, pero que, en caso de reivindicar una cierta estabilidad, lo oportuno sería no hacerlo; mucho mejor, poner en crisis las violentas certezas que caracterizan aquellos tramos de la tradición que seguimos y nos siguen activando. Acaso sólo así podríamos empezar a imaginar el buen desaprendizaje.

## Resonancias

Todo se ha escrito, todo se ha dicho, todo se ha hecho, oyó Dios que le decían, y aún no había creado el mundo, todavía no había nada. También eso ya me lo han dicho, repuso quizá desde la vieja hendida Nada. Y comenzó. Una frase de música del pueblo me cantó una rumana y luego la he hallado diez veces en distintas obras y autores de los últimos cuatrocientos años. Es indudable que las cosas no comienzan cuando se las inventa. O el mundo fue inventado antiguo.

Macedonio Fernández, *Cuadernos de todo y nada*

<sup>8</sup> Miranda A. Martínez Bonfil, *Genealogías de la modernidad: la controversia entre Carl Schmitt y Hans Blumenberg*. Tesis. México, UNAM, 2021, p. 6.

[...] Deep beneath the rolling waves  
 In labyrinths of coral caves  
 The echo of a distant time  
 Comes willowing across the sand  
 And everything is green and submarine.  
 And no one showed us to the land  
 And no one knows the where's or why's  
 But something stirs and something tries  
 And starts to climb toward the light.  
 Pink Floyd, "Echoes"

No ya pasado o presente, entonces, sino *la relación entre ellos*; que es, en todo caso, según consideramos, una relación de coafectación, no lineal ni cronológica, sino más bien de tipo huracán. De muchos modos se ha pensado semejante huracán, la nunca ausencia, la permanente actualización del pasado, porque tiene que ver no sólo con el método y el oficio —el “hacer historia”, el “hacer filología”—, sino también con la cuestión de los modos en que se ha configurado la subjetividad.

En 1970 Michel de Certeau publicó *La posesión de Loudun*, cuya introducción, con el sugerente título de “La historia nunca es confiable”, abre con estas palabras:

Usualmente lo extraño circula discretamente bajo nuestras calles. Pero basta una crisis para que, de todas partes, como desbordado de su cauce por el caudal subterráneo, levante las tapas que mantenían cerradas las alcantarillas e invada los sótanos, y luego las ciudades. Nos sentimos sorprendidos cada vez que lo nocturno se abre brutalmente a la luz del día; y sin embargo, ello revela la existencia de lo que está abajo, una resistencia interna que nunca se debilita [...]. ¿Es una invasión o la repetición de un pasado? El historiador nunca sabe cómo contestar, ya que renacen mitologías que dan expresión a ese desarrollo de lo extraño, como si dicha expresión estuviera preparada para ese súbito crecimiento.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Michel de Certeau, *La posesión de Loudun*. Trad. de M. C. Cinta Vázquez. México, Universidad Iberoamericana, 2012, p. 15.

Tan sólo un año después de la publicación del pensador francés fue editado el álbum *Meddle* donde aparece la canción del epígrafe de líneas arriba. Como si estuvieran conversando, ese río subterráneo compuesto por la extrañeza pretérita en De Certeau, que de pronto sale por las alcantarillas hasta brotar al nivel de la calle, en la canción de Roger Waters tiene la forma de un “eco del tiempo distante” que emerge desde el fondo del océano buscando, insistiendo (“something stirs and something tries”) para llegar a la tierra, aun sin un motivo evidente para hacerlo. Son sólo imágenes. Se ha pensado en reminiscencias, actualizaciones, intermediaciones, hilos conductores, tramas y urdimbres, saltos, anacronismos, figuras, voces, fantasmas, cada cual correspondiente a una determinada lógica. Walter Benjamin habló de “el flujo del devenir como torbellino” para pensar lo originario, a saber, lo que “no se da nunca a conocer en la nuda existencia palmaria de lo fáctico”,<sup>10</sup> sino siempre en sus figuraciones y revelaciones históricas, las de cada vuelta del torbellino, siempre forzosamente anacrónicas. Macedonio Fernández, el pensador argentino del paso del siglo XIX al XX, citado en nuestro primer epígrafe, ha dicho que lo que sucede es que el mundo fue inventado antiguo. Para Patxi Lanceros, se trata de “huellas, trazos y fragmentos” del pasado en el presente, “a veces ilegibles, a menudo opacos”, mas siempre existentes;<sup>11</sup> y abunda: “Rastros fantasmáticos —espectrales, podría decirse, evocando a un cierto Derrida—” de conceptos, pero también de tiempo: rastros “re-venidos o re-vividos tras plurales ‘muertes’ o tras deformaciones que dejan ver en sus rostros cicatrices de otra edad”.<sup>12</sup> Para Alonzo Loza, se trata de una ventriloquía por la cual no hablamos nosotras, en realidad, sino ya siempre lo pretérito, que nos articula.<sup>13</sup> Páginas atrás, en relación con Mary

<sup>10</sup> Walter Benjamin, “El origen del *Trauerspiel* alemán”, en *Obras*. Madrid, Abada, 2007, libro I, vol. 1, p. 243.

<sup>11</sup> Patxi Lanceros, *Orden sagrado, santa violencia. Teo-tecnologías del poder*. Madrid, Abada, 2014, p. 23.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>13</sup> Cf. Alonzo Loza Baltazar, participación radiofónica en 17 Radio, “Etiologías: archivo, memoria, martirio, crimen”. 27 de agosto, 2021. Disponi-

Beard, hablamos de operaciones continuas de la tradición. Los modos de pensar tal situación, tal entretiem po, han sido múltiples y diversos, y responden no (sólo) a preferencias poéticas sino a posturas y consideraciones teóricas, que son desde luego políticas.

Entre ellas, la imagen y noción que a nosotras nos orienta mejor es la de la resonancia, en diferentes sentidos. Su sentido benjaminiano es el que nos interpela primaria y directamente. Articular históricamente el pasado no es conocerlo *en verdad*: si acaso, es posible observarlo como a una ráfaga de luz, que desaparece en cuanto se la mira.<sup>14</sup> “La imagen verdadera del pasado *passa* de largo velozmente”, dice Benjamin,<sup>15</sup> y se nos escapará irremediamente, una y otra vez. Lo único que puede hacer el presente con la “imagen verdadera” del pasado es reconocerse aludido en ella.<sup>16</sup> Pero no son sólo visuales las ideas —valga el pleonasma— benjaminianas; el conocer, el encontrar, también es acústico. “¿Acaso no nos roza a nosotros también una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no *resuena* el eco de *otras voces que dejaron de sonar*? [...] Si esto es así, existe un misterioso punto de encuentro entre las generaciones pasadas y la nuestra”, dice su Tesis II sobre la Historia.<sup>17</sup> ¿Por qué resultaría importante la sonoridad del entretiem po, al menos ahora, al menos aquí?

En reflexiones de otro orden, pero cercanas según veremos, el músico Fernando Lomelí Bravo ha llevado el concepto de resonancia a la crítica de la implementación de determinadas prácticas socioartísticas llamadas intersticiales, donde dos o más universos diferentes se han —benjaminianamente— llevado al *encuentro*. Para ubicar el sentido de la resonancia en su empleo como metáfora y como herramienta crítica, Lomelí aclara cómo ésta no es idéntica al eco y no habría que confundirlos: el eco devuelve una

ble en línea: <<https://soundcloud.com/user-737202851/etimologias-archivo-memoria-martirio-crimen-con-c-joselevich-y-a-loza-27-ago-2021>>.

<sup>14</sup> Cf. W. Benjamin, Tesis V y VI, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ed., trad. e introd. de B. Echeverría. México, Ítaca / UACM, 2008, pp. 39-40.

<sup>15</sup> *Ibid.*, Tesis V, p. 39. Cursivas del original.

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, Tesis II, p. 36. Cursivas mías.



imagen idéntica, “literal” —ya veíamos que la ninfa ha sido despojada de su voz propia y sólo puede *re-iterar*—, mientras que “los reflejos de la resonancia, como los de la reverberación, son devueltos con modificaciones que representan las características de los límites”,<sup>18</sup> a saber, los límites del objeto, del universo o de la parte del universo que suscitó el resonar. “Los límites temporales, espaciales, de acción, de recursos, etcétera, conforman un marco que condiciona lo posible”, dice Lomelí.<sup>19</sup>

Es aquí que aparece cabalmente el otro sentido de nuestra comprensión de la resonancia, ya como metáfora sónica, acústica. En ese campo, resonancia es el fenómeno por el que un objeto vibrando activa la vibración de otro por medio de ondas, sin estar en contacto físico con él. Tratándose de un par de cuerdas, por ejemplo, una cuerda tañida puede conmovier a otra y hacerla sonar aun sin tocarla, si ambas poseen determinadas características físicas; y es un fenómeno que no sucede unidireccionalmente: una cuerda que provoca la vibración de otra puede a su vez ser conmovida por la segunda en otro momento.

Pero si esto es así, deberíamos dar un pequeño paso atrás; no queremos abandonar las metáforas ni las analogías, sino enfocarnos un poco mejor. Según lo visto ahora, de acuerdo con este reenfoque aquello que se escucha en el mundo en realidad no son “ecos de tiempos distantes” ni “ecos de otras voces”, sino más específicamente *resonancias*: sonidos “devueltos con modificaciones”. Comprendida así, la resonancia es la que puede explicar el modo como estamos comprendiendo no ya el pasado, sino —decíamos junto con Beard— *la relación entre* los diferentes mundos que suenan.

Algunos aspectos puntuales de esta noción son los siguientes. En primer lugar, en el planteamiento ya metaforizado de Lomelí Bravo que veíamos, los *límites* de una cosa —o universo— que suena determinarán cuál otra cosa es la que resonará en un espacio otro, en cuanto las características de ambas lo posibiliten;

<sup>18</sup> Fernando J. Lomelí Bravo, *Dispositivos Aurales de Articulación Convivencial (DAAC)*. Tesis. México, UNAM, 2021, p. 191.

<sup>19</sup> *Idem*.

no todo es conmovido por todo: hay una cierta disposición de cosas, una situacionalidad, que da pie al resonar. En segundo lugar, es de suma relevancia que este fenómeno ocurre entre objetos que no tienen un contacto evidente entre sí: puede entrar en resonancia una cosa con otra aun ahí donde no existe o donde se ha decretado que no existe o donde se ha preferido que no exista un contacto o continuidad entre ellas. En tercer lugar, así como en el contexto acústico la devolución del sonido es siempre con modificaciones, del mismo modo las resonancias históricas nunca serán calcos idénticos. Por último, así como no es unidireccional la resonancia entre cuerdas, así también el pasado puede ser provocado por lo que se tañe en el presente y no sólo el caso contrario; así es que la relación entre tiempos es irremediamente de coafectación: una espiral. La antigüedad es afectada, digamos ahora, resonada, por aquello a lo que somos capaces de prestar atención, aquí y ahora, y a la vez “aquí y ahora” no es sino el coro de las voces antiguas resonando.

Así es, pues, como concebimos la presencia del pasado o, quizá, la difuminación de los límites entre tiempos. “¿Es una invasión o la repetición de un pasado?”, pregunta De Certeau. Definitivamente no es una repetición, si volvemos a pensar en la ninfa Eco. Definitivamente hay siempre una variación significativa en lo que otro universo nos devuelve acústicamente en la resonancia. Se trata, pues, de escuchar “las voces que dejaron de sonar”, pero no como eco —no como Eco—, sino como la devolución de lo que tiene tiempo y mundo.

## Heresiologías

“Salieron de nosotros”, dice el apóstol, “pero no eran de nosotros. Si hubieran sido de nosotros, ciertamente habrían continuado con nosotros.”

Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*,  
refiriendo 1 Jn 2:19

Entre todas, existen ciertas resonancias que nos inquietan especialmente. Tienen que ver con problemas teológicos que son

también políticos, en todo caso acústicos. Se trata de las narrativas en torno a la disidencia, es decir, de qué modo se confecciona (*invenietur*) aquello que se concibe como ramificado, errante, errado, separatista, fracturado, siempre en correlación con lo que se piensa como original y, en cuanto tal, verdadero y correcto: *esto*, lo de *aquí*, de *nuestro* lado; por supuesto también esto original que es *sacro*, a diferencia de eso separado de allá, que no lo es. En efecto, estas binarias distinciones provienen del horizonte en el que se han imbricado las nociones de ‘verdad’, ‘sacralidad’ y ‘poder’, un horizonte enorme —imas no infinito!— que ha encauzado la historia íntegra de Occidente por decir lo menos.

Si nos importa reflexionar siempre otra vez en la justificación divina (teológica) de las cosas, por ejemplo la de los límites entre *aquí/esto* y *allá/aquello*, es porque ese carácter acrecentará el peso de lo que se enuncia y lo que se norma. La institucionalización de las visiones de lo divino trascendente trae consigo la constitución de “centros hegemónicos”, explica José Casanova siguiendo a Samuel Eisenstadt, que irradian, a modo de luz, grandes tradiciones que a su vez intentan “absorber e incorporar las múltiples pequeñas tradiciones” de la periferia,<sup>20</sup> de tal suerte que el discurso en torno a lo sagrado comporta casi siempre una relación con el poder especialmente problemática. Se trata, en efecto, de un problema de poder y asimismo de un problema teológico-político desde el grado más simple. Una de las expresiones nodales de tal imbricación es precisamente la heresiológica, que muy brevemente explicaré.

Los primeros siglos de la era atestiguan la proliferación de enseñanzas y corrientes con distintas versiones sobre Cristo y la salvación. En esa gran diversidad es posible hallar más o menos dependencia de la tradición judía y sus textos; mayor o menor influencia de tradiciones indo-iránicas o persas; más o menos cercanía con la filosofía griega; herencias directas del paulinismo o bien total independencia de éste; etcétera. Muchas veces las en-

<sup>20</sup> José Casanova, “Introducción: ortodoxias seculares y heterodoxias religiosas en la Modernidad”, en Santiago Castillo y Pedro Oliver, coords., *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados*. Madrid, Siglo XXI, 2006, p. 5.

señanzas presumían ser verdaderas por medio de la demostración del carácter falso de las demás, y las hazañas retóricas y argumentales necesarias para ello forjaron doctrinas crísticas o cristocentradas cada vez más complejas, además de disputas cada vez más agresivas, comprensibles también por la ilegalidad en que se hallaban las doctrinas ante la administración imperial. Así, mientras la diversidad crecía, se agudizaba el discurso en torno a la unidad, lo recto y lo verdadero *qua* original, en contra de lo disperso, lo torcido y lo falso *qua* derivado. La élite intelectual de la vertiente cristocentrada apostólica y universalista de tradición romana elaboró una historia de ciertas enseñanzas cristocentradas no universalistas ni romanas, elaboración que trascendió en el tiempo y los imaginarios. La primera patrística, en efecto, construyó la idea de que la existencia de distintas versiones sobre Cristo no podía ser sino consecuencia de la *perversión* escritural, y las diferencias fueron comprendidas como ramificaciones: elecciones o posturas (*haíréseis*) derivadas, errantes, delirantes.

De hecho, se trataba de una pugna entre presunciones de originalidad. Todas las partes implicadas alegaban conocer la versión llana, sin accidentes. “El hereje se considera a sí mismo fiel a un cristianismo que percibe como más auténtico que el sustentado por las autoridades con las que se enfrenta”, explica Emilio Mitre.<sup>21</sup> Sin embargo, el término mismo con que abre la frase del investigador español no adquiere su peso semántico, de inicio, en todas y cualquiera de las corrientes paleocristianas. Si bien el término *haíresis* la precede, y obviamente también lo hacen las nociones de ‘equivoco’, ‘derivación’ y ‘separación’ en las tradiciones mediterráneas y orientales ya antes mencionadas, es la heresiología cristiana apostólica universalista del siglo II la que puso los trazos de aquello que se conocerá como hereje y herejía. Los tratados heresiológicos son catálogos de heresiarcas y de enseñanzas heréticas, también manuales de (contra)argu-

<sup>21</sup> Emilio Mitre, *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medioevo*. Madrid, Cátedra, 2003, p. 21. Cf. también, para una introducción general, Marcos, ed., *Herejes en la historia*. Madrid, Trotta, 2009.

mentación teológica y también, en consecuencia y por contraste, aparatos de consolidación doctrinaria. Justino Mártir, Tertuliano, Hipólito de Roma, por poner algunos ejemplos relevantes, escribieron tratados heresiológicos nodales entre los siglos II y III, pero el más temprano tratado que ha llegado hasta nuestro tiempo de modo completo y de primera mano<sup>22</sup> fue redactado por el obispo Ireneo de Lyon hacia el año 180 de la era cristiana. Se lo conoció como *Adversus haereses* (Contra las herejías), y es el culmen del discurso condenatorio de la diferencia doctrinal en la segunda mitad del siglo II.

Ireneo despliega la *traditio apostolorum* como argumento con el cual las tradiciones gnósticas, muchas de ellas cristocentradas, se muestran como espurias y falsarias. La autoridad de la tradición apostólica se alza sobre conceptos de unicidad y cohesión: la “una y única Iglesia” verdadera que llama a “habitar todos una sola casa”,<sup>23</sup> la única salvífica y dadora de vida, *adversus* lo demás que es caos y muerte. Trenzando gestos *ad auctoritatem* con otros *ad antiquitatem*,<sup>24</sup> Ireneo recorre el camino de la incipiente ortodoxia para apuntar cómo el hereje puede ser corregido, convencido y salvado para ser perdonado, o bien, por qué medios ha de ser excluido de la comunidad o del mundo donde radica la verdad. A modo de esquema y rescatando específicamente lo que interesa a los diferentes capítulos del presente libro, éstas serían las premisas generales del aparato heresiológico ireneano: a) la verdad ha sido revelada únicamente a unos pocos afortunados que a su vez han sabido heredarla, llevando a cabo una legítima

<sup>22</sup> Aunque sus obras no han llegado hasta hoy, se sabe por referencias que Justino fue el primero en elaborar un tratado heresiológico cerca del año 150. Antes del obispo, según dice A. Le Boulluc, “no existe una representación coherente y unificada del ‘error’ y las disensiones, y la terminología está asimismo diversificada”. (*La notion d’hérésie dans la littérature grecque, II-III siècles*, t. I: “De Justin à Irénée”. París, Études Agustinennes, 1985, p. 21.) Antes de Justino, “*haíresis* no es el término principal para designar las desviaciones doctrinales, los grupos al interior de la Iglesia ni los elementos que *se separan* de la autoridad”. (*Idem.*)

<sup>23</sup> *Adv. haer.* I, 10, 1-2; cf. IV, 33, 8.

<sup>24</sup> *Ibid.*, III, 4, 1; III, 5, 1.

transmisión (*traditio*) del conocimiento sobre la divinidad; b) a esta verdad se han opuesto ciertos desafortunados, quienes se han apartado de la *traditio* ya sea por malicia o por ignorancia, en cualquier caso producto de la influencia de Satanás; c) la diferencia es resultado de un malentendido y consecuentemente es un error; d) los disidentes pueden ser conocidos por sus rasgos más generales, y diferentes maestros o doctrinas suelen tener características similares o idénticas; e) el distanciamiento respecto de la tradición verdadera ocurre de diferentes modos, con tres diferentes sujetos agentes de la exclusión: los propios disidentes, la comunidad de creyentes y Dios; f) la herejía entorpece la realización del proyecto sacro, el Reino por venir; g) en suma y en conclusión, la afirmación —la posición, la postura: *haíresis*— de un modo *otro* de concebir la salvación, la verdad y la vida equivale a la negación —la oposición, el ataque— de la salvación, la verdad y la vida.

Así pues, la heresiología paleocristiana continúa y perfecciona teológicamente la noción de que una cierta versión de las cosas no ha sido, en verdad, ninguna ‘versión’ en absoluto, sino que de ella se habrían escindido ramas equivocadas, falsarias y, más aun, muertas en vida.

## El presente libro

La heresiología ha sido arrojada, pues, al movimiento en espiral del huracán de los tiempos, allá en los episodios antiguos del cristianismo tanto como en el momento en que esto escribimos. Ella marca la asociación entre diferencia y desviación, por lo tanto asocia a ambas con la idea de error; y tal proscripción repica, resuena y hace resonar el pasado en las cuerdas del presente, y viceversa. El presente libro consiste en un ejercicio de escucha de tales resonancias en la historia, antes e incluso después de la desacralización y la secularización de los argumentos con que se condena la disidencia. “No quiere decir que todos los conceptos teológicos sean conceptos que previamente han sido políticos; tampoco que los conceptos ‘centrales’ de la actual filosofía polí-

tica o de la teoría (y práctica) del Estado sean conceptos teológicos secularizados”, dice Lanceros en crítica a Schmitt. “Quiere decir que en los pliegues de la historia y en algunos nodos de las estructuras o sistemas teológico y político se han producido choques y roces, se han producido co-incidencias”.<sup>25</sup> Los textos aquí reunidos abordan, pues, situaciones en que la heresiología teocentrada —los recursos retóricos, los gestos sensibles, los juegos conceptuales— han entrado en resonancia con ciertas narrativas y dinámicas del poder presente incluso ahí donde no hay los significantes ‘Dios’ o ‘revelación’ o ‘Satanás’, etcétera. Es decir, obispos y herejes sin Iglesia, sin dogma de fe aparente, pero actuando como tales.

Ya se ha advertido que esta inquietud está relacionada con el complejo debate sobre la continuidad o discontinuidad entre los procesos, conceptos e instituciones del monoteísmo premoderno o precapitalista, y aquellos aparecidos con la modernidad. Precisamente en relación con esta inquietud se halla el texto con el que abrimos el volumen, “Gnosticismo y modernidad: un pasado en disputa”, donde Miranda A. Martínez Bonfil se aproxima a la cuestión a partir de los argumentos encontrados entre Eric Voegelin y Hans Blumenberg en torno a la línea de continuidad que existiría, o no, entre el gnosticismo de los primeros siglos y el pensamiento moderno; más específicamente, entre los grupos gnósticos y los movimientos de masas que dominaron el siglo XX. No sólo el debate atiende un caso de resurgimiento o repique, sino que en sí mismo guarda un cierto paralelismo con las pugnas heresiológicas de la Antigüedad. Estos retornos fantasmáticos darían luces sobre la articulación de ciertas nociones políticas contemporáneas y, en un resonar que no admite direccionalidades específicas ni unilaterales, la teología impele a la política y no sólo el futuro, sino también el pasado deviene territorio en disputa a partir de la reflexión política sobre el presente.

A partir de un ejercicio de escucha crítica entre los tiempos, Alaide Lucero Rodríguez, en “Místicas medievales, feminismos

<sup>25</sup> P. Lanceros, *op. cit.*, pp. 56-57.

contemporáneos. Burocracia espiritual y consignación de identidades”, llama la atención sobre la relación entre mujeres e institución especialmente en aquella búsqueda incesante de la “doctrina correcta”, búsqueda que se escucha repicar desde los siglos XII-XIV, con las beguinas y las místicas medievales, hasta el feminismo del siglo XXI, encarando institucionalizaciones y jugando con las fronteras de la heterodoxia. La corrección doctrinaria reiterada trae consigo el peligro de la conformación, hoy, de un sujeto feminista configurado sobre la base de una relación confesional con un (nuevo) punto de ordenamiento moral, discursivo, político... Institucional. La paradoja heresiológica es así visibilizada: hereje es quien no acepta la burocracia espiritual, pero a la vez la *inventio* de la herejía depende del despliegue de dicha burocracia, es decir, de la estipulación de la disidencia por parte de los centros de legitimación.

Desde el enfoque de la geografía postestructuralista de Murdoch, Alonzo Loza Baltazar, en “El *locus haereticorum*: profanación, desarraigo y captura”, piensa la herejía como el dispositivo topológico con el que se habría configurado la catolicidad, recuperando el concepto de dispositivo de Agamben y en relación con el concepto de profanación. Desde Agustín de Hipona, pasando por Vicente de Lerins, hasta la globalización de la red católica del siglo XVI, donde ya la noción de idolatría entra en juego, por ejemplo con Las Casas, el universalismo eclesiástico se engarza con la heresiología en cuanto el *otro* desviado y desorganizado, que desvía y desorganiza, se halla irremediabilmente en el seno de la misma institución, en el propio cuerpo eclesiástico: la fluidez radical católica logra que no exista nada por fuera de ella, en un juego teológico-político *sui generis*. La transhistoricidad permite a la catolicidad, así, arraigar y desarraigar sus distintas disidencias.

Los textos que se presentan en cuarto y quinto lugar, si bien son enteramente independientes, pueden verse en conjunto haciendo un paneo de la configuración doctrinaria de disidencias en el ámbito intelectual desde la Edad Media hasta nuestros días. En “Nigromantes heresiólogos. La magia ceremonial medieval como campo de batalla discursivo”, Julián Castillo Salce-



do estudia un caso de despliegue heresiológico en la bula *Super illius specula* de Juan XXII, que condena la tecnología espiritual subversiva de la nigromancia tal como es expresada en el *Liber iuratus honorii*, contemporáneo de tal bula papal y peculiarmente vinculado con aquélla. La nigromancia no surge de una intención precisamente separatista, sino de una apropiación de la liturgia eclesiástica por parte de los magos, luego entonces condenados. La estipulación de lo herético brota, así, de la tensión entre élites intelectuales y la búsqueda por legitimar el saber con el cercenamiento epistémico de la diversidad, lo que impele la execración del otro como ajeno y desviado. Por su parte, en “La modernidad, ¿una teología invisible?”, Andrea Meza Torres muestra también esa expansión de la dogmática epistemológica y la *inventio* de disidencias en el ámbito intelectual, mas del otro lado de la modernidad: en el ámbito de los debates político-epistémicos de la academia latinoamericana hoy. Junto con Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel y Abdennur Prado, la figura del conocimiento local-universal trashuma entre la doctrina de la Encarnación trinitaria y el *ego cogito* cartesiano, las ciencias sociales del siglo XIX y nuestro presente, como pretensión de neutralidad y objetividad del sujeto productor de conocimiento. Ante la *episteme* eurocéntrica colonial, devienen disidentes aquellas posturas (*hairéseis*) que ponen en tela de juicio la legitimidad de los referentes de la modernidad en el pensamiento, reactivando una estructura dogmáticamente teísta en un ámbito declaradamente descreído.

Finalmente, el volumen cierra con el texto “Quebrar con una transversal extra-vagante”, de quien escribe estas líneas, donde se apunta el resonar que existe entre la *inventio* paleocristiana de la disidencia y la retórica basurizante y criminalizante con que se perfila a quienes se oponen al desarrollismo neoliberal en América Latina, tomando por caso los megaproyectos mineros. La retórica basurizante no sería otra cosa que una heresiología actualizada que participa de un orden consagrado y de una teología política aun en el contexto del más laico y secular capitalismo. Gobiernos, empresas y medios construyen discursivamente monstruos opositores en estruendosa semejanza con

la heresiología paleocristiana. La noción de desviación aparece, pues, como un problema teológico-político, se hable o no se hable siquiera de ‘Dios’.

“Es indudable que las cosas no comienzan cuando se las inventa”, decía, como ya veíamos, el poeta Fernández. Las inquietudes de estos textos se centran en *re-producciones* —nunca calcos idénticos, nunca ecos a secas— de la invención de disidencias, y prestar atención a tales resonancias implica volver la mirada críticamente hacia el *entre* los diferentes mundos que suenan y hacia nuestro propio lugar de observación: “Cómo y dónde hemos aprendido...”



# ENSAYOS



## *Gnosticismo y modernidad: un pasado en disputa*

MIRANDA A. MARTÍNEZ BONFIL

### I

Tomar a las herejías o al discurso heresiológico como objeto de estudio parece a primera vista un gesto anticuario. Sin embargo, estas indagaciones no tienen como propósito rastrear de manera exhaustiva realidades desgastadas por el paso del tiempo ni conquistar para honra de la disciplina histórica un nuevo campo de conocimiento. En realidad, el ímpetu del que parten estas reflexiones colectivas no colabora con el apetito de totalidad propio de la vocación del erudito ni con la búsqueda insistente de piezas de exhibición de un pasado remoto. Responde, más bien, a la necesidad de lidiar con situaciones singulares y concretas de la vida social en las que un evento cualquiera aparece como extraño y llama a la pregunta por el origen. Esto, a su vez, encierra un problema de mucho mayor alcance: la forma en que ciertos pasados enterrados parecen, de tanto en tanto, emerger y territorializarse en el presente.

En estos momentos de duda frente a una circunstancia que se presenta como novedosa, emerge una urgencia muy particular: la de volver inteligible la red de significados que sostiene nuestro presente y que, por momentos, estalla. Dicha situación exige, a su vez, una reflexión cuidadosa acerca de las estrategias que se encuentran disponibles en nuestro propio horizonte para explicar la presencia de motivos del pasado en el presente: no ya sólo como residuos o inscripciones veladas, sino como fuerzas activas. Éste es el punto del cual partieron las reflexiones que ahora toman la forma de un libro. Si tuviera que enunciarlo de manera sucinta, diría que el impulso que sostiene esta búsqueda colectiva proviene de una angustia indeterminada ante lo familiar que ha devenido extraño; es una respuesta frente al presentimiento de que hay algo fuera de lugar en nuestro entorno,

elementos desconocidos que provienen de otros tiempos y que, sin embargo, se configuran como potencias vivas en la realidad que habitamos. Escuchar estos ecos nos ha llevado a cuestionar las narrativas instauradas con el objetivo de transformar nuestra propia experiencia de mundo.

En esta medida, prestar atención a los espectros del pasado que, aunque ocultos cotidianamente, por momentos se manifiestan como parte constitutiva de nuestro presente, no ha sido sólo producto de una tentativa intelectual, sino de una lucha por producir sentido en medio del caos que nos rodea. Este deseo es el que nos ha impulsado a indagar en los distintos estratos de historicidad que conforman el suelo que nos sostiene hoy y a analizar las fuerzas que dan forma a nuestra realidad cotidiana, es decir, los elementos que nos empujan como sociedad o colectivo a transitar este camino y no aquél, a concebir a la disidencia de esta manera y no de otra.

Aunque la intención original que animó el siguiente texto fue la de adentrarse en los laberintos enunciativos que retratan circunstancias específicas del mundo moderno en tanto producto o reminiscencia de pasados lejanos —en particular, de pasado cristiano—, en el proceso se volvió necesario realizar la operación inversa y poner la elaboración discursiva de aquellos pasados arcaicos en relación con la circunstancia en la que aconteció. Con ello nos convertimos en testigos de dos particulares (des)equilibrios: el generado por el pasado en el presente y el producido por el presente en el pasado. Aun cuando la tentativa de acercarse a la dinámica de revelación y ocultamiento que se desarrolla en la interacción entre ambos es lo que ha despertado nuestra inquietud, resulta complicado seguir el trayecto sin un punto de anclaje. De allí que las líneas que siguen estén dedicadas a un capítulo muy particular del debate alemán sobre la secularización que, no casualmente, tuvo a una herejía como motivo central.

## II

Para adentrarnos en el juego de espejismos entre presente y pasado, el caso del gnosticismo, antiguo enemigo de la Iglesia

naciente, resulta particularmente sugerente. En las siguientes páginas nos interesa desarrollar una reflexión que explore la propuesta interpretativa de Eric Voegelin en torno a este particular. La conexión establecida por dicho autor entre el avance subrepticio del gnosticismo y los procesos que dieron forma a la modernidad occidental ofrece una oportunidad para analizar el núcleo conflictivo que anima a los programas reflexivos orientados a establecer correspondencias de larga duración entre el pasado religioso y el presente secular. En esta medida, a partir de una exploración de los planteamientos de dicho filósofo y de la crítica que contra ellos elaboró Hans Blumenberg, nos interesa arrojar luz sobre la red de problemas que surge cuando ciertos fenómenos políticos que nos atañen parecen esconder una relación de sospechoso parentesco con fenómenos propios del universo religioso del mundo antiguo. Asimismo, este recorrido nos permitirá señalar algunos puntos críticos que emergen en toda tentativa de explicación del presente en clave de retrospectiva de largo alcance.

Una cosa es clara: la tentativa de Voegelin no fue la primera ni la última en arriesgar una interpretación de carácter presentista en torno al gnosticismo. En gran parte del discurso filosófico alemán de la primera mitad del siglo XX, este primer referente del “afuera” de la Iglesia se consolidó como un *topos* para explicar, desde diferentes perspectivas —y a menudo perspectivas contrapuestas— el surgimiento de la modernidad y, particularmente, la circunstancia política y cultural que llevó al ascenso de los totalitarismos. Es casi como si este discurso devenido herético gracias a la obra de los grandes heresiólogos, configurado para la posteridad como desviación originaria de la enseñanza correcta y universal (es decir, católica), hubiera reemergido en el siglo XX para convertirse en piedra de toque de toda tentativa que aspirara a explicar la especificidad de la era moderna y sus demonios.

La condición que posibilitó la reinterpretación histórico-filosófica de la modernidad en clave gnóstica fue la aparición, en el siglo XIX, de textos hasta entonces desconocidos. Mientras en el siglo XVIII dicha corriente era conocida únicamente a través de los textos heresiológicos de los padres de la Iglesia (Hipólito,



Ireneo, Terutliano, etcétera), durante el siglo XIX se recuperaron textos como *La refutación de la herejía* de Hipólito, el *Pistis sophia*, las *Odas de Salomón*, los *Hechos apócrifos de los apóstoles* y el *Himno de Perla*, lo que otorgaría numerosos insumos a la producción de historiadores y filósofos.<sup>1</sup>

Ello trajo consigo el surgimiento de un amplio abanico de textos especializados de carácter filológico que intentaron situar los nuevos hallazgos dentro del marco establecido por la historiografía vigente, pero también, un poco más tarde, trabajos de corte especulativo que volvían al gnosticismo un personaje conceptual fundamental para la comprensión del presente. En Alemania, las investigaciones en torno a este tema se centraron primero en la figura de Marción y, con el paso del tiempo, gracias a los sobresalientes estudios de autores como Ferdinand Baur, Johann August Neander, Wilhelm Dilthey, Wilhelm Bossuet y Adolf von Harnack, también en el resto de los grupos gnósticos.<sup>2</sup> Esta enorme ola de estudios sentó las bases para la elaboración

<sup>1</sup> Debido a ello, el gnosticismo cobraría una enorme relevancia en las reflexiones de la psicología de Jung, el mesianismo revolucionario de Scholem y el criticismo literario de Harold Bloom, autores que concibieron el origen de la modernidad en estrecho vínculo con el renacimiento del gnosticismo. El acceso a textos de origen gnóstico se vería drásticamente expandido unas décadas después, tras el descubrimiento de la Biblioteca de Nag Hammadi en 1945. (Cf. Lee Trepantier, “Gnosticism”, en *Voegelin View*, 31 de agosto, 2016, en <<https://voegelinview.com/gnosticism/>>. [Consulta: 3 de marzo, 2021.])

<sup>2</sup> Vid. Ferdinand Christian Baur, *Die Christliche Gnosis: Oder, Die Christliche Religions- Philosophie in Ihrer Geschichtliche Entwicklung*. Tubinga, Osian-der, 1835; Johann August Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*. Berlín, Ferdinand Dümmler, 1818; Wilhelm Dilthey, “Die Gnosis. Marcion und seine Schule”, en *Zur Geschichte des 19. Jahrhunderts. Portraits und biographische Skizzen, Quellenstudien, und Literaturberichte zur Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert*. Ed. de Ulrich Herrman. Gottinga, Vandenhoeck & Rupert, 1991, pp. 279-296; Wilhelm Bossuet, *Hauptprobleme der Gnosis*. 1a. reim. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973; Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der grundelung der Katolischen Kriche*. 2a. ed. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924.

que Eric Voegelin, figura central de este ensayo, desarrollaría en un arco que va de 1938 a 1959.

Para el momento en que Voegelin pasó a formar parte de esta constelación de teóricos, el interés estrictamente científico se había teñido de matices políticos debido al asenso del nacionalsocialismo. Eso no es en modo alguno secundario, pues la búsqueda que arrastró la atención de nuestro autor al terreno de lo histórico estuvo determinada por eventos que, al cimbrar las bases de la sociedad europea, instauraron una circunstancia en la que la reelaboración del pasado se transformó en una exigencia. Así, ante el rápido avance de los movimientos políticos de masas, se volvió necesario explorar los vínculos oscurecidos entre las estructuras religiosas y la esfera de lo político.

#### *Sobre la compulsión interpretativa*

*El mundo que aparece como dado, es decir, que se presenta con naturalidad y que responde a una lógica articuladora que atañe tanto a la manera de operar de las grandes instituciones como la acción cotidiana de los individuos singulares, presenta en ocasiones un desfase donde lo siniestro emerge. Entonces aparece la pregunta por los cimientos que sostienen dicho orden. Por ello, durante el instante de espanto, la identidad de las cosas que damos por sentado tiembla: en estos casos voltear a ver al pasado es casi un acto reflejo.*

*Dicho fenómeno de cópula entre el extrañamiento histórico y la producción discursiva ha sido analizado con maestría por Reinhart Koselleck, quien señala que, cuando las cosas suceden de manera distinta de lo que se pensaba —es decir, cuando tiene lugar un verdadero acontecimiento—, se rompe el lazo que une la experiencia acumulada con la expectativa de lo que vendrá. El aire de provisionalidad con que se tiñe la totalidad de lo existente produce, a su vez, la necesidad de una respuesta ante la pregunta de cómo este algo pudo suceder. De tal fondo surge la compulsión interpretativa. De acuerdo con Koselleck, la explicación que se produce durante el forcejeo “busca los motivos, cuya fuerza probatoria reside en su repetibilidad”,<sup>3</sup> pues la unicidad del desarrollo*

<sup>3</sup> Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Trad. de Daniel Innerarity. Barcelona, Paidós, 2001, p. 39.

*histórico sólo se hace plausible cuando hay patrones que se repiten, de una u otra forma. Por ello, del hallazgo de estos motivos en el pasado depende una labor que no es menor: la reconstitución del continuum entre experiencia y expectativa.*

### III

El detonador de la inquietud histórica fue, en el caso de Voegelin, la sorpresa ante la novedad en el terreno político. Ante la angustia y la suspensión de la certeza que acompañó el avance del nazismo —sobre todo a partir del estado de excepción impuesto en 1933—, los pensadores en Alemania voltearon a ver al pasado para buscar los patrones ocultos que explicaran el enigma de la singularidad que los estremeció.<sup>4</sup> Encontraron, incrustada en el tronco del problema, una herejía: el gnosticismo.

El camino que llevaría a Voegelin a trazar una línea de continuidad entre los grupos gnósticos y los movimientos de masas que dominaron el siglo XX comenzó, en primer término, como una crítica de la separación tajante entre lo político y lo religioso, es decir, como una puesta en cuestión de los basamentos del mundo moderno. En 1938, un año antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, apareció el resultado de una primera aproximación al tema con el título de *Las religiones políticas*. En esta ocasión la intención era poner de manifiesto la dimensión religiosa inherente a todo orden político y, con ello, denunciar el peligro que se esconde en el interior de los proyectos de salvación intramundana. Surgida como una respuesta al avance generalizado de los fenómenos totalitarios en Europa, dicha obra fue, asimismo, un esfuerzo dirigido a explicar la turbia circunstancia política a través de una reflexión de carácter general sobre los mecanismos que operan en la conformación de toda comunidad.

En ese breve tratado, la división tradicional entre las esferas de la política y la religión —misma que asocia la segunda con las ins-

<sup>4</sup> El estado de excepción instaurado en Alemania por el “Decreto para la protección del pueblo y del Estado” suspendió los artículos 114, 115, 117, 118, 123, 124 y 153 de la Constitución del Reich, lo que resultó en una circunstancia determinada por la inflexibilidad de la ley. Cf. Giorgio Agam-

tituciones eclesiásticas y la primera con el Estado moderno—, es condenada como superficial y errónea pues, de acuerdo con Voegelin, con ella tan sólo se encubre el hecho de que todo orden social está, en última instancia, legitimado a través de narrativas simbólicas que vinculan a la sociedad con el *cosmos*, es decir, con un orden general de la existencia.<sup>5</sup> Dado que sólo a partir de mecanismos que vinculen la existencia singular del individuo con esa realidad asumida como originaria es que puede instaurarse un determinado orden social, la separación entre política y religión postulada por los herederos del discurso ilustrado resulta falsa. Vistas de cerca, tanto las instancias de carácter político como aquéllas de corte religioso afirman la existencia de un poder de carácter originario que, en consecuencia, se convierte en lo verdaderamente real, en el *ens realissimum* que determina toda cristalización sacra y axiológica de la realidad. Como resultado de tal operación jerarquizadora se crean constelaciones de símbolos que orbitan en torno a un centro sagrado y que se solidifican como sistemas concretos de administración de la vida.<sup>6</sup>

Así, el autor advierte que, aunque en cada caso lo que se venera como *ens realissimum* es distinto (Dios, Estado, pueblo, espíritu absoluto), los mecanismos estructurales de instauración de orden permanecen cercanamente emparentados, pues la existencia individual se halla, en cada caso, determinada por el tipo de vínculo que establece con una realidad suprapersonal. En esta medida, los cuerpos institucionales creados para defender los pilares del orden común no responderían a operaciones meramente racionales o de una lógica científico-administrativa, sino que su función sería precisamente, la de *re-ligar* con esa instancia primera. Por consiguiente, la legitimidad de cualquier orden político se revela como dependiente de una fuerza mayor que

ben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*. Trad. de Antonio Piñero. Madrid, Trotta, 2006, p. 106.

<sup>5</sup> Eric Voegelin, *Las religiones políticas*. Trad. de Manuel Abella Martínez y Pedro García Guirao. Madrid, Trotta, 2014.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 30.

lo anima y que ordena la totalidad de lo real en función de una jerarquía de valores.<sup>7</sup>

De acuerdo con Voegelin, el carácter necesariamente religioso de todo fundamento social se hace evidente en el hecho de que los movimientos políticos del siglo XX, aun sin apelar a un Dios trascendente, mantienen la figura de la unión mística de un determinado colectivo social (raza, clase, humanidad, etcétera) y requieren de un lenguaje particular que ponga en relación las experiencias intrahistóricas con el espacio de lo *verdaderamente* real. Con ello se revela que el vínculo entre los seres humanos y ese centro considerado sagrado es lo que sienta las bases para todo sistema entendido como orden “correcto” del ser. En ese particular entramado es que el concepto de *religiones políticas* cobra relevancia, pues permite reunificar aquello que fue escindido por el discurso ilustrado y, de esta manera, ampliar la perspectiva de análisis. Tal herramienta conceptual se postula como una nueva forma de aproximarse a los fenómenos relacionados con el desarrollo del Estado que implican la vivencia de un vínculo con un *algo* suprapersonal y poderosísimo, es decir, aquellos que tienen una carga preeminentemente religiosa.<sup>8</sup>

Con este planteamiento, Voegelin traza una línea de crítica a la modernidad, similar a la de pensadores como Carl Schmitt y Leo Strauss, y opta por señalar la desintegración del sentido causada por el largo proceso de secularización como el factor decisivo de la crisis de los procesos de conformación de toda unidad política.<sup>9</sup> Su elaboración presenta como problemática la erosión de la trascendencia propia del mundo moderno y la inscribe dentro de un proceso largo de sustitución de lo propiamente divino: “cuando Dios queda eclipsado por el mundo, son los contenidos del mundo los que devienen dioses. Si se destierran los símbolos de la religiosidad supramundana, otros nuevos vienen a ocupar su lugar, a saber,

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

<sup>9</sup> Cf. Heinrich Meier, *Carl Schmitt y Leo Strauss: The Hidden Dialogue*. Trad. Harvey Lomax. Chicago, University of Chicago Press, 1995. 156 pp.

símbolos desarrollados a partir del lenguaje científico intramundano”.<sup>10</sup>

Esta consideración supone que la erosión de la trascendencia en tanto instancia de articulación política, social y epistémica no pudo sino derivar en un mero desplazamiento de una instancia por otra. La continuidad entre el orden teológico y el secular, nos dice, se constata claramente en el hecho de que la simbología político-religiosa europea ha mantenido en su centro, desde el siglo XVII, nociones tales como ‘jerarquía’, ‘orden’, ‘*ekklesia* universal’, ‘reino de Dios’, ‘reino del diablo’, ‘salvador’ y ‘apocalipsis’. Así, de acuerdo con el recuento de la historia universal que el autor nos presenta, los seres humanos, incapaces de eliminar definitivamente la problematicidad de su propia existencia, hicieron del eclipse de Dios la ocasión de una sacralización injustificada de los contenidos mundanos.<sup>11</sup>

Aun cuando la eliminación de las coordenadas religiosas de orientación de lo social se presenta de suyo como problemática, las consecuencias inesperadas de este proceso son el elemento que resulta más conflictivo a ojos de Eric Voegelin. Esto se explica porque la divinización de entidades intramundanas no sólo tuvo como resultado que los métodos de la ciencia se convirtieran en universalmente vinculantes y en fundamento inapelable de la actitud del hombre frente al mundo, sino que favoreció la perniciosa creación de mitos vacíos cuya única prestación es de carácter pragmático. Puestos a funcionar como herramienta para unir emotivamente a las masas, esos mitos políticos se revelan, bajo un análisis crítico, como mera propaganda destinada a supeditar toda existencia individual a los intereses de la voluntad colectiva que se expresa en el caudillo. A diferencia de lo que sucede en el universo de sentido religioso, donde la

<sup>10</sup> E. Voegelin, *op. cit.*, p. 50.

