



La pregunta por la violencia

Sergio Tonkonoff
(Editor)

Ana Belén Blanco y
María Soledad Sánchez
(Coordinadoras)

pluriverso
ediciones

LA PREGUNTA POR LA VIOLENCIA

La pregunta por la Violencia.

Sergio Tonkonoff
Editor

Coordinado por:
Ana Belén Blanco y María Soledad Sánchez

Pluriverso Ediciones 2017
ISBN 978-987-42-2889-5

Pluriverso Ediciones

Buenos Aires.- 1a edición: Enero de 2017

Corrección: Pluriverso Ediciones
Diagramación general: Gonzalo Duprat
Diseño de tapa: Lautaro González
Maquetación: Juan Manuel Sanchiño García

Pluriverso Ediciones

Buenos Aires, Argentina
www.pluriversoediciones.com

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de Pluriverso Ediciones.

LA PREGUNTA POR LA VIOLENCIA

Sergio Tonkonoff (Editor)



ÍNDICE

**Prefacio. Pensamientos sobre la violencia.
Un libro como un bricolage.**

Ana Belén Blanco – María Soledad Sánchez | 9

**Prólogo. La violencia como “objeto”.
Una Aproximación Teórica.**

Sergio Tonkonoff | 19

I. Violencia, mito y religión.

Rubén Dri | 35

**II. Violencia, religión y mesianismo:
reflexiones desde la filosofía judía.**

Emmanuel Taub | 53

III. Religión y violencia.

Una mirada desde lo implícito y lo relacional.

Gustavo A. Ludueña | 65

**IV. Escrito en el cuerpo: la pregunta por la
violencia en algunas ficciones contemporáneas.**

María Stegmayer | 91

V. Sentido y sinsentido: palabras para la guerra.

María Pía López | 107

VI. La violencia de la relación.

Daniel Alvaro | 117

VII. Política y Violencia: Una Introducción. <i>Miguel Ángel Rossi</i>	129
VIII. Reflexiones sobre la violencia (y la política). <i>Ezequiel Ipar</i>	147
IX. Variables de la violencia generalizada: real de la época. <i>Carlos Gustavo Motta</i>	159
X. La función de la cópula Y en el título “violencia y espectáculo”. <i>Daniel Mundo</i>	169
XI. Muerte, violencia y prohibición: ¿vínculo histórico o constitutivo? <i>Martina Lassalle</i>	179
XII. Criminalización, Juventud y Delito. Algunas consideraciones teórico-metodológicas. <i>Sergio Tonkonoff</i>	205
XIII. Activismo de los derechos humanos, tribunales y policías. <i>Sofía Tiscornia</i>	233
El Docke. Ensayo fotográfico. <i>Henrik Malmström</i>	247

VIOLENCIA, RELIGIÓN Y MESIANISMO: REFLEXIONES DESDE LA FILOSOFÍA JUDÍA

Emmanuel Taub

“Donde tenemos razón no pueden crecer flores”

Yehuda Amijai

“La esencia del fanatismo reside en el deseo de obligar a los demás a cambiar”

Amos Oz

Cualquier elección contiene una forma de violencia implícita hacia aquello que queda afuera y hacia aquello que constituye parte del uno mismo. Sin embargo, la existencia de un otro se vuelve también una responsabilidad ética porque constituye el quiebre de la mismidad constitutiva de uno mismo: la aparición del otro también es la primera violencia. En este sentido, el monoteísmo ha transformado al hombre y a la humanidad exigiéndole construir una relación particular con lo divino, con el mundo, con la historia de las generaciones de las que forman parte y con el otro hombre. Creer en Dios Único desde el pensamiento judío, a diferencia de las consideraciones que vinculan esta creación con un pensamiento antropocéntrico, se erige como una ruptura con la centralidad del hombre en el universo, presentándolo justamente como parte de un Todo que lo trasciende. Esta manera de comprender el mundo, el tiempo y el espacio genera –y ha generado– formas de violencia, ya que nunca es gratuito estar entre medio del cielo y la tierra.