<sup>11</sup> Así, en todos los casos se presupone que existe una jerarquía que se extiende desde la entidad suprema hasta la criatura, que la *ekklesia* es la entidad comunitaria en su dimensión sacra, que el reino será revelado tras el apocalipsis y que las personalidades del caudillo o el rey son, a un tiempo, mediadores de Dios y portadores de la voluntad de la comunidad. (*Ibid.*, pp. 57-68.)

forma de vida debe estar orientada hacia un fin santo, la divinización de entidades intramundanas provoca que no exista ya un fin superior, nada a lo que aspirar más allá de la propia reproducción de un colectivo que se postula como unitario y que sólo puede hablar mediante la voz de un “elegido”. En suma, el sesgo pragmático de las religiones políticas convierte a las personas en masa, es decir, en un mero instrumento al servicio del contenido mundano sacralizado.

Dadas tales circunstancias, la única existencia posible es una donde el ser humano ha devenido medio y ha aceptado con gusto su papel de herramienta.<sup>12</sup> Por ello la transferencia de la esperanza que salvífica al terreno de lo histórico resulta catastrófica, pues trae consigo una perversa supeditación de la existencia humana a los mandatos de una fuerza incontestable que toma la forma de una entidad abstracta, suprapersonal y totalizante. De esta manera, Voegelin se posiciona en contra del espíritu de perfeccionamiento del mundo que dominó el terreno de lo histórico desde la Ilustración y, a la par, contra la fe en lo colectivo —entendido como entidad divinizada— que dominó los movimientos de masas del siglo XX.

Su trabajo, sin embargo, no se limita al plano de lo descriptivo, sino que da un paso más allá y hace de su presente tan sólo un episodio más de la lucha transhistórica entre las fuerzas del bien y del mal. Allí reside su singularidad. De tal forma, el conflicto político europeo de su época adquiere el carácter de un enfrentamiento de carácter espiritual. Gracias a esto es posible ver, de manera prístina, las enormes apuestas depositadas en el diagnóstico de la modernidad como una era plagada de desórdenes, patologías y desequilibrios.

#### *Sobre la existencia del mal*

*En el prólogo a Las religiones políticas aparece la siguiente afirmación: “Cuando se considera al nacionalsocialismo desde un punto de vista religioso, uno debería estar en condiciones de proceder de acuerdo con la suposición de que existe el mal en el mundo y, aún más, que el mal no*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 62.

*es sólo una forma deficiente del ser, un elemento negativo, sino también una sustancia real y una fuerza que es efectiva en el mundo humano”.*<sup>13</sup>

*Tal aseveración no sólo arrasa con toda tentativa agustiniana de justificación del mal en términos de deficiencia ontológica, sino que, en cierta forma, cierra también el ciclo del optimismo abierto por la tímida elaboración del sufrimiento humano en tanto condición necesaria para el bien y, con ello, clausura toda posibilidad de afirmar a éste como el mejor de los mundos posibles. Aquí el mal no es ya carencia o consecuencia del olvido del sí mismo, sino poder que anima, que invade el cuerpo y el alma. Para comprender el contenido profundo de esta aseveración vale la pena detenerse en el fragmento de la Teología alemana del Anónimo de Fráncfort que cierra dicho tratado:*

*Cuando la criatura se arroga algo bueno, como el ser, la vida, el saber, el conocimiento, la potencia y, en una palabra, cualquier cosa que haya que llamar buena, como si ella fuera o poseyera eso, como si le perteneciera o proviniera de ella, se aparta de Dios ¿Y qué otra cosa hizo el diablo? ¿Qué otra cosa fue, en éste, el apartamiento y la caída, sino el hecho de que creyó ser algo, tener una identidad y una propiedad? Esta suposición, su ‘yo’ y su ‘a mí’, su ‘me’ y su ‘mío’, es el origen de su defecación y su caída. Y así sigue siendo.*<sup>14</sup>

*La existencia del mal en el mundo aparece en 1938 como un factum. ¿Qué decir al respecto a más de un lustro de distancia?*

#### IV

Algunos de los planteamientos desarrollados en *Las religiones políticas* fueron ampliados y reformulados en una serie de conferencias que dictó Eric Voegelin en la Universidad de Chicago en 1951 y que fueron publicadas al año siguiente con el título de *La nueva ciencia de la política*.<sup>15</sup> Aunque centradas en temas de filosofía política vinculados al problema de la representación, en ellas

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>15</sup> E. Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, Universidad de Chicago, 1987.



se desarrollan también algunas de las intuiciones esbozadas en el texto de 1938 y se ponen en relación con el papel de la gnosis en la formación de la modernidad. Tomando los planteamientos de pensadores como Hans Jonas y Hans Urs von Balthasar como antecedente, en esta ocasión Voegelin se aventura a desentrañar el núcleo gnóstico que, desde su perspectiva, comparten los distintos órdenes políticos contemporáneos.<sup>16</sup> A partir de ese rasgo compartido se busca explicar el desarrollo de la modernidad en tanto proceso dependiente del resurgimiento del gnosticismo. De manera más puntual, el autor se muestra convencido de que “la concepción de una sucesión de fases tendría que ser remplazada por la de una continua evolución en la que el gnosticismo moderno se alza victorioso”.<sup>17</sup> Dicha tentativa es sancionada con un gesto polémico: cuestionar los cortes epocales tradicionales de manera radical para retrotraer los orígenes del periodo moderno hasta el siglo IX.

El término “gnosticismo” (del griego *gnôsis*, conocimiento) hace referencia a ciertas corrientes filosófico-religiosas que se caracterizaron tanto por sostener un dualismo radical que gobierna la relación entre Dios y el mundo, como por la convicción de que la salvación es alcanzable únicamente para un grupo de elegidos con acceso a un determinado conocimiento revelado.<sup>18</sup> La característica que comparten todos los movimientos denomi-

<sup>16</sup> Hans Jonas, *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*. Trad. de Josege Navarro Pérez. Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000. 314 pp; Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998. 3 tt. En su trabajo también cita los trabajos de Eugène de Faye (1925), Simone Pétrement (1947) y Hans Söderberg (1949). Para un análisis de este particular, *vid.* Eugene Webb, “Voegelin’s Gnosticism’ Reconsidered”, en *Political Science Reviewer*, julio, 2005, núm. 34. p. 3.

<sup>17</sup> E. Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, p. 196.

<sup>18</sup> El problema sobre qué es exactamente el gnosticismo (una herejía cristiana, un desarrollo independiente del cristianismo aunque paralelo, una religión tradicional precristiana que hereda elementos del sincretismo oriental, etcétera) es muy complejo. Para profundizar en este tema, *vid.* Kurt Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*. Trad. de P. W. Coxon et al. Nueva York, Harper One, 1987; Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*. Nueva York, Random House, 1979.

nados gnósticos, por lo demás muy diversos, es la postulación de la existencia de un verdadero Dios extramundano y la atribución de la creación del mundo y de lo sensible a un Dios falso, un demiurgo maligno que atrapó a la humanidad en su creación. Tales grupos, al experimentar al mundo terrenal como un lugar maligno, esperan encontrar, en el conocimiento soteriológico revelado, una vía para escapar del extravío cósmico en el que se encuentran.<sup>19</sup>

Desde la perspectiva de gran parte de los grupos gnósticos, la humanidad debe rechazar la materia, producto inferior creado por el falso Dios, y escapar de la oscuridad de este mundo para regresar a un estado de armonía en el reino de La Gran Vida (sea ello un retorno al mundo originario de la luz o, en todo caso, a una versión renovada e inédita del mismo). De acuerdo con dichas corrientes, el verdadero mensaje de Jesús sería el de la liberación del engaño, y su presencia, la clave que abre toda posibilidad de huida de nuestra prisión terrenal. Sin embargo, aquí la salvación no se postula como dependiente de la Iglesia, sino que viene de afuera, de lo anterior a la creación, es decir, de la voluntad y el designio del verdadero Dios. De ahí que los grupos gnósticos sostuvieran una marcada orientación escatológica, al igual que un pronunciado rechazo de todo lo material y una sospecha contra las autoridades terrenas que, en última instancia, servirían a los intereses del Demiurgo. Como consecuencia de esto, los grupos gnósticos se consolidaron en oposición a los intereses de la naciente institución eclesiástica,

<sup>19</sup> La discusión académica no ha llegado a una definición consensuada de esta categoría porque engloba a una plétora de grupos con preceptos, organizaciones y rituales diversos. Incluso la pertinencia de emplear dicho término ha sido objeto de debate, pues tras los descubrimientos de Nag Hammadi los rasgos que hasta entonces se habían presupuesto como comunes a todos los grupos, se mostraron en realidad como contingentes. Para un intento de definición contemporánea, *vid.* Christoph Markisches, *Die Gnosis*. Múnich, C. H. Beck, 2010. Para una crítica de esta categoría, *vid.* Michael Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Nueva Jersey, Universidad de Princeton, 1999; Karen L. King, *What is Gnosticism*. Cambridge, Belknap Press, 2005.

cuyo propósito principal era el de reunir bajo su manto a todas las almas y guiarlas en su tránsito por este mundo.

Voegelin sostiene que el gnosticismo, tras haber sufrido un proceso de inmanentización en la modernidad, pudo proyectarse y dar forma a las filosofías de la historia, a la teoría política y a movimientos de masas del siglo XX.<sup>20</sup> Sin embargo, éste tuvo que someterse a una metamorfosis para desplegarse plenamente como proyecto mundano. Dicha transformación fue capaz de procesar las esperanzas defraudadas en el Dios verdadero y sustituir la confianza en el poder redentor de la divinidad por un nuevo contenido. De allí que la capacidad de alcanzar aquel estado que la divinidad había fracasado en establecer terminara por serle atribuida al ser humano mismo. Así, la “muerte de Dios” fue inmediatamente seguida por la usurpación de su trono, de lo que resultó una inesperada divinización de la esfera temporal.

De acuerdo con el autor, este proceso de inmanentización tuvo un punto de inflexión fundamental durante la Ilustración, cuando se produjo una inversión de la valoración gnóstica original que terminó por otorgarle al ser humano un papel central en el cumplimiento de la promesa salvífica. En dicha introyección de la tensión escatológica se hallaría el origen de la idea de autorredención que constituye el núcleo de la modernidad.<sup>21</sup> Así, tanto los primeros gnósticos como los gnósticos milenaristas de la Edad Media, o aquellos como Joaquín de Fiore que dieron un paso decisivo en el proceso de mundanización del *eschaton*, habrían introducido una serie patologías político-religiosas que han reaparecido a través de las ortodoxias de las ideologías políticas y de los partidos totalitarios, al igual que en la filosofía. En esa medida, las herencias de la escatología inmanentizada joaquinita terminan por hacerse presentes en los más diversos lugares: en la concepción de la historia como secuencia de tres edades (tal como aparecen tanto la periodización de la tradición enciclopédica, en las elaboraciones de Turgot y Comte, en la dialéctica de

<sup>20</sup> E. Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, p. 107.

<sup>21</sup> Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Trad. Pedro Miguel García Fraile. Barcelona, Paidós, 1998, p. 114.

Hegel y Marx o en la idea del Tercer Reich), en las figuras del líder espiritual y del profeta de la nueva era que abanderan a los movimientos sociales, o en la insistente búsqueda cosmopolita de fundar una hermandad de las personas autónomas.<sup>22</sup>

Dicha reflexión sería ampliada en la famosa conferencia de 1958, titulada *Ciencia, política y gnosticismo*, donde Voegelin dirigió su ataque contra autores como Marx, Hegel, Comte, Nietzsche y Heidegger, a quienes condenó en tanto representantes contemporáneos de la voluntad gnóstica y a quienes imputó obstruir deliberadamente la tarea de la razón y de la verdadera ciencia.<sup>23</sup> Así, estos pensadores aparecen caracterizados como eslabones de una larga tradición que busca la transformación del mundo de acuerdo con los principios establecidos por una verdad soteriológica intramundana. No sólo la certeza de poseer un conocimiento privilegiado del mundo los une, sino también una sed por silenciar de manera definitiva a todos sus contrincantes y una avidez desmedida por desvincular a cada ser de su fuente en el ser trascendente. Su convicción compartida de que el ser humano es un ser que se crea a sí mismo es muestra de esa infinita soberbia que, de acuerdo con Voegelin, les permite arrogarse la facultad de discernimiento reservada a la divinidad.<sup>24</sup>

Para mostrar de manera más clara aquello que comparten todas estas expresiones modernas del gnosticismo, el autor señala: “de la multitud de experiencias gnósticas y de sus expresiones simbólicas, puede distinguirse una característica central en su variado y amplio intento de crear sentido: la experiencia

<sup>22</sup> E. Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, p. 179.

<sup>23</sup> E. Voegelin, “Ciencia, política y gnosis” en *Las religiones políticas*, pp. 79-125. En su descripción de estas figuras pueden observarse imputaciones similares a las que son imputadas en el discurso de la patrística a los grandes heresiarcas: su falsedad, su soberbia, sus habilidades persuasorias y su violencia. (Cf. Camila Joselevich Aguilar, “Quebrar con una transversal extra-vagante”, *infra*, pp. 167-186.)

<sup>24</sup> Como ha señalado Giacomo Marramao, existen variaciones significativas entre los distintos postulados dependiendo del tipo de gnosis que se suscriba: la contemplativa (Hegel o Schelling), la emocional (líderes de sectas) y la voluntarista (activistas como Marx o Hitler). G. Marramao, *op. cit.*, p. 116.

del mundo como un lugar extraño, en el que el hombre se ha extraviado y en el que ha de encontrar el camino de vuelta a casa, de vuelta a aquel mundo distinto del que procede”.<sup>25</sup> Esta circunstancia de exilio conduce a su vez a la impresión de una falta de consistencia de la realidad: ya sea por considerar al verdadero Dios como ausente de lo material —como sucede en el caso gnóstico—, ya sea por la experiencia de la muerte de Dios —como sucede en el caso moderno—.<sup>26</sup>

En ambos casos, la sensación de abandono y aislamiento da pie a una urgencia apremiante de que todo sea transformado, lo que, desde una perspectiva intramundana, implica eliminar lo que existe para traer a la luz un mundo nuevo. En esta medida, el individuo se ve obligado a constituirse como un ente autónomo y poderoso, capaz de salvarse a sí mismo a través de la gnosis. Por supuesto, la soberbia que acompaña a esta convicción provoca que, en el combate contra los agentes demoniacos, dichos movimientos reclamen un conocimiento privilegiado de los principios ocultos del curso del mundo, lo que su vez les permite investirse con el poder de identificar a un grupo que debe ser expulsado (de la sociedad o del mundo entendido en términos absolutos) y actuar violentamente contra él.

Ello basta como aclaración del mecanismo que anima los regímenes de terror modernos, tanto de derecha como de izquierda, pues todos dependen —al menos— de tres elementos: la immanentización del *eschaton*, la introyección de la fuerza emancipadora y la promesa de un mundo nuevo. Son éstos los elementos gnósticos que avivan la política contemporánea y que constituyen el corazón de los movimientos políticos de masas.<sup>27</sup> El proceder de estos últimos es necesariamente violento, pues parten de una posición metafísica que pretende ser inatacable para, con ello, ejercer un control desmedido sobre aquellos que consideran obstáculos para su obra. Así, la esperanza gnóstica de abolir la cir-

<sup>25</sup> E. Voegelin, “Ciencia, política y gnosis”, en *Las religiones políticas*, p. 82.

<sup>26</sup> L. Trepanier, *op. cit.*

<sup>27</sup> Este tema lo desarrollaría con detalle posteriormente, en el ensayo de 1960 titulado “Ersatz Religion”. E. Voegelin, “El sucedáneo de la religión”, en *Las religiones políticas*, pp. 125-143.

cunstancia actual para alcanzar el mundo verdadero, convertida en teología civil o en mesianismo intramundano, habilita una serie de caminos peligrosos. De acuerdo con Voegelin, ese núcleo no puede sino corroer a la sociedad y derivar en un estado de enfrentamiento perpetuo entre los seguidores de las distintas doctrinas de autorredención.<sup>28</sup>

Se trataría, pues, de una “recaída gnóstica” que no estaría limitada al ámbito de los movimientos políticos, sino que se hallaría también en el núcleo de los programas del progresismo, el humanismo o el psicoanálisis.<sup>29</sup> De esta manera, las tradiciones gnósticas aparecen como responsables de la forma que adquirió el mundo moderno: no sólo en el ámbito de la organización política, sino también en lo que respecta a la concepción de la temporalidad y a las formas de subjetividad producidas por el delirio de que existe algo así como un grupo de “elegidos”. Con esto, Voegelin busca evidenciar que la versión inmanentizada del gnosticismo y su respuesta egofánica termina siempre, en sus versiones más radicales, por conferir a un grupo la tarea de salvar de la maldad al mundo, comúnmente asociada a un grupo particular (burgueses, judíos, etcétera). **En ello yace su ineludible potencial destructivo.**

A pesar de los peligros que entraña el gnosticismo, el autor está convencido de algo: el diagnóstico inicial del que parten estos grupos es correcto. Este mundo es atroz. No le parece sorpresivo, por lo tanto, que a través de prácticas diversas que oscilan entre un ascetismo radical y una vida de exceso absoluto, tanto los gnosticismos antiguos como los modernos intenten salir de esta realidad para instaurar una nueva. Aunque la tentativa de auto-salvación a través de un conocimiento privilegiado que, algunos consideran, les ha sido conferido, no tendría que derivar necesariamente en el impulso por erradicar todo lo que se presenta como *otro*, la evidencia muestra que, en términos concretos, la soteriología intramundana termina siempre por producir conse-

<sup>28</sup> Lluís Duch, *Religión y política*. Barcelona, Fragmenta, 2014, p. 95.

<sup>29</sup> E. Voegelin, “El sucedáneo de la religión”, en *Las religiones políticas*, p. 125.

cuencias funestas en el terreno de lo político. La conclusión que se deriva de esto es que el desprecio del mundo tal cual es no puede conducir a ningún fin loable: “la estructura del orden del ser no cambia porque alguien la encuentre defectuosa y huya de ella. El intento por destruir el mundo no destruye el mundo, sino que aumenta el desorden de la sociedad”.<sup>30</sup>

En esta medida, el gnosticismo es descrito como un elemento que revivió en el interior de las corrientes cristianas y permitió, primero, la independización de filosofía y teología, después, la aparición de la noción de ‘progreso’, y, por último, el surgimiento de movimientos sociales que buscan emanciparse de la “estafa” que este mundo representa. Así, de la gnosis entendida como desviación originaria se desprenden las corrientes actuales que atentan contra lo que Voegelin considera que debe ser el fundamento trascendente de la acción humana.

#### *Sobre el Reino de los Cielos*

Aquí nos preguntamos: ¿quién es el sujeto de la salvación?<sup>31</sup> El Evangelio según Tomás, responde:

1) *Simón Pedro les dijo: “María debe dejarnos, pues las mujeres no son dignas de la vida”.*

2) *Jesús dijo: “Miren, la tomaré, la volveré masculina, para que sea también un espíritu vivo, masculino, igual a ustedes”.*

3) *[Pero yo les digo:] “Cada mujer, que se haga masculina, entrará al reino de los cielos”.*<sup>32</sup>

## V

Si bien el trabajo de Voegelin tuvo gran éxito debido a que fue de las primeras reflexiones histórico-filosóficas que se formuló

<sup>30</sup> E. Voegelin, “Ciencia, política y gnosis...”, *ibid.*, p. 84.

<sup>31</sup> Sobre este mismo problema, cf. Alaide Lucero Rodríguez, “Místicas medievales, feminismos contemporáneos”, *infra*, pp. 55-84.

<sup>32</sup> Christoph Marksches y Jens Schröter, *Antike christliche Apokriphen in Deutscher Übersetzung*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, p. 522. (La traducción es mía.)

en oposición radical al nazismo, en términos académicos fue severamente criticado por autores como Blumenberg, quienes señalaron la incompatibilidad de su idea del gnosticismo con el gnosticismo histórico y denunciaron esta categoría como un artificio antiilustrado.<sup>33</sup> A ojos del filósofo de Lübeck, lo gnóstico, tal como aparece en la elaboración de nuestro autor, resulta una categoría hueca y carente de contenido que busca desestimar a todas las doctrinas salvíficas seculares, por diferentes que sean, y cuya función sería más bien la de envolver bajo una misma caracterización a todos aquellos que el autor considera potenciales enemigos de Dios y de la humanidad.<sup>34</sup> Así, el uso polémico y ambiguo de dicha categoría permitiría crear una distinción entre aliados y contrincantes de la fe que estaría, en última instancia, destinada a denostar a la modernidad y a las filosofías de la historia como caminos que derivan necesariamente en el totalitarismo.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> La obra de Voegelin fue arduamente criticada desde el inicio y, tras la recuperación de los textos de Nag Hammadi, sus postulados continuaron revelándose como progresivamente distantes del gnosticismo histórico, que resultó mucho más plural de lo que en ese momento se consideraba. Thomas J. J. Altizer, por ejemplo, no dudó en señalar que “El professor Voegelin encuentra que todo es gnóstico”. (William Corrington, “Order and History: The Breaking of the Program”, en *Denver Quarterly*. Otoño, 1975, núm. 3, p. 122.) Para un análisis de los problemas en el uso que Voegelin da a esta categoría, *vid.* Michael Franz, *Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt: The Roots of Modern Ideology*. Luisiana, Universidad Estatal de Luisiana, 1992; Stephen A. McKnight, *Sacralizing the Secular: The Renaissance Origins of Modernity*. Luisiana, Universidad Estatal de Luisiana, 1989.

<sup>34</sup> Esto recuerda el proceder heresiológico de Ireneo de Lyon, reconstruido por Camila Joselevich en este volumen. En su *Adversus haereses* (Contra las herejías), la intención es demostrar el carácter espurio de las vertientes gnósticas y atacar a las personas que se adhieren a escuelas y doctrinas diferentes de la suya. Así, tanto Voegelin como Ireneo consideran que las masas están siendo partícipes de una desviación del camino correcto y conducidas por astutos líderes, “maestros de lo falso”, que las engatusan. *Cf. supra*, C. Joselevich, *op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>35</sup> *Cf.* Joe Paul Kroll, *A Human end to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on secularization and modernity*. Tesis, Universidad de Princeton, 2010, p. 169. En las páginas subsiguientes puede encontrarse una



Por ello, para arrojar luz sobre el problema que nos convoca, a saber, el juego de espejos entre presente y pasado, conviene traer a cuenta la elaboración que Hans Blumenberg realizó en respuesta a la tesis continuista de Voegelin que plantea una misma sustancia gnóstica corriendo al interior del devenir histórico occidental.<sup>36</sup> Aunque para Blumenberg la gnosis permanece como un elemento central en la formación del mundo moderno, su lectura apunta en un sentido radicalmente opuesto al de la tesis de la “recaída gnóstica”. En realidad, el modelo que nos presenta en el libro titulado *La Legitimidad de la Era Moderna* (1966) es una inversión casi perfecta de dicha formulación. En este caso, la modernidad aparece como resultado de la segunda superación, esta vez exitosa, de la gnosis antigua.<sup>37</sup>

De acuerdo con Blumenberg, los gnósticos, al haber mostrado la imposibilidad de que un Dios benevolente fuese también creador del mal, hicieron patente una paradoja que la Iglesia intentó sortear infructuosamente durante sus primeros siglos. La contradicción yacía en el hecho de afirmar, simultáneamente, que Dios, un dios benevolente y todopoderoso, creó el mundo y que éste debe ser liberado del mal mediante la llegada de un mesías (pues ¿por qué habría de crearse un mundo plagado de pecado que, en consecuencia, debe ser salvado?). Para la Iglesia antigua, el problema se superó, por un lado, mediante el artilugio agustiniano de definir el mal en términos de carencia —antes que como una sustancia en sentido positivo— y, por otro, mediante un traslado de la culpa que atribuyó la existencia del mal al uso fatídico del libre albedrío otorgado como don a Adán y Eva, y no ya a la voluntad del creador.<sup>38</sup>

reconstrucción minuciosa del rol que desempeñó la teoría de Voegelin en el debate alemán sobre la secularización.

<sup>36</sup> Para un recuento del debate entre ambos pensadores, cf. “Gnosis, Modernity and Divine Incarnation. The Voegelin-Blumenberg Debate”, en *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*. 2012, vol. 73, núm. 2. pp. 190-211.

<sup>37</sup> Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*. Trad. de Pedro Madrigal. Valencia, Pre-Textos, 2008. pp. 125-228.

Como hemos señalado previamente, los gnósticos optaron por una narrativa de mayor coherencia en la que se desvinculó a la divinidad originaria de la creación y se canceló la posibilidad de cualquier acción positiva en el mundo material, por ser este último la creación de un falso Dios. Dicha condición haría de cualquier seguidor del gnosticismo un detractor de la posibilidad humana de transformación de la realidad en sentido positivo. A pesar de los mejores intentos de la Iglesia católica por mediar entre la trascendencia y la inmanencia —o lo que es lo mismo, entre la dimensión del Dios alejado del mundo y su aparición como Dios encarnado—, la actitud pasiva o francamente negativa hacia el mundo se mantuvo durante los desarrollos teológicos medievales como la única alternativa plenamente coherente.

Tal concepción del mundo terrenal como un espacio privado de todo valor cobraría mayor fuerza cuando, con el surgimiento del nominalismo y el voluntarismo teológico en la Edad Media, Dios se convirtió en una entidad lejana y oculta y, con ello, el ser humano quedó sumergido en las sombras de la incertidumbre. De acuerdo con Blumenberg, no fue sino hasta la llegada de la modernidad que se superó el *impasse* y se forjó un mecanismo que permitió la rehabilitación de la posición activa frente al mundo mediante la reivindicación de la curiosidad teórica. Así, con la llegada de la modernidad se habría logrado solucionar el problema de la pasividad que asfixiaba al ser humano. Gracias al proceso de autoafirmación (*Selbstbehauptung*), el ser humano terminaría por otorgar valor a la vida llana en el mundo. Con ello se ganaba la batalla contra la resignada existencia a la que condenaba el gnosticismo, pues el mundo volvía a estar, por sí mismo, cargado de sentido.<sup>39</sup>

Por lo anterior, a diferencia de Voegelin, Blumenberg sostiene que las filosofías de la historia y los movimientos políticos modernos no serían una simple transformación de la escatología cristiana o un renacimiento del gnosticismo, sino resulta-

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 127-134.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 135-141.

do de la sobreexpansión de las facultades explicativas de una formulación auténticamente novedosa surgida en el ámbito de las ciencias naturales: el progreso. Mientras los planteamientos teológicos sufrieron un proceso de disolución, las interrogantes metafísicas —que hasta entonces ellos habían solventado de manera exitosa— quedaron irresueltas. Desde luego, esto produjo un campo fértil para que nociones con orígenes autónomos sobreextendieran sus pretensiones explicativas y terminaran por ocupar el lugar que aquéllos habían dejado vacante.<sup>40</sup> En consecuencia, los movimientos políticos modernos, articulados por la noción de ‘progreso’ y caracterizados por un rasgo soteriológico, no podrían leerse como una simple transformación inmanente de la estructura de la escatología cristiana, sino como producto de la proyección de exigencias de sentido trascendente en la historia. En concreto, el autor nos propone que, mientras la pregunta por el sentido del devenir se mantuvo inamovible, las respuestas que el mundo cristiano y el mundo moderno ofrecieron son, en efecto, estructuralmente distintas.

Con su teoría, este autor ratificaba el inicio de la modernidad como una respuesta efectiva contra el desprecio gnóstico del mundo material. Así, lograba a su vez establecer una distancia entre las operaciones que permitieron a los seres humanos lidiar con la indiferencia de la realidad en el horizonte cristiano y aquellas que surgieron tras su disolución.

#### *Sobre el tiempo y la redención*

*Ciorán se lamenta: “En vez de trabajar por encontrarse, por reconciliarse consigo, con su fondo intemporal, [el ser humano] ha dirigido sus facultades hacia el exterior, hacia la historia”. Nos advierte: “Si las hubiera interiorizado, si las hubiera ejercitado y hubiera modificado su dirección, habría podido asegurar su salvación. ¿Por qué no hizo un esfuerzo opuesto al que exige la adhesión al tiempo?”<sup>41</sup>*

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 61-75.

<sup>41</sup> Emil Cioran, *La caída en el tiempo*. Trad. de Esther Seligson. Barcelona, Planeta, 1986. 148 pp.

*Si es verdad que se gasta la misma energía para salvarse que para perderse, ¿puede el ser humano salvarse a través de este extravío?*

## VI

La distancia que separa las lecturas de ambos filósofos es evidente. Sus planteamientos ponen en relación ciertos rasgos del mundo moderno con fenómenos heréticos —en este caso particular, con el gnosticismo— y de esta manera nos invitan a repensar los posibles vínculos entre los órdenes existentes y los pasados que les dieron forma. Sin embargo, mientras el proyecto de Voegelin estaba dirigido a encontrar herramientas que le permitieran entender el desarrollo histórico en clave trascendente y, con ello, atacar los movimientos políticos que se presentan como caminos para la redención intramundana, el de Blumenberg estaba más interesado en encontrar una estructura teórica que permitiera explicar las continuidades aparentes entre cristianismo y modernidad en el marco más general de una ruptura epocal y hacer una defensa, aunque en tono menor, de los logros objetivos del programa moderno de reivindicación del mundo terreno. Por ello, mientras que el primero dirigió su crítica al núcleo gnóstico de los proyectos utópicos modernos y trazó una línea de continuidad ininterrumpida entre el siglo I y el siglo XX, el segundo buscó acentuar la discontinuidad histórica y describir a la modernidad como proceso de superación efectiva de la pasividad a la que orillaba el gnosticismo.

En última instancia, esas lecturas de la modernidad partieron de la conciencia de una falta, de un mal que se pretendía rastrear históricamente y que podía ser identificado con el gnosticismo (Voegelin) o la reocupación del lugar abandonado por las dotaciones trascendentes de sentido (Blumenberg). Tras la ruptura entre experiencias y expectativas que trajo consigo el desarrollo de los totalitarismos y el conflicto bélico, estos pensadores comenzaron a explorar la herida originaria de la que dichos fenómenos eran consecuencia. A pesar haber elaborado explicaciones estructuralmente contrapuestas, lo que la disputa aquí reconstruida hace patente es el enorme peso que los estra-

tos de historicidad tienen en la interpretación de nuestra circunstancia actual. Sus elaboraciones revelan paisajes complejos en donde elementos del pasado resurgen en la escritura de la historia para hacer inteligibles actitudes, omisiones, expectativas e ilusiones del presente.

Lo que nos interesa remarcar aquí es que, a pesar de presentar paisajes históricos contrapuestos, ambas propuestas optaron por rastrear los problemas presentes hasta un pasado casi mítico anclado en los primeros siglos de nuestra era y posicionar a la primera herejía, el gnosticismo, como coprotagonista del drama moderno. Esto no es de importancia secundaria. Con ello se retrotrae tácitamente el punto de origen de las fuerzas que constituyen la modernidad hasta el enfrentamiento previo entre cristianismo y gnosticismo. Éste es, como todos, un momento de génesis establecido *a posteriori*, un entramado de problemas originarios que emergen cuando el extrañamiento ante el presente da paso a una selección de los pasados que lo explican.

Ambas tentativas otorgaron al gnosticismo un papel crucial para situar fáctica y simbólicamente el presente dentro de una determinada trama de enfrentamientos entre fuerzas históricas. Estos discursos, en su búsqueda de coordenadas para la auto-comprensión del presente, transformaron necesariamente el pasado en un territorio en disputa. El espacio de tensión abierto entre ambas lecturas se vuelve fecundo cuando recordamos que, al hablar de la organización del poder y la temporalidad, no sólo se habla de asuntos profanos.

#### *Sobre el destierro*

*El presentimiento de habitar en una suerte un exilio cósmico no se ha desvanecido, aunque miles de plegarias y teorías se hayan apilado para intentar volver habitable la incertidumbre. ¿Qué tipo de refugio se construye con resonancias?*

## VII

A más de sesenta años de distancia, la linealidad del planteamiento de Voegelin y el fuerte carácter continuista de su expli-

cación resultan, cuando menos, sospechosos. Sin embargo, la importancia de este planteamiento está antes en el problema que revela que en la explicación que ofrece. Visto de cerca, en tal asunto se esconden, en realidad, dos.

Por un lado, partiendo de su elaboración podemos ver un acontecimiento en el terreno de lo político que aparece como réplica o resurgimiento de un pasado inmemorial. Resonancia del pasado en el presente: lo político se revela como teológico. Por otro, si en un ejercicio analítico tomamos el acto de escritura como punto de partida, podemos ver cómo esta interpretación del presente moderno en función de una realidad histórica previa, siendo en principio una labor intelectual-política, deviene teológica. Esto se hace evidente en el hecho de que Voegelin no sólo niega la autonomía de la Edad Moderna, sino que su planteamiento termina por acusar al proyecto moderno de ser una desviación de la senda originaria, es decir, de ser una herejía contra la única fe legítima.<sup>42</sup> Así, las elaboraciones de este autor ponen en primer plano el conflicto fundacional que dio pie al discurso heresiológico al interior de la Iglesia y señalan al gnosticismo como la semilla de los horrores del presente.

En esta medida, Voegelin, haciendo las veces de un Padre de la Iglesia contemporáneo, señala a los herederos de la mentalidad ilustrada como enemigos y condena a sus representantes como grandes heresiarcas. Con ello construye un puente entre el pasado cristiano y las formas de discurso científico y organización política que marcaron el siglo XX, al tiempo que denuncia el retorno violento de aquellos impulsos contra los que previamente había luchado el cristianismo apostólico, lo que parece reproducir virtualmente la postura de aquellos primeros discursos heresiológicos enfrentados contra las “falsas opiniones”, es decir, aquellas que tuercen, deforman y pervierten.<sup>43</sup> En consecuencia, lo que se presenta es un panorama de lucha civilizatoria en contra de un mal común. Visto desde tal perspectiva,

<sup>42</sup> J. P. Kroll, *op. cit.*, p.169.

<sup>43</sup> Cf. C. Joselevich, *op. cit.*, *passim*.

la interpretación de Voegelin puede verse como una puesta en escena que revive el drama de la primera institución fundacional de Occidente, la Iglesia, para a través de él hacer inteligibles los giros inesperados que tomó la segunda, el Estado. Como resultado, la elaboración de este autor nos permite observar de manera prístina el proceso en el cual el presente es interpelado por el pasado (y viceversa).

Tras el momento del extrañamiento frente a los eventos históricos sin precedentes que marcaron el siglo XX se hizo necesario reconstruir las genealogías de las instituciones existentes y establecer nuevos referentes que, en su repetición, permitieran hacer inteligible el orden fracturado. En el caso de Voegelin, dicha empresa implicó desenterrar al gnosticismo y convertirlo en el motivo iterativo que marca la lógica del desarrollo occidental. Así, la mirada de dicho autor atravesó los cuerpos conocidos para intentar rastrear las marcas de los movimientos del pasado que les permitieron emerger. Lo curioso es que el acto volitivo de mirar hacia el pasado abriera, de cierta manera, la posibilidad de que éste se reprodujera retóricamente y se infiltrara en el presente. Así, por momentos, la pluma de Voegelin se transforma en la de un Ireneo y ya no es claro si un agente del presente se ha sumergido en el pasado para buscar explicaciones o si estamos siendo testigos de un acto en el que el pasado se ha manifestado y tomado al presente como cautivo.

Con ello nos encontramos cara a cara con el problema que enunciarnos al inicio, aquel de la tensión *entre* presente y pasado: ¿somos nosotros los que hablamos del pasado o es el pasado el que, de alguna manera, habla a través de nosotros? ¿Qué del pasado resuena en el presente y qué del presente en el pasado? Es casi como si, a pesar de los esfuerzos por señalar a toda elaboración del pasado como resultado de un determinado entramado de fuerzas en el presente, aún, por momentos, ciertos elementos del pasado parecieran emerger inesperadamente y guiar la pluma de quien escribe, la mirada de quien contempla y el mazo de quien sanciona. Por ello, aquí no se trata ya únicamente de preguntarnos sobre las continuidades y discontinuidades fácticas o sustanciales, sino de atender el retorno fantasmagó-

rico de los pasados en su inestabilidad. Con algo de suerte, esto abrirá la posibilidad de seguir los hilos invisibles que unen la dimensión de lo histórico con las tecnologías de administración de sentido en la actualidad.





## *Místicas medievales, feminismos contemporáneos. Burocracia espiritual y consignación de identidades*

ALAIDE LUCERO RODRÍGUEZ

Una mañana del siglo XII, una mujer dijo a otra que se burlaba de ella: “Vendrá pronto un tiempo en el que me llamarás santa, pues santa seré, y tú vendrás a visitarme con un bastón de peregrino y bolsas colgando de tus hombros”.<sup>1</sup> Se llamaba Margarita y durante toda su tortuosa vida, también después de su muerte, no le faltaron ni la duda ni la adoración. La pregunta desde entonces y todavía ahora ha sido si fue, justamente, *de verdad* una santa.

A mediados de los años noventas del siglo XX, hubo un encendido debate sobre la muerte del sujeto del feminismo. Muerte de la ‘mujer’ antes de ser nacida todavía, que siguió a la muerte del que no la había acompañado nunca, el ‘hombre’. Resultado del reconocimiento de que las mujeres somos diferentes y de que fuera de los relatos referentes al género no tenemos idea de qué es una mujer, la sensación de pérdida, las quejas y los reclamos que se derivaron de esta proclamación, y que en nuestro país todavía perduran, dieron pie a una discusión epistemológica.<sup>2</sup> El problema era en realidad muy sencillo, decían: ¿cómo podríamos afirmar de la mujer que está oprimida si no existe? ¿Cómo puede una mujer, que no conoce otra cosa, llegar a afirmarlo? Problemática escéptica de siempre y, frente a ella, el embate por asegurarse un conocimiento que pueda fungir como el fundamento de las apuestas políticas: una justificación. Si no ganamos la lucha es porque no hemos alcanzado la “autoridad discursiva”, afirmaban.

<sup>1</sup> Cannon y Vauchez, *Margherita of Cortona*, pp. 25-29, *apud* Nancy Ca-  
ciola, *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. 1a.  
reimp. Londres, Ithaca / Universidad de Cornell, 2006, p. 102. Las traduc-  
ciones son mías.

<sup>2</sup> Linda Zerilli recomienda, para conocer más a fondo este debate, revi-  
sar Seyla Benhabib *et al.*, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Nue-  
va York, Routledge, 1995.

En el desorden de las discusiones cotidianas sobre feminismo se ven argumentos parecidos: se intercambian estadísticas, números, hechos. En el todavía candente enfrentamiento sobre quién —o qué— cuenta como una mujer, encontramos lo mismo: *no saben de biología*, dicen unxs; *no saben que en realidad hay por lo menos cinco sexos*, afirman lectorxs de Anne Fausto-Sterling;<sup>3</sup> *Gender is fake*, comentan lxs adolescentes con alegría.

Tenemos, entonces, dos asuntos distintos y distantes entre sí, y en medio de ellos estoy yo. Los dos asuntos que abordaré a lo largo del presente ensayo son temas con los que me he hallado comprometida más allá de una mera elección. Primero está el movimiento religioso de las mujeres en la baja Edad Media, que me ha fascinado ya por unos cuantos años, y luego está el feminismo. Ello es para mí, como mujer joven “universitaria y consciente”, una cuestión apremiante. Pero hay también entre ambos asuntos una cercanía no forzada que concierne a los problemas implicados cuando las mujeres intentan hacer discursos sobre sí mismas, cuando pretenden hablar acerca de lo que es, en un determinado momento, el espacio de constitución del mundo — Dios, el espacio público— y la manera en que su reclamación de verdad debe pasar por dispositivos de verificación. En cierto sentido, diría alguno, esto aplica para todo discurso. Pero se trata de una situación especial cuando el lenguaje es la constitución de *alguien*, para hablar por ella misma.

El interés heresiológico de los temas tratados se sitúa, en primer lugar, en los términos en los que se dio el encuentro entre las instituciones eclesiásticas, sus miembros y aquella serie de mujeres que vivieron entre los siglos XII y XIV. Aunque ellas —y hay aquí una lista que no puedo hacer exhaustiva— son muy populares hoy día, en ese tiempo no formaban parte de la norma de la religiosidad femenina, sino de una peligrosa novedad. Lo que se destaca es su posición liminal: ya sea en el agudo filo que

<sup>3</sup> En realidad, me parece que *Cuerpos sexuados*, el maravilloso libro de esta autora, no establece que *existen* cinco sexos, sino que hace una historia de cómo se ha establecido en las prácticas médicas y científicas un supuesto dimorfismo sexual, aunque en el debate cotidiano este matiz tiende a perderse.

habría de separar a la heterodoxia de la ortodoxia —siempre al borde, también como primera fila de ataque—, ya sea meramente en su condición de mujeres, borde exterior también de lo social.<sup>4</sup>

Hacer teoría es hacer herramientas, medios de transporte, refugios. El objetivo del ensayo, al confrontar estos dos momentos distantes, es un poco de las tres. Se trata de escuchar las nuevas notas que se despiertan cuando el trabajo del texto los hace chocar; de subir al puente tendido entre ambos a observar un paisaje. Se trata también de averiguar cómo habitar un entrecruce que se me impone. No hay entonces tesis que probar, sino sólo un deseo: vérselas con las alianzas que puede trazar un texto, una historia, un pensamiento, un trabajo; en fin, un cuerpo.

### **Clasificación y disidencia. Ganar la palabra**

Entre los siglos XII y XIV puede verse una diversidad de movimientos religiosos proliferar en gran parte del territorio europeo. En la larga historia de sus vicisitudes,<sup>5</sup> se puede asistir a la presencia de multitud de mujeres que compartieron en ellos sus exigencias y sus esperanzas. Puede ser que, si “no ha habido nunca un tiempo en el que las mujeres hayan estado ausentes (del cristianismo), de modo que no ha habido tampoco un tiempo en el que el género no fuera un problema”,<sup>6</sup> los siglos

<sup>4</sup> Cf. Caroline Walker Bynum, “Women Stories, Women Symbols: A Critique of Victor Turner’s Theory of Liminality”, en *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. Nueva York, Zone Books, 1992, p. 36.

<sup>5</sup> Se pueden seguir, como he hecho yo, en el ya clásico estudio de Herbert Grundmann, *Religious Movements in the Middle Ages. The Historical Links between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women’s Religious Movement in the Twelfth and Thirteenth Century, with the Historical Foundations of German Mysticism*. 2a. reimp. Trad. de Steven Rowan. Introd. de Robert E. Lerner. Notre Dame, Universidad de Notre Dame, 2005.

<sup>6</sup> Barbara Newman, *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*. Filadelfia, Universidad de Pensilvania, 1995, p. 2.

que nos interesan signan entonces sólo un momento particularmente interesante de esa aparente contradicción. Lo llamo así porque en él se puede notar también una especie de optimismo en cuanto a las relaciones entre Dios y el mundo.<sup>7</sup> Fue quizá esta confianza en la cercanía divina lo que permitió que, por un tiempo, las autoridades eclesiásticas tantearan el terreno respecto de los movimientos laicos y la religiosidad femenina. En esos años podemos ver florecer, entonces, zonas de indefinición en el ordenado mundo cristiano medieval y, entre unos y otras, una suerte de negociación.

Si en siglos anteriores el único rol religioso disponible para las mujeres era el convento, nos encontramos aquí con mujeres piadosas de todo tipo: “canonesas, monjas de viejas y nuevas órdenes, beguinas, terciarias, reclusas, cáticas, valdenses, peregrinas, mujeres ordinarias en tiendas y cocinas”.<sup>8</sup> Resalta en toda esta multiplicidad la variedad de *estados* que incluye: no todos se tratan plenamente de estados religiosos, no todos son reducibles a un estado laico; eran tantos y tan variados que los estudiosos modernos han tenido que buscarse una explicación. Han dicho algunos que en las ciudades más desarrolladas había un *excedente de mujeres* que no lograban encontrar un matrimonio adecuado. Si la razón era económica, la dote del convento quedaba igualmente fuera de posibilidad. ¿Qué otra opción, entonces, que la vida de solterona de la semirreligiosidad?<sup>9</sup> Algunos otros han preferido enfatizar la vocación religiosa de dichas mujeres.

<sup>7</sup> Cf. B. Newman, “Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century”, en *Speculum*. Julio, 1998, vol. 73, núm. 3, p. 769.

<sup>8</sup> C. Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Los Ángeles, Universidad de California, 1987, p. 23.

<sup>9</sup> Una discusión más seria al respecto y sus referencias específicas puede encontrarse en Walter Simons, *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*. Filadelfia, Universidad de Pensilvania, 2001 (The Middle Ages Series). Cf. especialmente, “Women, Work, and Religion in the Southern Low Countries”, pp. 1-34, y “The Success of a Formula”, pp. 119-112.

Fueron las trabas que las órdenes imponían a la entrada de nuevas monjas —comprensibles, además, nos dicen— las que provocaron que las aspirantes se vieran obligadas a permanecer en uno u otro estado liminal.<sup>10</sup> Más recientemente, otras fuentes un poco menos prejuiciadas afirman que la vida semirreligiosa podía ser una opción libremente buscada; ya fuera como alternativa a la vida matrimonial,<sup>11</sup> sobre la que las mujeres mismas y sus biógrafos manifiestan un profundo rechazo, o a la vida religiosa como tal, de la que se distingue como un estado con su propio valor y su especificidad.<sup>12</sup>

De esta vida semirreligiosa, los mejores ejemplos son las beguinas, al norte de Europa, y la tercera orden, franciscana o dominica, al sur. Resalta en ambas la falta de una regla fuertemente constituida, en especial en una forma semilegal. Cada casa de beguinas poseía su reglamento, pero éste se ocupaba de los asuntos prácticos<sup>13</sup> y no tenía como objetivo dirigir las actividades diarias de la beguina ni ligarla por medio de unos votos a la vida elegida. Al contrario, la vocación de la beguina tenía que manifestarse en el valor religioso de toda su existencia: “Todo lo que sucede en su vida es religioso, su palabra es profecía; si ríe, es buena compañía, si llora, es por devoción, si duerme, es raptó, si tiene un sueño, es una visión”,<sup>14</sup> dice con atino un poema burlón. Con la orden tercera de los franciscanos sucede algo semejante, pues seguía exactamente la misma *vita e regula*

<sup>10</sup> Ésta es, por ejemplo, la postura de Grundmann. Cf. *Religious Movements in the Middle Ages...*, caps. 4-5, pp. 75-134. Resulta curioso que, aunque Grundmann describe el proceso tratando de hacer hincapié en la justicia de las exigencias de las casas femeninas, no puede evitar escribir con simpatía sobre la negativa de las órdenes masculinas a aceptar la engorrosa carga económica y logística de la vida religiosa femenina.

<sup>11</sup> Walter Simons menciona que se trataba no sólo de una alternativa sino de un escape y refiere las dificultades que algunas beguinas padecieron para evitar el raptó y el casamiento forzoso. Cf. *Cities of Ladies...*, pp. 109-110.

<sup>12</sup> Cf. C. Walker Bynum, “Women stories...”, p. 47.

<sup>13</sup> Cf. W. Simons, *op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>14</sup> Edmond Faral y Julia Bastin, eds., *Oeuvres complètes de Rutebeuf*. París, A. et J. Picard, 1959-1960, vol. 1, pp. 334-335, *apud* W. Simons, *op. cit.*, p. 119.

franciscana menos las obligaciones litúrgicas.<sup>15</sup> La falta de reglas estrictas se correspondía en los dos casos con la falta de estructuras jerárquicas fuertes: las beguinas contaban cada una con una *magistra*<sup>16</sup> cuyo poder no puede compararse con la autoridad absoluta de un abad, y las terciarias, por su parte, sometidas a los frailes de su orden, no tenían distinción entre ellas. Finalmente, y aunque una característica de las beguinas era la no homogeneidad de sus formas de vida, el estado semirreligioso de estas mujeres tenía una marcación clara: no vivían ni enclaustradas, fuera del mundo, ni al modo de las demás habitantes de la ciudad como mujeres del siglo. La mayoría vivía en casas pequeñas, más o menos de su propiedad; tenían que trabajar o mendigar para sostenerse y llevaban a cabo en la ciudad una labor de caridad que formaba parte integral de su vida religiosa. Su estado se encontraba entre la contemplación, la relación íntima y personal que cada una buscaba con Dios, y la vida activa en el mundo, que no era sólo una necesidad sino la otra cara de su religiosidad. Una ojeada basta para encontrar, en algunos casos, llevadas ambas a la exasperación. La caridad, el cuidado de los enfermos y el ser ejemplo para los otros, en conjunto con las visiones, los éxtasis y los arrebatos, son los tropos típicos de las *vidas* escritas sobre mujeres laicas santas. La tarea que se les impone desde lo alto exige a veces precisamente eso: que sean vistas.<sup>17</sup>

Con frecuencia encontramos tales grupos de mujeres unidos con lazos fuertes a las órdenes mendicantes. En el norte europeo, las beguinas se asocian con confesores y amigos dominicos.

<sup>15</sup> El hecho de que, en la regla franciscana, lo que estaba en juego era precisamente la vida es un punto que Agamben ya ha desarrollado en *Allísimos pobreza*; por otra parte, la *Regla bulada* se limita a decirle a las terciarias y terciarios que recen un determinado número de padrenuestros al día. Cf. *Regla bulada*. Roma, Curia General O. F. M., 2010, cap. 1.

<sup>16</sup> Cf. W. Simons, *op. cit.*, cap. 2, pp. 35-60.

<sup>17</sup> Por ejemplo, hablando respecto de la que conozco mejor, Angela de Foligno, Cristo la convence de mendigar y no temer arriesgarse por ello; le dice también que será un remedio para todos aquellos que la vean, y a lo largo de su texto habla de ella moviéndose de aquí para allá por la ciudad y de su dedicación al cuidado de los leprosos, como formas de buscar a Cristo.

En el sur, penitentes varias se hacen terciarias franciscanas, dirigidas por frailes menores. El establecimiento de estas relaciones aparece usualmente de manera espontánea, fruto de objetivos religiosos compartidos, mientras las órdenes en tanto instituciones tendieron a buscar impedir las o, al menos, evitar oficializarlas, y fueron además motivo de conflictos entre los frailes y el clero secular, que consideraba a esas mujeres como parte de su rebaño. Pero lo cierto es que ellas *preferían* a los frailes. Desde el Vaticano, la curia se encargó de promover esta asociación para colocar la obligación de dirección, el cuidado y finalmente la indagación de la ortodoxia y el buen comportamiento de las mujeres semirreligiosas sobre los hombros de sus *amigos espirituales*.

Como casi siempre en nuestra profesión, si podemos hablar de las vidas y de los conflictos es porque hay textos. Así como en la época proliferan las mujeres religiosas, también proliferan los textos, y se conservan. Escritos *sobre* mujeres y también escritos *de* mujeres, ya que es notable el aumento de mujeres que escriben en tales siglos<sup>18</sup> y es notable también que muchas de las escritoras no fueran monjas. De los textos sobre ellas, por otra parte, encontramos algunos que parecen redactarse a partir de sus propias palabras, oídas o leídas, incluso en franca colaboración entre un clérigo y una mujer, en una relación como las ya mencionadas. Pero además de *sobre* y *de*, tenemos *para*. Ellos escriben para ellas, y tienen que hacerlo en sus lenguas, de modo que quizá haya razón en que “fue sólo cuando los mendicantes entraron en contacto con el movimiento religioso de mujeres que de sus sermones se desarrolló una literatura piadosa en lengua vernácula”, según opina H. Grundmann.<sup>19</sup>

Si los textos que ellas escribían y los que les eran dedicados estaban escritos en su mayoría **en lengua vernácula era obviamente** porque no sabían latín, o no lo dominaban. Eran iletradas, lo que no significa que fueran simples, sino que participaban de una cultura distinta a aquella de los letrados y que tampoco es

<sup>18</sup> John Coakley, *Women, Men and Spiritual Power: Female Saints and their Male Collaborators*. Nueva York, Universidad de Columbia, 2006, p. 1.

<sup>19</sup> H. Grundmann, *op. cit.*, p. 192.



idéntica a lo que podríamos llamar la cultura popular. El suyo era otro lenguaje, nacido entre mujeres que hablaban entre sí y que eran escuchadas por varones sorprendidos. De la extrañeza suscitada es fácil encontrar testimonios, y se les encuentra de ambos lados de la frontera entre estados laicos y religiosos. Es sabido, por ejemplo, que “beguina” comenzó siendo un nombre despectivo porque Jacobo de Vitry, en un sermón, les advierte de la burla que podrían enfrentar por parte de las personas comunes y recolecta una serie de nombres que se columpian entre la condescendencia y la injuria: beguina, papelarde, bizoke, coquennunne.<sup>20</sup> Como se ve, el origen de la burla es la novedad de esta forma de vida y su falta de nombre: es un problema de clasificación. Curiosamente, las dos primeras palabras referidas, así como el inglés *lollard*, hacen referencia a “defectos” del habla: a tartamudear o murmurar,<sup>21</sup> no hablar bien o hablar de una forma que no comunica, otro problema de lenguaje. Los hombres de altos estudios tenían quejas más serias: “Han interpretado en lengua vulgar los misterios de las escrituras. Las leen en común, con irreverencia, con audacia”,<sup>22</sup> escribían con furia. Se entiende, entonces, el problema: las mujeres de vida semirreligiosa hablan *mal* y no tienen nombre definido.

Los textos escritos en colaboración entre un clérigo y una mujer muestran muy de cerca otra cara de dicha tensión, que involucra ya no sólo la diferencia en la cultura o el lenguaje de ambos, sino la diversidad de las experiencias religiosas de los clérigos y de las mujeres y la fascinación que hombres religiosos, de varios niveles, sintieron por ellas y por su religiosidad. Muchas vidas de santas fueron escritas por hombres que las conocían y las admiraban, y que no dudaron en explorar su relación dentro del texto hagiográfico. La vida de María de Oignes escrita por Jacobo de Vitry a comienzos del siglo XIII es el ejemplo paradigmático, así como las vidas escritas por su fiel admirador Tomás de Cantimpré. Hay colecciones de cartas co-

<sup>20</sup> W. Simons, *op. cit.*, p. 138.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>22</sup> Blanca Garí y Victoria Cirlot, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid, Siruela, 1999, p. 22.

mo las de Henry de Nördlingen y Margaret Ebner, escritas para ser más un recuento de vida que una correspondencia personal. Encontramos un texto como el *Memorial* de Angela de Foligno, dictado en lengua vernácula a un fraile que debe traducirlo y que introduce sus propios comentarios sobre las circunstancias de la escritura, y múltiples *vitae* escritas por confesores, como la vida de Margarita de Cortona y más tarde la de Catalina de Siena, escrita por su confesor Raimundo y que se convertirá en el modelo, ya estático, de la posterior literatura de confesores.<sup>23</sup>

En esas *vitae*, escritas por hombres de poder, puede verse la construcción de un nuevo modelo de santidad femenina cuya característica principal es que es *otro* respecto de los escritores mismos. Los autores subrayan la diferencia entre ellos y sus objetos de estudio, entre sus propias obligaciones religiosas provenientes del oficio y la experiencia exorbitante de las mujeres que conocieron, cuya religiosidad se basaba en la cercanía, directa y gozosa, con lo divino. Juegan entonces con imágenes de inversión de poderes: el director de almas que recibe dirección y consuelo de la mujercita, la pobrecita que señala las fallas y los límites del gran predicador, la mujer que intercede ante Cristo y la Virgen —su amante y su amiga— por los pecados de su servidor.<sup>24</sup> Seguros de su autoridad, estos hombres se representan ejerciéndola, pero les otorgan a ellas una suerte de autoridad informal, derivada de una relación privilegiada con Dios. La mayoría de las veces los poderes que les reconocen son de tipo pastoral; ellas adivinan el estado de las almas, las convencen de convertirse a la vida de penitencia u ofrecen plegarias y sufrimientos para la liberación de las que están en el purgatorio;<sup>25</sup>

<sup>23</sup> J. Coakley menciona esto en el capítulo “Managing Holiness: Raymond of Capua and Catherine of Siena”, *op. cit.*, pp. 170-192, pero también puede encontrarse discutido en B. Garí, “El confesor de mujeres, ¿mediador de la palabra femenina en la baja Edad Media?”, en *Medievalia*. 1994, núm. 11, pp. 133-141.

<sup>24</sup> Estos ejemplos no son directos, pero la discusión sobre dichos motivos puede encontrarse en J. Coakley, *op. cit.*

<sup>25</sup> Sobre la relación entre las mujeres y el purgatorio puede verse B. Newman, *From Virile Woman to WomanChrist...*, y sobre el sufrir por otros, típico

hay también visiones proféticas, de menor o mayor alcance, y revelaciones sobre las escrituras. Sólo escasean la doctrina y la especulación directa sobre las cosas divinas. Aunque la autoridad informal que se les reconoce permite a las mujeres ayudar a los clérigos en su misión, rara vez les permite enseñar o dirigir.

Hay ocasiones en que esos motivos traslucen o al menos señalan tensiones reales en las relaciones entre las mujeres y los clérigos. No lo dudemos, la fascinación de éstos era honesta, pues había un lugar común que decía que Dios gustaba de mostrarse a través del “vaso más frágil”. La vulnerabilidad de las mujeres, la porosidad de sus cuerpos, su intensa y desamparada humanidad, todo formaba parte de la percepción de los hombres sobre las mujeres como figuras liminales.<sup>26</sup> Abiertas ya fuese al influjo de lo divino o de lo demónico, ellas funcionaban como *medios*.<sup>27</sup> La ayuda pastoral la ejercían, por ejemplo, no por medio de una palabra o una técnica, sino simplemente por ser vistas, como un medio de la gracia. La fascinación de los hombres por esas mujeres nace entonces del reconocimiento de una diferencia y de un poder que perciben que les falta: la penetrabilidad, el dejarse llenar, seducir y fluir. Eso sí, se trata de un medio entre dos polos que, según los hombres, son masculinos. El vaso femenino se limita a dejarse hacer; por lo mismo, las colaboraciones entre el clérigo y la mujer implicaban también la verificación de lo que ella recibía del otro lado y la dilucidación de su origen: dirección de las preguntas que se ponían en cuestión, poder sobre la traducción, la escritura, la edición de la experiencia en el texto y autorización del resultado.

de la religiosidad femenina bajomedieval, C. Walker Bynum, *Holy Fast and Holy Feast...*

<sup>26</sup> Hablo de liminalidad haciendo eco de C. Walker Bynum. Podría expresarse esta misma idea de diferentes maneras de acuerdo con autorxs distintxs. He elegido ésta porque me permite expresar claramente la idea de las mujeres como frontera o límite.

<sup>27</sup> La segunda parte del libro citado de N. Caciola, *Discerning Spirits...*, pp. 129-224, trata justamente de las concepciones filosófico-médicas sobre el cuerpo femenino y su disponibilidad para la posesión demoniaca o divina.

Ellas no lo aceptaron nunca con la pasividad que una persona contemporánea podría imaginar, de allí los momentos en que defienden lo que han dicho, en que toman decisiones que no agradan a sus confesores, en que reflexionan sobre la experiencia que han tenido. Por eso mismo hubo quienes escribieron solas. Y es que hay algo que parece obvio pero que marca la diferencia entre la religiosidad experimentada por ellas y la interpretación de los hombres al respecto: las mujeres no eran liminales para ellas mismas.

Es posible buscar la especificidad de su discurso religioso en los textos que ellas escribieron y, en conjunto, buscar los ecos incluso en aquellos escritos con hombres. Algunas lo han hecho ya y los resultados son sugerentes. En ocasiones la diferencia es simplemente un asunto de la relevancia que se le otorga a ciertos detalles, a ciertos momentos o a las imágenes que se emplean para hacerse inteligible la experiencia. Pero esto lo cambia todo. Un ejemplo de ello es la manera en que se aborda la forma nupcial de la relación mística.<sup>28</sup> Los hombres escriben sobre estas mujeres representándolas como la esposa de Cristo, la mujer del *Cantar de los cantares*, la consorte que recibe y espera. Dichos tópicos parecen menos importantes para ellas, que hablan de amor, ciertamente, pero de uno que se mezcla con el de la literatura cortés. Hablan de ellas mismas como *amantes* y el contexto de la relación nupcial es espacio para el despliegue de múltiples clases de amor: complicidades, maternidades, abandonos y abismos, en un coqueteo que entrelaza a la mujer y las diferentes caras de lo divino con complejidad. Cristo puede ser madre, amado, hijo o amigo, *maestro*. En una importante cantidad de textos, la imitación de Cristo y la asimilación con él,

<sup>28</sup> C. Walker Bynum argumenta esto a lo largo de su obra. Puede verse la diferencia en el uso de imágenes nupciales en el contraste entre *Jesus as a Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Los Ángeles, Universidad de California, 1982, y *Holy Fast and Holy feast...* Sin embargo, puede encontrarse un análisis del lenguaje del amor en la mística amorosa beguina en B. Newman, "Chapter 5. La mystique courtoise: Thirteenth-Century Beguines and the Art of Love", en *From Virile Woman...*, pp. 137-167.

que hacen participar a la mujer en su sacrificio, son los motivos centrales de la cuestión y es de ese modo como ellas entienden su labor en el purgatorio y su cuidado de las almas. “El más femenino de todos los hombres, que es el Hijo”,<sup>29</sup> hace posible el encuentro con lo divino más abismal a partir de una semejanza *reconocida*, que se encuentra en el cuerpo y en el dolor.

Así, usualmente estas mujeres callan la espectacularidad heroica de las demostraciones corporales de santidad que tanto interesaron a algunos hagiógrafos,<sup>30</sup> pero el lenguaje que usan para hablar de sus experiencias se encuentra lleno de carnalidad y de movimientos de deseo. No se reducen a la cópula, sino a toda la variedad de posibilidades de interpenetración de los cuerpos: amamantar, comer, beber, herirse, abrazarse, besarse. Hablan de leche y de sangre, misma materia transfigurada. Y allí en donde los autores masculinos gustan de usar imágenes de conversión y de cambio de roles, en los textos de mujeres encontramos textos enfocados en continuidades: la continuidad de una vida de santidad o la continuidad de una relación con la divinidad y sus acompañantes, en sus vidas como mujeres no se encuentra la necesidad de convertirse en lo *otro* —el director o el clérigo—. <sup>31</sup> Al contrario, el corazón de su relación con lo divino es la cotidianidad de ser ellas mismas, haciendo lo que multitud de mujeres hacían, pero con otra dirección. De mujeres, madres, esposas, a los placeres de ser madres de Dios, amantes del amado, mujeres-cristo.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Luce Irigaray, *Ese sexo que no es uno*. Trad. de Raúl Sánchez Cedillo. Madrid, Akal, 2009, *apud* Blanca Garí y Victoria Cirlot en la introducción de *La mirada interior*.

<sup>30</sup> J. Coakley (*op. cit.*, p. 222) cita a Amy Hollywood. Ella habla de una somatización de los cuerpos femeninos cuyo espectáculo sirve para la reedición masculina.

<sup>31</sup> Cf. C. Walker Bynum, “Women Stories...”

<sup>32</sup> Sí sabemos de dos casos, excepcionales, de pequeños grupos religiosos y de mujeres que exigieron el oficio para sí. Ambos fueron juzgados enseguida como herejes. El primero es el culto de santa Guillerma en Milán, a fines del siglo XIII, y el segundo es el caso de Na Prous Boneta, una mujer laica de la zona de Montepellier juzgada en el primer cuarto del siglo XIV.

¿Pero quiénes son las santas?, podría preguntar algunx, ¿y quiénes las herejes?, cuestionaría unx de espíritu más inclinado a la rebeldía. Entre la multitud, siguiendo lo determinado por la Iglesia romana y la Inquisición, nadie dudó al quemar a la autodeclarada papisa Maifreda aquellos primeros días de septiembre del año 1300; pero aquella santa Guillerma —en cuyo nombre fue proclamada Maifreda como papisa— llevaba diez años tranquila y sagradamente enterrada en un monasterio cercano cuando sus restos se exhumaron y también fueron calcinados. Hay que decir que la decisión acerca de quién, entre la diversidad de las mujeres semirreligiosas, era hereje y quién no, debe situarse en la red de tensiones que brevemente he dibujado. La liminalidad femenina era de suyo una posición de vulnerabilidad a la herejía, pues inconstantes, tontas y dispuestas a la seducción, eran ellas las primeras en caer.<sup>33</sup> Por tanto, las proposiciones heréticas podían y debían buscarse en las mujeres a través del dispositivo confesional de sus directores espirituales, y podían corregirse con la dirección adecuada de un pastor que mostrara la verdad y dirigiera las energías religiosas por el buen camino.<sup>34</sup> Es decir, el diagnóstico de la herejía dependía de la relación pastoral.

Ambas historias coinciden en la proclamación de una encarnación femenina del Espíritu Santo, que exigía para la época, abierta a partir de su llegada al mundo, un aparato eclesiástico en femenino. Estos pequeños grupos son muy interesantes, pues plantean el problema de la humanidad de Cristo como hombre y la diferencia sexual, pero llama la atención lo poco radicales que son en los demás términos de sus prácticas religiosas. El culto de santa Guillerma y la nueva papisa Maifreda no modificó la liturgia ni su necesidad. Otras mujeres, con mayor o menor audacia, sí lo hicieron.

<sup>33</sup> “All the doctrines of women, especially those established in word or writing, must be considered suspect unless they have first been [...] carefully examined, and much more so than the doctrines of men... Why? Because [women] are easier to seduce; because they are more pertinacious in seducing others”. (Jean Gerson, *apud* N. Caciola, *op. cit.*, p. 318.)

<sup>34</sup> Michel Foucault, en *Historia de la sexualidad. IV. Las confesiones de la carne* (trad. de Horacio Pons. Madrid, Siglo XXI, 2019, p. 325), resalta este doble filo del poder pastoral en su relación con la verdad, conocer y descubrir los secretos de las almas y una doctrina que hay que transmitir y vigilar. Confesión en doble sentido: confesión de la fe, confesión de las faltas.

Dependencia doble: era hereje quien no aceptaba a la burocracia espiritual hurgando en su alma, pero también el descubrimiento de la herejía misma dependía del despliegue real y consistente de dicha burocracia. No era hereje, entonces, aquella que con sus visiones o su experiencia apoyaba la labor de los clérigos. No era hereje el texto que era aprobado por un cierto número de doctores. Sí era hereje aquella que hablaba demasiado e insistía sobre su propia santidad. Sabemos que Dorothy de Montau, en la segunda mitad del siglo XIV, fue sospechosa de herejía hasta que llegó un confesor adecuado,<sup>35</sup> que usó sus experiencias para promover la devoción a la eucaristía.<sup>36</sup> Las fronteras que encontramos son tan finas, las diferencias entre herejes y ortodoxas tan sutiles, que los destinos de aquellas que se quedaron fuera pueden parecernos un capricho de la historia. Pero el terreno de batalla es en cada caso la relación pastoral y, en ella, la disputa por la delimitación de los estados de vida y el repartimiento apropiado de las funciones.

En la discusión heresiológica, entonces, no podemos negar la importancia del género y las cuestiones de subordinación y derecho a la palabra que éste implica. La importancia de esta diferencia para el cristianismo puede verse desde antiguo,<sup>37</sup> pues con la diferencia sexual se inserta en la humanidad la dualidad, opuesta a la unicidad de lo divino, y también el deseo, la concupiscencia y la reproducción que transmite la herencia del pecado; pero sabemos que ni la dualidad ni el deseo se ponen en un plano horizontal. La liminalidad femenina significa al final una cercanía curiosa entre la hereje y la posesa: un mal sin conciencia, un alma débil en un cuerpo débil, un peligro para los demás, un punto flaco de la cristiandad. Pero en el periodo que aquí analizo, en la negociación de los nuevos estándares y comprensión de la santidad femenina hay una discusión en la

<sup>35</sup> Cf. J. Coakley, *op. cit.*, pp. 207-208.

<sup>36</sup> Cf. C. Walker Bynum, "Women stories...", p. 42. El confesor se había educado en Bohemia, donde el asunto sobre la eucaristía y la posibilidad de los fieles a recibirla estaba en discusión.

<sup>37</sup> Esto puede verse en M. Foucault, *op. cit.*

que los géneros se ven igualmente interrogados, y en la que participan hombres y también mujeres.

Si el ideal de la santidad femenina de las vírgenes de antaño era la mujer viril, aquella que con el cuerpo intacto alcanzaba la vida espiritual en la que sólo había masculinidad y a la que se le decía “No dejes que el gozo lascivo te reduzca a tu sexo”,<sup>38</sup> para los siglos que nos ocupan, en cambio, la santidad femenina pasa a ser una cuestión de vulnerabilidad. Pues ésta es una característica que ellas consideraban suya en tanto mujeres y en tanto pertenecientes a la humanidad: “se consideraban humanas precisamente porque eran mujeres, redimibles como mujeres”.<sup>39</sup> Se va construyendo así, *para* ellas, pero también *por* ellas, una santidad específicamente *femenina*, de acuerdo con la codificación cultural de su género y con la manera en que ellas se comprendían a sí mismas a partir de allí. Pero se trata también de una santidad que *feminiza* al género humano y a la divinidad. Ahí donde los clérigos hagiógrafos subrayaban la diferencia que los separaba de las mujeres santas, ellas se dirigen a ellos como sus compañeros, enfatizando la condición humana que comparten. No se *elevan* hacia ellos, sino que los *bajan* hacia sí. La feminización de lo divino puede ser, incluso, bastante explícita. Juliana de Norwich dice simplemente: “de esto se sigue que tan verdaderamente como Dios es nuestro Padre, así Dios es verdaderamente nuestra Madre. [...] Jesús es nuestra verdadera Madre”.<sup>40</sup> Así, aunque no es posible señalar una discusión frontal ni la elaboración de una teoría, aunque no se trata de un proceso de emancipación común sino de tanteo, improvisación y oblicua subversión, algunos hombres y algunas mujeres pensaron sobre sus relaciones y la autoridad —in/justificada— que había en medio. De modo inevitable, junto a dicho problema se encuentra también en cuestión la relación del género femenino con el conocimiento y con su fuente, Dios, que es igualmente

<sup>38</sup> Osberto de Clare, *apud* B. Newman, *From Virile Woman...*, p. 23.

<sup>39</sup> C. Walker Bynum, *Holy Fast and Holy Feast...*, p. 239.

<sup>40</sup> Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*. Ed. y trad. de María Tabuyo. Madrid, Trotta, 2002, cap. 59.



fuente de la verdad y fundamento del habla. Si hubo con los retozos amorosos de las nupcias místicas y sus placeres alguna transformación en el espacio simbólico de la santidad y con ella de lo que era decible y pensable sobre las mujeres, fue porque ellas, en el borde, ganaron la palabra.

Santas o no, produjeron discursos en los que se busca pensar y *hacer* tal conocimiento. Conocimiento de una verdad de sí como individuos, en las tensiones que rodean los textos por el descubrimiento de las propias faltas que hacen superfluo el trabajo del confesor y en la escritura de la propia vida. Conocimiento de una verdad de sí como mujeres al profundizar en esa condición, al representarla por sí mismas, al ponerla en lo humano y en lo divino. Acceso a la verdad que es Dios, como cada una y como mujer, experiencia que se exige y de la que se busca hablar porque se desnuda en ella el misterio del mundo y de una misma. Si ellas “se sustraen a la obediencia de los clérigos y a las obligaciones del yugo conyugal”,<sup>41</sup> es para buscar tal conocimiento, que tiene la ambigüedad de un don personal y algo que desean compartir con los otros y con las otras, aunque de esto último, por desgracia, no poseemos mucho material.

Se trata de un modo de conocer de índole peculiar, como ha dicho Luisa Muraro en una de las más interesantes apropiaciones feministas del movimiento religioso de mujeres, llamado por ella “teología en lengua materna”. Se trata de “un saber que no era el fruto de la renuncia al placer”,<sup>42</sup> aunque las prácticas ascéticas nos hagan creer lo contrario, y la pregunta de una criatura dependiente “cuya respuesta no depende de nada que yo tengo y que yo sé”.<sup>43</sup> Un conocimiento, pues, que se da sólo en la relación juguetona, accidentada, deliciosa, entre el abismo inagotable de lo divino y su creación. Y que permite entonces “una libertad y una felicidad —de todo y de todos, también de Dios, dice Muraro en otra parte— que había que tomar como

<sup>41</sup> Queja de Bruno de Olmütz, mencionada en B. Garí y V. CirLOT, *op. cit.*, p. 22.

<sup>42</sup> Luisa Muraro, *El dios de las mujeres*. Trad. y pról. de María Milagros Rivera Garretas. Madrid, Horas y Horas, 2006, p. 23.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 27.

regalo”.<sup>44</sup> En el corazón de la verdad alcanzada se encuentra un mar de contingencia y el placer de hundirse en ésta. ¿Cómo? Hay que decir que no lo hicieron *sólo* porque eran mujeres, pero sí pudieron hacerlo *porque* eran mujeres. No estuvieron solas, hubo hombres que se unieron y mujeres, muchas, que no. En todo caso, fue una de esas ocasiones en que a la ordenada codificación jerárquica de los cuerpos le salió el tiro por la culata.

Pongámoslo de esta manera. La disputa teológica puede ser acerca de cómo pueden las mujeres ser imagen de Dios y a ello pueden sumarse discusiones fisiológicas sobre la debilidad de los cuerpos femeninos.<sup>45</sup> En cualquier caso, el trasfondo es la suposición más bien metafísica de que las mujeres son un accidente de la especie humana que exige una explicación, y ésta puede ser que son auxiliares del plan divino, medios, compañeras o maestras, si se halla un hombre de buena voluntad. En resumen, “la mujer nunca es universal, Ella consiste en una serie de imágenes que representan, de vez en cuando y de acuerdo con el contexto, *qué* debe ser una mujer en la economía del deseo masculino”.<sup>46</sup> Pero las mujeres que tratamos no se hicieron al hablar un universal femenino. En cambio, encontramos en sus palabras un deslizarse libre entre las imágenes posibles: mujer, madre, esposa, guerrero, amante, cristo, papisa; por los siete nombres del amor<sup>47</sup> hasta el país-del-todavía-más como Ángela en la tiniebla: “más de cien o mil veces, siempre renovadamente”.<sup>48</sup> Sus lenguajes son los de

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>45</sup> De nuevo, las discusiones fisiológicas pueden encontrarse a detalle en N. Cacciola, *Discerning Spirits...* Existe también el libro de Josep-Ignasi Saranyana, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)* (Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997), que aborda la historia de la discusión sobre la posibilidad de las mujeres de ser imagen de Dios y las dos historias de la Creación que se encuentran en *Génesis*. No es posible discutir todo ello a detalle en este espacio.

<sup>46</sup> Adriana Cavarero, *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*. Trad. e introd. de Paul. A. Kottman. Nueva York, Routledge, 2000, p. 50.

<sup>47</sup> Estoy refiriendo el famoso poema de Hadewijch de Amberes.

<sup>48</sup> Ángela de Foligno, *Libro de la experiencia*. Ed. y trad. de Pablo García Acosta. Madrid, Siruela, 2014.

la ganancia —*profit* es un motivo favorito para Juliana—,<sup>49</sup> pues sacando partido de su posición descubrieron en Dios, o mejor, en su lugar, un exceso. Un agujero en el discurso verdadero que no lo mina porque es la vivencia de la posibilidad de ese mismo exceso aquí en el mundo. Ser el medio de la sabiduría es, para ellas, la encarnación de ese conocimiento, su puesta-en-práctica. Me parece entonces que, en algunos textos de tales mujeres —ortodoxas o no, sigue sin importar— y en su relación familiar con lo divino, hay un *uso de Dios* verdaderamente profanatorio en el sentido agambeniano,<sup>50</sup> al hacer de lo indisponible un hogar y un compañero.

Sobre lo que pasó después, a lo largo del siglo XIV y más adelante, prefiero no escribir. De hogueras y persecuciones es mejor no hablar en un texto como éste. Basten las palabras de Juan Gerson, que escribe *De probatione spirituum* para discernir el origen de las visiones, a la vez que critica duramente a Brígida de Suecia y a Catalina de Siena por el supuesto orgullo de creer que eran diferentes a los demás fieles.<sup>51</sup> No es difícil ver que su incomodidad no era con todas las mujeres religiosas, sino con la religiosidad femenina: “¿Cómo sería posible —nos dice— para este sexo caminar con grandeza, rodeado de milagros? ¿Recibir visiones y más visiones diariamente? [...] ¿Hablar enteramente en lugar de Dios, sin mediaciones?”<sup>52</sup> Ya bastante malo es que se sintieran autorizadas para eludir a los hombres de poder, pero ese favoritismo y esa familiaridad se salen por completo de la línea. Una transformación curiosa se está llevando a cabo. “¿Có-

<sup>49</sup> Liz Herbert McAvoy, *Authority and the Female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*. Cambridge, D. S. Brower, 2004, pp. 162-169.

<sup>50</sup> Es decir, “restituido al libre uso de los hombres”. “Profano —escribe el gran jurista Trebacio— se dice en sentido propio de aquello que, habiendo sido sagrado o religioso, es restituido al uso y a la propiedad de los hombres”. (Giorgio Agamben, *Profanaciones*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, p. 97.) Queda claro que donde Agamben dice “hombres” yo digo “criaturas humanas”, por ejemplo.

<sup>51</sup> Cf. J. Coakley, *op. cit.*, p. 224.

<sup>52</sup> Jean Gerson, *apud* N. Cacciola, *op. cit.*, p. 318.

mo pueden considerar milagros enfermedades del cerebro como la epilepsia o la catatonia, o los síntomas de la melancolía?”<sup>53</sup> se queja Gerson, mas no tendría que hacerlo por mucho tiempo. La creciente naturalización de los fenómenos visionarios y extáticos terminaría por coincidir con su patologización.<sup>54</sup> En tal proceso y su final, queda de pronto más que claro quién puede discernir sobre qué.

Y es que los problemas del conocimiento y la verdad traen consigo el problema del decir verdadero. El problema de la herejía se encuentra relacionado con aquél: se trata de decir la verdad y de la confesión de fe de lo que es verdadero. Pero también se trata de quién puede hablar y en dónde, y quiénes pueden escuchar; cuál es la autoridad que justifica y sostiene la verdad de lo que se dice. Hay un problema con el decir de las mujeres que exige que su habla sea en privado al oído del confesor. Que exige que sea verificado, traducido, editado. Podría parecer curioso porque, en teoría, para la verdad, para Dios, tanto el género masculino como el femenino son medios. Pero son de diferente cualidad: para ellas que lo conocen y en él confían, gozo supremo; para los otros, el misterio de la economía divina, el misterio del ministerio.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> *Idem.*

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>55</sup> Estoy haciendo aquí referencia a Agamben. El misterio de la economía es el problema teológico del gobierno del mundo, por el que este autor se interesa en la genealogía del gobierno que es *El Reino y la gloria*. Me parece que podría hacerse una investigación que pasara por los proyectos paralelos de *Arqueología del oficio* y *Altísima pobreza* en relación con el movimiento religioso de mujeres. La tentación de convertir toda la vida en liturgia —burocracia espiritual, digamos—, que es la tentación del oficio, tiene su reverso en el uso, la forma-de-vida. Algo puede añadirse ahí si concedemos que “la historia de la burocracia no es la historia de las mujeres, no es la historia de los temas femeninos; es la historia del patriarcado”. (Rita Segato, *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2018, p. 19.)

## **Sujeto feminista, confesión, veridicción. El (no tan nuevo) peligro político de la fagocitación disciplinaria**

Los tiempos han cambiado, dirían algunxs, y es verdad. Pero en lo que concierne a la posición liminal de las mujeres, no estaría tan segura. Hablo del lugar que ocupan en una economía simbólica, sin referirme a las violencias y limitaciones, mayores o menores, sobre las que aquéllxs fijan la vista. A lo largo del siglo XX, en el contexto de las luchas feministas, podemos acudir a los textos de muchas autoras que soportan esta creencia mía. Las mismas, en algunos casos, que han abierto los espacios e intereses a los que debemos la recuperación y el estudio de las mujeres medievales que abordamos páginas atrás.

Podemos comenzar con un hombre. Al inicio de este apresurado recorrido tenemos una afirmación tremenda de Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*: “La relación total de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, sino entre dos grupos de hombres, y la mujer figura sólo como uno de los objetos del intercambio, no como uno de los participantes asociados”.<sup>56</sup> Se trata de un libro que se sitúa en los fondos de la genealogía postestructuralista de múltiples feminismos contemporáneos. Tenemos, por ejemplo, a Irigaray, cuya propuesta en positivo se resume en estas palabras: “En nuestro orden social, las mujeres son [producidas,] utilizadas e intercambiadas por los hombres. Su estatuto es el de mercancías. ¿Cómo puede reivindicar ese objeto de uso y de transacción un derecho a la palabra y, más en general, una participación en los intercambios?”<sup>57</sup> Aparece aquí la cuestión fundamental del discurso, de la toma de la palabra. Y luego, dando un salto para acercarnos a nosotras, en América Latina, Rita Segato cierra el círculo con *Las estructuras elementales de la violencia*, que resume con las siguientes palabras: “En la economía simbólica del género, una posición es femenina porque de ella circula un

<sup>56</sup> Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*. Trad. de Marie Therèse Cevasco. Barcelona, Paidós Ibérica, 1969, p. 115.

<sup>57</sup> L. Irigaray, *op. cit.*, p. 62.

tributo en dirección a la posición masculina, que lo exacciona y de él se nutre”.<sup>58</sup> La violencia contra las mujeres “no remite exclusivamente a la relación del agresor con su víctima, sino que lo hace, y principalmente, a la relación del agresor con sus pares, los otros hombres”.<sup>59</sup>

Elegí estas citas porque son afines, por supuesto. Pertenecen a textos profundamente distintos, a diferentes horizontes y condiciones geopolíticas, y sin embargo coinciden; nos dicen que, al menos aquí y ahora, en cada caso, las mujeres son un límite, un puente entre la naturaleza y la cultura, la sociedad y el estado de naturaleza. Un límite con el cual la masculinidad se constituye, el puente entre ellos y lo que desalojan de sí, lo que expulsan de la humanidad pero que no logran nunca conjurar del todo; un puente entre las murallas cerradas que son un hombre y otro hombre. En todo caso, y si lo alcanza, un sujeto ex/céntrico, en los confines. También del discurso.

Ojo aquí. No es que *todavía* lo seamos. No se trata de una rebaña de la historia occidental. El patriarcado es más que una creencia anticuada y prejuiciosa, es un modo de estructurar las relaciones de poder, y aunque el capitalismo subsuma toda estructura precedente para su propio funcionamiento, aunque queden lugares en el mundo que resisten, todavía, a la colonización, está él aquí. Están unidos, aquí, los tres.

En conjunto con la teoría —o antes—, han existido movimientos políticos y sociales por la liberación de las mujeres. Si hacemos el recorrido que el feminismo en su versión más común hace de su propia historia, llegamos a los movimientos sufragistas y, un poquito más atrás, al feminismo ilustrado. Hay allí desde el principio un drama *político*. Es el drama de la igualdad o la diferencia.

Linda Zerilli lo resume con palabras sofisticadas: “El feminismo moderno [está] constituido por una paradoja: la necesidad

<sup>58</sup> R. Segato, *op. cit.*, p. 41. Este libro consiste en tres clases en las que Segato hace un recorrido por su trayectoria de pensamiento; los fragmentos citados corresponden al libro mencionado.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 40.

de aceptar y al mismo tiempo rechazar la diferencia sexual".<sup>60</sup> El drama de la igualdad y la diferencia no es el de dos teorías opuestas, aunque toma en ocasiones esa forma, sino el de un desgarramiento interno a la retórica pública de los discursos feministas que se deja ver, sobre todo, en el feminismo estadounidense.<sup>61</sup> Podemos explicarlo de una manera esquemática muy simple. Un lado dice: las mujeres son iguales a los hombres a pesar de la diferencia social que constituye su condición; por ello, el cumplimiento de la promesa de justicia e igualdad democrática requiere de su liberación en la forma de la paridad de derecho con los hombres. El otro lado afirma: debido a su condición social-sexual, las mujeres son diferentes a los hombres, pero pueden aportar su diferencia específica y las competencias que ella comporta al mejoramiento de la sociedad en general; es así del interés de la sociedad en su conjunto que las mujeres sean liberadas y se involucren en las filas de su cuidado. Es un drama político porque el meollo de la cuestión no es la teoría dura de la sexuación, sino la *justificación* de los movimientos feministas y sus exigencias. ¿Cómo van a subirse las feministas a los trenes de la historia y cuál es su boleto de abordaje? ¿Cómo van a sumarse a las filas fraternas de la sociedad civil? ¿Cuál es la carta que pueden las mujeres ofrecerle a un mundo que, a fin de cuentas, ha sido ya construido sobre su subordinación? La paradoja del feminismo moderno podría ser más bien, parafraseando a Irigaray, ¿iguales o diferentes, en cada caso, a quién?

Así, me parece que este drama es acerca de la relación que tienen las palabras de las mujeres organizadas, las feministas, con el discurso masculino, que es también el drama de la justificación. Ambos son la misma cosa. Recordemos: hay un problema con el decir de las mujeres que exige que su habla sea en privado al oído del confesor. Que exige que sea verificado, traducido,

<sup>60</sup> L. Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad*. Trad. de Teresa Arijón. Buenos Aires, FCE, 2008, p. 28.

<sup>61</sup> Y esto es importante porque, sobre todo ahora y aquí en México, éste llega con fuerza como una especie de 'sentido común' feminista.

editado. Especialmente si las palabras tocan aquello que organiza y articula el mundo, aunque ya no sea Dios.

En ocasiones, y aunque las epistemologías feministas hayan hecho lo posible por criticar los efectos generalizadores de la teoría, las exigencias del feminismo son promulgadas como enunciados de conocimiento. Sucede entonces que las palabras de las mujeres en lucha toman la forma de la *expresión* de una verdad. El discurso mujeril aparece como el vehículo de algo mayor que ellas mismas, que viene de otra parte y fluye *a través* de ellas gracias a su posición limítrofe, pues las desventajas sociales son las condiciones de la claridad. ¿No es cierto que la verdad se expresa por el vaso más frágil? Enunciar las verdades del feminismo sería prestarse como su mero medio. Verdad de lo que es justo, por ejemplo, del futuro de progreso e igualdad que es prometido por la democracia liberal: “si la democracia es el gobierno del pueblo y las mujeres son el pueblo, *ergo* las mujeres tienen derecho a participar en el gobierno”;<sup>62</sup> pero, también, voceras de la alteridad. Verdad del (no)sexo, centro de las interminables discusiones que consideran obvio que la tarea del feminismo es “ocuparse de la transformación de aquellas formas de subjetividad socialmente impuestas como la diferencia de género”,<sup>63</sup> —des-mujerizar, des-mujerizar-se— y que transitan entre la teoría *queer* y la buena ciencia: el sexo performativamente constituido, los cinco-diez-quince sexos. Verdad del sujeto del feminismo: la mujer, las mujeres, lxs cuerpos feminizadx. El feminismo de tercera ola declara que las mujeres no existen, dicen algunas con tristeza o con alegría, como si una teoría pudiera hacer algo semejante; una mujer es *evidentemente* una hembra de la especie humana, declaran las nuevas feministas radicales que constituyen el grueso de las jóvenes feministas de los estados de nuestro país. El feminismo sería, pues, una tarea epistémica: de crítica y también de otro modo de certeza, de ver el lado correcto de la historia. Me quejo, pero no me quejo, porque lo que en-

<sup>62</sup> Linda Zerilli —parafraseando a Carrie Chapman, sufragista estadounidense—, *op. cit.*, p. 27.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 48.



cuentro es una búsqueda desesperada de algo del mundo que detenga el correr de nuestras exigencias, un pie firme de que lo que se pide es la verdad.

La tentación más grande —y yo misma hablo el lenguaje del pecado— es la de la justicia que busca reconocimiento. En estos días, aquella que se acerca a los movimientos feministas ha de encontrarse con una serie de asuntos respecto de los que es necesario afirmar cierto número de creencias. Creer en el sentido de asentir, con la razón y ahora también con el corazón, que un estado de cosas es el caso. Tal o cual cosa es *justa* y la justicia nos ha de ser dada. Tenemos, por supuesto, una enumeración de los problemas: la legalización del aborto, la tipificación del feminicidio y la desaparición, el trabajo sexual, el acoso, las violencias sexuales y su denuncia, su persecución, la penalidad, y en los últimos tiempos también las leyes de identidad de género. Lo que tienen en común es que están atravesados por la cuestión de la ley. Y no resulta raro porque el feminismo se piensa, en su forma más común, como la igualdad de los derechos; es decir, el feminismo se piensa con la forma de la legalidad.

Sabemos que la ley no es neutral, no sólo porque se aplica de manera diferencial, sino porque su desarrollo le ha costado lo suyo a la historia occidental-teológica-patriarcal que es su lugar de origen. Es cierto, sin embargo, que no se puede hacer mucho sin acudir a ella. Los derechos, cuyo reconocimiento se espera que descubran la humanidad de aquellxs a quienes se les otorgan, son leyes que hacen cosas. Hay que jugar, pues, el juego de la ley. Pero sucede que la personalidad jurídica siempre es una abstracción que “sirve para enmascarar la individualidad concreta detrás de una individualidad abstracta”,<sup>64</sup> y como tal requiere un “centro de imputación abstracto de actos o eventos

<sup>64</sup> Yan Thomas, “Le sujet concret et sa personne. Essai d’histoire juridique rétrospective”, en Olivier Cayla y Yan Thomas, *Du droit de ne pas naître. À propos de l’affaire Perruche*. París, Gallimard, 2002, p. 136, *apud* G. Agamben, *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida. Homo sacer. IV, 1*. Trad. de Flavia Costa y María Teresa D’Meza. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013, p. 48.

<sup>65</sup> *Idem.*

singulares”,<sup>65</sup> es decir, un sujeto. Acceder a una personalidad jurídica determinada es un proceso de subjetivación en la forma más literal. *Da lugar* a la existencia de eso que reivindicábamos: le da espacio en la luz del espacio público tanto como lo hace existir como el objeto firme que secretamente queríamos. Pide también que la personalidad jurídica *mujer* sea un monolito transparente, sin aristas, repetible al infinito y dentro de sí mismo. Jugar con la ley, entonces, es jugársela.