Al iniciar sus prolegómenos sobre el Antiguo Israel, Julius Wellhausen (1957) plantea que las “leyes mosaicas” no son solamente el punto de partida de la historia del Antiguo Israel sino del judaísmo. Mientras que el historiador se pregunta por la comunión religiosa que sobreviene a la destrucción nacional por parte de los Asirios y los Caldeos, aquí podríamos conjeturar que la articulación de la ley de Moisés con la constitución y caracterización propia del pueblo hace no sólo a su devenir histórico y

a la transformación del culto antiguo en el desarrollo futuro del judaísmo, sino que constituye también los eventos históricos inescindibles del sentido propio del desarrollo del pueblo judío. Éste, desde su Antigüedad, no es tan sólo un pueblo de sacerdotes que pervive desde la palabra (Éxodo 19:6: “Y vosotros seréis mi reino de sacerdotes, y gente santa. Estas son las palabras que dirás á los hijos de Israel”), sino que contiene la dimensión histórica desde la que se ve guiado a errar por el desierto y a luchar contra aquellos que constituyen una amenaza de idolatría.

Esto hace a su historicidad y se vincula con la relación del pueblo y el tiempo histórico. El pueblo judío está constituido por una dimensión de sacralidad –expresado en el sentido del pueblo de sacerdotes– que se articula con una búsqueda política direccionada a un territorio particular. Sin embargo, el sentido del exilio y la errancia no sólo se materializa en la posibilidad de regenerar la vivencia de las generaciones salidas de Egipto, sino también como experiencia en la historia y en el tiempo, incluso más allá del tiempo bíblico: lo exílico se transforma en una condición del ser-judío-en-el-mundo. Es por ello que la errancia y el texto –y la errancia en el texto– hacen al hombre judío en su relación con el mundo, con el otro hombre y con Dios.

En este sentido, más allá de la cuestión historiográfica, es importante desarrollar aquí la visión teológico-política desde el texto bíblico y desde la historia del pueblo de Israel como constructores de significado. Son para esto importantes las palabras de Jan Assmann (2012) que al estudiar la figura de Moisés explica que además de la discusión historiográfica sobre la figura del gran profeta hay que preguntarse por su figura como “figura del recuerdo” y así ocuparse de su papel en la formación del pueblo y de una teología política. En esta lectura, Moisés se convierte en un teólogo político que busca “trasladar a la política una nueva teología mediante la legislación y la fundación de una nación” o “legitimar teológicamente un orden político”. Ya en su libro *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, señala el egiptólogo que el monoteísmo bíblico posee un núcleo político y que éste se puede observar claramente en el libro del Éxodo. La politicidad del monoteísmo está dada en la forma particular de relación entre el hombre, la sociedad y el mundo con un Dios Único, ya que, como escribe Assmann (2006), “eso no quiere decir

que no haya otros dioses, sino que éstos no tienen significado político, permanecen excluidos de esa alianza, de esa nueva relación con Dios. Por ello debería hablarse, con mayor precisión, de un monoyahvismo, como se expresa claramente en la fórmula «YHWH ejad» de la oración del «Shemá». YHWH es único, es el único dios al que Israel se vincula”. Y siguiendo por esta línea, Assmann explicará que la novedad de la distinción mosaica y del judaísmo es instaurar el monoteísmo como teología política poniendo como ejes de ella la ética, la justicia y la libertad:

Por primera vez en la historia de la religión, justicia, ley y libertad se definen como los temas centrales de la religión, lo que constituye la innovación revolucionaria de la distinción mosaica. La falsa religión se da a conocer políticamente mediante la opresión, el despotismo, y la ausencia de ley y de justicia. El monoteísmo es en su núcleo teología política¹⁴.