La mujer que está inscrita en los códigos legales, además, es un sujeto desfavorecido. La aparente paradoja de que algunas políticas exigidas por el feminismo terminen por coincidir con políticas de derecha no es tan misteriosa ni se debe, como escriben algunas en sus redes sociales, a que esas feministas son en secreto mujeres conservadoras y santiguadas. Es que en las leyes las mujeres quedan registradas en la unidad abstracta de *la mujer oprimida*, cuya condición necesita “medidas extraordinarias”. Ha habido organizaciones de mujeres que lo saben y duramente: “las mujeres, que se suponen todas igualmente víctimas de la sociedad masculina, se dirigen a ésta en búsqueda de reparación. [...] La sociedad no tiene mayor dificultad para reconocer que las mujeres son víctimas de un daño, si bien se reserva luego el derecho de decidir según sus propios criterios de reparación”.<sup>66</sup> ¿Y quién defiende más a *sus* mujeres que las facciones de derecha? La política de la reivindicación parece responder al drama de la justificación con una respuesta simple: las mujeres, en las orillas, podemos ser la mejor de las policías.<sup>67</sup> Medios auxiliares de la penalidad en sentido figurado: frontera de la que la ley se vale para codificar con cuidado los cuerpos, la vida y los comportamientos en actos, momentos y partes diferenciadas. Me-

<sup>66</sup> Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. 2a. ed. Trad. de María Cinta Montagut Sancho. Madrid, Horas y Horas, 2004, p. 194.

<sup>67</sup> Cf. Leonor Silvestri, productora, *Foucault antirepresivo #1 // Haciendo amigxs con Leonor Silvestri* [podcast]. 5 de julio, 2021. <<https://open.spotify.com/episode/2xGiozqdeCIP02x0XqBF1L?si=Ycl0haw1QHMGY6eT16x8Q>>. [Consulta: 23 de octubre, 2022.]

dios auxiliares de la penalidad en sentido literal: territorio de violencia, territorio por vigilar.

Después de la exigencia de participación política y aparte de las reivindicaciones contra la violencia machista, los feminismos han tomado por tarea la cuestión de la identidad y el problema de su escurridizo sujeto. La movilización, fragmentación y desustancialización de los géneros que la crítica honesta de múltiples pensadoras ha llevado a cabo ha sido capturada por una red de leyes de verificación legal o, mínimo, burocrática: el *sexo/género* de cada quien debe estar registrado, aunque éste sea no binario. Y bueno... Unx ha de vivir en este mundo. Pero entran entonces, en las disputas sobre los dispositivos de verificación, las neurociencias, la medicina, la psicología. De modo que esta historia corre desde la curiosidad hasta otro drama de justificación, ya no sólo acerca de por qué las mujeres deberíamos ser libres sino por qué las hay (o no). Creo que cuando la existencia no basta por sí misma se trata de una trampa, una política destinada a perder. Algunos discursos científicos, la persona legal genderizada e incluso la espectacularidad cotidiana que no me atrevo a abordar aquí, dibujan en el interior de sus sujetos un punto secreto, allí donde la teoría y las movilizaciones buscaban vaciarlo. ¿Y cómo podría unx renunciar a defender lo que le asegura la existencia aun pagando el precio de que ésta nos fije en nuestro lugar? La verdad del sexo vuelve, así, a ser verdad de *mi* sexo: examen de conciencia, verdad a confesar y verificar.

Pero hay también otra cosa, pues hablamos del sujeto del feminismo y falta el sujeto feminista. El feminismo puede hacerse a la manera, dije, de una verdad. Verdad en la que se cree, verdad en la que una se constituye de nuevo contra las formas de subjetividad del género, verdad que una llega para *ad-ministrar*; verdad a confesar. Ella tiene también la dualidad de la confesión cristiana: confesión de una doctrina correcta, confesión liberadora de los secretos de sí. Una y otra vez leo los llamamientos a deconstruirse y me recuerdan las palabras foucaultianas sobre las prácticas de confesión: “ejercicio de uno mismo sobre sí mismo, conocimiento de uno mismo por sí mismo, constitución de uno mismo como objeto de investigación y discurso, liberación,

purificación de sí y salvación por medio de las operaciones que iluminan hasta el fondo de uno mismo y llevan los más profundos secretos a la luz de la manifestación redentora”.<sup>68</sup> Son estas palabras que describen también la *forma* de la subjetividad. El problema entonces no es tanto, o no sólo, que la doctrina se haga un dogma, ni que un movimiento político exprese sus exigencias con lenguaje moral. No abogo por una política cínica (sentido moderno) de la pura transgresión. Lo que me preocupa del asunto de la doctrina correcta —que no es una teoría, sino una forma— es la relación confesional con la que se forja en ella el sujeto feminista. Repito otra vez, ¿cómo podría una renunciar a lo que le asegura la existencia? Ser ministras de la verdad y la justicia, hermanas, es una *profesión* a plazo fijo.

Aquí la pregunta obligada es quiénes son nuestros confesores. La cita de Foucault de arriba habla de hombres religiosos en el cristianismo joven y no tiene que vérselas con la desigualdad de la relación confesor-mujer religiosa de la baja Edad Media, siglos después. Pero es resonante con el tiempo presente, según considero, porque hemos llegado a ser confesoras de nosotras mismas, cada una y unas a otras, con las armas de dos filos del discurso verdadero y las instituciones a las que dirigimos nuestras exigencias. La forma de la subjetividad y de la confesión es la de un desdoble: desdoble de una misma en quien habla y quien se vigila; desdoble del movimiento feminista entre su política —sus exigencias— y sus justificaciones —su verificación—; desdoble entre aquellas que esgrimen el dispositivo masculino de verificación del discurso correcto y aquellas que ponen las palabras que se ha de discernir. ¡Y cuidado! Pues aunque unas y otras sean las mismas, la masculinidad del primero se forja con lo que extrae de las segundas. Digo, pues, que al hacer del feminismo una verdad corremos el peligro de entrar en otro juego del trono vacío.<sup>69</sup> Es decir, el de producir justificación tras

<sup>68</sup> M. Foucault, *op. cit.*, p. 51.

<sup>69</sup> Aquí retomo una imagen de Agamben aunque la uso para decir algo que él no está diciendo, simplemente porque me gustó. Para Agamben, el Trono vacío es “la figura soberana de la gloria” que captura “la inoperosidad

justificación para ocultar que, en el fondo de nuestras luchas, ahí donde se sienta el rey, no hay nada, no hay justificación que valga en donde hay un salto al vacío. Quiero decir, en positivo, que el feminismo es un asunto de deseo y de lo que podemos hacer, y por ello no se puede saber si es justo de antemano o si debe estar cortado a la medida de nuestra opresión.

La mística femenina fue también un asunto de deseo y de las palabras que lo hacen. Encuentro en ella una combinación maravillosa entre la dependencia de la condición creada y la orgullosa evasión de su subordinación. Lo que no me gusta del juego del trono vacío es que abre las puertas al peligro político de la fagocitación disciplinaria, legal, profesional, penal, subjetivante del feminismo, como si los poderes a los que nos enfrentamos no fueran lo suficientemente grandes. Ya lo han dicho muchas: justificarse ante el dispositivo de verificación masculino es aceptarlo y esto no es así sólo en el caso de las instituciones a las que acudimos, sino en las formas de nuestro discurso y las modulaciones de nuestros deseos. La disyuntiva es muy parecida a la de las mujeres religiosas medievales: podemos ofrecernos como un límite a conquistar o bajar hacia nosotras a los hombres de poder. Lo que ellas pueden mostrar y nosotras perdemos de vista es cómo sacar partido de nuestra posición, de la porosidad que ha sido el campo de competencia de las mujeres por siglos. Con esto no quiero decir “las feministas están equivocadas”, porque el problema que intuyo en el fondo de esta excavación es la dificultad para hablar —saber, construir, desear— sin algo que acoja nuestras palabras y les dé su medida.

Me inquieta la consabida expresión lordiana: “No se destruye la casa del amo con las herramientas del amo”, tal como han defendido de uno y otro lado de la discusión del feminismo. ¿Y con

central de la vida humana en una esfera separada”. (G. Agamben, *El Reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer. II*, 2. 2a. reimp. Trad. de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvitoso. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2019, pp. 429-430.) En cierto sentido, lo que he tomado de su modo de abordarlo es el papel central que tiene para la gubernamentalidad —o un ‘gobierno feminista’— la prohibición de mirar o acceder al lugar vacío.

cuáles, entonces? ¿De dónde, si no, las vamos a sacar? “No se da paso sin huarache”, se dice. Incluso ahora, mientras escribo esto, con la carga de los años de educación académica que llevo conmigo, que no son tan pocos, no estoy segura de lo que digo y me cuesta hablar. Yo también *hablo mal* y no comunico, como beguina una mañana del siglo XII.

### **(Ganar las) palabras finales**

En realidad, mi pie está muy bien calzado. Por textos y palabras de hombres y mujeres, sobre todo mujeres, en las que me sostengo. Por ejemplo, las de las mujeres religiosas que tanto leo y me gustan, y las apropiaciones feministas de sus escritos, pero también por otro tipo de textos que no dejan de resonar en mí: Claire Norton, por ejemplo, refiriéndose al activismo como “una actividad que busca ‘transformar el pasado’ por actos de la imaginación, en maneras que han abierto posibilidades de inventar diferentes futuros”.<sup>70</sup>

Al movimiento religioso de mujeres las cosas le fueron mal, dice con simplicidad Muraro, y, en nuestro mundo, las cosas frecuentemente andan mal.<sup>71</sup> Cuando comencé a escribir estas páginas pensé que una mirada al pasado podría ayudarnos para ponernos en guardia frente a la reactivación de los dispositivos heresiológicos que amenazaron el discurso de la religiosidad femenina. No es que haya cambiado de opinión por entero, pero pienso ahora que hay muchas maneras de narrar esa historia. Barbara Newman opina que los siglos que corren de la mujer viril a la mujer-cristo abrieron el espacio simbólico-discursivo lo suficiente para que tuviera lugar la querrela de las Damas; Nancy Caciola, en cambio, parece opinar que los excesos y la ambigüedad del modelo de santidad de la mujer-cristo no hicie-

<sup>70</sup> Claire Norton y Mark Donnelly, “Using the Past in the Present. Nostalgia, Memory and Activism”, en *Liberating Histories*. Nueva York, Routledge, 2019, p. 126.

<sup>71</sup> L. Muraro, *op. cit.*, p. 83.

ron más que provocar un recrudescimiento del poder pastoral y un aumento de la violencia de su discernir. Ambas tienen razón, creo. En cualquier caso, al poner en un mismo ensayo los dos momentos de la producción femenina del discurso que hemos tratado, lo que pretendo no es tanto mostrar las continuidades y la persistencia de los dispositivos, que las hay, sino hacer una figura de pensamiento: un espacio y una relación imaginarias entre dos polos que sólo entonces comienzan a sonar.

Las palabras de Claire Norton nos recuerdan que cuando hacemos política hacemos usualmente también una relación con el pasado, pasado que hay que abandonar y nos pesa, o pasado que nos sostiene y nos autoriza. Puede ser la escritura la que entreteje los momentos, la que los une y los contrasta, con su propio ritmo y diseño. Lo que más me importa ahora, en estas líneas de cierre, es esta acción, digamos, de tomar. Del movimiento religioso medieval de las mujeres, tomar el regalo de la claridad de un conflicto y, frente a él, una posibilidad.

## *El locus haereticorum: profanación, desarraigo y captura*

ALONZO LOZA BALTAZAR

[...] no es lo propio, sino lo impropio —o, más drásticamente, lo otro— lo que caracteriza lo común. Un vaciamiento parcial o integral, de la propiedad en su contrario. Una despropia-ción que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse. En la comunidad, los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar. No encuentran sino ese vacío, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos.

Roberto Esposito, *Communitas*

Sólo con ojos dobles se percibe la repetición de lo nuevo y la novedad de la repetición. En ese sentido, la historia del pensamiento es un montaje estereoscópico que ofrece estratificación al tiempo. Aquí desplegaremos un abanico de miradas cruzadas entre hitos de la historia de la heresiología, que girará sobre una bisagra entre heresiología y eclesiología que es sustantiva para la filosofía y la teología tanto como para la historia de los conceptos políticos. A dicha bisagra propongo entenderla como dispositivo topológico. Así, el concepto de herejía, (algunos de) sus usos y la historia de éstos, develan la operación del dispositivo topológico.

Primero, con base en Agustín de Hipona, analizo un uso del concepto de 'herejía' y cómo se redirigen algunas de sus operaciones sobre el mismo autor en el *Commonitorium* de Vicente de Lerins. Sobre la base de este análisis describo el concepto de 'herejía' como un dispositivo topológico que opera montado en un núcleo de desubjetivación, el cual se devela en el carácter excén-



trico del concepto y sus usos singulares a lo largo de la historia. Para ello echaré mano del concepto de ‘dispositivo’ de Agamben y su relación con la profanación, así como su propuesta sobre la tarea que lega todo ello al pensamiento actual. Asimismo, recurriré a la noción de lo topológico de la geografía postestructuralista de Jonathan Murdoch.

Ya en la segunda parte, como ejemplo paradigmático de la operación del dispositivo topológico, trataré sobre la yuxtapuesta utilización del concepto de ‘idolatría y herejía’ en la evangelización de América, con lo cual podremos reconocer la relación estratégica de las operaciones de ubicación y desarraigo del dispositivo, así como la operacionalización de la profanación, esto es, su uso estratégico como mecanismo de captura e incorporación por el cual se devela la temporalidad propia del dispositivo topológico, el cual implica la duración indefinida, pero contingente, del tutelaje propio de la misión; al tiempo que se destaca el papel estructural de la “herejía” y sus avatares para todas las formaciones políticas dentro del espectro histórico de influencia de la Iglesia.

### **“Herejía” como dispositivo topológico**

Ya desde el siglo V la noción de ‘herejía’ es una fuente de abismante inmensidad para el padre de la Iglesia occidental Agustín de Hipona. Así aparece en el prólogo al *De haeresibus*, dirigido a Quodvultdeo, en el que, no sin ironía, dedica una buena cantidad de párrafos a mostrar la inmensidad sin sentido de la tarea que Quodvultdeo le pide. El obispo se burla de la intención de condensar brevemente en una obra todos los errores que inspiran todas las herejías que para entonces han existido, así como cuál es la postura correcta de la Iglesia ante los asuntos concernientes a tales errores y las formas en que las herejías se condensan en posiciones ante la ley, la autoridad y la razón. Según Agustín, Quodvultdeo quiere “un breviario de todo” (*commonitorium De omnibus*). En efecto, la noción de *commonitorium*, breviario/recordatorio, era común en la lucha contra las herejías de la Iglesia

latina, como es el caso del *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* de Orosio, tan cercano a Agustín. También el famoso *Commonitorium* de Vicente de Lerins será, por cierto, un intento de cumplir con este “compendio de todo” con las características que Agustín querrá dar a su inacabado *De haeresibus*, excepto que la propuesta del Peregrino (seudónimo de Vicente) implicará el señalamiento del agustinismo del pecado original y la providencia como una herejía por causa de su innovación y consecuente violación de los tres principios que garantizan, según su parecer, la doctrina verdadera de la Iglesia católica: universalidad, antigüedad y consenso, pues la doctrina del pecado original, la gracia y la predestinación de Agustín es una innovación que no comparten todos los obispos en aquel momento.

Vemos cómo el uso de la noción de ‘herejía’ vuelve, en cierta forma, sobre sí. El dispositivo católico opera sobre sí por medio de los usos de dicha noción; esto es así hasta el punto de que el movimiento *ad intra* del dispositivo, en la heresiología, no es más que el modo de la más extrema acción *ad extra* del mismo: la misión universalizante.

Me explicaré. Antes, atendamos al salto que realiza el obispo en su texto. Recordemos: inmediatamente después de la burla sobre las inmensidades que pide Quotvultdeo, Agustín se dispone a analizar dos posibles modos de realizar una tarea semejante. Por un lado, refiere a Celso, quien compiló en seis gruesos volúmenes las opiniones de todos los filósofos hasta su tiempo, incluyendo a aquellos que no fundaron herejías propias (*haereses proprias*), sin replicar a nadie ni criticar, ni afirmar ni defender, con el solo objetivo de poner al descubierto (*aperiendae indicandae*). Este modo compendioso, cuyo objetivo es sólo poner al descubierto, es propio de la historia del pensamiento, lo cual impondrá para el proceder heresiológico.<sup>1</sup> A tal proceder opone

<sup>1</sup> Para la vinculación entre historia del pensamiento (de las herejías/esuelas/sectas filosóficas) y la labor inquisitorial de la católica en busca de las herejías, especialmente según se muestra en la naciente Inquisición en el siglo XIII y el papel que en ella tuvo la condena del averroísmo en relación, además, con el surgimiento de la universidad medieval como administración del saber y la ignorancia, cf. Emanuele Coccia: “Curiosamente, aunque

Agustín el de Epifanio, obispo de Chipre, quien también, en seis volúmenes, enlista ochenta herejías narrando toda su historia y combatiéndolas sin discutir su relación con la verdad y la razón de su falsedad. Lo propio de Agustín, la tarea que él mismo se impone, el salto que adelantábamos, excede a lo que le ruega Quodvultdeo, y se propone responder: “¿Cómo puede ser evitada toda herejía? ¿Cuál es conocida y cuál desconocida, y cómo puede ser descubierta rectamente cualquiera que llegara a aparecer?”<sup>2</sup>

Agustín reconoce que responder qué es lo que hace que uno sea hereje (*quid faciat haereticum*) es muy difícil, si bien sería utilísimo. El procedimiento que seguirá para alcanzar esto último no será, pues, intentar definir en primera instancia lo que sea un hereje, sino que primero realizará un compendio de todas las herejías que han atentado contra la doctrina de Cristo desde su venida. Esta primera parte es lo que constituye el *De haeresibus*, además del prólogo en el que nos hemos detenido. La parte referente a *quid faciat haereticum* no fue realizada. El salto fue promesa.

El *Commonitorium* de Vicente, sin referir a Agustín sobre este particular, pretenderá cumplir con el objetivo caro y utilísimo de la segunda parte del proyecto del obispo de Hipona. La construcción del dispositivo eclesial católico del *Commonitorium*, titulado *Pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates*, se finca en tres principios: universalidad, antigüedad y consenso (*semper, ubique, ab omnibus*).<sup>3</sup> Co-

sea con otros medios, la historia del pensamiento no puede dejar de continuar la obra de condena de los teólogos” (*Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p. 112). La obra inquisitorial de condena de los teólogos, como vemos, es una continuación, por otra parte, de la labor compendiosa de los historiadores del pensamiento. La filiación de un nombre (el heresiarca, el jefe de escuela, eso que Platón es para el platonismo, pero incluso también para el neoplatonismo, etcétera), la compilación con el objetivo de “poner al descubierto”, la pretensión de neutralidad, la reducción sistemática, todos son recursos que se citarán de un modo u otro, de manera negativa o positiva, en el discurrir histórico del proceder heresiológico de la Iglesia.

<sup>2</sup> Agustín, *De haeresibus*, pról., 7.

mo se sugiere por el título, se dirigirá, si bien no explícitamente, contra el agustinismo por innovador y por no lograr el consenso de los obispos por su doctrina de la providencia y el pecado original. Como se ve, el dispositivo eclesial para Vicente se funda sobre una definición positiva de sus principios. Sobre la base de la respuesta a la pregunta sobre la verdadera doctrina es que se pueden encontrar las herejías.<sup>4</sup>

La estrategia del *Commonitorium* está antecedida por el mismo Agustín. No es sólo el *De haeresibus* el texto al que debemos recurrir para comprender la labor militante y agonística del Doctor de la Gracia contra los herejes. Casi cuatro decenas de sus textos llevan la palabra *contra* en sus títulos. Sin duda son tres grandes herejías las que engloban ese vasto pugilato teológico: maniqueos, pelagianos y donatistas.<sup>5</sup> El espíritu de la lucha contra los primeros antecede la estrategia de Vicente, pues los maniqueos se resistían a aceptar lo que todos desde siempre aceptaban, a saber, el Antiguo Testamento, e incluso partes de lo que ya desde Nicea formaba parte del canon del Nuevo. Incluso con respecto a los textos que aceptaban, como algunas cartas de Pablo, se arrogaban el derecho a considerar como espurios

<sup>3</sup> Vincentius of Lerins, *The Commonitorium of Vincentius of Lerins*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1915, II, 5, p. 10.

<sup>4</sup> Sobre el *Commonitorium* y su relación con el agustinismo, cf. Reginald Stewart, "Introduction", en *The Commonitorium of Vincentius of Lerins*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1915. Sobre el contexto intelectual y espiritual de recepción y crítica de la doctrina de la gracia y la predestinación de Agustín en los *doctores Gallicani*, cf. Alexander Y. Hwang, "Reception of Augustine in Hadrumentum and Southern Gaul", en Tarmo Toom, ed., *Augustine in Context*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2017, pp. 238-245; A. Y. Hwang, "Prosper, Cassian and Vincent: The Rule of Faith in the Augustinian Controversy", en Ronnie J. Rombs y A. Y. Hwang, eds., *Tradition and the Rule of Faith in the Early Church*. Washington, D. C., The Catholic University of America, 2010, pp. 68-85.

<sup>5</sup> Como es claro, el procedimiento enciclopédico de los listados de herejías y, en general, la creación de la unidad de éstas depende del señalamiento de un heresiarca agitador/seductor que da forma y nombre a la herejía (Mani, Donato, Pelagio). Cf. *infra.*, Camila Joselevich Aguilar, "Quebrar con una transversal extra-vagante".

algunos pasajes que no se ajustaban a lo que ellos sostenían. Ante tal proceder, arrogante para Agustín, él insiste en reivindicar la autoridad de la Escritura y de la tradición universal de su interpretación cimentada en la autoridad de la Iglesia como su portadora y guardiana.

En su lucha contra los pelagianos en torno a la gracia, el libre albedrío y la predestinación, especialmente contra Juliano (quien era un lector avezado del mismo Agustín y que en otros tópicos incluso reconocía la autoridad del obispo de Hipona —pues es con base en el juvenil *De libero arbitrio* que Juliano construye su teoría contra las interpretaciones maduras de Agustín sobre la gracia y la voluntad—), Agustín recurre a un amplio catálogo de referencias a los padres occidentales y orientales, de Ireneo a Crisóstomo, para argumentar que su interpretación sobre la gracia, especialmente la doctrina del pecado original, no es una doctrina nueva, sino que se puede rastrear hasta Ireneo, si no es que incluso hasta Pablo.<sup>6</sup> Con ello, una vez más, vemos cómo el proceder de Agustín antecede y aun en cierto sentido pareciera responder a las acusaciones posteriores del Peregrino.

En efecto, también para Agustín no se puede encontrar al hereje sin saber en dónde está la verdadera doctrina, aunque —y en eso se diferenciaría de Vicente— la búsqueda del hereje coincidirá con la búsqueda de la verdadera doctrina. De ahí el valor radicalmente histórico-teológico de la historia de las herejías. La táctica doble de la eclesiología y la heresiología es lo que abre la topología católica y le da su particularidad a lo largo de su historia.

Quizá es en la estrategia contra los donatistas donde mejor se evidencia la especificidad del proceder agustiniano. En la famosa epístola a los católicos contra los donatistas, titulada vulgarmente como *De unitate Ecclesiae*, Agustín, en lo más profundo y avanzado de la controversia contra el partido de Donato, propone como el centro de la heresiología un problema eclesiológico. Ya no recurrirá (sólo) a la réplica compendiosa de los errores

<sup>6</sup> Cf. R. Teske, “Augustine Appel...”, pp. 162-172.

de los donatistas, sino que en esta nueva acometida contra los herejes Agustín hará converger la frontera con el interior y con el exterior, soldando heresiología y eclesiología en lo que caracterizaré más adelante como *dispositivo topológico católico*. Propongo, entonces, leer *De unitate Ecclesiae* como una forma de diferir la pregunta suspendida más tarde en el *De haeresibus*. Ante la insoluble pregunta *quid faciat haereticum* que nos podría llevar a una dialéctica impugnadora infinita —*impasse* que parecía haberse alcanzado en la controversia entre católicos y donatistas—, Agustín en *De unitate...* decide plantear la pregunta *ubi sit Ecclesia?* En concreto: *ubi sit hoc corpus?*, esto es, en dónde está este cuerpo de Cristo que es la Iglesia.<sup>7</sup>

El cambio de sentido de tal debate implica la disolución de las fronteras, necesarias para toda controversia impugnadora. Ya no se trata, pues, de distinguir entre católicos y donatistas, ni de señalar el lugar propio del error de estos últimos. No es que ello no sea importante, sino que una vez ya hecho, si la discusión continúa, sólo podrá encontrarse solución recurriendo al señalamiento de la verdadera Iglesia. No obstante, la “verdadera Iglesia” sólo puede ubicarse por medio de su reconocimiento como cuerpo. Sólo los cuerpos tienen ubicación. El cuerpo que es la Iglesia está cruzado irremediablemente, en cambio, por la potencialidad de la separación. La posibilidad de unidad mística del cuerpo (de Cristo) que es la Iglesia presupone la separación potencial. En cierto sentido es una forma de pliegue sobre el triple principio de universalidad, antigüedad y consenso del Peregrino lo que otorga historicidad y dinamicidad al cuerpo de la Iglesia, las cuales se mostrarán estratégicas para la lucha heresiológica y la conversión. Es ese potencial de separación lo que hace relevante la caridad como medio de unidad y unión entre los miembros del cuerpo y del cuerpo con la cabeza, que es Cristo (cabeza de su cuerpo). La catolicidad de la Iglesia, entonces, es posible sólo si se disuelve el potencial del cisma en el propio cuerpo eclesiástico. Sólo así se explica la profunda ambigüedad del destinatario ideal del texto de Agustín.

<sup>7</sup> Agustín, *De unitate Ecclesiae*, II.

Los católicos a los que está dirigida la epístola no son los católicos convencidos contra los donatistas. Tampoco está dirigida como réplica o refutación a los donatistas, sino —sobre todo— a aquellos que, sin reconocerlo aún, son parte de la Iglesia, pero que, confundidos, siguen en el partido de Donato; a los católicos de entre los donatistas contra los donatistas. Así como el germen de la disidencia y el cisma es lo que hace necesaria la caridad como cemento, la potencial unidad católica está en el medio de toda secta, incluyendo la de los donatistas, cismáticos hasta la herejía y, también, pues, herejes sólo en cuanto cismáticos recalcitrantes, no especialmente por un error doctrinal relevante. Sin embargo, es aquí donde encontramos la soldadura entre eclesiología y heresiología: la catolicidad de la Iglesia se vuelve doctrina, por lo que aquello que atenta contra la unidad universal de la Iglesia es por sí solo un error doctrinal. El contagio y la mezcla serán, pues, fundamentales para el dispositivo topológico católico de Agustín.

Los cismáticos incurren en un error de doctrina por negar la universalidad de la Iglesia, por lo que son herejes, pero además, recordemos, los herejes contribuyen tanto al progreso como al fortalecimiento de la Iglesia. La expansión universal en la historia eclesiástica, esto es, su operación disolvente progresiva hasta alcanzar la universalidad, implica la necesidad de hacer del cuerpo con sus *phragmata* (sus tegumentos de separación, mediación y unión) el modelo mismo de la historicidad de la Iglesia. La Iglesia es un dispositivo de multiplicación infinita de la frontera desde entonces. Esta multiplicación es la vía de disolución de la frontera, objetivo último de la universalización de la católica. En palabras de Vitiello: “Cristianismo es esta interna cuestión entre separación y conciliación, este alternarse continuo de espada y amor”.<sup>8</sup> Un cuerpo total unido por el absoluto del Dios-amor, la historia de su totalizante deglución, será el modelo para pensar la historia, desde entonces, universal.

<sup>8</sup> Vincenzo Vitiello, “La espada, el amor y la existencia desnuda, o bien: cristianismo y nihilismo”, en Roberto Esposito, Carlo Galli y Vincenzo Vitiello, comps., *Nihilismo y política*. Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 243.

Dijimos: Agustín debe hacer de la catolicidad de la Iglesia un elemento de doctrina contra los donatistas de la Iglesia de África, con los que no es una cuestión propiamente doctrinal ni litúrgica lo que los separa de la católica, sino el solo reclamo de ser la verdadera Iglesia opuesta a la católica, la cual se habría contaminado en su diseminación por todo el orbe conocido. Comprender su interpretación del sentido de la catolicidad, pasada por la noción de ‘cuerpo’, no puede prescindir de la idea de la *civitas permixta*.

Como sabemos, Agustín considera la vida colectiva en el mundo a la espera del Juicio como una ciudad en la que se mezclan sin distinción mundana posible los santos elegidos por Dios, ciudadanos de la ciudad celestial, y los réprobos, ciudadanos de la ciudad del hombre. La comunidad de los santos es peregrina en la ciudad mundana, pero su pertenencia a la ciudad celestial es invisible. Ni siquiera la Iglesia visible, la oficial, es posible que indique con certeza la ciudadanía celestial. No basta, pues, que los hombres se digan católicos. Los amigos “están ocultos y en parte manifiestos”.<sup>9</sup> En el mismo sentido, habrá ciudadanos celestes—incluso, aunque excepcionalmente— fuera de los límites oficiales de la Iglesia visible. Esta irremediable indistinción y mezcla es rechazada con fuerza por los donatistas, pues ellos piensan más bien que esa cualidad de mezcla es en realidad el error católico: tocará a la Iglesia de África conservar de la mezcla la pureza moral y doctrinal de las enseñanzas de Cristo. Podemos pensar que también es esa mezcla la que no puede tolerar Vicente de Lerins, por lo que para él habrá una definición positiva de en dónde se encuentra la Iglesia y en dónde no. Así podrá encontrar en Agustín razones para asumir que más bien éste pertenece al grupo de los herejes.

No obstante, la solución indeterminada de Agustín no es una suspensión sin más de la pregunta por el lugar de la Iglesia o por las características distintivas del hereje. Por el contrario, se trata de una solución dinámica: el cuerpo de la Iglesia (no) está

<sup>9</sup> Agustín, *De civitate Dei*, 1, 35.



ahí en donde se ubica al hereje. Recordemos: Agustín se dirige, sobre todo, a los católicos de entre los donatistas en su famosa epístola sobre la unidad de la Iglesia. La catolicidad, pues, implica una lógica de las fronteras que es ineluctablemente fluida: histórica.<sup>10</sup> No hay un espacio cerrado sobre sí ni en la herejía, por más cismática y sectaria que sea, ni en la Iglesia católica, por muy legítima que sea su autoridad. La catolicidad implica un excedente *ad extra*, por lo que católicos habrá siempre entre los herejes y, en general, en todos los (aún) no-católicos, por lo que no se cierra el espacio católico por mor de recibir a los que, momentáneamente herejes por confusión, al final comprenderán y se unirán a la caridad católica. Por otra parte, y por las mismas razones, habrá herejes, el enemigo, el *otro*, el *otro* que desvía y desorganiza, en el seno de la misma Iglesia. La legitimidad católica no se reduce, pues, a la posibilidad de hallar un hilo conductor de manos que lleve hasta Pedro. Tal legitimidad, según esta perspectiva, radicaría en su universalidad abierta tan excesiva como defectiva. Una excentricidad constitutiva.

La *ecumene* católica, entonces, se dispone no como una topografía fija, inamovible y con fronteras bien definidas, sino como una red topológica compleja y dinámica que abarca la totalidad

<sup>10</sup> En cierta medida podemos analogar la lógica dinámica del concepto de herejía en su relación con la eclesiología con la dinámica entre visibilidad e invisibilidad de la Iglesia (con toda su relevancia para la ciencia política y la comprensión de la oficialidad) según la estudia Carl Schmitt en un importante texto germinal. Baste referir un fragmento: “El matrimonio es el fundamento de una relación y un equilibrio cuyo sentido profundo significa la consagración de sus miembros: la mujer se vincula al hombre como éste a su Iglesia y como esta última con Cristo, el mediador. De ese modo, se abre una completa jerarquía de la mediación cuyo fundamento está dado en la palabra de Dios. La consolidación de esas relaciones como relaciones jurídicas, el tránsito al estado físico que lo religioso experimenta en lo eclesial (como el amor en el matrimonio, la concentración de lo pneumático en lo jurídico) ajusta el ritmo del surgimiento de lo visible desde lo divino invisible. Sin embargo, conserva siempre su unidad, del mismo modo que Dios es siempre uno”. (C. Schmitt, “La visibilidad de la Iglesia”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, núm. 13, 1996, p. 16.)

siempre que con ello encuentre en cada punto el desgarrar de la espada y la guerra suturado o suturable por la caridad. Esto se ve reafirmado por la consideración de Agustín sobre el uso providencial que de las herejías se evidencia en la historia de la Iglesia. En efecto, hay una innovación, un progreso en la fe y en la unidad caritativa de la Iglesia en su historia gracias a la lucha contra las herejías.<sup>11</sup> Es esto lo que destacará Vicente de Lerins (¿semipelagiano, semiagustiniano?) en contra del mismo Agustín.

\* \* \*

He optado por llamar “dispositivo” a esta soldadura entre heresiología y eclesiología con el objetivo de sacar rendimiento al concepto según lo comprende Agamben, quien lo recupera de Foucault. La genealogía que hace Agamben de dicho concepto, la cual lanza su surgimiento a la noción de positividad en Hegel, esto es, a la forma en que se interiorizan de manera inconsciente e irreflexiva las normas de una religión en una sociedad, va conducida por la explícita intención de plantear la difícil tarea del pensamiento y la política contemporáneas. En cierto sentido, Agamben recupera algo de la intención prescriptiva del concepto para Hegel, pues para el alemán la positividad es algo contra lo cual luchar por ser un obstáculo para la asimilación racional de la ley cristiana. En Foucault esta carga prescriptiva se pierde por mor de una intención analítica que da cuenta de la operación de las positivities en momentos de crisis; por ello se vuelve un instrumento analítico para estudiar la historicidad del funcionamiento de las positivities, esto es, las relaciones entre elementos de una red dinámica: un dispositivo de subjetivación.

Agamben vincula su propia investigación con lo anterior al mostrar la genealogía del concepto moderno de dispositivo en la traducción latina del término teológico griego *oikonomía*, a saber, *dispositio*. El término griego fue introducido en la teología en el momento del surgimiento del debate sobre la Trinidad. Se

<sup>11</sup> Emilio Mitre Fernández, *Ortodoxia y herejía. Entre la Antigüedad y el Medioevo*. Madrid, Cátedra, 2003, pp. 32-33.

dice que Dios es uno en su sustancia, pero tres en su *oikonomía*. Esa *oikonomía* es la que determina la manera en que Dios se organiza a sí mismo y a la Creación. Dios dispone económicamente sobre su ser y el ser creado. La *oikonomía* es lo que organiza la Providencia divina y la salvación, no el ser mismo de Dios. La doctrina de la Trinidad muestra así, en el origen de Occidente, la escisión entre ser y acción. “La acción (económica, pero también política) no tiene ningún fundamento en el ser: tal es la esquizofrenia que la doctrina de la *oikonomía* ha heredado a la cultura occidental”.<sup>12</sup>

El dispositivo (económico, se podría decir, pero redundaríamos) es la acción de una organización, de un gobierno sin el fundamento en el ser. Los hombres se gobiernan por medio de dispositivos sin fundamento en el ser. Ese gobierno es la forma en que se constituye la subjetividad, la divina en su relacionalidad (y no fundamentalmente en su ser, en su *essentia*) y la humana en tanto imagen de aquélla. Esto Agamben lo dirige a la propuesta de una ontología política topológica según la cual hay seres vivos, dispositivos y sujetos. Los seres vivos son producidos como sujetos por los dispositivos. La cualidad, pues, del dispositivo, es que produce su sujeto (sobre un ser vivo). La forma en la que operan los dispositivos sobre los seres es a través de la separación de un elemento de los seres a través de una ritualización, a saber, el sacrificio. La separación de una esfera privada del ser (numinosa y oculta, sacralizada en los dos sentidos de execrable y santo) es lo que permite operar la organización de los seres. Entonces, la producción de sujeto del dispositivo coincide, según Agamben, con la producción del sacrificio de una separación. La religión, entonces, es un complejo de dispositivos que sostiene piadosamente la separación entre sagrado y profano en una vida.

La dimensión prescriptiva de la positividad hegeliana vuelve en Agamben no como una tarea racionalizante, pero sí como una tarea para el pensamiento y la política, con la noción de profana-

<sup>12</sup> Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?”, en *Sociológica*, año 26, núm. 73, mayo-agosto, 2011, p. 255.

ción que será el reverso del sacrificio en un sentido radical. No, pues, en cuanto que lo profano se oponga a lo sagrado, pues eso sólo es el sostenimiento mismo de la separación. Tampoco como forma de disolución de la separación sin más. La profanación mantiene la separación, pero, según Agamben, la hace inoperante. La complicada tarea que Agamben avizora para el pensamiento y la política contemporáneas radica en que el complejo de dispositivos del capitalismo tardomoderno opera como profanación capturada. En el texto sobre el dispositivo, a esto lo llama proceso de desubjetivación. Si un dispositivo “normal” produce su sujeto, en la modernidad tardía, con la explosión de los *gadgets*, esto es, con la absolutización de los dispositivos, los dispositivos habrán de operar a través de la activación de infinitos procesos de desubjetivación que llevan al *impasse* de no permitir una formación subjetiva que subvierta el orden de subjetivación del dispositivo. Se trata, pues, del vaciamiento puro de la vida de los cuerpos de los individuos por medio de la denegación múltiple, disuelta, de una formación subjetiva, esto, valga la ironía, como *la* formación subjetiva predominante. El dispositivo tardomoderno adopta el potencial desubjetivante de la profanación como medio de reproducción infinita de sí mismo.

Para comprender esta paradójica situación conviene saltar al que podría ser considerado como la continuación lógica del texto sobre el dispositivo, a saber, el “Elogio de la profanación”. Allí, Agamben explica la tarea del pensamiento y la política contemporáneas como “la profanación de lo improfanable”. Con esta paradoja Agamben cierra su elogio y culmina su análisis del dispositivo tardocapitalista, el cual se presenta como un dispositivo que desvía el potencial de la profanación, que aquí ya no se plantea en términos de desujetación (desubjetivación), sino explícitamente como reclamo para el uso de los hombres. La profanación vuelve a traer lo separado, lo sagrado, a la esfera del uso de los hombres. El problema con el tardocapitalismo es que la profanación pierde su efecto porque la proliferación de los dispositivos profana toda separación sin volverla inoperante, sino que, más bien, la reduplica, pues en lugar de reclamar para el uso común de los hombres lo profanado, lo mantiene separado,

imposible de ser usado, pero también desacralizado, por lo que sólo queda ante lo profanado el consumo. El consumo es el modo de relación con el mundo desacralizado, pero irremediablemente perdido en la separación y en la imposibilidad del uso. Es esto el surgimiento de lo improfanable: “Lo improfanable [...] se funda sobre la detención y sobre la distracción de una intención auténticamente profanatoria. Por esto es necesario arrancarles a los dispositivos —a cada dispositivo— la posibilidad de uso que ellos han capturado; por eso la profanación de lo improfanable es la tarea política de la generación que viene”.<sup>13</sup>

El concepto de dispositivo entendido como administración (*oikonomía*) de la separación entre ser y acción, entre ser y sujeto, nos ayuda a comprender las problemáticas de la heresiología y la eclesiología porque permite pensar, por analogía, su lógica dinámica y fluida. La operación de la Iglesia, al menos de la Iglesia católica agustiniana, no será sólo soberana, sino que será fundamentalmente topológica. No es la fijación ineluctable de la doctrina y de la cabeza o de los límites, a saber, una topografía que fijase el orden de los seres y las fronteras de los espacios y de los cuerpos (si bien no deja de ser esto también), sino su dinamicidad, su fluidez y su carácter de ocultamiento (*civitas permixta*) lo que permite comprender su operación sobre el cuerpo evanescente de la Iglesia y sus otros, los cuales, en cierta forma, hacia el futuro proyectado, nunca están irremediablemente afuera. *Nada* puede estar irremediablemente fuera, porque *nada* está adentro.

La operación del dispositivo católico abre una compleja red de temporalidades y espacialidades que, si bien incluirá una serie de determinantes institucionales visibles y agentes muy poderosos y centralizados, se abre para alojar al otro teo-geopolítico dentro de sí por mor de absorberlo en el cuerpo caritativo. Esto, por supuesto, no implica de modo necesario, o no sólo, una postura de apertura y tolerancia religiosa, sino una respuesta muy cargada de afectividad a la otredad, la cual, sin

<sup>13</sup> Giorgio Agamben, “Elogio de la profanación”, en *Profanaciones*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, p. 119.

embargo, se enmarca irremediabilmente en el horizonte teo-geo-político del dispositivo católico según lo hemos descrito con base en Agustín. El *otro* como lugar de la afección de contaminación, esto es, de catolización. Si se deja espacio al contagio, si se requiere de la dinamicidad de las fronteras, es porque hay una misión expansiva que procura integrar todo lo que está más allá (acá) de la frontera.

Es por lo anterior que la noción de “herejía” puede comprenderse como dispositivo topológico que, sin determinar en dónde está la Iglesia, esto es, su topografía concreta, ni qué es lo que caracteriza a un hereje, sí produce al católico y al hereje desde la indeterminación, dejando indisponible el uso profano de la Escritura (restringido de hecho por la institucionalidad de la Iglesia), base sagrada sobre la cual giran tanto la heresiología como la eclesiología, tanto de los católicos como de los herejes, que mayormente responden con el mismo mote a aquellos a quienes se los aplican. Así, la sacralidad de la Escritura se protege a toda costa con la fluidificación de las identidades, todas fluyendo, no obstante, en el único cauce de la historia eclesiástica. Así se debe comprender la apertura de las listas de herejías en los brevarios de la heresiología. Listas tan irremediabilmente abiertas que darán, no obstante, lugar a la repetición. Así, se hablará de arrianos albigenses, por ejemplo, esto es, que los nombres de las listas canónicas, como la de Agustín, se repetirán en otros momentos de la historia. En esta repetición se muestra con toda claridad la irremediable finitud indeterminada de las herejías a las que se puede alcanzar con un limitado número de nombres, pues con base en ellos se replica la lógica refutativa e impugnadora de la católica que, al mismo tiempo, con base en la refutación, abre una posibilidad de reabsorción del hereje.

El tiempo de la Iglesia no es historicidad, sino transhistoricidad, la apertura de un tiempo que atraviesa los tiempos, por lo que gira en bucles de repetición y novedad. La historia de la heresiología devela una constante que sigue reverberando en los hábitos de toda Historia, el reconocimiento de arquetipos que permiten someter a cierta regularidad la novedad de los fenómenos contingentes de la historia eclesiástica.

El mecanismo de captura que opera con la sutura de la herejología y la eclesiología permite comprender la dinámica globalizante de la católica romana a pesar de las diversas disparidades económicas, militares y culturales con sus vecinos teo-geo-políticos a lo largo de la Antigüedad tardía y la Edad Media. No es gratuito que la carrera a las Indias (orientales) no sólo fuera entre portugueses y españoles, sino, sobre todo, entre católicos y musulmanes. Islam y cristianismo, pero podríamos agregar a la lista otras cuantas religiones y/o dispositivos que tienen dentro de su operatividad la moción por la expansión universalizante.

Es importante señalar que para este montaje he adoptado algunos elementos de la discusión contemporánea sobre teoría del espacio siguiendo la línea de Jonathan Murdoch, para quien hay

una necesidad de combinar la concepción topográfica y la topológica, esto es, debemos, entonces, apuntar a mantener lo múltiple y lo singular juntos: necesitamos considerar cómo diversas relaciones corren 'a través' del espacio, ondeando sus propias trayectorias espaciotemporales y también necesitamos considerar cómo estas relaciones interactúan con sus ambientes espaciales circundantes. En este sentido, vemos que algunas redes buscan establecer límites precisos entre el 'adentro' y el 'afuera' mientras que otras permanecen fluidas y permeables, abiertas a la influencia de afuera y complaciente con el cambio externamente inspirado. Estos distintos tipos de redes pueden ser vistos como 'singulares' o 'múltiples', 'reterritorializados' o 'desterritorializados'.<sup>14</sup>

Es como una red fluida que permite la dinamicidad tanto como la fijación de ciertos nodos (papado, organización conciliar, etcétera) que debemos pensar la instauración, sostenimiento y transformación de espaciotemporalidades bajo la empresa católica. A esto llamo el carácter topológico del dispositivo católico.

Conviene señalar que el asunto de la topología se encuentra en el centro de la filosofía del derecho y de la historia, pues se

<sup>14</sup> Jonathan Murdoch, *Post-structuralist Geography. A Guide to Relational Space*. Londres / Thousand Oaks / Nueva Delhi, Sage Publications, 2006, pp. 98-99.

trata de la instauración del deber en el ser, de la positividad y la historicidad abierta por su operatividad. En el vilo de la historia opera la red de relaciones del espacio: historia de la frontera. Vincenzo Vitiello indica que un estudio topológico de las figuras históricas de la frontera “deber-ser” devela la idéntica operatividad de algunas de ellas.<sup>15</sup> Es en este sentido que subrayamos la importante función de la repetición en la operatividad, tanto como en la inteligibilidad, del dispositivo católico. Baste con esto para justificar el anacronismo estratégico que nos exige saltar entre diversos momentos de la historia de los usos del concepto de ‘herejía’.

De esta forma debemos comprender la filiación entre la noción de ‘cisma y herejía’ en la imagen que en el Occidente latino permitió enfocar en un tipo al cristiano bizantino: de rico, soberbio y banal, a hereje por cismático. Las diversas controversias apenas doctrinales y más bien geopolíticas entre Oriente y Occidente en su añejamiento dieron paso, con la creciente pujanza del islam en detrimento del Imperio de Oriente y el resurgimiento del Imperio en Occidente, a una vuelta sobre sí de la cristiandad con la conocida Cruzada desviada de Jerusalén a Constantinopla, sellando un nuevo equilibrio dinámico teo-geopolítico entre Oriente y Occidente que no dejará de continuar hasta ya entrada la modernidad cristiana occidental,<sup>16</sup> la cual comenzó, posiblemente, durante la Edad Media con los modernos musulmanes de la occidental Hispania y los siempre antiguos orientales bizantinos.<sup>17</sup>

Precisamente la visión predominante en Occidente (en el Occidente de Occidente que es la península ibérica en la Edad Media cerrada por el Atlántico), del musulmán como un here-

<sup>15</sup> V. Vitiello, “La espada, el amor y la existencia desnuda”, p. 252.

<sup>16</sup> Cf. Emilio Mitre Fernández, “Otras religiones ¿otras herejías? (El mundo mediterráneo ante el ‘choque de civilizaciones’ en el Medioevo)”, en *En la España Medieval*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002, núm. 25, pp. 9-45.

<sup>17</sup> Alain de Libera, “¿Por qué hay medievalistas?”, en *Pensar en la Edad Media*. Barcelona, Anthropos, 2000, pp. 11-32.



je, permite comprender mejor el funcionamiento de la red. No sólo los bizantinos son herejes por no reconocer la autoridad de Roma y preferir el cisma, sino que los musulmanes son herejes, incluso la quintaesencia de la herejía, pues reconocen a Jesús, pero no como hijo de Dios, sino como un profeta cuya obra y doctrina estaría completada y sellada por Mahoma. De esta forma, incluso se asume en la católica que Mahoma era un monje resentido a quien se le negó el papado o bien que estuvo bajo la influencia de un monje rencoroso.

El gran enemigo teo-geo-político del Occidente, que abarca de Oriente a Occidente por el sur, es sólo una tergiversación del cristianismo. Mahoma: el gran cismático y lujurioso herejiarca.<sup>18</sup> Por lo tanto, puede ser reducido y convertido. Incluso si no fue el diálogo y la persuasión retórica de la prédica lo que predominó (si bien, nunca dejó de existir) en las relaciones entre musulmanes y cristianos (en ninguna de las dos direcciones), nos dan cuenta de la complejidad de la dinamicidad de la red espacio-temporal del catolicismo la sola concepción del islam como una herejía, y la existencia de algunos señeros proyectos (minoritarios y quizás marginales, pero no de menor estatura) como el de Ramón Llull, quien dirigirá su Arte a la persuasión racional y políglota de los musulmanes, tanto como la necesidad de fenómenos teo-geo-políticos como las conversiones masivas de judíos y musulmanes en tierra cristiana o de cristianos y judíos en tierra musulmana. Ambas soluciones de conversión (nunca excluyentes entre sí, ni siquiera en el mismo Llull, por ejemplo, quien al tiempo que hizo del perfeccionamiento de su Arte la historia de su vida también alentaba la cruzada) son muestra de la aparición de la frontera y de su multiplicación en aras de su disolución en forma de victoria. Reducir al otro a la fe.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> E. Mitre, "Otras religiones...", p. 28.

<sup>19</sup> En este sentido, una genealogía de los procesos de teología militante que en la baja Edad Media fueron construyendo el terreno para la idea de una discursividad estratégica que a la larga llevará al establecimiento de una "neutralidad" desde la cual juzgar las otras formas de religiosidad (luego, racionalidad o, simplemente, "cultura") y el contacto con ellas desde el Occi-

## De la idolatría a la herejía de la superstición idolátrica (de Júpiter-Tezcatlipoca a san Miguel-Tezcatlipoca)

No es con la noción de ‘herejía’ que se agotan las posibilidades del dispositivo topológico católico. La noción de ‘idolatría’ y su relación con la de herejía debe comprenderse igualmente por su potencial de fluidez. Nos interesará en esta sección ver los alcances del dispositivo topológico católico según se da en la sutura entre heresiología y eclesiología, ahora en el escenario de globalización de la red católica.<sup>20</sup> Aquí la noción de ‘idolatría’ será necesaria, pues es la noción fundamental que los saberes del siglo XVI usan para referir a la cualidad teo-geo-política de los habitantes del Nuevo Mundo. En la mutación de la noción de ‘idolatría’ hasta ser normalizada por el dispositivo heresiológico veremos una explosión de ambos conceptos que sólo podremos avizorar a través de la consideración de lo que ocurre con el uso de las imágenes en los contextos religiosos conquistados por los cristianos europeos (no siempre agentes ibéricos).

En este nuevo escenario, no obstante, los regresos a las discusiones antiguas y a la confrontación cultural del cristianismo con el paganismo grecolatino serán fundamentales. Nuevamente la repetición. Esta segunda cuestión será un punto en donde encontremos otra vez la influencia de Agustín. Así, por ejemplo, Bartolomé de las Casas retomará en la *Apologética historia sumaria* el análisis de la idolatría del paganismo mediterráneo del obispo africano.<sup>21</sup> La tipología de las formas de idolatría comienza

dente (cristiano/científico) permitiría profundizar y continuar reflexiones como las que nos ofrece Andrea Meza Torres en “La modernidad, ¿una teología invisible?”, incluido en el presente libro (*infra*).

<sup>20</sup> Debo al trabajo de Boris Jeanne la vía de estudio de la globalización católica en América (pero también en Oriente) por medio del análisis de redes. *Cf.*, por ejemplo, Boris Jeanne, “À l’épreuve des structure impériales. Valadés, Lenoci, Acosta, trois hommes au cœur des réseaux romains de la Monarchie Catholique”, en *Hypothèse*. París, Éditions de la Sorbonne, 2008, vol. 11, núm. 1, pp. 253-263.

<sup>21</sup> Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, FCE, 1992, p. 48.

con la enumeración de los objetos de veneración de los ídolas. La lista se abre hasta la infinitud, pues se extiende sobre el ambiguo universo de las imágenes (ídolos). La atribución de divinidad de los ídolas es indefinida.

Aunado a este *revival* de la crítica de la idolatría, Las Casas recupera de Agustín la moción crítica del imperio. El tipo ideal que es Las Casas (misionero protector de indios) no es más que un avatar de Agustín: el imperio es piratería a gran escala. En el ámbito de la conquista de América no podría ser más oportuna la referencia. Con sólo esta referencia podemos ver que la conquista ibérica de América no coincide punto por punto con la conquista espiritual católica de ésta. La crítica de Agustín a la idolatría y al Imperio debe comprenderse en el mismo sentido que su precisa forma de calibrar el dispositivo católico con el concepto de ‘herejía’, esto es, bajo la perspectiva topológica que abre a la fluidez y a la historicidad la teología, sin renunciar nunca a una base tan transhistórica cuanto indeterminada. La Iglesia invisible que nunca se reduce a la visibilización institucional de la Iglesia oficial tiene complicadas pero ineluctables relaciones con el imperio. La crítica de la idolatría pagana se vuelve la vía de crítica del imperio para Agustín. Su postura política radical conservadora<sup>22</sup> marca una irremediable distancia entre el oficio de la Iglesia y las instituciones imperiales. Si bien él dirige su crítica sobre todo al imperio romano por vía de la crítica de la idolatría, lo cierto es que el culmen de la idolatría lo encuentra en el afán de dominio detrás de la institución imperial, por lo que su crítica a la teología política imperial<sup>23</sup> lo llevará a la formulación base de la militancia cristiana: una Iglesia invisible en peregrinaje transhistórico. La comprensión plena de dicha militancia debe alcanzarse por medio de la consideración de la sutura entre heresiología y eclesiología de la que hemos hablado más atrás, especialmente su dimensión histórica.

<sup>22</sup> D. Brading, “Las dos ciudades...”, p. 8.

<sup>23</sup> José Luis Villacañas, “Mal y salvación. Agustín de Hipona”, en *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*. Madrid, Trotta, 2016, pp. 515-605.

La Iglesia es un cuerpo místico, oculto pero manifiesto. La historia de tal cuerpo se encuentra esquematizada por su relación con la trascendencia del fin de los tiempos y la salvación eterna; tal esquematización incluye sustantivamente la historia de las herejías en términos de un progreso, no obstante, infinito. Siempre habrá herejías, pues, al punto de que incluso se repiten en la historia. Y la Iglesia siempre progresará en su combate de las herejías. Por otra parte, en el fondo no puede sino progresar y ese progreso nunca salvará la brecha entre la historia y el vínculo transhistórico de la Iglesia invisible con la salvación eterna. Un bucle infinito entre la espada y el amor. Así entendido el oficio de la Iglesia, deberá también incluirse la relación con el imperio como una infinita lucha contra el afán de dominio como base de la comunidad humana. Por lo que, aunque en la lucha contra las herejías y contra los gobiernos tiránicos podrán aportar algo los gobernantes, reyes e incluso emperadores cristianos, en la misma medida pueden ser agentes del enemigo. Así también con la idolatría.

Crítica de la idolatría, crítica del imperio y lucha contra las herejías son el modo en negativo de la historia de la Iglesia. El otro religioso, la otra comunidad y el otro cristiano se vuelven tan difusos como el cuerpo mismo de la Iglesia, pues es en el cuerpo de esos otros que se habrá de encontrar el cuerpo de la Iglesia. Si comprendemos esto estamos en condiciones de entender cómo se engarzan tales rubros en la recuperación de Eusebio y Agustín de José de Acosta en la *Historia natural y moral de las Indias*. Lo que hizo el misionero jesuita fue, según explica Brading,

dilucidar el significado teológico del nuevo imperio mientras, de forma imparcial, invocaba tanto a Eusebio como a san Agustín. Declaró que la creación de los imperios inca y azteca había ocurrido providencialmente, a fin de allanar y preparar el camino para la propagación del evangelio cristiano; identificó a estos dos imperios como la encarnación del reino de las tinieblas, cuyas religiones estaban inspiradas por el diablo; atribuyó el éxito militar de los conquistadores españoles a la intervención directa de Santiago—el apóstol Santiago—y la Virgen María; y coronó todo

el plan providencial al afirmar que Dios había sembrado cuidadosamente al Nuevo Mundo con metales preciosos con el fin de facilitar el asentamiento español y, posteriormente, financiar las campañas de la monarquía católica contra los turcos y los protestantes. Ni el mismo Eusebio podría haber resultado más familiarizado con los designios del Todopoderoso.<sup>24</sup>

Esta exaltada interpretación de la conquista militar en su relación con la conquista espiritual que cruza la teología, la política, la economía y la historia podría pensarse en cierto sentido como la antítesis de Las Casas. No obstante, se encuentran bajo la misma perspectiva. Para el fraile dominico, la consideración desafectada del sacrificio humano lo lleva a pensar en las culturas mesoamericanas bajo la amplia red de la religión según entiende el concepto Tomás de Aquino. Esta red implica la ampliación infinita del concepto de 'idolatría' entendido como adoración de falsos dioses y, en general, como falsa religión. Las devociones mesoamericanas son interpretadas como religiones (y la religión entendida siempre bajo la égida de la verdadera religión), con el andamiaje conceptual completo: papas, sacerdotes, ritos, sacrificios, templos, etcétera. En ese esquema, la idolatría de los paganos americanos es una forma compleja y muy humana de religión natural que abre brecha, no de manera negativa, sino positiva, a la evangelización cristiana. En torno al imperio, Acosta se mostrará más eusebiano que agustiniano, mientras que Las Casas permanecerá en la desconfianza típica de Agustín. No obstante, lo cierto es que ambos ven en el otro mesoamericano un católico en potencia precisamente en cuanto es identificado como idólatra.

Una posición intermedia quizá podamos encontrarla en el franciscano Diego Valadés: una equiparación entre la minería y la misión apostólica que para Acosta tendrá un sentido teopolítico e histórico mayor.<sup>25</sup> Por otra parte, considera a los mesoa-

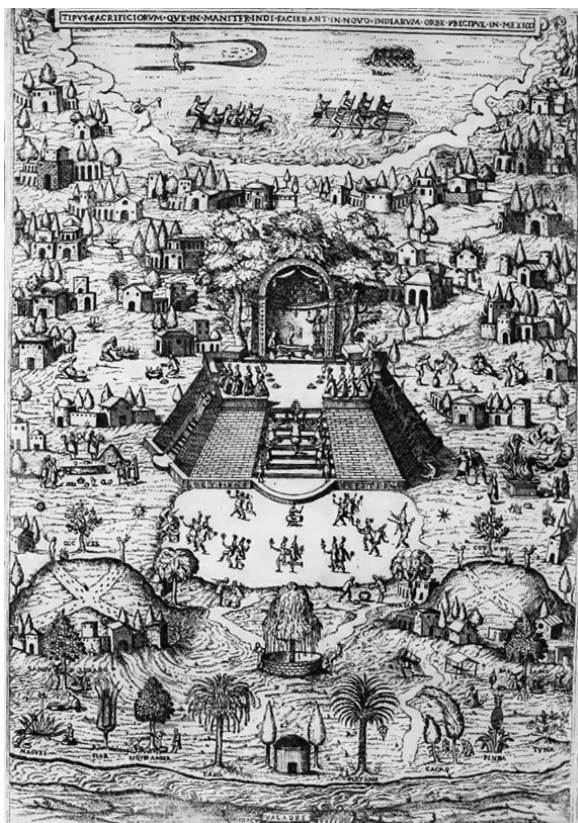
<sup>24</sup> D. Brading, "Las dos ciudades...", p. 54.

<sup>25</sup> Sobre las resonancias que sigue teniendo esto en el presente, *cf. infra*, Camila Joselevich, "Quebrar con una transversal extra-vagante".

americanos caracterizados por la idolatría, por lo que su misma condición exige una estrategia visual para su conversión. La forma en que opera el *revival* agustiniano de la idolatría pagana adquiere condensación gráfica en el primer grabado de la *Rhetorica christiana* de Valadés que incluimos. El *Typus sacrificiorum* es un grabado que condensa icónicamente la visión teológico-política cristiana de la otredad mesoamericana. Es un grabado sobre los sacrificios que muestra el reparto topológico del orbe indiano sobre la base de una idealización de la religiosidad y la sociedad mesoamericana entendida como idolatría. Vemos en la parte superior del templo central, a la sombra de los ahuehuetes, un ábside renacentista con un sacrificio idolátrico a un ¿Huitzilopochtli o Tezcatlipoca? sumamente antropomórfico realizado por un sacerdote con mitra. La *religión* mesoamericana (así, en la indeterminación, pero *praecipue in Mexico*, especialmente en México) habrá de pintarse como un unideísmo idolátrico centrado en el sacrificio. Casi la misma imagen crítica que de Roma nos ofrece Agustín, excepto por la centralidad del sacrificio humano.

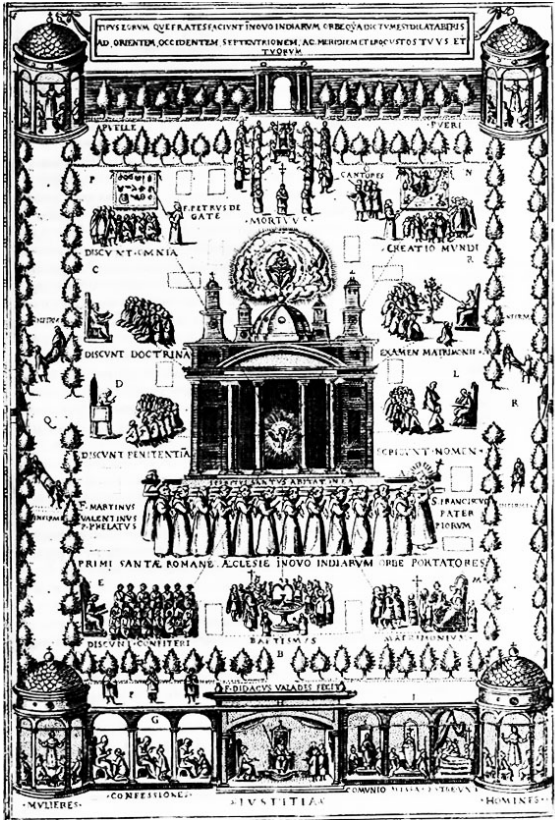
El segundo grabado tiene una simetría imperfecta con el anterior. Trata sobre lo que hacen los frailes en el nuevo orbe de las Indias. En su encabezado se refiere a la escritura: “como está dicho, te extenderás hacia el oriente, el occidente, el norte y el sur y yo estoy contigo y te protejo a ti y a los tuyos”. Hay una referencia a Génesis 28:14-15, que Valadés resume. Es claro que la propagación universal de la fe es un mandato divino para Valadés y que esa expansión es bajo la cual debe comprenderse la traslación que se escenifica en el centro del grabado.

El trazado de cuatro rumbos desde el centro-cima-templo del cerro del primer grabado aparece en el segundo, pero ya sólo como la composición en quincunce, esto es, con cinco puntos de tensión: las cuatro esquinas y el centro. Ahora, esa imagen representa la estructura móvil (no la inamovilidad del cerro) del arca-Iglesia que portan los apóstoles franciscanos hacia el orbe indiano. Vemos en operación icónica la captura católica. Los mexicanos pueden convertirse al catolicismo y sumarse a la peregrinación precisamente por la forma en que han habitado su territorio: tienen una religión idolátrica.



*Typus sacrificiorum (Rhetorica christiana, entre 172-173).*

Es pertinente referir al análisis de lo que Bernard y Gruzinski llaman “red lascasiana”. Dicha red consiste en el uso del esquema agustiniano de crítica del paganismo antiguo para ofrecer una perspectiva teológica de la devoción mesoamericana y, al mismo tiempo, construir una noción de religión montada en Tomás de Aquino. Los mesoamericanos tendrán religiones como las paganas: idolátricas. Así, habrá una religión natural (el paganismo idólatra sacrificial). En este sentido, podrán ser convertidos los mesoamericanos, como Roma fue pagana y ahora cristiana.



*Typus eorum quae fratres faciunt (Rhetorica christiana, 207).*

Por supuesto, a esa red hay que sumar las reacciones más inmediatas de los cronistas no religiosos que tendieron a interpretar la devoción mesoamericana en relación con el islam o el judaísmo. Bajo ese esquema el Templo Mayor sería mezquita o sinagoga. El efecto de captura es el mismo.

La red lascasiana se transforma y se adapta. Ya con Sahagún, en el prólogo mismo de su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, es muy claro el cometido de su gran proyecto de investigación sobre la cultura nahua. El objetivo es reconocer los vestigios que subsisten de las devociones indígenas décadas después



de iniciada la evangelización, para extirparlos eficientemente. Mientras que con Valadés vemos un proyecto y una loa, con Sahagún vemos un diagnóstico y una terapia. Esta vía será la base de la empresa de los extirpadores de idolatrías del siglo XVII. La idolatría ya no será más una religión natural, o paganismo, sino que en una sociedad colonizada y cristianizada la idolatría aparece como vestigio. Ya sin templos, sin ídolos y sin ciudades, la idolatría subsiste como vestigio sólo por medio de los idólatras, específicamente en el cuerpo de una doctrina que se enseña. La lucha, por ello, no será ya por la toma del territorio y la quema de los ídolos (como fue con Zumárraga, por ejemplo),<sup>26</sup> sino de la doctrina. El terreno de lucha es la catequesis.

Los indios culpables de idolatría quedarán incluidos en el canon *De haereticis* del III Concilio Mexicano (1585).<sup>27</sup> La idolatría colonial no puede ser sino apostasía sediciosa:

Mas hablar de herejía no es una simple facilidad de lenguaje destinada a conmovier al lector y a exaltar el valor intrépido del extirpador. Es estimar ante todo que la idolatría colonial es por igual el resultado de una elección y producto de un hábito inveterado. [...] Hablar de herejía es también expresar la amenaza social que la idolatría haría pesar sobre la colonia. La idolatría se presenta a menudo como la fuente de los “desacatos”, “atrevimientos”, de “poco respecto”, de los indios hacia los españoles. [...] A fin de cuentas, todo el esfuerzo de redefinición de la idolatría apunta a preparar y justificar una represión sistemática y masiva de ese delito.<sup>28</sup>

Sin embargo, con la instauración de la Inquisición, las idolatrías indígenas quedan fuera de la jurisdicción del Santo Oficio. Con todo, los extirpadores de idolatrías, si bien no serán la hegemonía, sí construirán las bases de una vigilancia biopolítica

<sup>26</sup> David Tavárez Bermúdez, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*. Oaxaca, IHUABJO / Centro de Investigaciones y Ediciones Históricas, 2012, p. 72.

<sup>27</sup> S. Gruzinski y C. Bernard, *De la idolatría*, p. 138.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.139.

rigurosa sobre las comunidades indígenas, pues rastrearán la idolatría en todas las prácticas sociales, no sólo en las estrictamente consideradas religiosas. Los idólatras y sus prácticas, sus vidas, serán el objeto de escrutinio. En el fondo, se trata de la búsqueda de los canales de transmisión de la tradición, los hilos de la memoria colectiva que se buscan cortar y retejer. En esta labor, precisamente será la mezcla que no permite el deshilado la que más destacará. Los extirpadores descubren que la mezcla prolifera con la indiferencia de la Iglesia misma. Ya el propio Sahagún lo decía al mostrar la relación entre insumisión, ocultamiento, involucramiento e idolatría: los indios mezclan, en los cantos y bailes rediseñados para la buena latría, fragmentos de sus antiguos cantos.<sup>29</sup> El fracaso del paso pleno de la idolatría a la buena latría genera, con el tiempo, un monstruo híbrido, la herejía idólatra o superstición.<sup>30</sup>

Es digno de destacarse que la herejía era (casi) una imposibilidad lógica para las devociones indígenas, pues a pesar de lo vertical e institucionalizadas que pudieran ser, no contaban con una institución que designara con precisión una autoridad universal que designara un dentro y un fuera. Asimismo, durante las primeras décadas de la evangelización quizás la idolatría podía distinguirse de la herejía. Sin embargo, paulatinamente las devociones indígenas antiguas sobreviven vinculadas o no a una intención de insubordinación ante una autoridad completamente visible. Nace el hereje idólatra, sujeto completamente nuevo, que sin embargo es un amasijo de sobrevivencias e iteraciones.

Los extirpadores de idolatrías, supersticiones y herejías indígenas no lograron llevar a cabo su programa del todo por las condiciones especiales de la jurisdicción religiosa a partir de la instauración en 1571 del Santo Oficio y la sustracción de los indígenas de su labor.<sup>31</sup> La razón de esta exclusión es mucho más importante que el seguimiento francamente laxo de la misma

<sup>29</sup> S. Gruzinski, "Le regard des moines", en *La pensée métisse*. París, Fayard, 1999.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>31</sup> D. Tavárez, *Las guerras invisibles*, pp. 123-124.

(pues los límites jurisdiccionales o no estaban claros o se violaban hasta sistemáticamente por puro beneficio personal), pues es la muestra clara de la “permanencia de la temporalidad” del dispositivo católico. Los indios no han de ser juzgados por neófitos.<sup>32</sup> En lugar de juzgados, los idólatras deben someterse al tutelaje, contingente pero prolongado hasta el fin de los tiempos.<sup>33</sup> El Provisorato de Naturales fue la instancia episcopal dedicada a perseguir las sobrevivencias supersticiosas de la idolatría pagana, esto es, las herejías indígenas. El éxito de éste y su rigurosidad conviene evaluarlos en relación con el seguimiento de los casos de iconodulia y de iconoclastia. Por ejemplo, si bien nunca se dejó de perseguir la producción no autorizada de imágenes, el peso de las indicaciones al respecto que surgieron del Concilio de Trento fue menos grave que el peso de las soluciones gremiales que los pintores españoles lograron en contra de la creciente competencia indígena. La relación con las imágenes no mediada quedaba imposibilitada. No se podrían crear ya imágenes devocionales sin la mediación de la supervisión eclesiástica y española. Por eso, la mayoría de los casos irán al detalle de las prácticas con las imágenes. Allí habrá casos de profanación múltiples y de muy diversa índole, explicables por la tendencia de la imagen barroca a inscribir sus efectos en el cuerpo y la persona. Esta relación personal y paroxística con la imagen la explica así Gruzinski:

El individuo intenta así liberarse de la Iglesia y de la religión instituida para establecer un nexo personal y físico con la imagen,

<sup>32</sup> Cf. Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*. México, UNAM, 2014.

<sup>33</sup> Sin duda, los indios compartirán con las mujeres y otros sujetos liminales de la cristiandad el lugar de la penetrabilidad y la susceptibilidad de contaminación, condición que al mismo tiempo pone en peligro como reafirma la estructura de la Iglesia cimentada en la relación pastoral. En ambos casos la profanación, el sacrilegio y la (re)captura serán los tópicos de su historia trágica. Para el caso de las mujeres, cf. *supra*, Alaide Lucero Rodríguez, “Místicas medievales, feminismos contemporáneos”.

nexo al que domina o, mejor dicho, cree dominar. A costa de una brutal inversión, disocia la imagen del contexto y de las mediaciones eclesíásticas, pero sin “desencantarla” en realidad. Indiscutiblemente ése es el caso de los conculcadores (los pisoteadores de imágenes) y de los iconoclastas que, como María Felipa [acusada de sostener relaciones sexuales con las imágenes religiosas], no tocan el principio del culto de las imágenes. El blanco de sus agresiones no sólo no deja de ser un objeto dotado de un carácter sobrenatural, sino que a menudo su gesto profanador viene a acentuar su sobrenaturalidad. Acto de emulación y de exigencia ilimitada, deseo de fusión con el objeto —las profanaciones sexuales también son hierogamias—, el sacrilegio es lo contrario de una reducción a lo material.<sup>34</sup>

Vemos con toda claridad funcionar la captura de la profanación en el sacrilegio exactamente en el sentido en que la hemos explicado con Agamben. Una profanación que, sin embargo, deja indisponible lo separado y que se “resuelve” (interrumpida) en el consumo sacrílego.

## **A manera de conclusión**

Recapitulemos. El dispositivo católico opera por medio de la ubicación del hereje con base en el funcionamiento transhistórico del listado de nombres de herejías y otredades. La transhistoricidad permite a la católica desarraigar sus distintas disidencias. De esta forma, los nahuas serán como romanos. El desarraigo opera en la memoria, por lo que es necesario reestructurar la memoria colectiva y para ello será necesario profanar todas las imágenes devocionales previas y todos los hitos del territorio que refieran al antiguo orden. Este acto de profanación ejecutado por la Iglesia no se lleva a término en una iconoclastia radical, sino que reconduce lo sobrenatural a otro uso devocional,

<sup>34</sup> S. Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México, FCE, 1994.

éste sí oficial, de las imágenes. La profanación incompleta de la idolatría lleva a una captura de lo sobrenatural que permite sin demasiados aspavientos el sacrilegio, pues el mismo sólo reafirma la autoridad de la Iglesia y la oficialidad de su uso devocional de las imágenes. Al capturar lo sobrenatural y permitir el sacrilegio se captura también la profanación y la disidencia que podría provenir de un uso no oficial de las imágenes. Ahora todo sacrilegio sólo reafirma la necesidad de un incesante tutelaje, pues será entendido sólo como muestra de una incapacidad e ignorancia insuperables.

Ante esta potencia de captura del dispositivo que hemos visto en diversos escenarios históricos, ¿cómo profanar lo improfanable? Si seguimos la línea del uso de las imágenes, ¿cómo habría de darse la profanación de lo improfanable en la utilización de las imágenes? ¿Cómo salir de la captura del sacrilegio que sólo reafirma la oficialidad? ¿Será la vía del desencantamiento de las imágenes o la de su reencantamiento? ¿Cómo salir de la captura de la insumisión y el desacato?, ¿por la vía del desencantamiento de la autoridad y/o por la vía del reencantamiento de otro vínculo común? Sin duda en la historia de México, por nombrar sólo un espacio simbólico concreto, el reencantamiento de las imágenes y un uso no oficial, pero no sacrílego, ha sido una vía de remoción del potencial de captura del dispositivo. Sin embargo, siempre ha implicado una solución de compromiso que sostiene la separación sagrada, por ejemplo, en el caso del empleo del estandarte de Guadalupe en la Independencia. ¿Qué tipo de vector sí escapa al dispositivo topológico y su proteico devenir? ¿Hay que escapar o reclamar el uso?

Si seguimos a Agamben, habría que reclamar el uso, suspendiendo la separación sagrada instaurada por el sacrificio, la cual se sostiene en la profanación capturada que deja nuestra relación con las cosas, por vía de dicha separación, indisponible para el uso y reducido al consumo. En el caso de las imágenes, es patente que la profanación de las imágenes sagradas que tanto proliferan en la actualidad pierde su potencial al masificarse y reducirse al consumo. Pareciera, pues, que la vía habría de ser una profanación que pone al uso las imágenes y, digamos, lo es-

piritual o religioso, sin atentar contra su carácter religioso o espiritual, pero sin hacer depender dicho carácter del sacrificio que instaura la sacralidad. Una profanación que permite sustraer el potencial espiritual y político, comunitario, sin la instauración de un lugar separado. Una profanación no sacrílega que evite la ubicación en la topología de lo sagrado, que no “tenga lugar” sólo como arraigo cimentado en lo sagrado, sino que al mismo tiempo desarraigue del *topos* instaurado por el sacrificio, pero que permita un arraigo, una comarca de lo común en donde se libere al uso no individualista y vacío del consumo. Acaso la explosión de las imágenes en las revueltas contemporáneas, como el nicho profano dedicado al perro “Negro Matapacos” en Santiago de Chile, sea una vía para un uso espiritual, comunitario y profano de las imágenes. Al respecto de la relevancia de la serie de imágenes inspiradas en el Negro Matapacos, Óscar Ariel Cabezas comenta:

La protesta y la desobediencia activó la crisis de los monumentos coloniales y de la “colonialidad del poder” con las que se ha construido el Estado chileno. Esta crisis expresada en la desmonumentalización estaba motivada por la apertura de los afectos de la sensibilidad anticolonial que la revuelta puso en marcha. De ahí que tanto el quiltro Matapacos como la Wenüfoye [bandera mapuche] constituyeran la vanguardia de la revuelta. [...] En efecto, un perro mestizo y una bandera anticolonial no sólo condujeron y articularon el paso de la rabia a los afectos de la revuelta, sino que además produjeron un descentramiento del protagonismo de los partidos políticos.

Este escenario hizo que Cecilia Morel, primera dama de la nación y esposa de Sebastián Piñera, dijera en un audio privado a una de sus amigas: “Estamos absolutamente sobrepasados, es como una invasión extranjera alienígena y no tenemos las herramientas para combatirla”. Desde el desprecio que siente el poder por la desobediencia de las clases subalternas, el calificativo “alienígena” de Morel capta el escenario de una destitución de los símbolos y, sobre todo, capta la posibilidad de que la clase política en el poder sea, efectivamente, destituida. Los alienígenas,

ajenos a los privilegios y granjerías de la casta, extranjeros en un país que los destituye de la vida digna y de los derechos políticos y sociales, ninguneados por más de treinta años, ponen en crisis a la casta política, que entró así en el pánico de lo “destituyente”.<sup>35</sup>

Un uso profano, pero aún espiritual-comunitario de las imágenes, rompe las redes del dispositivo topológico de captura, inaugura un *topos* alienígena que reencanta el espacio sin sacrificio soberano.



Miniatura, Museo del Estallido Social (Santiago de Chile).  
Fotografía: Óscar Ariel Cabezas.

<sup>35</sup> Óscar Ariel Cabezas, *iQuousque tandem! La indignación que viene*. Santiago de Chile, Qual Quelle, 2022, pp. 118-119.

# *Nigromantes heresiólogos. La magia ceremonial medieval como campo de batalla discursivo*

JULIÁN CASTILLO SALCEDO

## **Introducción**

La magia ceremonial medieval es un tema complejo que se sitúa en el cruce de diversos aspectos de la sociedad occidental, no sólo la medieval sino la antigua y moderna. Podemos decir que la caracterización de la magia es fundamental para entender la cultura occidental, pues tuvo un lugar intermedio entre las otras dos grandes esferas de la religión y la ciencia, junto con las que formó una tríada que se diferencia de manera progresiva desde la Antigüedad hasta la Ilustración.<sup>1</sup> Como categoría condenada y descalificada tanto desde la religión como desde la ciencia, eventualmente religiosos y científicos condujeron al ámbito de la magia todos aquellos elementos que querían negar en ellos mismos. El estudio de las formas de magia que fueron aceptadas y practicadas tanto como condenadas, así como el porqué de tales procesos, es necesario para un entendimiento apropiado de las dinámicas identitarias de aceptación y rechazo en tales sociedades.

Si bien la definición de ‘magia’ o ‘lo mágico’ fue muy diversa y cambiante a lo largo del periodo medieval,<sup>2</sup> aquí exploro, a través de fuentes tan relevantes como el *Super illius specula*<sup>3</sup> de Juan XXII y el *Liber iuratus Honorii*,<sup>4</sup> una fase avanzada del proceso de definición y caracterización sistematizada de la magia, llevado

<sup>1</sup> Michael Bailey, “The Meanings of Magic”, en *Magic, Ritual, and Witchcraft*. Filadelfia, Universidad de Pensilvania, 2006, vol. 1, núm. 1, verano, p. 2.

<sup>2</sup> Richard Kieckhefer, “The Specific Rationality of Medieval Magic”, en *The American Historical Review*, 1994, vol. 99, núm. 3, p. 816.

<sup>3</sup> Juan XXII, “Super illius Specula”, en Joseph Hansen, ed., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*. Zúrich, Georg Olms, 1963, § 20-45, pp. 5-6.



a cabo por autoridades de la Iglesia católica latina, la gran productora ideológica y articuladora de lo social que siempre buscó ubicar la caótica diversidad del mundo dentro de una sola cosmovisión. Así, pues, observaré una forma de acción heresiológica en la construcción discursiva de la magia como una alteridad disidente, en una muy interesante coyuntura medieval.

### **Las fuentes y su horizonte. Nombrar la magia diabólica**

Juan XXII fue un papa con una marcada preocupación por el tema de la hechicería y el diabolismo. En 1317 acusó a Hugues Gérard, obispo de Cahors, de tratar de asesinarlo por medios mágicos. Desde entonces muchos de sus enemigos políticos fueron imputados también de este crimen.<sup>5</sup> El pontífice promovió la persecución de la hechicería y ordenó a los inquisidores papales tomar acción directa para acabar con sus practicantes, además de declarar la excomunión automática de cualquiera que practicara la invocación de espíritus; todo ello, en una polémica bula cuya autenticidad y datación hay controversia.<sup>6</sup> Conocida como *Super illius specula*,<sup>7</sup> esta bula ha sido por largo tiempo tenida como un antecedente medieval de la persecución de la brujería o incluso como su punto de partida, en obras que tratan con la

<sup>4</sup> Honorius, “Liber iuratus Honorii”, en Gösta Hedegård, ed., *Liber iuratus Honorii: A Critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius*. Estocolmo, Almqvist & Wiksell International, 2002.

<sup>5</sup> M. Bailey, “Pope John XXII”, en *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*. California, ABC / Clío, 2006, p. 597.

<sup>6</sup> Varios autores han señalado que *SIH* sólo existe publicada como parte del manual de inquisidores escrito por Nicolau Eymeric, personaje polémico que se sabe por otros estudios que llegó a forjar otros documentos, incluida una bula papal. Este debate sigue abierto y en este artículo no me detengo sobre él ni pretendo tomar postura sobre la verdadera fecha o autoría de la bula. Aquí asumimos que incluso si se trata de una forja, la pretensión de ser una bula de Juan XXII refleja la realidad de las políticas de endurecimiento contra las prácticas mágicas que sabemos se dieron durante su pontificado, gracias a epístolas, registros judiciales y visitaciones pastorales.

<sup>7</sup> Juan XXII, *op. cit.*

“caza de brujas” de comienzos de la Edad Moderna. Sin embargo, el concepto moderno de *bruja* no había sido conformado en el siglo XIV<sup>8</sup> y el tipo de magia que se ataca en el texto de Juan XXII es más acertadamente clasificable como nigromancia o magia ceremonial. Pese a su enorme importancia para la historiografía medieval y moderna, hay pocos estudios que traten con la bula a profundidad y se ha tendido a dar por sentado su lugar en la historia de la magia y la brujería en Europa. En parte esto se debe a la distancia que frecuentemente guardan entre sí los estudiosos de la plena Edad Media, que es el contexto de producción de ese documento, y los de la Edad Moderna, a la que corresponde el tema de la brujería propiamente dicha.

La bula de Juan XXII tiene una interesante relación antitética con otro escrito, contemporáneo pero representante de la postura contraria. Se trata de un texto cuyo autor asegura ser un mago, miembro de un grupo clandestino y marginal, explícitamente condenado por las autoridades de su tiempo. Este libro se titula *Liber iuratus Honorii* o *El libro jurado de Honorio*.<sup>9</sup> Es nada menos que un manual nigromántico que muestra cómo los temidos “magos” provenían del mismo medio clerical que sus acusadores, estaban formados en su misma cultura de elite intelectual y eran conscientes de los debates teológicos en boga.

El *Liber iuratus* (a partir de ahora *LIH*) ha sido transmitido en dos versiones. La primera conocida fue la conservada en seis manuscritos que hoy son resguardados por la British Library y en conjunto son conocidos como la Tradición del Norte. El manuscrito más temprano de este grupo data de la primera mitad del siglo XIV. Sin embargo, Jan Veenstra ha demostrado que la versión de la llamada Tradición del Sur, contenida en la *Summa sacre magice* de Berengario Ganell y localizada en Cataluña, es de contenido más antiguo.<sup>10</sup> Los fragmentos que usamos en latín para comen-

<sup>8</sup> M. Bailey, “From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conceptions of Magic in the Later Middle Ages”, en *Speculum*. 2001, vol. 76, núm. 4, p. 964.

<sup>9</sup> Honorius, *op. cit.*, p. 336.

<sup>10</sup> Jan Veenstra, “Honorius and the Sigil of God: The *Liber iuratus* in Berengario Ganell’s *Summa sacre magice*”, en Claire Fanger, ed., *Invoking*

tar el texto provienen del manuscrito Sloane 313, el cual es contemporáneo a la supuesta publicación de la bula *Super illius specula* (a partir de ahora *SIS*) de Juan XXII. El fragmento del *LII* que más interesa aquí por su relación directa con la bula, el cual veremos en el siguiente apartado, es un pasaje introductorio que sólo se encuentra en la versión del Norte. Ahora que se conocen las dos tradiciones sabemos que este prólogo fue una adenda al original, lo que quiere decir casi con certeza que fue agregado durante el pontificado de Juan XXII o muy poco después, y es mi opinión que representa una respuesta a las políticas papales respecto de la magia. El prólogo es de carácter pseudohistórico y es el que proporciona el presunto nombre del autor, un tal Honorio de Tebas.

Ahora bien, ¿cuál es el horizonte de producción de estas fuentes? ¿Qué conflictos teopolíticos nos permiten comprenderlas? Durante la alta Edad Media prevalece la idea de que toda forma de magia es dañina, siguiendo la condena de los Padres de la Iglesia; pero las autoridades eclesiásticas tenían poco interés en perseguir tales prácticas y predominaba la idea de que consistían en meros engaños de los demonios para confundir a las almas. Por ello, los hechiceros eran representados como ingenuos y víctimas de las trampas del diablo, más que como seres amenazantes con verdadero poder.<sup>11</sup> Se entiende así que la hechicería es la construcción que las autoridades eclesiásticas realizaron a partir de las tradiciones populares de la magia, la curandería y otras actividades que la Iglesia reprobaba, pero sin castigar tan duramente,<sup>12</sup> y a cuyos practicantes llamó “hechiceros” (*sortilegii*).

*Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*. Pennsylvania, Penn State Press, 2012, pp. 151-191.

<sup>11</sup> M. Bailey, “From Sorcery to Witchcraft...”, p. 964.

<sup>12</sup> R. Kieckhefer, *op. cit.*, p. 191. Es sólo hacia finales de la Edad Media que este conjunto de prácticas populares empezó a ser descrito con un tono mucho más oscuro y terminó siendo considerado por la Iglesia como prueba innegable de un pacto con poderes infernales, lo cual dio luz al crimen moderno de la brujería.

Hacia el siglo XII, las autoridades empezaron a preocuparse mucho más por la magia y a tipificarla, debido al florecimiento de nuevos tipos de tradiciones entre las elites educadas de Occidente. Los pensadores suelen hacer una distinción entre varios tipos de prácticas relacionadas con lo sobrenatural. Guillermo de Auvernia (1180-1249), obispo de París y teólogo, reconoció la distinción entre la llamada “magia natural” y la “magia diabólica”.<sup>13</sup> La primera se relacionaba con las propiedades del mundo visible y la instrumentalización práctica de las fuerzas de la naturaleza, y se podría identificar con lo que ahora llamaríamos una forma de ciencia temprana. La magia diabólica, por su parte, es aquella que nos ocupa aquí, pues es a la que se refiere la bula de Juan XXII y la que vemos representada por el *LIIH*.

La magia diabólica era un tipo de práctica relacionada con una tradición textual, que recibió un nombre antiguo: es la llamada “nigromancia” y también “magia ceremonial”. Se distingue de otras tradiciones en varios sentidos, lo que la hace un objeto de estudio muy interesante, por no decir pintoresco. A lo largo de los siglos XII y XIII, cuando se dio una explosión en la producción y difusión de textos dedicados a la magia ceremonial<sup>14</sup> o nigromancia,<sup>15</sup> observamos diversos pensadores

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>14</sup> Cf. Anne Lawrence-Mathers y Carolina Escobar-Vargas, *Magic and Medieval Society*. Londres / Nueva York, Routledge, 2014, p. 27-30.

<sup>15</sup> Aquí es importante señalar que el término usado generalmente hoy día para referirse a este género de prácticas es “magia ritual” o “ceremonial”, la cual Claire Fanger, una de las autoridades en el tema, divide para su estudio en tres categorías que en muchos casos se sobreponen. Una de ellas sería la magia de imágenes, que consiste en gran parte de correspondencias estelares y conocimiento astrológico para crear imágenes o talismanes, que capturan o preservan los poderes de los cuerpos celestiales. En segundo lugar, se puede categorizar a la magia “angélica” o teúrgia, término heredado de la Antigüedad, que en el contexto que nos ocupa significa la práctica de rituales con el objetivo de invocar o, de alguna manera, exhortar a los ángeles a ayudar al practicante en alguna intención. Finalmente, está la necromancia propiamente, que consiste en la invocación de espíritus no angélicos y, por lo tanto, demoniacos, aunque no siempre se explicitan así. Cf. Claire Fanger, “Christian Ritual Magic in the Middle Ages”, en *History Compass*. 2013, vol. 11, núm. 8, pp. 610-618.

que mencionan este “arte” y tratan de definirlo y separarlo en categorías según distintos criterios. Hay una gran ambigüedad respecto a los límites entre lo lícito y lo ilícito cuando se trata de tales conocimientos, de manera similar a como el Occidente cristiano tuvo que afrontar el retorno del pensamiento aristotélico y se debatió cómo integrar tal conocimiento al mundo.

A diferencia de la hechicería y otras prácticas mágicas populares, la nigromancia es lo que podríamos llamar una tradición culta, conservada por individuos que habían recibido educación en Letras. Se trata de un complejo arte ritual que se transmitía a través de textos como el que nos ocupa, producidos frecuentemente por clérigos —por ello se realizaba sólo por hombres—, con influencia de las tradiciones esotéricas clásica, islámica y judía,<sup>16</sup> por lo que su auge está relacionado asimismo con la recepción de ideas provenientes del mundo islámico y bizantino dentro de los círculos educados de la Europa occidental. Los autores de los textos catalogados como nigrománticos se reconocen frecuentemente a sí mismos como “practicantes de la magia”, como es el caso precisamente del *LIIH*.<sup>17</sup> Los espíritus a los que se pretendía influenciar por medio de los rituales podían ser demoniacos, pero algunos textos también contienen fórmulas para invocar ángeles o para conseguir objetivos de carácter místico, lo que también es el caso de nuestra fuente. Sin embargo, tales afirmaciones no impidieron que la Iglesia las categorizase como *diabólicas*.

Aquí es donde se manifiesta la controversia sobre la magia. ¿Debe ésta siempre denominarse diabólica? La ortodoxia latina responderá inequívocamente que sí, pero ciertos textos afirman que no, nada más y nada menos que aquellos escritos por los hombres que la practicaron y que además pertenecen al esta-

<sup>16</sup> Frank Klaasen, “English Manuscripts of Magic”, y Richard Kieckhefer “The Devil’s Contemplatives: The Liber Juratus, The Liber Visionum and Christian Appropriation of Jewish Occultism”, en Claire Fanger, ed., *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*. Pensilvania, Universidad Estatal de Pensilvania, 1998, p. 5, 250-263.

<sup>17</sup> Honorius, *op.cit.*, § 13-14, p. 60.

mento eclesiástico y culto, aunque de forma marginal. No sólo eso, sino que, en casos como el aquí tratado, el conocimiento mágico se presenta como de naturaleza divina, basado en un conocimiento de nombres sagrados y auxiliado por los ángeles.<sup>18</sup> Naturalmente, la diferencia es caracterizada como *maldición* siempre por parte del poder instituido y no, claro, por parte de la diferencia en cuanto tal.

Revisemos ahora la controversia tal como se presentó a través del pontificado de Juan XXII y específicamente en el texto de su bula.

### **La condena papal: despliegue heresiológico**

El periodo pontificio de Juan XXII (1316-1334) marcó un cambio oficial en la actitud de la Iglesia frente a la magia. Hasta ese momento, la tradición mantenía lo declarado en el *Canon episcopi*,<sup>19</sup> del siglo X. En dicho tratado se estipulaba que la magia, los sortilegios y todo aquello relacionado con la hechicería consistía en una ilusión diabólica, sin efectividad real. Sin embargo, según ya comentábamos, para el comienzo del siglo XII la posibilidad de causar daño por medio de maleficios fue tomada seriamente, lo que se atestigua en numerosos juicios. Lo interesante de la bula es que describe toda forma de magia ceremonial en términos inequívocamente demoniacos y, al mismo tiempo, la vuelve comparable a la herejía, merecedora del mismo rigor

<sup>18</sup> Por ejemplo, hubo un tipo de magia muy famoso en la plena Edad Media representado por muy diversas versiones de un libro conocido como el *Ars notoria*, el cual funcionaba con ceremonias para invocar a ciertos ángeles particulares que, a través de ciertas imágenes mágicas llamadas *notae* que debían ser dibujadas y contempladas ritualmente, podían “infundir” al practicante del conocimiento y maestría en cualquiera de las artes liberales. Ese texto, en el que se han localizado varias influencias al *LIII*, por ejemplo, en los nombres de ciertos ángeles y palabras mágicas, era muy popular entre los estudiantes de las universidades.

<sup>19</sup> Alan Kors y Edward Peters, eds., *Witchcraft in Europe, 400-1700: A Documentary History*. Filadelfia, Universidad de Pensilvania, 2001, pp. 60-61.

y las mismas penas.<sup>20</sup> Con ello queda enunciada la relación que justifica el uso de tribunales inquisitoriales y sus procedimientos para su ajusticiamiento, entre ellos el tormento.

Así pues, dice la *SIS*: “Tristemente observamos [...] que muchos que son cristianos sólo en nombre [...] sacrifican a demonios, los adoran, hacen imágenes, anillos, espejos, recipientes y otras cosas en las que por medio de la magia atan demonios, les hacen preguntas y de ellos reciben respuestas, y les piden ayuda para satisfacer sus más depravados deseos”.<sup>21</sup> La magia de imágenes mencionada consistía en la fabricación de talismanes con ayuda de influencias astrales o a veces espíritus planetarios, así como la adivinación; y está siendo relacionada discursivamente con la invocación de demonios. Son éstos ahora los que ofrecen sus poderes a través de los objetos, o bien los que permiten conocer el futuro desde los espejos mágicos —artefactos también mencionados en otros textos—. Así, este tipo de artes mágicas es representado de manera tan macabra como la invocación de demonios explícita.

Es fundamental notar que los magos aquí se muestran adorando a los demonios, no dándoles órdenes como pretenden los textos en los que se dan instrucciones para invocar espíritus. Más aún, el texto dirá después que se trata de una “abominable esclavitud a causa de un abominable objetivo”.<sup>22</sup> Este recurso discursivo invierte e invalida las pretensiones de poder o control de los magos y los vuelve simples esclavos. Sin embargo, el hecho de que los demonios podían ser llamados y capturados no es negado.

<sup>20</sup> “...penas omnes et singulas... quas de iure merentur heretici”. (Juan XXII, *op. cit.*, § 42-43.)

<sup>21</sup> “Dolenter advertimus... quamplures... esse solo nomine christianos, qui... daemonibus namque immolant, hos adorant, fabricant ac fabricari procurant imagines, annulum vel speculum vel phialam vel rem quamcunque aliam magice ad daemones inibi allegaudos ab his petunt, responsa ab his recipiunt et pro implendis pravis suis desideriiis auxilia postulant”. (Juan XXII, *ibid.*, § 20-27.)

<sup>22</sup> “...pro re foetidissima foetidam exhibent servitutum”. (Juan XXII, *ibid.*, § 27-28.)

Los magos que incurren en tales actividades son perfilados, por lo tanto, como esclavos que llegaron a serlo a través de un pacto: “entran en alianza con la muerte y hacen un pacto con el infierno”.<sup>23</sup> Esta idea del pacto es interesante en tanto que, durante el siglo XIII los sacramentos habían sido descritos como actos que sellaban un pacto con Dios. Juan aquí está concibiendo los rituales mágicos como acciones que, a la inversa, sellan un pacto infernal. Dicha conexión ha sido notada por Alain Boureau en su estudio *Satan hérétique*,<sup>24</sup> donde propone el comienzo del siglo XIV como el inicio de la demonología propiamente dicha, a saber, una rama de la teología dedicada a la relación de los hombres con los demonios. Boureau piensa que esta manera de entender la magia y la potencial relación de los hombres con los seres sobrenaturales son un síntoma de la importancia que estaba tomando la idea del contrato y el pacto en la sociedad desde el siglo XIII debido a los cambios en el derecho, el aumento del comercio y la presencia de corporaciones, gremios y confraternidades en las ciudades.

Hay que recordar que, según Bureau,<sup>25</sup> la herejía tradicionalmente no es un acto, sino una opinión. Un acto sólo puede ser herético si implica una creencia errónea o desviada de la doctrina católica. Así entendemos la formulación de este argumento que convierte la magia ritual en una creencia errónea, pero por razones que no ponen en cuestión el poder de hacer daño que tales acciones tenían. En esta bula papal podemos observar que, al momento de condenar las prácticas mágicas, el texto ordena que nadie ose enseñar o aprender estos “dogmas perversos”.<sup>26</sup> De tal manera la nigromancia y las artes mágicas son prácticas ahora comparables a los dogmas heréticos.

<sup>23</sup> “...cum morte foedus ineunt et pactum faciunt cum inferno”. (Juan XXII, *ibid.*, §22-23.)

<sup>24</sup> Alain Boureau, *Satan hérétique: histoire de la démonologie (1280-1330)*. París, Odile Jacob, 2004, p. 314.

<sup>25</sup> *Idem.*

<sup>26</sup> “...de perversis dictis dogmatibus docere”. Juan XXII, *op. cit.*, § 34.



## Honorio y la herejía: el “submundo clerical”

El *LII* es un texto que desafía las nociones sobre la magia establecidas en su tiempo por las autoridades eclesiásticas. Por su contenido, ocupa un lugar clave en el contexto de la controversia teológica y legal sobre la naturaleza de la magia ceremonial, especialmente la versión londinense que, gracias a la investigación de Jan Veenstra,<sup>27</sup> tal como ya comentábamos, sabemos que contiene un prólogo añadido con posterioridad a la redacción original.

El *LII* es único en su tipo. Además de exponer diversos rituales con el fin de obtener la ayuda de espíritus, ya sea angélicos o demoniacos, para conseguir objetivos más bien mundanos como el amor de una mujer o tesoros ocultos, el texto muestra un ritual para conseguir nada más y nada menos que la “visión beatífica”: la reunión con el Señor que sólo era accesible a los santos, o a cualquier mortal en el momento de la salvación. Se afirma, en efecto, que la visión beatífica es accesible al hombre por medio de ciertas operaciones, no a través del mérito propio, de los sacramentos de la Iglesia o de la gracia divina. Podemos ver entonces la grave amenaza que ese texto representaría para la Iglesia.

En la versión londinense, el *LII* se encuentra dividido en el mencionado texto introductorio y cinco secciones más. La primera constituye más de la mitad de la obra y está dedicada al complejo ritual para obtener la visión beatífica. Se necesita un periodo de purificación y ayuno para conseguir un estado de pureza ritual, así como abundantes oraciones y fumigaciones hechas a ciertas horas relacionadas con influencias astrológicas y angélicas. También es prominente el papel de la recitación de nombres divinos. Todos ellos son elementos propios del misticismo judaico medieval, que originalmente eran ajenos al cristianismo occidental.<sup>28</sup> Después de realizar por completo las

<sup>27</sup> J. Veenstra, *op. cit.*

<sup>28</sup> R. Kieckhefer, “The Devil’s contemplatives: The Liber Iuratus, The Liber Visionum and the Christian Appropriation of Jewish Occultism”, en C. Fanger, ed., *op. cit.*, p. 255.

preparaciones y la ceremonia mágica final, el practicante debe recostarse a dormir y es entonces que verá en sueños el palacio celestial, las jerarquías angélicas y la gloria de Dios. Esto también es consistente con una tradición de misticismo medieval judío conocida como Merkabah, dentro de la que se procuraban sueños visionarios y se invocaban nombres de ángeles no bíblicos, lo cual era contundentemente repudiado por el cristianismo de la alta Edad Media, mas a pesar de ello su presencia es común en los textos mágicos tardomedievales.<sup>29</sup> Esto es un ejemplo de cómo, dentro de la tradición textual de las prácticas mágicas, se observan dinámicas de recepción, rechazo y apropiación del pensamiento judaico por el medio intelectual cristiano, aunque fuera en su faceta clandestina, anónima y marginal.

Las siguientes partes del *LIIH* se concentran en la conjuración de espíritus y guardan similitud con otros textos nigrománticos, excepto por algunas diferencias notables. En común con la tradición de la magia ritual, se presentan distintos “sellos”, símbolos necesarios para invocar a cada espíritu particular, y círculos mágicos para dibujar en el suelo dentro de los que el mago debe situarse para protegerse de los seres sobrenaturales convocados. La segunda, tercera y cuarta sección se ocupan respectivamente de la conjuración de los “ángeles” planetarios, aéreos y terrestres, caracterizándolos y explicando los rituales necesarios para convocarlos y ponerlos bajo el poder del mago, para finalmente enviarlos a realizar sus órdenes. Pese a llamarlos “ángeles”, queda claro que aquí Honorio está entrando en terreno peligroso: él mismo reconoce que la tradición cristiana considera malignos a los espíritus del aire, si bien dice que en esto la Iglesia se equivoca pues no son “ni buenos ni malos”.<sup>30</sup> Los ángeles de los diferentes planetas, vientos y tierras son descritos por atributos como su color, su región, su función y su apariencia física al mo-

<sup>29</sup> *Idem.*

<sup>30</sup> “In quo [aere] sunt spiritus, quos sancta mater ecclesia dampnatos appellat, set ipsi oppositum asserunt esse verum, et ideo eos neque bonos neque malos volumus appellare”. (Honorius, *op. cit.*, § 117.)

<sup>31</sup> “Color eorum materialis est rubeus sicut carbones accensi bene rubei”. (*Ibid.*, § 107.)

mento de ser invocados por el mago. Por ejemplo, los ángeles de Marte son rojos, “como una brasa ardiente”,<sup>31</sup> y entre sus funciones está el provocar guerras, destrucción y muerte tanto de hombres como de la naturaleza.<sup>32</sup> Este tipo de *usos* que se pueden dar a los “ángeles” hacen comprensible la sospecha común de que los espíritus invocados por los nigromantes no eran más que demonios haciéndose pasar por ángeles.<sup>33</sup>

Sea cual fuere la fecha de composición del cuerpo principal del libro, que probablemente se encuentre entre finales del siglo XIII y principios del XIV, lo que sabemos con seguridad es que el prólogo de la versión londinense fue agregado durante la primera mitad del XIV. Una de las razones es que algunas de las invocaciones verbales contenidas en esta segunda versión han sido tomadas de una versión glosada del *Ars notoria*, que no pudo haber estado en circulación antes de 1316. Este detalle también es importante porque nos muestra que los textos nigrománticos mantienen una relación y un diálogo entre sí. Sus compositores formaban parte de una subcultura que se daba de manera marginal o clandestina dentro de la comunidad eclesial.

Tanto en las fuentes legales como en las legendarias, podemos ver que eran los clérigos los que normalmente incurrían en la pecaminosa práctica. Hay que recordar, sin embargo, que ésta es una categoría muy general, sin límites claros, y que en este caso se refiere a casi cualquier persona que supiera leer y escribir latín, lo que incluye a individuos que no necesariamente habían llegado al sacerdocio o tomado votos, y que sólo pertenecían a las órdenes menores, por ejemplo, como acólitos. Los estudiantes universitarios son un ejemplo de “clérigos” de tales órdenes, las cuales, hacia la baja Edad Media, se habían convertido frecuentemente en un medio para aquellos que querían obtener

<sup>32</sup> “Natura eorum est guerras, occisiones, destrucciones et mortalitates gencium et omnium terrenorum provocare”. (*Idem.*)

<sup>33</sup> Katelyn Mesler, “The *Liber Iuratus Honorii* and the Christian Reception of Angel Magic”, en C. Fanger, ed., *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*. Pensilvania, Universidad Estatal de Pensilvania, 2012, pp. 113-150.

conocimiento del latín. El entrenamiento clerical y el control sobre su ordenación era muy informal, lo que ayudaba aún más a borrar las líneas que definen la categoría de lo clerical.

En su libro sobre la historia de la magia medieval, Richard Kieckhefer describe un “submundo clerical” que se formaba en las márgenes de este medio.<sup>34</sup> Individuos sin vocación realmente espiritual, estudiantes renegados, mercaderes o artesanos que habían sido aprendices en alguna parroquia y ahora pretendían ser clérigos para reclamar privilegios, adolescentes asistentes de sacerdotes de rango más alto, pensadores educados en teología pero que ahora eran perseguidos por sus ideas, y demás personajes que no pretendían adentrarse en las jerarquías eclesiásticas; todos ellos conformaban este “submundo”. Es en tal medio en el que podemos imaginarnos circulando textos nigrománticos como el que tenemos aquí.<sup>35</sup>

#### *El prólogo del Liber iuratus Honorii*

En la versión aquí revisada, el *LIH* comienza con una supuesta explicación del origen del libro y su autoría. Estas líneas aseguran que espíritus malignos y demoniacos han decidido tomar los corazones de los eclesiásticos para corromper a la humanidad. Desde aquí podemos ver que el autor del texto lanza un reto serio, pues está acusando al papa y a sus cardenales de obrar bajo la influencia del demonio:

Cuando los espíritus malignos se reunieron, pretendiendo poner demonios en los corazones de los hombres, pensando poder utilizar la fragilidad humana, deseando corromperlos y sobreponerse a todo el mundo con violencia, plantando las semillas de la hipocresía y el odio, con los pontífices y prelados echando raíz en la soberbia, así hicieron que el papa y sus cardenales se reunieran.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> R. Kieckhefer, *op. cit.*, p. 165.

<sup>35</sup> Es relevante mencionar que una de las órdenes menores comúnmente abiertas a estos individuos era la de exorcista, con la que se enseñaban rituales y oraciones para expulsar demonios que guardan paralelo con las que los textos de nigromantes usan para obligar demonios a obedecer sus órdenes.

Los espíritus malignos parecen no tener problema en tomar el control de una reunión conformada por algunos de los más influyentes hombres de su mundo. Así podemos ver que la posibilidad de que los demonios se “sobrepongan” al mundo, como el texto dice que quieren hacer, sería muy grande. En cierta forma, es una declaración de implicaciones correspondientemente alarmantes y globales como la hecha por la bula *SIH* respecto de la amplia “plaga” de los hechiceros, pues recordemos que Juan allí los compara con una terrible enfermedad que se ha extendido por el mundo afligiendo al rebaño de Cristo.<sup>37</sup>

Una vez sembradas las semillas de la arrogancia en los prela- dos, el texto los describe diciendo el uno al otro:

La salvación que le fue dada por Dios a su gente ha sido transformada en la condenación por magos y nigromantes. Pues los magos mismos, embriagados con el diabólico brebaje, y negando los estatutos de la Santa Madre Iglesia [...], invocando demonios y haciéndoles sacrificios [...], no sólo persiguen la pompa y las obras de Satanás, sino que provocan a todas las personas para que caigan en su error, cuando con sus ilusiones asombrosas atraen a los ignorantes para de este modo condenar su cuerpo y sus almas, teniendo ninguna otra razón para esto que el pensar [como] correcto destruir todas las otras ciencias (*scientias*).<sup>38</sup>

<sup>36</sup> “Cum convenissent maligni spiritus demonia in cordibus hominum intonantes, cogitantes utilitatem fragilitatis humane posse suo corrumpere et totam mundi machinam volentes suis viribus superare, ypocrisim cum invidia seminantes, pontifices et prelatos in superbia radicantes, dominum papam cum cardinalibus in unum venire fecerunt”. (Honorius, *op. cit.*, § 1-2, p. 60.)

<sup>37</sup> “...huiusmodi morbus pestifer nunc per mundum solito amplius convalescens successive gravius inficit Christi gregem”. (Juan XXII, *op. cit.*, § 29-30.)

<sup>38</sup> “Salus, quam dedit Dominus plebi sue, modo per magos et nigromanticos in dampnationem convertitur cuiuscumque. Nam et ipsi magi potu diabólico inebriati et eciam excecati contra statuta sancte matris ecclesie procedentes... demones invocando et eis sacrificia tribuendo... non tantum pompas et opera Sathane prosequuntur set universum populum in suis erroribus provocaverunt, cum suis mirificis illusionibus attrahentes ignorantes

Nótese que el texto, incluso dentro del discurso de los cardenales, reconoce a la magia como una *scientia*, aunque fuera una peligrosa, que pretende destruir a las demás. También podemos llamar la atención sobre el hecho de que el papa acuse a los magos de condenar personas haciéndolas caer en su error, pues esto evoca la manera en que se podría describir a los herejes, del mismo modo que la imagen de la herejía como enfermedad fue recuperada por Juan en la bula, en el fragmento citado más arriba.

Así, movidos por el odio y la envidia e inspirados por el diablo, los eclesiásticos deciden perseguir a los hechiceros. “Por lo tanto, es digno extirpar esta raíz de la muerte junto con aquellos que cultivan las semillas de este arte”.<sup>39</sup> Esto nos recuerda el pasaje en *SIS* donde se estipula que los nigromantes entran en vínculo con la muerte.<sup>40</sup> Tratándose de un texto nigromántico, la presencia tan abierta de argumentos antimágicos promovidos por la jerarquía eclesiástica, la réplica directa que se les hace, así como el desafío a la autoridad papal, son características notables y únicas del *LIIH*. Es también un testamento histórico fascinante de las condiciones intelectuales y sociales que dieron forma a dicho documento.

Inmediatamente después de describir las palabras de los preladados, el texto las declara falsas y absurdas, además de inspiradas por el diablo, puesto que es imposible que un hombre corrupto pueda operar apropiadamente este “arte” si los espíritus sólo pueden ser forzados a actuar contra su voluntad por hombres puros.<sup>41</sup> Al decir que estas falsedades son “publicadas”, el texto

pro huiusmodi anime et corporis dampnationem optinere, et cum hoc nullum propositum aliud cogitantes, propter quod oportet omnes alias scientias deperire”. (Honorius, *op.cit.*, § 3-7.)

<sup>39</sup> “Dignum est ergo radicem mortis huius stipitis penitus exstirpare cum cultoribus seminum huius artis”. (*Ibid.*, §8.)

<sup>40</sup> “...cum morte foedus ineunt”. (*Ibid.*, § 8.)

<sup>41</sup> “...falsitatem publicantes, quod falsum est dicere et absurdum, quia virum iniquum et immundum impossibile est per artem veraciter operari”. (*Ibid.*, § 9.)

claramente se refiere a pronunciamientos o documentos oficiales, dentro de los que podría haber situado la *SIS*. El *Liber Iuratus*, además, aclara que ningún hombre está bajo el poder de los demonios, sino lo opuesto.<sup>42</sup> Al enfatizar que son los magos los que comandan por su autoridad a los demonios, también se está negando la premisa del discurso condenatorio de Juan XXII que muestra a los nigromantes como esclavos de los demonios que invocan.<sup>43</sup>

Recordemos que el redactor del *Liber* era casi sin duda un clérigo —como la mayoría de los nigromantes— y, por tanto, parte de ese gran estamento desde el que la propia condena de herejía se enuncia. Por ello es probable que estuvieran por lo menos en parte informados sobre las eventualidades de Aviñón en materia teológica y legal. En ese sentido, podríamos decir que esto es una controversia en el interior del estamento clerical, entre un núcleo dominante y una marginalidad, que se manifiesta por medio de una tradición textual clandestina. Sin embargo, podemos ver que el autor del texto se identifica inequívocamente como un mago y como “otro” respecto de los eclesiásticos pues, después del fragmento citado denunciando sus mentiras, el texto dice: “Pero ninguno de nosotros quiso revelar los principios de la verdad, porque ellos habían establecido un juicio mortal sobre nosotros y este arte de la magia”.<sup>44</sup> Nótese la alteridad implicada en la tensión entre esos “ellos” y “nosotros”.

Ante la persecución que se avecina, de la que han recibido advertencia divina y saben que causará grandes males (89, en otras versiones 811), maestros de Atenas, Toledo y Nápoles se juntan en esta última ciudad para tomar acción. Hay que notar que todas esas ciudades eran reconocidas en la mentalidad popular y literaria como hogar de muchos magos.<sup>45</sup> Nápoles era donde se

<sup>42</sup> “...nec spiritibus aliquibus homo obligatur, set ipsi inviti coguntur mundatis hominibus responderé”. (*Ibid.*, § 10.)

<sup>43</sup> “...foetidam exhibent servitutem”. (Juan XXII, *op. cit.*, § 27.)

<sup>44</sup> “...nullo nostrum volente eis artis principia nec causam ostendere veritatis, ob hoc nos et artem magicam morti suo iudicio tradiderunt”. Honorius, *op. cit.*, § 11.

<sup>45</sup> C. Fanger, ed., *op. cit.*, p. 149.

encontraba la tumba de Virgilio, reconocido como nigromante; Atenas era el origen de la filosofía antigua, y Toledo tenía fama asimismo de ser hogar de nigromantes.<sup>46</sup> El concilio decide seleccionar a uno de los maestros para transmitir la esencia del arte de la magia, “recogiendo sólo la flor y desechando el resto como corteza”.<sup>47</sup> Según estas palabras, el volumen consistiría en un resumen o extracción de lo que se consideró más importante preservar de dicho conocimiento perseguido y en peligro. Una vez más vemos que se trata de un “arte”, una práctica que requiere de un saber.

A continuación, el texto revela por quién ha sido escrito. El mago seleccionado es desde luego Honorio, un maestro de Tebas hijo de Euclides, lo cual podemos suponer que es una referencia alegórica al filósofo antiguo. Éste es ayudado por el ángel

<sup>46</sup> Desde la conquista de la antigua capital visigótica, esta ciudad fue considerada como uno de los centros de estudios más importantes de Europa. A Toledo se acudía en busca del conocimiento de los árabes que habían conservado la sabiduría clásica y de los sabios y místicos judíos, a aprender las artes liberales. La escuela de traductores fundada por Alfonso X propagó la fama de la ciudad al resto de Occidente. Sin embargo, este prestigio muchas veces se vio acompañado de una reputación algo más oscura, aquella del lugar del que emergían magos y nigromantes. Incluso sabemos que a la magia ceremonial se le llegó a conocer como *scientia* toledana. (Cf. Edward Peters, *The Magician, the Witch and the Law*. Filadelfia, Universidad de Pensilvania, 1978, p. 87.) El cuento mencionado por don Juan Manuel en su espejo de príncipes en el que un “dean de Santiago de Compostela” va a Toledo porque quiere aprender de un tal don Yllan que es nigromante muy experto, habla de esta relación mental que se hacía entre la ciudad antedicha y las artes mágicas. Ese texto fue escrito en la primera mitad del siglo XIV, al igual que el decreto de Juan y el *LII*. (Cf. Francisco Miranda, “Vn dean de Sanctiago y don Yllan, el grand maestro de Toledo: nigromancia e historia en *El Conde Lucanor*”, en *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*. 1999, vol. 23, núm. 2, p. 331.) Cuando recordamos que la versión más antigua del *LII* localizada por Veenstra se encuentra en un documento redactado en la península ibérica, por el catalán Berengario Ganell, este contexto de Toledo adquiere aún más importancia. Un origen en la península sería coherente con las fuertes influencias islámicas y judías que tiene el sistema de Honorio.

<sup>47</sup> “...volumina artis magice deffloravit... florem accipiens et aliis cortices dimittendo”. (Honorius, *op. cit.*, § 7.)



Hocrohel para realizar el libro que ahora tiene su nombre. Así, la inversión del discurso papal llega a su culminación, pues no sólo son los eclesiásticos los que están al servicio de los planes diabólicos, sino que los magos están actuando bajo la protección divina. Es entonces que la magia se considera un conocimiento que proviene de Dios, más cerca de lo divino que la propia vida religiosa de la Iglesia. Una vez más constatamos el poderoso mensaje de subversión al orden establecido que representa este libro de magia.

Después de decir que los príncipes y prelados, engañados, creen haber destruido el arte de la magia contentándose con quemar fábulas y cosas irrelevantes, Honorio explica el juramento que hicieron los magos reunidos con respecto al libro y que le da el título de “jurado”. Primero, no se le entregará el libro a nadie, a menos que el propietario se halle en peligro de muerte inminente, y no se le entregará jamás a ninguna mujer ni a hombre que no sea ya maduro y merecedor, lo cual debe ser juzgado a lo largo de todo un año.<sup>48</sup> También el juramento prohíbe al propietario hacerse con más de tres ejemplares, lo que significa que sólo puede realizar dos copias del manuscrito. Luego, junto con otras especificaciones para transmitir el libro, el juramento exige que, si no se encuentra a nadie digno para transmitir el libro antes de la muerte, el propietario debe asegurarse a toda costa, incluyendo si es necesario obtener promesas de sus ejecutores, de que el libro sea enterrado mas no destruido.<sup>49</sup>

## Conclusiones

Una vez revisado el prólogo del *Liber iuratus Honorii* como lo hemos hecho aquí, tomando en cuenta el rango temporal dentro del

<sup>48</sup> “Primo, quod nulli dabitur iste liber, donec magister fuerit in extremis; et quod nisi tribus tantum copietur; et quod nulli dabitur mulieri nec homini nisi maturo actu tantum et probissimo ac fideli.”. (*Ibid.*, § 21, p. 61.)

<sup>49</sup> “...et quod, si non inveniatur homo sufficiens, cui liber dari debeat, quod magister secum faciat in tumulo sepeliri executores per iuramenta fortissima constringendo”. (*Ibid.*, § 23.)

que, según Veenstra, tuvo que ser añadido a la versión previa del texto, y que es contemporáneo al pontificado de Juan XXII, quedan muy pocas dudas de que es éste el papa representado en el texto. Propongo entonces que dicho prólogo fue compuesto a manera de respuesta o reacción a la persecución papal y, probablemente, a la propia bula. Por lo demás, he querido delinear aquí una controversia implícita en los textos, así como los rastros de un juego de identidades por medio del cual se pone en jaque la legitimidad de un saber (y las prácticas que éste conlleva) tanto como la postura ante ese saber.

Los libros nigrománticos como el *LII* reclaman un poder superior o rival al de la Iglesia y sus ministros, respondiendo a la presencia de la ortodoxia y su construcción teológica de la liturgia. Los nigromantes se apropian del conocimiento ritual eclesiástico para construir este saber o tecnología espiritual que es intrínsecamente subversiva. Cuando el papado responde a tales pretensiones —manifestadas en los textos mágicos— con la bula *Super illius specula*, las condena y desata la persecución inquisitorial, pero además tipifica a los autores de cierta forma y se refiere a las invocaciones de espíritus que realizan como un pacto o sumisión, incluso esclavitud, frente a los demonios. De esta forma niega el aspecto de poder y control que podría ser atractivo de tal operación; pero no niega la realidad de tales prácticas ni la posible realidad de los demonios conjurados por ellos, pues los dos discursos en realidad parten de las mismas presuposiciones acerca del mundo material y espiritual, siendo integrantes de un mismo estamento y una formación culta. Los autores nigrománticos crean su propia respuesta a los recursos discursivos de las autoridades, invirtiéndolos y usándolos para afirmar otra caracterización de lo que es la magia, de lo que son ellos mismos y aún más para caracterizar al papa y sus cardenales como el “otro” peligroso, la enfermedad carcomiendo desde dentro al rebaño, tal como ellos son caracterizados de manera oficial.

El prólogo del *LII*, escrito a comienzos del siglo XIV, representa entonces una avanzada fase dentro de un espacio controversial vigente y problemático en el horizonte intelectual de la

baja Edad Media, centrado en la cuestión de la legitimidad y lugar en el saber y en la sociedad de la magia ceremonial, relacionada con el problema más general del acceso individual a la autoridad o potencia sobrenatural por medio del ritualismo. En el presente trabajo hemos querido mostrar que la heresiología no sólo se elabora desde una autoridad ortodoxa *arriba* hacia aquellos de *abajo* que no tienen las armas del discurso; ha sido también un campo de batalla dentro del que las mismas élites intelectuales han recurrido a la configuración retórica del sí mismo y del otro para legitimar su saber. Esperamos haber mostrado también por qué el saber mágico medieval ofrece un campo fértil para estudiar la versatilidad del discurso heresiológico y el suelo siempre fluctuante e inestable sobre el que se construye una postura oficial y ortodoxa.

## *La modernidad, ¿una teología invisible?*

ANDREA MEZA TORRES

### **Introducción**

Ni hablemos de este tema del ateísmo y lo religioso y las divisiones entre lo secular y lo religioso. Eso es otro tema de la modernidad. Yo he dicho aquí que no hay tecnología sin cosmogonía. De la misma manera que no hay ninguna cultura, ni ningún conocimiento, ni ninguna lengua sin cosmogonía. Y si quitamos la palabra *religión* —para aquellos que están con los prejuicios de la modernidad— y la sustituimos por cosmogonía, entonces tenemos que reconocer que, aunque tú seas ateo y no seas creyente, tú eres —y somos— cristianocéntricos porque nacimos y crecimos en una cultura cristiana. Yo oigo aquí mucho marxista, de izquierda, diciendo: “Yo no soy religioso, yo soy ateo”; pero cuando ves los discursos que manejan, siguen reproduciendo elementos míticos de la cosmogonía de la cristiandad. En ese sentido, en mi experiencia con el mundo musulmán, encuentro a los intelectuales musulmanes mucho más honestos [al decir]: “Yo soy ateo, pero yo soy musulmán de cultura”. Es decir, están reconociendo: “Yo soy ateo, pero yo crecí en una cultura musulmana y pienso desde una cosmovisión musulmana”. No están pretendiendo estar más allá de una cosmovisión. En el mundo occidentalcentrico, se reproduce este esquema de lo religioso y lo secular como si fueran dos cosas separadas, cuando, si tú miras, toda la filosofía secularista occidental e incluso el proyecto de la ciencia occidental son secularizaciones de narrativas bíblicas de la cristiandad. Aunque seas

\* Andrea Meza Torres fue becaria del Conacyt en el Programa Estancias Posdoctorales por México, de 2020 a 2022, en el Posgrado en Ciencias Antropológicas de la UAM-Iztapalapa. Este capítulo fue elaborado en el marco del primer año dicha estancia posdoctoral.

ateo y no seas creyente, ese no es el tema. El tema es que nacemos dentro de culturas que tienen cosmovisiones, que nadie está ausente de eso, y que tenemos que ser lo suficientemente honestos para reconocerlo.<sup>1</sup>

Esta cita del sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel introduce bien al tema del presente texto: las izquierdas occidentalizadas no reconocen su legado cristiano y se presentan como articuladas desde un espacio neutro y objetivo. Grosfoguel plantea que las posturas “seculares” o “ateas” del mundo moderno están enmarcadas en una continuidad con la historia de la cristiandad aunque, en su mayoría, pretenden situarse por fuera de ésta. Tal pretensión de *estar fuera de* no sólo no es posible, sino que implica un acto de deshonestidad. Posturas ateas de izquierda, propone Grosfoguel, no reconocen que reproducen la cosmogonía de la cristiandad. Para hacer esta crítica, el autor se sitúa en la experiencia de su interacción con intelectuales musulmanes: si estos últimos se reconocen ateos pero, al mismo tiempo, se reconocen como parte de una cultura, ¿por qué no sucede esto en ámbito de la cristiandad? ¿Por qué hay una pretensión de neutralidad y de superioridad por parte de intelectuales cuya historia está vinculada al cristianismo, por más que se autodefinan como ateos?

Aunque estas posturas de superioridad y pretendido desapego de la cultura reproduzcan y difundan las narrativas de la cristiandad a través de discursos secularizados, nadie señala a tales sujetos como misioneros o como portadores de una teología. ¿Por qué? Quiero argumentar que ello se debe a que la teología política de dichos sujetos está invisibilizada. Basándome principalmente en Ramón Grosfoguel, pero también en Enrique Dussel y Abdennur Prado, quienes son pensadores, filósofos y activistas que se agrupan en una línea específica del pensamiento descolonial,<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ramón Grosfoguel, *Reflexiones en torno a una Estética Descolonial. Las preguntas* [en línea]. Caracas, 2017. <<https://m.youtube.com/watch?v=03G-S92-1j4&feature=youtu.be>>, mins. 08:38-11:12. [Consulta: 28 de agosto, 2021.]

<sup>2</sup> Es importante mencionar a estos autores en específico, ya que ha habido rupturas dentro del grupo que se llamó modernidad/colonialidad y entre

seguiré los argumentos en torno a que la modernidad se rige por una teología política que, aunque secularizada, es una extensión de las misiones de la cristiandad. Siguiendo esta línea se puede establecer que existe una continuidad histórica en la que el científico occidental, a través de un conocimiento eurocéntrico, particular y sin embargo universalizado, habría sustituido al sacerdote como representante de la teología y de las misiones.

Sin embargo, ¿desde dónde podemos visibilizar esa teología escondida con el objetivo de elaborar una crítica? Propongo que es sólo desde una cierta exterioridad con respecto a la modernidad que se puede desarrollar una crítica de la teología política que la sustenta. El referido diálogo de Grosfoguel con intelectuales musulmanes es relevante porque es desde ahí que él puede visibilizar el discurso monológico de la modernidad/colonialidad y reconocer sus continuidades con la cristiandad incluso en sus manifestaciones secularizadas.

En el presente texto busco trabajar más a fondo una idea expuesta en un artículo anterior<sup>3</sup> en el cual, a partir de las pensadoras descoloniales musulmanas Arzu Merali, Houria Bouteldja, Asma Lamrabet y Sirin Adlbi Sibai, y los argumentos críticos de la feminista occidental Joan Wallach Scott, hago una crítica del feminismo secular y occidental como un discurso de “misión” cristiana y colonial, no exento de lazos con un Occidente colonizador y cristianocéntrico que está organizado alrededor de las nociones de ‘raza’, ‘religión’ y ‘progreso’. Esas voces de mujeres racializadas lo han descrito como un feminismo “blanco”, cuya misión es la conversión de las mujeres musulmanas a la ideología feminista y occidental cuya teleología es el progreso y cuya historia se encuentra anclada en la cristiandad y en la conversión. Esta exposición se complementó con el pensamiento de

los intelectuales y activistas que se conocen como “de(s)coloniales”. Las posturas políticas de los distintos grupos e intelectuales divergen mucho, aunque todas se hagan llamar de la misma forma.

<sup>3</sup> El artículo en cuestión es: Andrea Meza Torres, “La secularización como un discurso de ‘misión’: una mirada desde el feminismo crítico y los feminismos descoloniales”, en *Inter disciplina*. México, mayo-agosto, 2021, núm. 24, pp. 145-171.

Scott, quien ha tomado en cuenta voces de mujeres no occidentales y ha elaborado una crítica al feminismo blanco y a la forma en que los discursos contemporáneos sobre la secularización han construido el mito de que tal proceso se ha construido desde su origen a partir de la igualdad de género y la emancipación de la mujer. Scott muestra que el discurso actual sobre la civilización moderna y occidental construye un mito de igualdad y paridad que no concuerda con los hechos históricos.<sup>4</sup> Se trataría, pues, de una civilización que esconde la historia de su propio patriarcado y de su sexismo estructural.

Fue a raíz de dicho artículo y de discutirlo en el Proyecto de Investigación “Heresiologías. Narrativas teológico-políticas sobre la disidencia en Occidente”, que surgió la idea de ahondar en la noción de ‘teología invisible’ y exponer el trasfondo de discursos seculares y modernos que, a través de las nociones de ‘progreso’, ‘verdad’, ‘ciencia’ y ‘razón’, parten de una cosmovisión donde existen una creencia y un Dios *correctos*. Esa tradición teológica de establecer una división entre el dios correcto y el incorrecto, así como las formas correctas e incorrectas de ser y de creer, está vinculada de manera estrecha con una división históricamente posterior entre el conocimiento correcto (el propio, el occidental) y el incorrecto (el del otro, el colonizado, lo irracional). Desde una perspectiva descolonial, esta línea divisoria va a fungir como un continuo histórico: aquello a través de lo cual se va a justificar, primero, la conversión religiosa y, luego, la transformación forzada —integración, aculturación— o despojo de aquellos grupos que se encuentran fuera del ámbito establecido como lo humano, lo correcto y lo justificable en el sentido del progreso y la modernidad.

Así pues, aquí quisiera ahondar en la narrativa que expone a la cristiandad imperial —mas no al cristianismo—<sup>5</sup> como el

<sup>4</sup> Joan Wallach Scott, *Sex and Secularism*. Nueva Jersey, Universidad de Princeton, 2018.

<sup>5</sup> Aquí se menciona a la cristiandad y no al cristianismo porque no se está criticando ni a los cristianismos primitivo o unitario ni a los creyentes o a la fe, sino a las formas institucionales que tomó la religión —por ejemplo,

hilo conductor en la historia de esta línea divisoria entre lo concebido como correcto, el Dios cristiano, la verdad, la razón, el conocimiento universal; y lo concebido como incorrecto, los dioses falsos, lo irracional, los saberes particulares. En otras palabras, entre los saberes pretendidamente eternos y atemporales, y aquellos limitados por el cuerpo, el espacio y el tiempo. Se trata de un ejercicio para visibilizar este hilo conductor y cuya dificultad radica, precisamente, en que su historia dio un giro importante con el proceso de secularización: lo visible, explícitamente teológico, pasó a ser invisible en su forma secularizada. Tal encubrimiento de la teología, aunado a la imagen del conocimiento universal, va de la mano de procesos de autoborramiento de los cuerpos, de los espacios, los lugares de enunciación y las temporalidades con la finalidad de construir el espejismo de un espacio pretendidamente neutro desde el cual se producen saberes supuestamente objetivos.<sup>6</sup> Con todo ello, ahondaré en el vínculo entre teología invisible y modernidad a partir textos de Ramón Grosfoguel, quien ha argumentado, contrario a los discursos hegemónicos sobre la secularización, que el proyecto civilizatorio moderno está sustentado en una teología cristiana, trinitaria y secularizada. Sin embargo, también abordaré un

la Iglesia— y a las formas de gobierno que adoptó la religión cristiana como una forma de ejercer poder (es el caso de Constantino en el siglo IV, inaugurando así la cristiandad, o bien las monarquías, como el caso del Reino Unido, que es un ejemplo de la continuidad de la cristiandad).

<sup>6</sup> Quisiera referirme a un ejemplo que Dussel mencionó en la conferencia “El diálogo interreligioso” para referirse a la teología. Citando a Walter Benjamin sobre el mesianismo materialista, Dussel describió la teología como “aquello que gana todas las partidas de ajedrez”; la imagen que Benjamin había utilizado para describirla era la de un enano maltrecho (un “verdadero campeón de ajedrez”) que se encontraba debajo de una mesa de ajedrez; el enano ayudaba a un turco a ganar todas las partidas. Este personaje marginal, invisibilizado y escondido, del que no se puede ni debe hablar sería, según Benjamin, “la teología”. Me parece que esta metáfora del “enano campeón de ajedrez, escondido, que gana las partidas” es muy certera para describir este proceso de poder invisibilizado en este ensayo. E. Dussel, *El diálogo interreligioso* [en línea]. Ciudad de México, CEIICH, UNAM, 12 de junio, 2017. <<https://www.youtube.com/watch?v=zxwdDZj03Yc>>, mins. 8:45-9:57. [Consulta: 28 de agosto, 2021.]



texto de Abdennur Prado que es necesario para ahondar en el argumento de Grosfoguel. Tal como mostraré, las obras de autores como Grosfoguel, Dussel y Prado conforman un “tejido” de conocimiento que es clave para visibilizar la perspectiva que se expone en este capítulo.

## Universalismo y pretensión de neutralidad

La invisibilización de conocimientos, tradiciones y costumbres de la cristiandad que, sin embargo, continúan hasta el presente, constituye el poder de la naturalización discursiva. Es lo que da el carácter de neutralidad y objetividad al discurso moderno secular, base del discurso científico. Sin cuerpo, sin género, sin clase o raza, sin espacio localizable o tiempo específico, las enunciaciones del conocimiento pueden elevarse al plano de lo eterno e imponerse como verdades absolutas. En este sentido, y como lo articularán Grosfoguel y otros, la modernidad sería una teología política<sup>7</sup> aun cuando en la universidad occidentalizada se la aprende como contraria al pensamiento teológico.

Así, autores como Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel y Abdennur Prado, cuyas teorías no son idénticas pero sí complementarias en la articulación de una crítica a la modernidad, buscan transformar el modo de representación y de enseñanza de esta última. En lugar de explicar la modernidad como una narrati-

<sup>7</sup> La modernidad es, según Grosfoguel, la continuación de la teología que emerge a partir del siglo IV, cuando con el emperador Constantino surge la doctrina de la Encarnación en donde la figura del “hijo de Dios” funge como representante de la divinidad en la tierra. Esta teología, llamada cristianismo trinitario, va a proponer que, en ausencia del “hijo de Dios/Cristo”, el emperador queda como representante (en sustitución) de este último y, por ende, también como la representación de la divinidad. A este punto volveré más adelante. Tales informaciones se encuentran en Ramón Grosfoguel, *Intervención en el I Seminario Internacional. Espiritualidad, Religión y Política, Cátedra Libre Qassem Soleimani, Universidad Bolivariana de Venezuela* [en línea]. Caracas, 28 de enero, 2022. <<https://www.youtube.com/watch?v=-P9b7SJUdq4>>, mins. 50:40-1:25:34. [Consulta: 5 de abril, 2022.]

va de progreso que habría trascendido a la religión, la piensan como una civilización gestada desde un discurso teológico que, en su primera fase, ejerció la dominación a través de la evangelización y la colonización; en una fase posterior, se secularizó, presuntamente borrando las huellas de sus cimientos, y con ello, finalmente, dominó a través de la universalización de conocimientos locales provenientes de los imperios europeos o centros del sistema-mundo y exportados como diseños globales.<sup>8</sup>

En estas páginas nos interesa concretamente la cuestión de qué es aquello que justifica discursos de progreso, discursos científicos y seculares, discursos modernos que nada tendrían que ver con la teología, la religión, la espiritualidad o las tradiciones sagradas. ¿Qué es ese *aquello* que disfraza a tales discursos de neutralidad? ¿Cómo los disfraza? Es necesario ofrecer algunas pautas que ayuden a cuestionar esta pretendida neutralidad tejiendo un vínculo entre el discurso de progreso que caracteriza la modernidad occidental y la noción de ‘universalismo’. Se trata de una forma de eurocentrismo expansivo que se basa en la universalización de un local concreto, en la legitimación mundial de un hecho local y de un pensamiento local-universalizado que define el rumbo de la civilización moderna. Para Grosfoguel, desde Descartes la teología cristiana se secularizó a través del posicionamiento del hombre en el lugar de Dios<sup>9</sup> y del dualismo o la separación entre la mente y el cuerpo, incluida la espacialidad. Tal universalismo reivindica un conocimiento verdadero “revelado” en una cierta geografía y a ciertos actores masculinos, localizado en un tiempo y espacio particulares y, paradójicamente, declarado como válido para el mundo entero; y no emerge

<sup>8</sup> R. Grosfoguel, “Decolonizing Western Uni-versalism: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas”, en *Transmodernity* [en línea]. Primavera, 2012, vol. 1, núm. 3, pp. 88-104. <<https://escholarship.org/uc/item/01w7163v>>. [Consulta: 20 de julio, 2021.]

<sup>9</sup> Miranda Martínez Bonfil también presenta y describe esta perspectiva que critica la neutralidad objetiva, en *Genealogías de la modernidad: la controversia entre Carl Schmitt y Hans Blumenberg*. Tesis, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, México, 2021. Cf. cap. 2, “Carl Schmitt y la Teología Política” (pp. 37-103) y, sobre Descartes, el apartado “Heidegger” del mismo capítulo.

sólo desde un espacio secular y científico: este proceder tiene un trasfondo teológico.<sup>10</sup>

Grosfoguel y Prado piensan la modernidad como una teología política en el sentido de que se enmarcaría en el cristianismo trinitario que se volvió dogma con Constantino, en el siglo IV, contexto en el que se rechaza la enseñanza de Al-aja del cristianismo unitario<sup>11</sup> en favor de la figura del hijo de Dios como representante de la Divinidad en la tierra.<sup>12</sup> En este contexto de sustitución, y ante la ausencia del hijo de Dios en el mundo, el emperador queda como su representante. Posteriormente, en la transición hacia la modernidad secular, habría ocurrido una transformación de este espacio teológico en la que la ciencia y el científicismo —la razón, personificada por Descartes— ocuparon el lugar de la divinidad y del hijo de Dios, es decir, Cristo. A través de este cambio de fichas, se seculariza la teología del cristianismo trinitario. Y a pesar de que la ciencia ocupará el lugar central, la transformación sólo ocurre en la superficie, con lo cual el fundamento teológico del cristianismo trinitario que-

<sup>10</sup> Además del cristianismo trinitario, es importante abrir la interrogante hacia el universalismo en el cristianismo, tradición que pudo haber comenzado desde Pablo de Tarso. En la página 70 de su tesis *La disidencia en Pablo de Tarso*, Camila Joselevich Aguilar analiza la forma en que él, quien era un judío helenístico, habría vinculado al cristianismo con una noción helenística de lo universal. (Cf. C. Joselevich Aguilar, *La disidencia en Pablo de Tarso. Elaboración retórico-discursiva de la perversidad en el origen del cristianismo universalista*. México. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2017, 298 pp.)

<sup>11</sup> El conocimiento que Grosfoguel reproduce en torno al cristianismo unitario proviene de la obra de Vicente Haya, quien es especialista en lengua aramea y ha realizado extensos estudios sobre el mensaje de Jesús, pero pensándolo desde su lengua materna, el arameo. Haya abre interrogantes muy importantes en cuanto a las modificaciones sustanciales que habría sufrido el mensaje del profeta a través de su codificación en griego y en latín. (Cf. V. Haya, *Amar más a Jesucristo en arameo* [en línea]. Madrid, Espacio Ronda, 2018. <<https://www.youtube.com/watch?v=oSshyiO8iaQ>>. [Consulta: 08 de mayo, 2023].)

<sup>12</sup> R. Grosfoguel, *Intervención en el I Seminario Internacional. Espiritualidad, Religión y Política. Cátedra Libre Qassem Soleimani, Universidad Bolivariana de Venezuela* [en línea], mins. 50:40-1:25:34.

da intacto. A este punto volveré en la parte final del texto. Por ahora, en el siguiente apartado, mostraré cómo Ramón Grosfoguel argumenta sobre el conocimiento eurocéntrico, científico y moderno como parte de la teología del cristianismo trinitario basada en la doctrina de la Encarnación y complementaré esto con la propuesta de Prado,<sup>13</sup> que teje el vínculo entre el universal eurocentrado y la evangelización cristiana. Concreto y local, pero impuesto de forma global, se trataría de una forma de conocimiento estrechamente relacionada con la cristiandad por pensarse como la revelación de una verdad universalizable.

### **La modernidad en Grosfoguel, Dussel y Prado**

Una particularidad de las argumentaciones de Grosfoguel y Prado, y su fuerza teórica, radica en que ubican los orígenes de la modernidad antes de la Ilustración. Haciendo resonancia con la obra de Enrique Dussel, ubican el comienzo o gestación de la modernidad en 1492, fecha en que se comienza a consolidar una cristiandad imperial y colonial con los Reyes Católicos como representación de la divinidad y que desembocó en un proyecto de larga duración que se transfirió de los imperios de España y Portugal (la primera modernidad) a los Países Bajos (segunda modernidad), después a los imperios de Inglaterra, Francia y Alemania y posteriormente a Estados Unidos (tercera modernidad). En palabras de Prado:

El grueso de los estudios poscoloniales toma como referencia al imperio británico, en especial el caso de la India; lo cual, en ocasiones, les priva de una perspectiva de larga duración. Los decoloniales dan “un paso atrás en la historia”, al centrarse en la colonización de América. Un latino sabe muy bien que el colonialismo no empieza en el siglo XVII y sabe, por ello, que el discurso filosófico de la modernidad viene después, como una

<sup>13</sup> Abdennur Prado, *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. México, Akal, 2018 (Inter pares. Serie poscolonial).

consecuencia [...] del proceso brutal que se inicia en 1492. Esto no los ciega al caso británico ni a las realidades del imperialismo *usamericano*.<sup>14</sup>

La cristiandad imperial de la primera modernidad consolidó una identidad religiosa vinculada al poder que se impuso en un territorio específico en la península ibérica<sup>15</sup> y, posteriormente, en los territorios de las Indias Occidentales. Aquí se observa que la identidad se impuso a través de la expulsión o conversión forzada de grupos no cristianos, judíos y musulmanes; al mismo tiempo, esa identidad se forjó en relación con *otros* en las Indias Occidentales, la llamada Conquista de América, que se pensaron como “personas sin religión”. Este doble proceso conformó las fronteras entre lo humano y lo no humano, el ser y el no ser, en el imperio de los Reyes Católicos.

Es importante señalar la convergencia de los tres autores mencionados en torno a tal punto. Sus teorías son complementarias sobre todo en lo que se refiere a la ubicación espacio-temporal de la modernidad. A continuación, expondré algunos matices de sus diferentes argumentaciones, mas enfatizando su propuesta espacio-temporal ya que esto las distingue de propuestas de otros espacios de conocimiento, por ejemplo, el anglosajón, el francés y el estadounidense.

Más allá del argumento de la modernidad en gestación o la primera modernidad, que proviene de *El encubrimiento del otro*,<sup>16</sup> en su texto “The Structure of Knowledge in Westernized Universities. Epistemic Racism/Sexism and the four Genocides/Epistemicides of the long 16th Century”, de 2013, Grosfoguel explica la modernidad occidental como una civilización que se

<sup>14</sup> A. Prado, *Genealogía del monoteísmo*, p. 55.

<sup>15</sup> R. Grosfoguel, “The Structure of Knowledge in Westernized Universities. Epistemic Racism/Sexism and the four Genocides/Epistemicides of the long 16th Century”, en *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self Knowledge*. Boston, 2013, vol. 11, núm. 1, pp. 73-90.

<sup>16</sup> E. Dussel, *1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1994.

gestó a partir de cuatro genocidios / epistemicidios fundacionales: 1) la expulsión de judíos y musulmanes de Al Ándalus, 2) el genocidio y sometimiento a trabajos forzados de las poblaciones indígenas en las Indias Occidentales, 3) el secuestro y venta de personas negras de África, y 4) la quema de mujeres vivas acusadas de brujería.<sup>17</sup> Para Grosfoguel y Dussel, la modernidad no es un proceso o una civilización meramente positiva, sino de doble cara: implica progreso y emancipación, y simultáneamente exterminio. El sexismo, con la quema de saberes femeninos en Europa; el cristianocentrismo, la imposición de una religión, conversión forzada y destierro de quien venerara al dios equivocado; el racismo, con el secuestro y venta de personas por su color de piel y los trabajos forzados de indígenas en las Indias Occidentales; y la anulación del otro, de las culturas y espiritualidades amerindias y de las culturas africanas, son todos procesos constitutivos de la modernidad.

Con la conformación de los Países Bajos como un imperio colonial, tras independizarse del imperio español, esta cristiandad y sus fronteras fueron secularizadas en lo que Dussel llama la segunda modernidad. Con la Ilustración se consolidó la modernidad como un proyecto secular y, paralelamente, se reconfiguraron los discursos de lo humano y lo no humano, ya no a través de debates teológicos en torno al alma y el dios verdadero, sino en torno a la razón y la irracionalidad. Tanto Dussel como Grosfoguel parten de que, con el surgimiento del cartesianismo a mediados del siglo XVII, el proyecto evangelizador, que se caracterizaba por sus misiones de conversión, se secularizó. Tal proceso comenzó con el desplazamiento de lo divino por parte de una figura masculina, blanca y europea, con lo cual el hombre —y no la mujer u otra forma de sexualidad— pasó a ser el representante del conocimiento universal y científico: un conocimiento local empezó a expandirse a todo el globo a través de, primero, la ubicación privilegiada que tenía y, segundo, de las redes que los imperios coloniales habían tejido desde el

<sup>17</sup> Para ahondar en esta temática, véase la obra de la feminista italiana Silvia Federici.

siglo XV. Esta perspectiva de Grosfoguel, que está sustentada en la obra de Dussel, toma nuevos matices a través del trabajo de Prado, quien enfatiza que la modernidad es un proceso de *larga duración* que hizo posible la interconexión del mundo a través de una política colonial.

En el apartado que sigue, presentaré la perspectiva de Grosfoguel sobre la figura de Descartes para explicar la secularización de la teología y el proceso de legitimación de este conocimiento local a nivel mundial. Se explica allí la secularización del conocimiento y el comienzo del discurso hegemónico de la ciencia moderna a partir del posicionamiento del hombre europeo en el lugar del dios cristiano.

### **De la teopolítica del conocimiento a la egopolítica del conocimiento: el *ego cogito* de Descartes como la secularización de la teología**

Es a través de la figura de Descartes que Grosfoguel explica la tradición de un tipo de pretendido universal que, en Occidente, se va a transmitir de Descartes a Kant y, posteriormente, a Hegel y a Marx. Es decir, Grosfoguel describe cómo el universal en cuestión se genera en los Países Bajos que, a mediados del siglo XVII, pasaron a conformar el centro económico del sistema mundo.<sup>18</sup> Sin embargo, este universal se sofisticó con pensadores posteriores que, en sus respectivas épocas, también habitaban los respectivos centros económicos del “sistema mundo”. Esta localización en contextos de poder es crucial para la globalización del pensamiento de los filósofos (hombres) mencionados arriba, ya que el contexto de poderío económico de esos

<sup>18</sup> El análisis del sistema-mundo se atribuye a Immanuel Wallerstein. Cf. *World System Analysis: An Introduction*. Durham, Universidad Duke, 2004. Aunque en los escritos de Grosfoguel hay claras referencias a Wallerstein, el sociólogo puertorriqueño ha hecho énfasis en la importancia de los filósofos caribeños y de los marxismos negros para una crítica de la modernidad y del racismo de larga duración.

lugares fue clave para la transmisión a escala global y temporal de tal universal. En el primer apartado de su texto *Decolonizing Western Uni-versalisms: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas*, de 2012, Grosfoguel explica la emergencia del universal eurocéntrico y examina este concepto en la tradición filosófica occidental, desde Descartes hasta Marx.<sup>19</sup> En lo que sigue, haré un resumen de las ideas centrales de ese apartado.

Con René Descartes habría ocurrido un desplazamiento de la divinidad de la cristiandad por un ego masculino, cristiano,<sup>20</sup> blanco y europeo. Descartes funda la filosofía moderna con el *co-gito, ergo sum*.<sup>21</sup> Siguiendo a Grosfoguel, el filósofo francés comprendía lo universal como un conocimiento eterno, más allá del tiempo y el espacio, equivalente a la mirada de Dios. Así habría posicionado al ego en los fundamentos del conocimiento, en un lugar que había estado antes reservado para el dios cristiano. Para reclamar el conocimiento trascendental era necesario disociar al sujeto del cuerpo, del territorio y de la temporalidad. Este dualismo entre el sujeto y las dimensiones espacio-temporales es, para Grosfoguel, un eje fundamental del cartesianismo y le habría permitido a Descartes situar al sujeto en un no-lugar y una no-temporalidad y, con ello, trascender los límites de la cartografía de poder global.<sup>22</sup> De tal suerte, el acceso a la verdad se logra través del monólogo del sujeto individual y no a través

<sup>19</sup> R. Grosfoguel, “Decolonizing Western Uni-versalisms: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas”, en *Transmodernity* [en línea]. 2012, vol. 1, núm. 3, pp. 88-95. <<https://escholarship.org/uc/item/01w7163v>>. [Consulta: 20 de julio, 2021.]

<sup>20</sup> Aquí es importante mencionar que, según Dussel, Descartes recibió su educación inicial en el colegio jesuita La Flèche, a partir de los diez años de edad, durante aproximadamente una década. Es decir, que habría recibido su “única formación filosófica formal” por parte de los jesuitas entre 1606 y ca. 1616. Cf. E. Dussel *et al.*, *Pensar decolonial*. Pres. de Ramón Grosfoguel y José Romero Losacco. Caracas, Fondo Editorial La Urbana, 2009, p. 20.

<sup>21</sup> El *Discours de la méthode* aparece en 1637 (*op. cit.*, p. 26).

<sup>22</sup> Esto también va a tener repercusiones concretas, por ejemplo, en la forma de concebir la espacialidad. En su texto “Space”, Jean Robert contraponen el lugar (*place*) al espacio (*space*). Mientras que el “lugar” es concreto e implica la existencia y la corporalidad, el “espacio” es abstracto y hace referencia



del diálogo con otros seres humanos. Este mito de la producción individual de la verdad es, para Grosfoguel, constitutiva del mito de la modernidad y de una Europa autogenerada<sup>23</sup> y autónoma en su desarrollo.

En conclusión, dualismo y solipsismo serían constitutivos de la filosofía cartesiana. Aquí el sociólogo puertorriqueño ubica el comienzo de la egopolítica del conocimiento, la cual define como la secularización de la cosmología cristiana de la teopolítica del conocimiento. En la egopolítica del conocimiento, el sujeto de enunciación sería borrado y escondido, y existe un punto de vista que se esconde o que incluso pretende no ser un punto de vista. Se trata de una filosofía en la que el sujeto epistémico se enarbo-la sin sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, idioma o lugar epistémico dentro de relaciones de poder.

Un aspecto relevante de la contextualización de Grosfoguel es que revela que se trata de un sujeto imperial, precisamente por su ubicación en los Países Bajos, que ya eran un poder colonial marítimo cuando aparece el *Discours de la méthode* en 1637.<sup>24</sup> Cuando Descartes escribe, lo hace en Ámsterdam a mediados del siglo XVII, cuando los Países Bajos, que se encontraban al

a un universal que —siguiendo las argumentaciones de Grosfoguel expuestas en este texto— está “vaciado de cuerpo”. Jean Robert, “Space”, en *The International Journal of Illich Studies* [en línea]. 16 de marzo, 2018, núm 1, vol. 6, pp. 132-137. <<https://journals.psu.edu/illichstudies/article/view/60685/60512>>. [Consulta: 05 de marzo, 2022.]

<sup>23</sup> ¿Esto significa que se entiende como no engendrada, análogamente a la imagen de la creación divina, sin progenie, en donde Europa misma también tendría el rol de la Divinidad?

<sup>24</sup> Los holandeses intentaron dominar la industria de la trata de esclavos en 1630, en la zona del norte de Brasil y el Caribe. Con ello desplazaron a los ingleses y, entre 1600 y 1650, se convirtieron en la segunda potencia de transporte transatlántico de esclavos. Este proceso de toma de control de una parte del Atlántico (y algunas de sus rutas) va a ser constitutivo del enriquecimiento de los Países Bajos. (Cf. Kwame Nimako y Glenn Willemsen, *The Dutch Atlantic. Slavery, Abolition and Emancipation*. Londres, Pluto Press, 2011, pp. 13-29.) Esto es importante para contextualizar la aparición del *Discours* de Descartes en 1637.

final de una larga guerra con el imperio español,<sup>25</sup> tenían cierto dominio del Atlántico y daban el paso decisivo para ser el centro del sistema-mundo.<sup>26</sup> La arrogancia de un sujeto que habla desde el lugar de Dios, explica Grosfoguel, sólo sería posible desde la localización geopolítica del colonizador/conquistador. Se trata de un sujeto ciego a su localización espacial y corporal dentro de la cartografía de poder global.

Aunque el solipsismo cartesiano habría sido cuestionado por la filosofía occidental, Grosfoguel argumenta que la filosofía sin cuerpo, territorio o temporalidad del “punto-cero” va a ser retomada por las ciencias sociales del siglo XIX como la epistemología de la neutralidad y la objetividad del sujeto que produce el conocimiento científico.<sup>27</sup> Grosfoguel describe dos aspectos del universalismo abstracto en Descartes. El primero sería abstracto en el sentido de las enunciaciones, es decir, se trataría de un conocimiento desapegado de toda determinación espacio-temporal y que pretende ser eterno. El universalismo del segundo tipo sería abstracto en el sentido epistémico de un sujeto de enunciación que es desapegado, vaciado de cuerpo y contenido, así como ajeno a su localidad dentro de la cartografía del poder.

<sup>25</sup> La “Guerra de los ochenta años” entre España y la provincia de los Países Bajos tuvo lugar de 1568 a 1648. Finalizada la guerra, se reconoce a la república de Holanda como un Estado soberano, en el contexto de la Paz de Westphalia. Sin embargo, Nimako y Willemsen apuntan a que la trata de esclavos en el Atlántico, en donde los Países Bajos entraron en 1630 y comienzan a introducir una competencia no sólo a Portugal sino a España, fue constitutiva de esa “Guerra de los ochenta años” (*op. cit.*, p. 17).

<sup>26</sup> Aquí hay que señalar que, sin embargo, la posibilidad de existencia de este ser habría comenzado ciento cincuenta años antes, con el “ego conquistador” (siguiendo a Dussel) que se gesta durante el imperio español. El tema lo retomaré más adelante a través de las argumentaciones de Prado, quien amalgama el “ego conquistador” de Dussel con el *ego cogito* cartesiano y el “ego evangelizador” colonial.

<sup>27</sup> Grosfoguel recalca que, a pesar de que algunas corrientes del psicoanálisis y el marxismo habrían cuestionado estas premisas, ellos también siguieron produciendo conocimiento sin cuestionar el lugar desde donde hablan y producen conocimiento, lo que tuvo como resultado la continuidad de un universalismo abstracto en la producción de conocimiento.

Como resultado, la separación del sujeto de su cuerpo y del espacio que habita habría permitido a Descartes producir un conocimiento con la pretensión de ser una verdad universalmente válida. El autor puertorriqueño explica que, mientras la primera forma de universalismo abstracto sí habría sido interrogada desde la filosofía y cosmología occidentales, la segunda forma de universalismo abstracto, que no tiene rostro ni habita un lugar, habría persistido en el punto-cero de la ciencia occidental e incluso en aquellos que han criticado a Descartes.

Grosfoguel analiza así, también, estos aspectos del universalismo abstracto en Kant, Hegel y Marx, y describe la forma en que el universalismo está presente en ellos. En el caso de Kant, el filósofo alemán habría criticado el primer tipo de universalismo (abstracto), pero mantenido y profundizado el segundo tipo de universalismo, aunque de manera reformada. En el nivel de la enunciación del sujeto, habría en Kant un particular europeo que define lo universal para el resto del planeta, inaugurando así la tradición de un falso cosmopolitismo universal.

En el caso de Hegel, quien habría revolucionado la filosofía de forma importante, habría cuestionado el solipsismo y posicionado al sujeto de enunciación en su contexto histórico universal, lo que habría sido un gran avance en comparación con la deslocalización de los filósofos anteriores y el universalismo del primer tipo. Sin embargo, Grosfoguel argumenta que la pretensión de Hegel de haber llegado al conocimiento absoluto habría traicionado su crítica del universalismo del primer tipo: en lugar de continuar con la historización de las categorías y enunciaciones, el conocimiento absoluto termina en un universalismo cartesiano que tendría la pretensión de ser verdad trascendental, para todo tiempo y espacio. Aquí la diferencia sería que, mientras el universalismo de Descartes sería *a priori*, el de Hegel habría sido *a posteriori*, es decir, va a surgir después de una reconstrucción histórica del Espíritu Universal a través de la historia entera de la humanidad.

La crítica más aguda que Grosfoguel hace a Hegel es que éste sólo habría concebido al hombre blanco, cristiano, heterosexual y europeo como aquel que podía acceder a la posibilidad del co-

nocimiento absoluto.<sup>28</sup> En este sentido, también habría reproducido el universalismo del segundo tipo ya que, al igual que Kant, habría definido lo universal sobre la base de un particular, con lo que se habrían afianzado el racismo y el sexismo epistémicos presentes desde Kant.

Y hace también Grosfoguel una crítica de Marx. A mediados del siglo XIX, éste habría hecho modificaciones importantes a aquella tradición de pensamiento. Para Marx, las determinaciones de la economía política habrían sido más importantes que las determinaciones conceptuales. Al igual que Hegel, Marx habría puesto las categorías en un contexto histórico; sin embargo, a diferencia de aquél, éste habría pensado la producción de conocimiento no como el resultado del desarrollo del espíritu de una época, sino como el desarrollo material de las relaciones y las fuerzas de la producción. Es decir, Marx habría dado un giro materialista. Contrario a Descartes y a Hegel, Marx situó la geopolítica del conocimiento en relación con las clases sociales, pensadas desde el proletariado europeo decimonónico. Sin embargo, a pesar de haber situado su pensamiento, Marx propuso nuevamente un diseño universal para la solución de los problemas de la humanidad: el comunismo. Con respecto a este diseño local de aplicación universal, Grosfoguel señala que Marx nunca problematizó que este universal emergió de un local concreto, europeo, masculino, heterosexual, blanco y judeocristiano, es decir, que no pensó más allá de los límites eurocéntricos. Habría repetido la fórmula de una sola epistemología con acceso a lo universal, esto es, la tradición occidental.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Sobre el racismo en la obra de Hegel, *cf.* K. Nimako y G. Willemsen, *op. cit.*, pp. 44-45.

<sup>29</sup> Recientemente Grosfoguel ha matizado esta dura crítica a raíz de nuevas lecturas sobre Marx. Por ejemplo, Colmenares ha señalado que la obra de Marx que conocemos en español fue editada durante el estalinismo y contiene, además, problemas de traducción. Por ello, todavía no conocemos la obra del filósofo alemán en su totalidad. Siguiendo en parte a Dussel, Colmenares expone que la obra de Marx contiene una espiritualidad que lo lleva a centrar su trabajo en el cuidado y preservación de la vida, un aspecto que no ha sido abordado debido a la lectura “atea” que se ha hecho de Marx.

Grosfoguel también critica que Marx haya considerado a los pueblos no europeos como primitivos y atrasados, lo que lo habría llevado a apoyar las invasiones coloniales de la India por parte del imperio británico en el siglo XVIII y del norte de México por parte de Estados Unidos en el siglo XIX, reproduciendo así el racismo de los filósofos anteriores. La fórmula del comunismo marxiano es local, pero presentada como una solución global, es decir, un diseño imperial y colonial, insertándose con ello en la tradición de la doctrina de la Encarnación del cristianismo trinitario, que implica la fórmula de lo local-universal.<sup>30</sup>

La crítica del desplazamiento de Dios por parte del hombre, así como la de la fórmula para la producción del conocimiento universal eurocentrado, que se basará en la separación cuerpo/mente, sentir/razón, etcétera, tienen un gran impacto en la crítica que Grosfoguel hace del capitalismo, el cual ha carecido de límites y, en consecuencia, ha justificado actividades económicas que son contrarias a la vida humana.<sup>31</sup> Esta tradición de pensamiento, en la cual el conocimiento es distante del cuerpo y del “lugar que habita”,<sup>32</sup> ha borrado los límites éticos en relación con los efectos y alcances del quehacer y el conocimiento humanos. El borramiento del cuerpo (género, raza, clase) y del lugar (ubicación geopolítica en el sistema-mundo) elimina la posibilidad de establecer límites a las posibilidades mercantiles, dando pie a un conocimiento transgresor y, por ende, al servicio del mercado y del capitalismo rampante.<sup>33</sup>

(Cf. Katya Colmenares, “¿Carlos Marx oculto?” [en línea], México, 2022. <<https://youtu.be/IIWddq5yR6g>>. [Consulta: 24 de octubre, 2022.])

<sup>30</sup> Si tomamos en cuenta esta crítica de Marx y releemos la cita que abre el presente texto, podemos comprender lo que Grosfoguel quiere decir cuando argumenta que los ateos de izquierda, incluso en América Latina, reproducen en sus discursos los dualismos de la cristiandad.

<sup>31</sup> Como lo son la venta de armas, el secuestro y trata de personas, el tráfico de drogas, entre otras actividades que destruyen la vida humana y no humana.

<sup>32</sup> Para este tema del “habitar”, queda pendiente una reflexión sobre la obra de Heidegger y los pensadores que han trabajado sobre su concepto de *Dasein*.

En el siguiente apartado abordaré un texto de la autoría de Abdennur Prado que complementa la perspectiva de Grosfoguel al explicar el contenido teológico que se habría transferido a la secularización. Prado dará un salto hacia atrás para exponer el tema de la doctrina específica que se secularizó: la Encarnación. Es a través de la doctrina de la Encarnación que Prado explica la sustitución del hijo de Dios por el hombre occidental y, por ende, la sacralización del lugar de la revelación del conocimiento científico. El apartado finalizará con una explicación puntual de Grosfoguel, quien, en sus exposiciones más recientes, también ha planteado aquel “salto hacia atrás”; es decir, el paso del cristianismo unitario al trinitario y el lugar de la doctrina de la Encarnación en este proceso, que significó la institucionalización del cristianismo como religión de Estado, es decir, el comienzo de la cristiandad.

### **La doctrina de la Encarnación del cristianismo trinitario como modelo del conocimiento local/universal**

El pensador musulmán Abdennur Prado ha estudiado el proceso de evangelización de la cristiandad imperial como parte de la historia de la modernidad/colonialidad. En la evangelización, Prado ve aquello que justifica la anulación del otro y la conquista de territorios; en sus palabras, es “el fundamento metafísico que lo impulsa a instaurar un dominio incondicionado sobre la

<sup>33</sup> Aquí es muy importante el libro mencionado arriba, de K. Nimako y G. Willemsen, *The Dutch Atlantic*, ya que explica cómo el secuestro y la venta de personas negras del continente africano (esclavitud) fue constitutiva del sistema-mundo moderno. En el caso de Holanda, se muestra como esta práctica no sólo se sustentó en debates y conocimientos teológicos, sino también científicos (nacientes), los cuales, más adelante, se fortalecieron y justificaron aún más la trata. Desde la perspectiva histórica de ambos autores —quienes, por ello, representan una cierta exterioridad a los discursos de la modernidad—, el comercio sin ética ni moral, rampante, ya habría estado presente desde el comienzo de la trata de personas del continente africano (por parte de los navegantes portugueses).

Tierra”.<sup>34</sup> Prado resta importancia a las causas económicas y/o de ejercicio del poder en las que muchos autores descoloniales han ahondado como las causas de la conquista y la colonización, para enfatizar en cambio que “la ideología colonial no propone la conquista y la explotación del otro, sino su evangelización”.<sup>35</sup> Así, el autor trae el tema de la religión a un primer plano. Ésta habría justificado la conversión de las almas, el despojo de las tierras en favor de la Iglesia, la aplicación absoluta del derecho canónico, la imposición de una sola forma de conocimiento y la anulación de todo conocimiento otro... Y todo en función de la utopía divina que habría de realizarse en la tierra. En este sentido, Prado propone el *ego evangelizador* como aquello que complementa y amalgama el paso del ego conquistador de Dussel (el del imperio español, que encubre y anula al otro/colonizado) al *ego cogito* de Descartes.<sup>36</sup> “Con esto no pretendemos negar la aportación de Dussel: aceptamos la noción de una primera modernidad iniciada en 1492, pero nos resistimos a considerarla según los parámetros de la segunda. Dicho de otro modo; aceptamos que el *ego conquiro* precede al *ego cogito*, pero sólo si se completa el análisis mostrando que ambos confluyen en el *ego evangelizador*”.<sup>37</sup> Prado sostiene que el ego evangelizador residiría no sólo en la época colonial, sino que también quedaría adherido al proceso de secularización de la teología, lo cual refuerza la perspectiva de Grosfoguel. El ego evangelizador se invisibilizó y territorializó con Descartes. Prado ve, así, una continuidad entre una teología y una ciencia, ambas basadas en las premisas ontológicas de la cristiandad:

El *cogito* cartesiano es la expresión de una teología. [...] Su método concilia el racionalismo medieval con el naciente espíritu

<sup>34</sup> A. Prado, *Genealogía del monoteísmo...*, p. 59.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>36</sup> Aquí, Prado no menciona el “ego extermino” de Grosfoguel, que sería el ego genocida de la modernidad (más allá de conquistador y anulador de la alteridad) que se habría gestado en paralelo al ego conquistador y de igual forma habría precedido al *ego cogito*.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 64.

científico. Un ajuste conveniente, que no podía sino acabar siendo aceptado por la Iglesia, pues ambos tienen la misma base metafísica: la fractura entre la mente y el cuerpo, entre la materia y el espíritu. El cartesianismo lleva dicha fractura a su paroxismo. Todo lo que los decoloniales dicen sobre el cartesianismo tiene un precedente en la teología desarrollada en la España que puso en marcha la colonización.<sup>38</sup>

Dicho esto, sigue presente la interrogante: ¿Qué es aquello que se invisibiliza? Para Prado, lo que se invisibiliza y permite la continuidad del ego evangelizador como *ego cogito* —el nexo clave entre ambos— es la doctrina de la Encarnación. El cristianocentrismo sustentado en esta doctrina sería aquello que, como estafeta, se habría transmitido de una modernidad a la siguiente, desde la primera hasta la última. La doctrina de la Encarnación habría permitido realizar la operación de localizar la verdad y el conocimiento, y al mismo tiempo universalizarlos; y aquí Prado explica más extensamente la propuesta de Grosfoguel al exponer el cómo. Esto, que es un uso político de dicha doctrina (una teología política cuyo tejido posiblemente se remonta al vínculo que elabora Pablo de Tarso entre el cristianismo y la intelectualidad helenística, en donde había una noción de lo universal,<sup>39</sup> pero también al cristianismo trinitario, que arroja en el siglo IV la figura del hijo de Dios), es crucial para comprender aquello que hizo posible la universalización de un hecho local. Más allá,

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>39</sup> Camila Joselevich analiza la forma en que Pablo de Tarso, un judío helenístico, habría vinculado el judaísmo con una noción helenística de lo universal, constituyendo un mensaje ahistórico y atemporal: “En franca divergencia con la comunidad de Jerusalén y en consonancia con el protocristianismo helenístico que hemos descrito, atravesado por una intelectualidad helenística que lo empujaba hacia un mundo ancho y ajeno, Pablo creyó que esa comprensión correcta y verdadera del judaísmo estaba en su carácter universal. La salvación que el *christós* traería no podía distinguir entre naciones [...] y no podía restringirse a Israel; o, mejor dicho, ‘Israel’, como concepto, forzosamente debía alcanzar a toda la humanidad sin distinción”. (C. Joselevich, *La disidencia en Pablo de Tarso...*, p. 70.)



la secularización e invisibilización de la doctrina de la Encarnación habría permitido que la evangelización siguiera activa en el proceso de larga duración de las sucesivas modernidades, si bien a través del modelo del conocimiento universal y eurocentrado.

Prado plantea el argumento de que la doctrina de la Encarnación permite el surgimiento de la fórmula de lo local-universal que será la base del eurocentrismo y el universalismo. Un “hecho específico” acontecido en un “lugar específico”, nos dice Prado, es la base tanto del colonialismo como del universalismo eurocéntrico:

Lo que justifica la colonización es la propia idea de la encarnación de Dios. Existe un Dios universal, que se ha encarnado en un momento preciso de la historia, fundando una religión universal. Lo universal, en Cristo, se ha hecho particular, y desde esa particularidad aspira a imponerse en todo el mundo. Así, el cristianismo está territorializado y carece al mismo tiempo de fronteras. Esto es lo que le otorga a una zona concreta del planeta el derecho a hacerse cargo de lo universal, el “soportar” sobre sus espaldas ese peso y hacerse responsable por todos y por todo. Ese destino lo sitúa en el centro de la historia de la humanidad. ¿Cómo entender si no la pretensión de Hegel según la cual el espíritu universal es europeo? Sólo la doctrina de la Encarnación explica que un particular pueda ser universal.<sup>40</sup>

Esto nos invita a reflexionar críticamente sobre la cristiandad y su presencia en la producción del conocimiento de las modernidades sucesivas. Nos invita a pensar nuevos diálogos fuera del esquema cerrado de la secularización, ya que nos revela que en los espacios agnósticos también se aplican dinámicas de lo local-universal basadas en un modelo cristiano. Una comprensión dialógica y descolonial del mundo tendría que comenzar por salir de dicha dinámica del poder monológico que frecuentemente nos atrapa y de la que no podemos, no logramos o no queremos salir.

<sup>40</sup> A. Prado, *Genealogía del monoteísmo*, p. 69.

Aquí retomo el tema de la exterioridad que se requiere para hacer una crítica de la modernidad —aquello con lo que abre el presente capítulo—. Este último texto de Prado no está escrito por un autor que se autodenomine católico, cristiano o ateo, sino por un autor musulmán que percibe y comprende a la cristiandad, al cristianismo, a la modernidad y a la secularización desde una relativa exterioridad. Cabe mencionar que la doctrina de la Encarnación es un tema de desacuerdo entre cristianos y musulmanes; desde el islam, a Jesús (Isa, en árabe) se le comprende como un profeta, pero no se le reconoce como el hijo de Dios. Sin embargo, es muy importante señalar que también hay divergencias significativas entre lo que fue el cristianismo unitario y lo que es el cristianismo trinitario. Siguiendo a Grosfoguel, el cristianismo unitario parte de la enseñanza de Al-aja,<sup>41</sup> que sería una “fuerza divina, creadora de vida con inteligencia”.<sup>42</sup> Desde tal enseñanza, en el cristianismo unitario estarían prohibidas tanto la idolatría como la proyección de Al-aja a otros objetos o fuerzas de la vida. Al-aja habría dictado, entonces, que todos somos humanos, pero que nadie puede representar ninguna fuerza de la tierra. Con ello, en el cristianismo unitario no era posible un hijo de Dios o un cuerpo de Cristo, como tampoco la sacralización de la pretensión humana de representar a Dios a través de las autoridades, por ejemplo, a través de la figura de un emperador o de un rey. Siguiendo a Grosfoguel, en el siglo IV la Al-aja fue suprimida por Constantino y los cristianos unitarios fueron exterminados. Al-aja desaparece en favor de un cristianismo trinitario que va a reconocer a la figura del hijo de Dios como su representante en la tierra. Así, la Encarnación sustenta, más allá del “hijo” como representante en ausencia de

<sup>41</sup> Cf. V. Haya, *Amar más a Jesucristo en arameo* [en línea]. Madrid, Espacio Ronda, 2018. <<https://www.youtube.com/watch?v=oSshyiO8iaQ>>. [Consulta: 8 de mayo, 2023.]

<sup>42</sup> La explicación sobre Al-aja y sobre los cristianismos unitario y trinitario que expongo aquí proviene de R. Grosfoguel, *Intervención en el I Seminario Internacional. Espiritualidad, Religión y Política. Cátedra Libre Qassem Soleimani, Universidad Bolivariana de Venezuela* [en línea], mins. 50:40-1:25:34.

Dios, que, ante la ausencia del hijo, el emperador quede como su representante en la tierra. Con esta teología trinitaria, el cristianismo, antes fuerza revolucionaria, se convierte en ideología de Estado. Aquí también es importante mencionar el énfasis que pone Grosfoguel en que Al-aja no hace una separación entre la espiritualidad y la ciencia, lo que sí va a acontecer posteriormente con el cristianismo trinitario, con lo cual la cristiandad comenzará a negar lo material y lo terrenal, y con ello a la mujer, a la naturaleza y a la ciencia. En este punto es donde Grosfoguel apunta a la emergencia de una narrativa del conflicto inherente entre espiritualidad y razón o religión y ciencia, un conflicto local que se va a universalizar y, por ende, nos va a acompañar en la actualidad.

Regresando a Prado, el autor aborda el tema de la doctrina de la Encarnación desde su posición como musulmán y la contextualiza como una forma de ejercer y afianzar el poder político; así, deconstruye aquello que ve como el modelo (posterior) de lo local-universal, que es una poderosa fórmula para la dominación. Sin embargo, aquí vemos que esa crítica no sólo viene por parte de intelectuales musulmanes; por ejemplo, desde la Teología de la Liberación también hay críticas sobre el uso político que se hace sobre la representación/sustitución de Dios en la tierra en el cristianismo trinitario. En resonancia con la explicación de Grosfoguel sobre Al-aja, siguiendo a Dussel, el hecho de que tenga que haber un representante de Dios en la tierra se puede utilizar para legitimar la existencia del rey como representante del poder divino y justificar las monarquías.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> "...pero inclusive el pan, ¿no es también la construcción del reino de Dios? ¿Y no hacemos entonces teología política en el sentido de una teología del Estado y de todo lo que la política significa?" (9:35-9:50) "De tal manera que el rey de Inglaterra es consagrado de la siguiente manera, dice Hobbes: "en nombre de Dios, te consagro rey de Inglaterra". Pero a los obispos se los consagra de la siguiente manera: "en nombre del rey te consagro obispo de la Iglesia anglicana", dice Hobbes. Y lo trae a partir de una interpretación del Antiguo y Nuevo Testamento, y una cosa muy construida. Es una teología política, donde fundamenta el poder del rey en la autoridad de Dios y el poder de la Iglesia en la autoridad del rey. Es una cristiandad

En este sentido de la representación, sustitución y fetichización, así como la doctrina de la Encarnación, los argumentos de los autores aquí presentados abren una reflexión importante acerca del “universalismo del segundo tipo” al que hice referencia en la exposición del texto de Grosfoguel en el apartado anterior. Parafraseando lo descrito anteriormente, dicho universalismo es abstracto en el sentido epistémico de un sujeto de enunciación que esconde su cuerpo y es ajeno a su localidad dentro de la cartografía del poder. A pesar de la carne, el espíritu es abstracto y universalizable; el ser humano produce un conocimiento con la pretensión de ser universalmente válido. Me parece que este universalismo del segundo tipo es cercano a la doctrina de la Encarnación del cristianismo trinitario. Si el universalismo del primer tipo fue rechazado por prender ostensiblemente el lugar de Dios, este universalismo del segundo tipo es más mundano a través de la imagen del hijo de Dios. Es a través de Cristo que se sustenta el universalismo como un conocimiento encarnado en un cuerpo y localidad específicas; sin embargo, al mismo tiempo vaciado de contenido, abstracto y universalmente válido. Es el universalismo que se encuentra en el discurso científico.

Las reflexiones que se derivan de esto podrían ser relevantes para ahondar en diversos temas políticos, como lo son el Estado-nación, las leyes, la justicia, el mercado<sup>44</sup> y su sacralización o fetichización. Las transiciones de un régimen teológico a uno

donde el rey es el medianero entre Dios y la Iglesia. Y de esta manera, claro, Hobbes fundamenta a una monarquía muy débil, y como era un gran conservador, pues entonces le da mucho poder al rey”. (E. Dussel, *Teología política de la liberación* [en línea]. Costa Rica. [Fecha no disponible, probablemente 2006 o 2007.] <<https://youtube.com/watch?v=GsjqKk2IXns&feature=share>>, mins. 14:05-16:51. [Consulta: 24 de abril, 2021].)

<sup>44</sup> Para el tema de la fetichización del mercado y la inversión de los símbolos en el cristianismo, véase el cap. II: “El termidor del cristianismo como origen de la ortodoxia cristiana: las raíces cristianas del capitalismo y de la modernidad”, en Franz Hinkelammert, *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Pról. de Juan José Bautista Segalés. México. Akal, 2018 (Inter pares. Serie poscolonial), pp. 55-103.

secular se pueden rastrear, tal como Carl Schmitt puso sobre la mesa,<sup>45</sup> a través de la historia de la sustitución de Dios por el juez, del pecado por el crimen, del infierno por la cárcel, de los seminarios católicos por las escuelas públicas, en donde se homogeniza y moderniza a las poblaciones... Sin embargo, para una reflexión en este sentido, todo análisis debería dar “dos saltos atrás” y ubicarse desde el imperio español pero también en Constantino, para así dar cuenta de las continuidades en la historia de los imperios y la modernidad.<sup>46</sup> El discurso hegemónico sobre la modernidad y la historia oficial (moderna), con el borramiento de los imperios español y portugués, y en parte también del imperio holandés, aunado al desconocimiento de la teología trinitaria del siglo IV, imposibilita esta perspectiva que haría posible una reflexión de la modernidad como teología política y la continuidad de tal proceso en la actualidad.

### **Un problema de herejías: palabras finales**

Hoy día es casi absoluta la hegemonía del discurso de la modernidad en todos los ámbitos de la vida: el conocimiento, la política, la economía, la estética. Es consecuente el hecho de que los tres pensadores, activistas y filósofos que aquí he trabajado suelen ser señalados comúnmente como “disidentes” del proyecto moderno. Este cargo de disidencia, equivalente al de herejía, tendría lugar en cuanto los pensadores en cuestión cuentan con una formación universitaria occidental y forman parte de la

<sup>45</sup> Martínez Bonfil ofrece una exposición detallada sobre la secularización de la teología en el Estado-nación, la justicia y las leyes precisamente desde la perspectiva de Carl Schmitt. Cf. el cap. 2, “Carl Schmitt y la teología política”, en M. Martínez Bonfil, *Genealogías de la modernidad: la controversia entre Carl Schmitt y Hans Blumenberg*, pp. 37-103.

<sup>46</sup> Habría que tomar en cuenta las reflexiones sobre el poder y las instituciones (el hospital psiquiátrico, las cárceles) de Michel Foucault, pero abriendo la perspectiva “hacia atrás” en la historia imperial. Más allá, adviértase las consecuencias del cristianismo trinitario en la modernidad temprana y en la posterior secularización.

academia, y sin embargo su interpretación de la historia, de la política y del conocimiento difiere del discurso hegemónico. En éste se ensalza la modernidad como un fenómeno fundamentalmente emancipatorio, en todo sentido, y se condena tanto a las alteridades disidentes de la modernidad, entendida como progreso, como a las religiones, espiritualidades y tradiciones sagradas que se estipulan como aquello que está en conflicto con el proyecto moderno.

El “pecado” de dichos autores, y por lo cual se les condena como herejes, radica en haber puesto el dedo en la llaga al nombrar aquel “punto de vista que no tiene punto de vista”, a historizar este espacio de objetividad como el producto de una teología política trinitaria y a analizar el proceso y proyecto de secularización como una teología que se tornó invisible.

La genealogía que aquí he expuesto, en efecto, hace referencia a una teología invisibilizada, y me parece que es muy importante para analizar las fallas del concepto de secularización. La secularización, que Martínez Bonfil describe como el “proceso de separación entre el Estado y la Iglesia en Europa, lo que, a su vez, representa el fin de la alianza instituida por Constantino en el siglo IV entre el trono y el altar”,<sup>47</sup> se revela como un proceso superficial de disolución. Este “deshacer la unión” entre la Iglesia y el Estado no llevó a un cambio radical tal como lo presenta el discurso sobre la secularización, comúnmente como una liberación de la teología o como la descentralización y complejización de las sociedades. Por el contrario, se trató de una separación superficial que no cuestionó la estructura del poder político que se organiza por sustitución: Dios-Cristo-emperador/rey-ciencia/razón-dinero/mercado, dando así lugar a una continuidad velada de una estructura política cuya tradición se basa en proyectar la fuerza divina a objetos o entes terrenales. He propuesto aquí que, para cuestionar y/o deshacer esta teología, es necesario pensarla desde una cierta exterioridad que puede ser desde la enseñanza del Al-aja, es decir, el cristianismo unita-

<sup>47</sup> M. Martínez Bonfil, *Genealogías de la modernidad...*, p. 8.

rio que explica Grosfoguel, o desde propuestas de pensadoras y pensadores musulmanes como Prado, u otras tradiciones sagradas, desde el judaísmo, el budismo o tradiciones que han vivido la colonización, que ayuden a cuestionarla y proponer alternativas, así como nuevos diálogos.

En tal sentido, pensamiento y conocimiento se revelan como indisociables de la espiritualidad. Ya sea desde nuestra historia o la de nuestro contexto cultural, la espiritualidad existe y es necesario visibilizar su lugar, así como nuestro diálogo con ella. En vez de ser instituciones clave en la perpetuación de la teología secularizada del cristianismo trinitario, que perpetúa la dicotomía superioridad-inferioridad en donde la objetividad y la razón se muestran como superiores a los saberes situados y a las emociones, la universidad y los centros educativos podrían funcionar como plataformas de diálogo para contextualizar los lugares de enunciación del conocimiento y su descolonización.

A través de la perspectiva y genealogía aquí expuestas sobre la secularización, podemos mirar, de forma distinta, a aquellos discursos sociológicos sobre la secularización y a aquellos discursos jurídicos sobre la laicidad que, junto con el anticlericalismo heredado de la Reforma, se han normalizado en algunas universidades públicas en México y fungen como discursos de neutralidad y objetividad hacia la producción de conocimiento y la organización del espacio educativo. Esta narrativa, que ha tomado el lugar del discurso hegemónico en torno a la verdad científica, no se limita a excluir saberes que están vinculados con el tema de la espiritualidad en general, sino que ha impuesto la visión dualista a las metodologías o “formas de hacer” en la ciencia. Así, se reproduce la narrativa del supuesto conflicto inherente entre religión/espiritualidad y ciencia, separación que emana, como se expuso a lo largo de este texto, del cristianismo trinitario y del modelo de modernidad secularizada que se derivó de él. Paradójicamente, a quien proponga incursionar en la ciencia manteniendo un vínculo con su espiritualidad, se le califica de disidente desde ese discurso pretendidamente objetivo y neutral; aquí, se excluye de la objetividad a quien enuncie el espacio desde donde se articula. La “herejía” radica en la enunciación

de un cuerpo que siente y de una persona que piensa desde un cuerpo vinculado a una “otredad”, un género, una territorialidad y una espiritualidad.<sup>48</sup>

En nombre de la laicidad y la secularización, el cristianismo trinitario separa y excluye a cualquier perspectiva que cuestione a la “modernidad” en su esencia, no sin nombrar a tales perspectivas como “disidencia” y “error”, en contraposición con el discurso pretendidamente objetivo y neutral donde el sujeto no tiene ni vínculos ni lazos con el exterior. Esto es muy problemático en un país como México, donde hay una población mayoritariamente creyente<sup>49</sup> y la dicotomía “espacio público/privado” ha relegado a la religión/espiritualidad, a las emociones y al cuerpo al ámbito privado y las ha excluido del espacio de la educación pública. Sin embargo, se trata de una situación que, en la actualidad, está en plena transformación.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Extraigo esta reflexión de entrevistas realizadas a estudiantes de la UNAM y la UAM-Xochimilco. Una exposición parcial de los resultados se encuentra en A. Meza Torres, *Diversidad religiosa y laicidad en la educación superior pública. Una etnografía sobre estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México* [en línea]. México, 2021. <<https://www.youtube.com/watch?v=EcEGx6epFdQ&t=307s>>, mins. 1:01:30–1:56:17. [Consulta: 8 de mayo, 2023.]

<sup>49</sup> El porcentaje de creyentes en México es de aproximadamente 89 %. Las cifras del porcentaje de los diferentes grupos de creyentes se encuentran en la página 7 del Comunicado de Prensa 24/21 del *Censo de población y vivienda 2020* [en línea] del INEGI. <[https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2021/EstSociodemo/ResultCenso2020\\_Nal.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2021/EstSociodemo/ResultCenso2020_Nal.pdf)>. [Consulta: 25 de octubre, 2022.]

<sup>50</sup> Las entrevistas que realicé con profesores de la UNAM y la UAM-X durante 2021-2022 dan cuenta de esto. Una exposición parcial de los resultados se encuentra en A. Meza Torres, *La etnografía o una “serie de retratos”: Conversaciones con profesores de la UNAM y la UAM-Xochimilco sobre religión, laicidad y educación superior pública* [en línea]. México, 2022. <<https://www.youtube.com/watch?v=InoJSy4Z7hw>>, mins. 21:04-38:48. [Consulta: 8 de mayo, 2023.]





## Quebrar con una transversal extra-vagante

CAMILA JOSELEVICH AGUILAR

Hay una historia de las mentalidades porque hay herejía y su sanción: cuerpos marcados y supliciados por haber quebrado con una transversal extravagante la línea de vida de la Escritura, la articulación consagrada del orden de la palabra con el orden de los cuerpos.

Jacques Rancière, *Los nombres de la historia*

El sol, la luna y los coros de las estrellas giran, conforme a su ordenación, en armonía y sin transgresión alguna, en torno a los límites por Él señalados.

Clemente de Roma, *Carta primera a los corintios*

Las turbas no son una especialidad chilena. Las vemos incluso en los países más desarrollados. [...] Son desechos sociales, gente sin orden ni ley.

Fernando Mires, “Chile: los jóvenes, la protesta social y las turbas”

### Introducción

Ya sea constituido o constituyéndose, el poder descubre y a la vez fabrica (*invenit*) la herejía, esa peculiar forma de disidencia. La modela, le da rostro y sentido. “No hay herejía posible”, ha dicho Rancière<sup>1</sup> en el sentido de que, si se trata de un concepto relacional, al ser historizada, es decir, al dejar de ser (d)enunciada desde el punto de vista del poder, pierde su carácter separado, desviado, y por lo tanto deja de ser. Existe la herejía, sí,

<sup>1</sup> Jacques Rancière, *Los nombres de la historia*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p. 86.

pero ahí donde el poder determina que aquella cosa que parece diferente es una *desviación* y, por tanto, está categóricamente equivocada, por cuanto lo verdadero es lo primero y original, no lo subsecuente ni subsidiario. La diferencia constituye, pues, una contradicción al bien y a la verdad, poniéndolos en riesgo.

Sin embargo, como ya se veía, nombrar al desviado como tal es un *invenire*: fabricarlo y descubrirlo al mismo tiempo. Los miedos y las pretensiones del poder pueden construir al enemigo interno sobre la base de lo realmente existente, como por ejemplo una determinada diferencia. Así, cuando Rancière dice también, como otra posibilidad, que la herejía ha “quebrado *con una transversal extravagante* la línea de vida de la Escritura”,<sup>2</sup> puede pensárselo como el doble movimiento herético: ser inventados como vagantes, errantes, por fuera (*extra-vagans*) de toda posible articulación consagrada de orden, y al mismo tiempo serlo de hecho, aunque nunca en el mismo sentido que imaginó quien (d)enunció la extravagancia en primer lugar. Esta *inventio* es en la que se vertebra, pues, el discurso que llamamos heresiológico,<sup>3</sup> y proviene del que se siente amenazado por la diferencia, no, en este caso, de aquellos diferentes estipulados como divergentes.

Los gestos e incluso ya la institución heresiológica han sido arrojados al movimiento en espiral del huracán de los tiempos,<sup>4</sup> desde la aparición del cristianismo y hasta el momento en que esto escribimos. Regresan, repican, mas no linealmente, sino en todas direcciones. En estas páginas hablaré de algunos de esos momentos de vueltas en espiral, en particular ciertos, digámosles, episodios heresiológicos ocurridos en puntos distantes del abanico temporal mencionado: desde la *inventio* paleocristiana de la disidencia y la herejía hasta la retórica basurizante y criminalizante de la oposición en boca de gobiernos, empresas y proyectos de desarrollo en América Latina, en el contexto del más nominalmente ateo capitalismo. Tal como se verá, se trata de distintos tipos de distancias respecto del orden consagrado,

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 109. Cursivas mías.

<sup>3</sup> *Cf. supra*, “Introducción”, p. 17 y ss.

<sup>4</sup> *Cf. supra*, “Introducción”, p. 14.

distancias estruendosas, que han cimbrado la tierra y el mundo. No prestaré atención a la separación, fuertemente diferenciante, que obviamente existe entre tales episodios, a saber, la separación que impone el “corte” de la modernidad y de la razón secular. Lo que compartiré será, en cambio, ciertas coherencias que es posible escuchar sorteando distancias, cesuras y fracturas. Se trata, como comenté en la introducción a este volumen, de prestar atención a las resonancias: sonidos no devueltos en forma idéntica, como sería el caso del eco, sino aquellos que ponen a vibrar otros objetos y provocan así su sonar, con las modificaciones propias de la historicidad de cada cual.

Abordaré, pues, de qué modo una forma de fabricar enemigos impele el movimiento de otra, aun cuando sus justificaciones sean aparentemente distintas. De qué modo una determinada forma de asociar el origen con la verdad y la bondad sigue repicando aun si se lo piensa como un enunciado desactivado. Por fin, cómo resuena la noción de desviación convertida en un problema teológico-político ahí donde se habla y también ahí donde ni siquiera se habla de Dios.

## **El desorden y las turbas**

El desierto de La Joya, al norte de la ciudad de Cocachacra, en la provincia de Islay, departamento peruano de Arequipa, ha estado atravesado desde hace cerca de quince años por el conflicto en torno a uno de los proyectos mineros más ambiciosos y potencialmente devastadores de Grupo México. Se trata del proyecto cuprífero Tía María,<sup>5</sup> llevado por la empresa Southern

<sup>5</sup> “Southern Copper prevé construir pronto proyecto clave en Perú, pero posterga producción”, en *Reuters América Latina* [en línea]. 14 de abril, 2015. <<http://lta.reuters.com/article/domesticNews/idLTAKBN0N51RG20150414>>. [Consulta: 10 de octubre, 2015.] Ésta y todas las restantes referencias hemerográficas en este apartado en relación con el conflicto de Tía María han aparecido en Camila Joselevich Aguilar, “Heresiología en los extractivismos: los ‘antimineros’”, en *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*. Bogotá, enero-junio, 2016, núm. 24, pp. 105-122.

Peru Copper Corporation, filial del mencionado conglomerado mexicano. Desde que la empresa anunció su plan de inversiones para producir 120 mil toneladas de cobre anuales,<sup>6</sup> hubo una declarada oposición a la mina por parte de la población arequipeña. El rechazo se fundamentó, entre otras cosas, en la contaminación y la afectación al suministro de agua que aquélla desataría en el valle del río Tambo y, muy significativamente, en el atentado que supondría al modelo de desarrollo agrícola que las y los pobladores buscaban y hasta hoy buscan mantener.<sup>7</sup>

En cuanto se intensificaron las manifestaciones en contra de la mina aumentó asimismo el control y represión por parte del gobierno peruano a la población.<sup>8</sup> Cantidad de medios informativos, locales y nacionales, cubrieron la noticia con los esperados sesgos respectivos y de manera sostenida.<sup>9</sup> Entre ellos, un

<sup>6</sup> C. Meléndez, “Tía María: los factores detrás del conflicto (informe)”, en *El Comercio Perú* [en línea]. 12 de abril, 2015. <<http://elcomercio.pe/peru/arequipa/tia-maria-factores-conflicto-valle-tambo-arequipa-noticia-1803579>>. [Consulta: 9 de octubre, 2015.]

<sup>7</sup> “Tu apoyo a Islay contra Tía María”, en *No a la mina.org* [en línea]. 21 de abril, 2010. <<https://noalamina.org/latinoamerica/peru/item/4055-tu-apoyo-a-islay-contratia-maria>>. [Consulta: 17 de octubre, 2022.]

<sup>8</sup> Un recuento de lo suscitado en Arequipa en relación con este conflicto, desde que se anunció el proyecto cuprífero Tía María en 2009, se puede leer en TeleSurtv.net, “Arequipa: El pueblo contra la megaminería”, s. a. <<http://www.telesurtv.net/telesuragenda/Peru-Protestas-antimineras-20150514-0049.html>>. [Consulta: 17 de octubre de 2022.] Muy resumidamente, hubo desde entonces gran cantidad de manifestaciones y paros de los pobladores locales, por lo menos cuatro grandes intervenciones de las fuerzas policíacas, numerosos líderes sociales presos como consecuencia, al menos cuatro muertos —hasta donde he podido conocer— y centenares de heridos. El 24 de marzo de 2015 la intervención policíaca, en una manifestación, dejó doce heridos y nueve detenidos en Cocachacra, y un mes más tarde, tras un paro regional de veinticuatro horas, el 22 de abril, nuevos enfrentamientos dejaron un muerto y más de veinte pobladores heridos tras la represión policíaca a los manifestantes. En este contexto particular se ubican las fuentes que aquí trabajaremos. Este mismo recuento de hechos ha sido ya referido en C. Joselevich Aguilar, *op. cit.*, p. 115.

<sup>9</sup> Rocío Silva Santisteban muestra un buen panorama de los diferentes diarios que participaron, desde los conflictos de 2015, en la difusión de lo

semanario limeño llamado *Minas y Petróleo*, de bajo tiraje y edición apenas cuidada, dedicó varios números al conflicto después de la violenta intervención de las fuerzas públicas, en marzo de 2015, para disolver una de las movilizaciones organizadas por los pobladores en contra del proyecto. Así, el 13 de abril, el semanario compartió la opinión del representante de la Cámara de Comercio de Islay, Antonio Núñez, a favor del proyecto minero: Núñez había sostenido que la protesta en Arequipa se estaba “politizando” e instaba a las autoridades “a escuchar a todas las partes y a que no permitan que un grupo de personas fomenten el caos y el desorden en el sector”.<sup>10</sup>

Cerca del año 49 del siglo I, el judío Pablo, oriundo de Tarso en Cilicia, escribía (muy probablemente desde la ciudad griega de Corinto) una carta a sus compañeros en Tesalónica, respondiéndoles algunas dudas y explicándoles diversos asuntos relacionados con la fe en el *christós* de nombre Jesús. Les invitaba allí a saberse con la confianza y la autoridad suficientes para consolar a los débiles de espíritu, pero también para “amonestar a los desordenados” (*átaktoi*) que no convienen a la *ekklésia*.<sup>11</sup> Más tarde Pablo escribió otra carta, esta vez a la comunidad de creyentes de la ciudad de Roma, advirtiéndoles también allá de estar “alerta de los que promueven disensiones (*dichostasíai*) y escándalos, apartándose de la doctrina que ustedes han aprendido”.<sup>12</sup> Sin embargo, no es claro el modo de ser de la disensión condenada, es decir, *en qué sentido y respecto de qué* se debe no estar en desacuerdo, pues “la doctrina que ustedes han aprendido” no se halla en la carta sino vagamente.<sup>13</sup> Y aquel modo

que ella denomina la “configuración de la estructura mítica” por la que se descalifica a la oposición a los proyectos mineros. (Cf. R. Silva Santisteban, “Perros y antimineros. Discursos extractivistas y prácticas represivas en el Perú”, en *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*. Bogotá, enero-junio, 2016, núm. 24, pp. 89-96.)

<sup>10</sup> “Islay pierde S/. 500 mil diarios por paro de antimineros”, en *Semanario Minas y Petróleo*. Lima, 13 de abril, 2015, p. 3.

<sup>11</sup> 1 Tes 5:14.

<sup>12</sup> Rom 16:17.

<sup>13</sup> He desarrollado este argumento extensamente en C. Joselevich Aguilar, “Dissidence as Perversity in Paul, and the Different Pathways of Deviance”, en *Estudios Bíblicos*. Madrid, 2020, vol. 78, cuad. 2, pp. 281-311.

de andar “desordenado” de 1 Tesalonicenses, directamente hay que adivinar en qué consiste...

Pablo, el más pequeño apóstol de Cristo, el último de todos, el engegucido, y sin embargo *kletós* y *aphorisménos*, convocado y escogido: la autoridad carismática por antonomasia. Renegado de todo, Pablo configura el paradigma de cómo innovar, de cómo ser disidente... Pero serlo bien, no como aquellos que innovan demasiado o demasiado poco. Él es el grado cero, la medida y el trazo de la corrección de los excesos. Sus cartas son el novísimo orden, disponen la ortopedia recién inaugurada de la disidencia que representa Cristo.

También el lamento del semanario cajamarquino por los pobladores que “fomentan el caos y el desorden” parece en sí mismo inquieto. Los quejosos y desordenados provocan ansiedad no a los aquietados, sino a quienes ambicionan la quietud; una ansiedad que, en el caso peruano, tuvo el alcance de la represión y las balas.<sup>14</sup> Absolutamente desprovista de balas, totalmente ajena a semejante fuerza represiva, la ansiedad paulina, sin embargo, tampoco resultará muy inocua.

En la publicación del semanario *Minas y Petróleo* inmediatamente anterior, el 6 de abril de 2015, apenas ocurridas las manifestaciones y el conflicto, apareció una nota titulada “Heridos y detenidos en paralización contra Tía María”. El *corpus* de la nota consiste en una minuciosa descripción de los hechos ocurridos entre la instalación en Islay de una mesa de diálogo entre pobladores y autoridades locales y ministeriales, el 20 de marzo, y la intervención de la policía en la paralización de la ciudad de Cocachacra del 24 de marzo. El texto resulta ser una mezcla de noticia y de editorial, pues lo encabeza un destacado que no describe sucesión alguna de acontecimientos: “Mucho más que el destino de un proyecto minero es lo que se está jugando el Perú en la provincia de Islay [...], mucho más que una importante inversión de 1 400 millones de dólares. Es si son las turbas o el Gobierno Central quien decidirá en el futuro si un

<sup>14</sup> Cf. *supra*, nota 8, p. 170.

proyecto minero, de hidrocarburos o de cualquier otra índole, puede ser ejecutado”.<sup>15</sup>

He aquí una topografía según la cual la razón y la palabra — la decisión— habitan en el centro de gravedad de Perú, el cual aparece como confrontado por la periferia, un espacio sin territorio donde no existen habitantes sino nubes de polvo, amasijos de violencia y tierra. No tienen contexto, se los comprende relacionamente: son lo que son porque no están en el mismo lugar que el Uno, es decir que son sólo en cuanto se hallan lejos, en cuanto a su sede distante (*dissidentia*). Las nubes perfectamente confundidas en relación con su *locus* y su capacidad de decisión son las llamadas turbas. “Para decirlo mal y pronto”, aducía apologeticamente el chileno Fernando Mires tras el estallido social que tuvo lugar en Chile entre 2019 y 2020, “las turbas son deshechos sociales, gente sin orden ni ley [...], desintegrados de sí mismos y del mundo que los rodea”.<sup>16</sup>

\* \* \*

Cerca del año 51, Pablo escribe a sus compañeros de las comunidades de Galacia reprochando la visita de unos “agitadores” (*tarássontes*)<sup>17</sup> que buscan “distorsionar” (*metastrepsai*) el evangelio y “trastornar” (*anastatóo*) a la comunidad.<sup>18</sup> A Pablo le disgustan los diferentes grados del movimiento, desde el tenue desorden hasta aquello que sacude y pone de cabeza. Sabemos que aquí, en la epístola a los Gálatas, de quienes se habla es de judío-cristianos que, por seguir defendiendo los signos ostensibles de la ley en el cuerpo, son perfilados como torciendo, deformando, *per-virtiendo* la doctrina. El hecho de que los judío-

<sup>15</sup> “Heridos y detenidos en paralización contra Tía María”, en *Minas y Petróleo*. Lima, 6 de abril, 2015, p. 3.

<sup>16</sup> Fernando Mires, “Chile: los jóvenes, la protesta social y las turbas”, en *Confidencial* [en línea]. Chile, 26 de octubre, 2019. <<https://www.confidencial.com.ni/opinion/chile-los-jovenes-la-protesta-social-y-las-turbas/>>. [Consulta: 17 de octubre, 2022.]

<sup>17</sup> Gal 1:7.

<sup>18</sup> Gal 5:12.



cristianos conocieran cualquier doctrina jesuánica antes que el propio Pablo —lo que él mismo confirma en otros lugares—<sup>19</sup> es absolutamente irrelevante ahora: Pablo alza su (no) versión sobre Cristo, radicalmente *nueva*, como la primera, única verdadera y original.<sup>20</sup> Los intrusos en Galacia son distorsionadores de la verdad en cuanto no se adhieren a la propia versión, a la propia novedad paulina, ide la cual se predica, sin embargo, no ser ninguna *versión* en absoluto! Y justamente ahí, en esa grieta paradójica, es donde el apóstol aprovecha para poner un foco rojo: *nos desestabilizan*.

Desde luego que no porque de hecho hubiera antes algún tipo de estabilidad: no hay *incipit*, no hay antes algo que pueda ser o dejar de ser estable, no hay la situación primigenia de comunidades en Cristo tranquilas y aquietadas. La denuncia paulina inventa esa estabilidad y ese orden, es decir, los encuentra al mismo tiempo que los crea. *Desorden* y *distancia* en Pablo, pues, son ya expresiones de lo nefando, son perversiones que obtie-

<sup>19</sup> Cf. Gal 1:17 y Hch 15.

<sup>20</sup> La gran paradoja cristiana es ésta: “El que viene detrás de mí ha sido puesto delante de mí, porque era primero que yo”, dice Juan (Jn 1:15) refiriéndose al *logos* hecho carne (1:14). En el caso paulino, es probable que los argumentos utilizados por los judío-cristianos para persuadir a los gentiles de adherirse a la Ley ahora son retomados por Pablo para atacarlos, alegando que son *ellos* los infieles: “son malditos y apóstatas por alinearse con la época de la Torá, la época equivocada de la historia salvífica”. (*Apud* B. J. Oropeza, *Jews, Gentiles, and the Opponents of Paul. The Pauline Letters*. Eugene, Oregon, Cascade Books, 2012 [Apostasy in the New Testament Communities, 2], p. 16. Traducción mía.) Pablo tiene claro que él mismo es un transgresor de la Ley (*cf.* Gal 2:17-18) y, por tanto, de una tradición judía; sin embargo, dirá que la novedad que Cristo representa como cumplimiento de la profecía ya fue anunciada como anuladora de la Ley (*ibid.*, 3:11-13), por lo que la “versión” de la no circuncisión pasa a ser una *verdad primera* —por ello, *original*— y sería una osadía pretender corregirla: “nadie puede anular un testamento legítimamente otorgado o agregarle nuevas cláusulas” (3:15); es éste un argumento circular, tal como lo observó Johan S. Vos (“Paul’s Argumentation in Galatians 1-2”, en *Harvard Theological Review*. Cambridge, Massachussets, Universidad de Cambridge, 1994, vol. 87, núm. 1, p. 10).

nen el mismo rango de vileza que, por ejemplo, la idolatría, el homoerotismo o la circuncisión. Unos diez o quince años después de su muerte, algún discípulo suyo escribiría en su nombre nuevamente a los camaradas de Tesalónica, como para no dejar lugar a dudas: “Recomendamos a ustedes, hermanos, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que se mantengan lejos de todo hermano que ande desordenadamente (*atáktos*) y no según la tradición que han recibido ustedes de nosotros”.<sup>21</sup>

Nada surge de la nada, nada —o casi nada— por inspiración divina; todo esto es la herencia irremediable de las dinámicas de poder del entramado administrativo del imperio de Roma, por un lado, y del autoritarismo religioso de Israel por el otro (esta reunión bipartita es lo que llamamos “Pablo de Tarso”). Es en ese horizonte que puede comprenderse la ansiedad de la *inventio* apostólica de unos ciertos agitadores que lo que buscan es trastornar, poner de cabeza a la comunidad, por cuanto consideran que el rumbo político —soteriológico en ese caso— verdaderamente conveniente es otro, otro distinto.

Tras las primeras manifestaciones por la desaparición de los 43 estudiantes de la Normal Rural Isidro Burgos de Ayotzinapa, Guerrero, México, en el año 2014, el entonces presidente Enrique Peña Nieto comentó que se trataba de “protestas que a veces no tienen claro su objetivo: pareciera que respondieran sólo a un interés de generar desestabilización, de generar desorden social”; un teologuema que ha sintonizado con aquel otro. Del mismo modo, en Arequipa, ¿qué buscan las protestas? No se sabe; no hablan con elocuencia, no tienen rostro ni razón, pues habitan un *locus* disidente, esquivo, en verdad atópico. Escucharlas es ocioso. Sin referentes, *nos* desestabilizan porque sí.

Treinta años después de la muerte de Pablo, cuando la retórica que ya podemos llamar cristiana se ha desarrollado a la par de la especulación teológica, Clemente de Roma, discípulo de los apóstoles y cuarto papa de la Iglesia católica según la tradición, dirige una carta a los colegas de Corinto donde les informa

<sup>21</sup> 2 Tes 3: 6.

sobre la situación entre Dios y su creación: los cielos, dice Clemente, movidos por disposición de Dios, “le están sometidos en paz”.<sup>22</sup> Así también los astros —ya en nuestro epígrafe— giran sin transgresión en torno a los límites marcados por Dios, *sin que nada se rebele*, y aún más: “La concavidad del mar inmenso [...] no traspasa jamás las cerraduras que le fueron puestas en torno suyo, sino que, como Dios le ordenó, así hace”.<sup>23</sup> La perturbación, el movimiento, el gesto desviante son perversiones teológico-políticas, vicios de *extra-vagancia* —volviendo a Rancière—. Y no es que una determinada teología política reaparezca idéntica veinte siglos más tarde, que brote desde abajo y se presente sin más. Es, más bien, que, cual cuerda tañida, pone a vibrar y activa el suelo y el aire de otro tiempo, activa las palabras en la boca del presidente, el humo levantado por la represión y también por la resistencia, el negocio de la empresa de extracción cuprífera, al capitalismo mismo, por ejemplo.

### **Los heresiarcas y el *katechôn***

Clemente vivió en la Roma de Nerón, la Roma de la persecución cuenta a los cristianos a partir de los años sesentas del siglo I, tras el incendio que destruyó más de la mitad de la ciudad. El acoso estatal al cristianismo tuvo, entre otros, el efecto de afinar tanto las doctrinas como la retórica con la que éstas eran defendidas por los intelectuales. A partir de la generación de los llamados Padres apostólicos y apologistas, se vuelve más compleja pero también más vehemente la definición de las fronteras entre lo propio y lo ajeno, lo contenido y lo desviado. Y entre los recursos retóricos predilectos para trazar tales fronteras se encuentra la fabricación de heresiarcas: los grandes maestros, cabecillas de la herejía. A finales del siglo, explica Clemente a sus hermanos de Corinto que la “sedición” (*stásis*) es “extraña y ajena a los elegidos de Dios, abominable y sacrílega”, y ha sido

<sup>22</sup> *I Clem.* XX, 1-6.

<sup>23</sup> *Idem.*

detonada por “unos cuantos sujetos, gentes arrojadas y arrogantes”,<sup>24</sup> “cabecillas de la sedición y la bandera”,<sup>25</sup> quienes en ello se han constituido “por jactancia y desorden”.<sup>26</sup>

Tales sujetos serán importantes retóricamente para la definición de la doctrina apostólica y, en ese sentido, importantes para la heresiología por venir, en la cual Ireneo de Lyon es un nodo fundamental, incluso quizá el más importante del género técnicamente hablando. En su tratado *Exposición y refutación de la falsamente llamada gnosis*, comúnmente conocido como *Adversus haereses* (Contra las herejías), del año 180, en el curso de la demostración del carácter espurio de diferentes doctrinas y vertientes —muchas de ellas cristocentradas, específicamente gnósticas—, el obispo apunta que, si las personas se adhieren a escuelas y doctrinas diferentes de la suya, es porque están siendo conducidas por astutos y persuasivos líderes que las engatusan: hay individuos enviados al mundo por Satanás “para seducir y llevar a la perdición a aquellos que no tienen firme la fe”,<sup>27</sup> y pide que “dejen de desviarse atraídos por su malvada manera de persuadir”.<sup>28</sup> Así son los heresiarcas: “maestros verdaderamente desprovistos de ciencia divina”,<sup>29</sup> “maestros de lo falso”,<sup>30</sup> con una “estúpida sabiduría”,<sup>31</sup> que “zurcen cuentos de viejas y luego espigan acá y acullá textos, sentencias y parábolas, intentando hacer concordar sus historias con las palabras de Dios”.<sup>32</sup>

La verdadera gnosis es la doctrina de los apóstoles, *la antigua estructura de la Iglesia en todo el mundo* y lo típico del cuerpo de Cristo, formado por la sucesión de los obispos, a los cuales los apóstoles encomendaron las Iglesias de cada lugar. Así nos llega

<sup>24</sup> *I Clem.* 1, 1.

<sup>25</sup> *I Clem.* LI, 1.

<sup>26</sup> *I Clem.* XIV, 1.

<sup>27</sup> *Adv. haer.* 1, 13, 4.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 1, 31, 3.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 1, 10, 3.

<sup>30</sup> *Cf. ibid.*, pról., 1; III, 3, 2; III, 24, 1.

<sup>31</sup> *Ibid.*, V, 12, 1.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 1, 8, 1.

sin ficción la custodia de las Escrituras, en su totalidad, sin que se le quite o se le añada alguna cosa, su lectura sin fraude, la exposición legítima y llena de amor según las mismas Escrituras, sin peligro y sin blasfemia.<sup>33</sup>

Cuerpo de Cristo, unificación de miembros como fin en sí mismo. A la vez, *corpus* escritural y de tradición: custodia unitaria no de Escrituras a secas, sino de aquellas que se sostienen como aparejadas con la *successio*: carentes de modificaciones, afecciones, ficción y fraude. Y de suma importancia: único *corpus* y única tradición que aseguran la vida: “la única verdadera fe” es la “fuente de la vida, que, recibida de los apóstoles, la Iglesia esparce entre sus hijos”.<sup>34</sup> Toda versión soteriológica diferente de la ireneana es un malentendido, una confusión, pues “en el fondo” se remite exactamente a la misma predicada por la auténtica doctrina “que está en la Iglesia”,<sup>35</sup> por lo que el problema de los heresiarcas es que no atienden al cuerpo de la tradición. Aquellos líderes, por soberbia, han optado (el verbo es *hairein*) por el camino del error y con ello activamente afectan la implementación futura del Reino de Cristo, lo que significa que ponen en riesgo la vida misma.

Los heresiarcas se fabrican, pues, sobre la base de algunas nociones fundamentales: su falsedad, su soberbia, sus habilidades suasorias y su violencia —a esta última llegaremos en breve—. Se elabora el relato sobre ellos, en primer lugar, como habien-

<sup>33</sup> *Ibid.*, IV, 33, 8. Cursivas mías.

<sup>34</sup> *Ibid.*, III, pról.

<sup>35</sup> “Que Dios es el Demiurgo del mundo, consta por [diversos motivos]. Baste por ahora el testimonio de los mismos que nos contradicen, que concuerda en el fondo con el de todos los seres humanos: con el de los antepasados que desde el primer hombre conservaron por tradición esta convicción cantando al único Dios Demiurgo del cielo y de la tierra; con el de todos los que han venido después, a quienes los profetas les recordaron esta verdad sobre Dios; en fin, con el de los gentiles, que lo han aprendido de la creación. Pues la creación misma manifiesta a aquel que la hizo: la hechura sugiere al que la fabricó, y el mundo muestra al que lo ordenó. La Iglesia extendida por toda la tierra ha recibido esta Tradición de los Apóstoles”. (*Ibid.*, II, 9, 1.)

do renunciado alevosamente al proyecto del bien *saliendo de la Iglesia original*, fabricando una historia donde tal cosa alguna vez ocurrió,<sup>36</sup> es decir, postulando una única comunidad cristiana original, de forma tal que no pertenecer a ella sólo pudo ser una actitud desviada, evasiva. Además, ellos arrastran consigo a otros, persuadiéndolos, *se-ducíendolos*.

El 13 de abril de 2015, en Arequipa, nuestro ya conocido *Minas y Petróleo* publicaba una nota del propio director del periódico, Luis Vargas Barbieri, donde éste cuestionaba el proceder de la gobernadora Yamila Osorio y la exhortaba a “no dejarse amedrentar por líderes violentistas de tercer nivel”, y daba sus razones: “La guerra sin cuartel con la que los antimineros desafían al Gobierno Central, cuando [no] tienen la más mínima posibilidad de triunfar, es sin duda un factor que retrasa la inversión cuando logran su objetivo de interrumpir un proyecto”.<sup>37</sup>

En esta ficha heresiográfica del extractivismo del siglo XXI, los líderes violentistas de tercer nivel, soberbiamente creyéndose de primera, arrastran al resto de los pobladores, incapaces de agencia. Por otra parte, antes que violentos son *violentistas*: aquella es su doctrina, su escuela, mas sin el nivel —¿intelectual?, ¿moral?, ¿de clase?— que acaso podría tener una oposición decente. Y más importante aún, estas personas refrenan la salvación, estorban al bien común, a la implementación del Reino —así advirtió el redactor pseudopaulino en una segunda carta a Tesalónica en torno a lo que retrasa la llegada del Anticristo y retrasa, por tanto, la posterior llegada del Cristo positivo—.<sup>38</sup> Coincide con esto quien fuera en 2015 presidente de la Asociación de Inge-

<sup>36</sup> “La Iglesia recibió esta predicación y esta fe, y, extendida por toda la tierra, con cuidado la custodia como si habitara en una sola casa. Conserva una misma fe como si tuviese una sola alma y un solo corazón y la predica, enseña y transmite con una misma voz, como si tuviese una sola boca. Ciertamente, son diversas las lenguas, según las diversas regiones, pero la fuerza de la tradición es una y la misma”. (*Ibid.*, 1, 10, 2.)

<sup>37</sup> Luis Vargas Barbieri, “Tía María: ¿una oportunidad para Cateriano?”, en *Minas y Petróleo*. Lima, 13 de abril, 2015, p. 2.

<sup>38</sup> *Cf.* 2 Tes 2: 3-7: “Que nadie los engañe de ninguna manera: pues si primero no viniere la apostasía y se manifestare el hombre del pecado, el hijo de

nieros de Minas, Metalurgistas y Geólogos de México, Manuel Reyes Cortés: es un error decretar más y más áreas naturales protegidas en el territorio mexicano, decía, “en especial en regiones marginadas, donde *no hay más opciones de desarrollo* que la actividad minera”.<sup>39</sup> Estos opositores están impidiendo la “única posible”, por “verdadera”, opción. Son el *katechôn* redivivo: detienen el avance de todo lo que se necesita para que, luego, alguna vez, advenga el Reino.

Retrasar la llegada del Reino pasa por no participar del bien común; quiero decir, como ya es obvio, del que se estipula como tal. Dice Ireneo de Lyon en el año 180: “Por eso quedan fuera de la *oikonomía* todos los que, con pretexto de la gnosis”, piensan cosas equivocadas sobre Cristo. “No hay más opciones de desarrollo”, dice el empresario mexicano. Los llamados antimineros retraen el desarrollo, que es la “única opción” para continuar la vida, pero también de él *se alejan*. Están siendo conducidos por líderes violentistas falsarios hacia fuera de la *ekklésia*, la una y única casa común, la única posible en cuanto única verdadera, la original: la del desarrollo capitalista, ese que, de tan categóricamente verdadero, ni siquiera es posible llamarlo “opción” (*haíresis*): es el único tronco en vez de rama, el único *axis mundi* posible, ninguna versión de nada. Todo lo demás es opción, refracción, desvío subsidiario e inexacto, incluyendo las reivindicaciones precapitalistas. Es la misma paradoja crística antes vista: la novedad por antonomasia es al mismo tiempo la primera noticia *en arché* (Jn 1:1), tal como Pablo sostenía su (no) versión crística, radicalmente *nueva*, como *la más primera*, única verdadera y original.

la perdición, el que hace frente y se levanta contra todo el que se llama Dios o tiene carácter religioso, hasta llegar a invadir el santuario de Dios y poner en él su trono, ostentándose a sí mismo como quien es Dios [...] ¿No recuerdan que, estando todavía yo con ustedes, les decía esto? Ahora ya saben lo que le detiene (*to katechon*), para que no se manifieste sino a su tiempo oportuno. Porque el misterio de la iniquidad está ya en acción; sólo falta que el que lo detiene ahora (*ho katechôn*) se quite de en medio”.

<sup>39</sup> “Mensaje del presidente”, en *Geomimet*. México, julio-agosto, 2015, núm. 316, p. 15.

¡Desviados! ¡Desleales! El *katechôn* deuteropaulino cobra un nuevo sentido en el tratado ireneano, el sentido reluciente y afinado de la heresiología, para volver a tocar tierra y tiempo en el sitio monstruoso del desarrollismo capitalista. La resonancia no es eco —según planteamos antes en este mismo volumen—,<sup>40</sup> no es devolución de lo idéntico: es, con un solo toque, el impulso a la concordancia de lo diferente. Y es precisamente por esa concordancia que cobra sentido lo que se escucha estruendosamente en las vueltas del torbellino del tiempo: la mera oposición al proyecto salvífico del Centro de Gravedad (del poder) es violencia sin importar sus significantes. La oposición, ya aquí, es un atentado contra la vida misma.

## Perros

El 15 de noviembre de 1532, Francisco Pizarro arribó a Cajamarca con el ejército español para detener al inca Atahualpa. Es conocido el relato según el cual el único que de hecho salió al encuentro del inca, ante una plaza vacía, fue fray Vicente de Valverde, con un crucifijo en una mano y la Biblia en la otra, para ofrecerle esta última al inca y lograr así su aceptación de Cristo. Atahualpa, sin embargo, tomó el objeto, para él sin sentido alguno, y lo arrojó al piso con enfado.<sup>41</sup> Una de las varias crónicas al respecto es *La conquista del Perú llamada Nueva Castilla*, redactada por Cristóbal de Mena en 1534, donde fray Valverde, al presenciar todo aquello, se vuelve furioso hacia Pizarro diciéndole: “Salid, salid, cristianos, y *venid a estos enemigos perros*, que no quieren las cosas de Dios”.<sup>42</sup> Otra crónica, la de

<sup>40</sup> Cf. *supra*, “Introducción”.

<sup>41</sup> Bernard Lavallé, *Francisco Pizarro: biografía de una conquista*. Lima, Institut Français d'Études Andines / Instituto de Estudios Peruanos / Embajada de Francia en el Perú / Instituto Riva-Agüero, 2004, pp. 109-122.

<sup>42</sup> Cristóbal de Mena, *La conquista del Perú llamada Nueva Castilla (1534)* (CM 86), *apud* Wulf Oesterreicher, “Cajamarca 1532. Diálogo y violencia. Los cronistas y la elaboración de una historia andina”, en *Lexis*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997, núm. 2, vol. 21, p. 245. *Cursivas mías*.



Miguel de Estete, de 1540, recuerda las palabras de Valverde como: “¿No veis lo que pasa? ¿Para qué estáis en comedimientos y requerimientos *con este perro lleno de soberbia*, que vienen los campos llenos de indios? ¡Salid a él, que yo os absuelvo!”<sup>43</sup> En cualquier caso, tranquilos por la segura absolución, Pizarro y su ejército apresaron al inca, masacraron a más de quince mil indígenas y tomaron la ciudad.

Para Rocío Silva Santisteban es la noción de ‘perro’ la que configura la captura, el castigo y la muerte de Atahualpa.<sup>44</sup> Un otro capturable y reducible *qua* animal. Mas no se queda allí la investigadora peruana; recuerda también el caso emblemático de aquel policía que fue grabado en video durante los días del estado de emergencia en la Cajamarca del año 2012.<sup>45</sup> Exactamente 480 años más tarde del encuentro narrado y exactamente en esa misma Plaza de Armas, como si se tratara de una aparición fantasmal o de una posesión demoniaca, o mejor, diríamos, de una estruendosa resonancia del tipo de las que quiebran cristales, la policía reprimía violentamente una manifestación en rechazo de otro proyecto extractivista más: el proyecto Conga, de la empresa minera Yanacocha. En medio de la represión, según quedó grabado, una joven mujer increpó llorando a un policía escudado hasta los dientes: “¿Por qué son así? ¿Por qué nos tratan así?” A lo que el policía respondió con furia valverdina: “¡Porque son perros, conchatumadre, por eso!”

Perros disidentes hubo también en el primer siglo de la era, en la ciudad macedónica de Filipos, según la descripción del santo apóstol de los gentiles: ciertos judío-cristianos que no suscribían el evangelio verdadero y predicaban la circuncisión como necesaria para la salvación. Son “perros, malos trabajadores, la mutilación”, dice Pablo.<sup>46</sup> También hubo otros, tiempo después,

<sup>43</sup> Miguel de Estete, *Noticia del Perú* [ca. 1540] (ME, 223-224), *apud ibid.*, p. 246 (cursivas mías). La referencia a Estete la conocí en primer lugar por R. Silva Santisteban, *op. cit.*, p. 99.

<sup>44</sup> R. Silva Santisteban, *op. cit.*, p. 99.

<sup>45</sup> Cajamarcaenvideo, *Porqué son perros. 04 de julio 2012.m4v* [en línea]. 4 de julio, 2012. <<https://www.youtube.com/watch?v=V9IxOm3IrpU>>. [Consulta: 17 de octubre, 2022].

según un redactor que, firmando a nombre de Pedro una carta a los creyentes de todo el orbe, advertía sobre falsos profetas que vendrían e introducirían “sectas (*hairéseis*) de perdición”<sup>47</sup> con un carácter abominable. Agrega entonces el autor pseudopetrino que a aquellas personas “les ha acontecido aquello del proverbio verdadero: ‘El perro vuelve a su propio vómito’”, refiriendo con esto el libro veterotestamentario de los Proverbios, donde dice, en efecto: “Como perro que vuelve a su propio vómito es el necio que repite su necedad”.<sup>48</sup> Esta imagen canina aparece en un compendio de lecciones morales hacia lo interno: *kýon* funciona para referir las actitudes morales desafortunadas que potencialmente pueden tener lugar entre los propios de la comunidad, entre correligionarios. Y así también en el libro de Isaías *kýnes* refiere a “los dispersos de Israel”:<sup>49</sup> son ciegos, ignorantes, “perros mudos que no pueden ladrar”,<sup>50</sup> “perros devoradores insaciables”.<sup>51</sup> Se refiere a los propios israelitas que, desconcentrados y dispersos, son llamados por el Señor a congregarse.

Se trata, pues, de asociar la distancia, la desconcentración, el movimiento centrífugo y luego entonces las tomas de posturas diferentes, con la animalidad y la irracionalidad. Se trata de bestializar a quienes virtualmente vulneran la presunta quietud comunitaria o el orden social, respectivamente. Se trata de habilitar retóricamente el desprecio hacia aquellos que, cual perros, se busca “controlar, dominar y amaestrar”, según ha dicho Silva Santisteban.<sup>52</sup>

¿De qué se *desvían* los opositores a la mina? De esa soteriología, del proyecto salvacionista, del Reino que se alza como único verdadero en tanto que único posible, ahora caído en la historia del desarrollo económico, en el sitio de la devastación capitalista. Y no tiene otro modo de implementarse, según ha quedado

<sup>46</sup> Flp 3:2-3.

<sup>47</sup> 2 Pe 2:1.

<sup>48</sup> Prov 26:11.

<sup>49</sup> Is 56:8, en LXX.

<sup>50</sup> Is 56:10.

<sup>51</sup> Is 56:11.

<sup>52</sup> S. Santisteban, *op. cit.*, p. 101.

demostrado, sino por medio del despliegue brutal de la violencia. ¿Por qué? “¡Porque son perros, conchatumadre, por eso!”

## Consideraciones finales

“Quebrar con una transversal extravagante la línea de la vida de la Escritura” es una acción teológica e interpretativa tanto como política, si permitimos a este término su vasta extensión semántica. Es una proposición y una disposición de cosas en relación con el poder, su gestión, su topología. La disidencia particularmente lo que quiebra es la coherencia del discurso de la ortodoxia, la cual, sin embargo, no se ha constituido sino hasta el momento en que nombra la *extra-vagancia* como heterodoxia. Es un proceso sin *incipit*: son relacionales.

El problema heresiológico, como se ha visto, vuelve y se reubica en las vueltas del torbellino del tiempo; y nos incumbe, entre otras cosas, porque en esa reubicación no deja de trasladarse, actualizada, la retórica del desprecio y la violencia con las cuales el concepto de ‘herejía’ dio sus primeros pasos, sus pasos paleocristianos. Esto quiere decir que tiene monstruosos despliegues en “la religión del crecimiento económico”,<sup>53</sup> en la ansiedad capitalista que todo lo devasta y que, preconizando ser el único rumbo posible para la vida, resulta ser el Reino (el *pro-jectum*) de la mismísima muerte. Queda claro que aquí lo que se está pudiendo escuchar, al abordar la tensión ortodoxia-heterodoxia, es el retumbar teológico-político también del lado de acá de la modernidad.

Desde luego que este resonar está vehiculado por el hecho de que, volviendo con Benjamin, el capitalismo es ya un fenómeno esencialmente religioso.<sup>54</sup> Al respecto ha comentado Rodrigo Karmy: “Al igual que el Dios monoteísta, el capital tampoco se

<sup>53</sup> Alberto Acosta, “Maldiciones, herejías y otros milagros de la economía extractivista”, en *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*. Bogotá, enero-junio, 2016, núm. 24, p. 33.

<sup>54</sup> “En el capitalismo puede reconocerse una religión. Es decir: el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos

ve, *pero habla*".<sup>55</sup> Sin embargo, entre todo el universo de asuntos que tal tesis supone, lo que estamos atendiendo es el problema muy específico de la configuración discursiva de la disidencia. No se trata solamente, y no primordialmente, de las notables y si se quiere escandalosas semejanzas léxicas. Se trata de que éstas se hallan impelidas por una concordancia teológico-política, es decir, por la activación de una lógica teológica cuya vibración le da cauce a los enunciados y las denuncias en el proceso de estipular las fronteras entre lo propio y lo ajeno, entre el *nosotros* y los evasivos, desordenados y erráticos que *nos* ponen en riesgo. ¿Qué más nos deja escuchar tal reactivación en la boca del poder? La asociación de la noción de *origen* con las de *verdad* y *legitimidad*. O que el proyecto del poder, es decir, el del Centro, es salvífico. Que, a pesar de ser novedad e innovación radical, es al mismo tiempo el único *desde siempre* verdadero y necesario, deshistorizado. Que la diferencia es, por lo tanto, disidencia, la cual necesariamente atenta contra el bien, refrena la salvación y retrasa la implementación del Reino (en la lógica del *katechôn* deuteropaulino, la existencia de los opositores incluso asegurará dicho Reino, pero sólo en tanto sean derrotados). Pero también que, si existe diversidad de posturas, es por motivo de no alcanzar a comprender la verdad: a la disidencia *no le alcanza* la inteligencia, además de ser violenta y por principio ilegítima. En fin, nos deja escuchar que el acto de distanciarse respecto de aquel que se ha construido como discurso verdadero y central, ese acto de distanciarse, es el modo de actuar de las bestias.

y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones. La demostración de esta estructura religiosa del capitalismo —no sólo, como opina Weber, como una formación condicionada por lo religioso, sino como un fenómeno esencialmente religioso— derivaría aún hoy en una polémica universal desmedida". (W. Benjamin, *El capitalismo como religión*. Trad., notas y coment. de Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis. Disponible en línea: <shorturl.at/dptJS>. [Consulta: 17 de octubre, 2022].)

<sup>55</sup> Rodrigo Karmy Bolton, "La religión capitalista", en *La raza cómica* [en línea]. 20 de septiembre, 2017. <<https://razacomica.cl>>. [Consulta: 2 de junio de 2022.]

Resonancias. Un cierto tipo de coherencia sónica entre los tiempos y los suelos, entre las cosas que se (d)enuncian y la forma como el mero gesto se hace territorio. Y las resonancias nos indican también, con suerte, qué líneas seguirá siendo necesario quebrar con ayuda de cuáles otras.

# ÍNDICE

## **Introducción**

Resonancias, heresiologías. . . . . 9

*Camila Joselevich Aguilar*

## **Ensayos**

Gnosticismo y modernidad: un pasado en disputa. . . . . 29

*Miranda A. Martínez Bonfil*

Místicas medievales, feminismos contemporáneos.  
Burocracia espiritual y consignación de identidades. . . . . 55

*Alaide Lucero Rodríguez*

El *locus haereticorum*: profanación, desarraigo  
y captura. . . . . 85

*Alonzo Loza Baltazar*

Nigromantes heresiólogos. La magia ceremonial  
medieval como campo de batalla discursivo. . . . . 117

*Julián Castillo Salcedo*

La modernidad, ¿una teología invisible?. . . . . 137

*Andrea Meza Torres*

Quebrar con una transversal extra-vagante. . . . . 167

*Camila Joselevich Aguilar*



*Heresiologías. Operaciones teológico-políticas sobre la disidencia en la historia*, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de publicar en formato digital el 14 de marzo de 2024. En la composición, realizada por Mauricio López Valdés, se utilizaron tipos New Baskerville de 20, 10:13, 9:13 y 8.5:11 puntos.

El cuidado de la edición estuvo a cargo de Mauricio López Valdés y Camila Joselevich Aguilar.







CEN AROS  
FILOSOFÍA Y  
LETRAS - UNAM