Retomando el sentido simbólico de estos elementos, lo que nos interesa mostrar aquí es que cuando Dios elige a los hijos de Israel como su pueblo, está decidiendo también el dónde y el cómo de la revelación a través del pueblo de las normas morales, civiles y sociales que dan punto de partida a la historia del hombre judío en su vínculo con Dios y con el mundo. Sin embargo, debemos ahora hacernos dos preguntas: primero, ¿es esto suficiente para constituir una forma de mundo que se vuelva extensiva a todos los pueblos más allá del pueblo judío?, y segundo, ¿cómo se articula entonces un sentido universal de justicia divina más allá de la particularidad del pueblo? Las posibles respuestas a estos interrogantes intentaremos esbozarlos a través de la idea de la esperanza mesiánica en el judaísmo y sus problemáticas en relación a los otros monoteísmos.

14 Como bien explica Julio Trebolle en su libro *Imagen y palabra de un silencio*, las concepciones monoteístas se han desarrollado en tres vías: la reflexión racionales, la experiencia mística y la experiencia histórica. Pero además, como dice a continuación, la tipología del monoteísmo se puede reducir a tres formas básicas: “un monoteísmo monárquico que [...] reconoce a un Dios rey del universo; un monoteísmo místico-emanantista, que concibe una pluralidad de dioses emanando de una fuente divina única o divinidad única que es el alma del mundo, al modo del panteísmo (todo está en Dios) de místicos sufíes como Ibn al-’Arabí; y, finalmente, un monoteísmo ético-histórico, con tres desarrollos: el judío, marcado por un diálogo «yo-tú». utilizando la expresión de Martin Buber; el cristiano, caracterizado por un diálogo trinitario, y el islámico, que acentúa el monólogo divino” (Trebolle, 2008, pp. 318-319).

El ideal mesiánico para el judaísmo está constituido desde diferentes fuentes y atañe a una inmensa variedad de problemáticas e interpretaciones. Pero, ante todo, el mesianismo judío es un problema teológico-político que se encuentra en el centro del debate sobre la soberanía divina, la ley, el tiempo, y la relación de estas dimensiones con la comunidad de los hombres, el pueblo y la historia. El ideal ha formado parte desde los orígenes del pueblo judío, se ha ido transformando a lo largo de su historia enraizando sus fuentes en la experiencia de la salida de Egipto, el sentido del pacto con un Dios Eterno que se revela a través de una ley, y en las reinterpretaciones proféticas sobre el porvenir como un tiempo y un espacio regulado por la soberanía de la ley de Dios. En este tránsito, el ideal se ha desarrollado desde dos elementos o características principales, una política y nacional y otra ética y universal. Podríamos decir que el ideal mesiánico judío es una línea de fuerza entre ambas dimensiones que se han disputado su preponderancia a lo largo de la historia del judaísmo. Esta transformación, sin embargo, no es una lógica estática ni lineal, sino un elemento dinámico que según el momento histórico toma mayor o menor protagonismo. Por ello no es posible afirmar que el mesianismo sea un elemento marginal para el judaísmo, por el contrario, el mesianismo es un ideal fundamental para la existencia judía que se vincula tanto la relación de Dios con el hombre y el mundo-naturaleza, así como también entre lo sagrado y lo profano, lo teológico y lo político, el lenguaje y el silencio.

Ahora bien, uno de los pilares del mesianismo judío es la relación entre la redención y la justicia: el ideal mesiánico está asociado a la esperanza en la restauración y el fin del exilio, sin perder de vista –y allí reside uno de los principales elementos de este ideal– que la figura del mesías une lo político y lo mundano como aspectos de la restauración. La figura del mesías es la mejor ilustración de las dos fuentes de la esperanza futura judía que une, por un lado, la esperanza nacional y política basada en la relación que va de Dios al hombre y, por el otro, el objetivo de la instauración de la justicia como el gobierno de Dios, representado justamente por la supremacía de su unicidad y sus preceptos. En cuanto a su construcción histórica, la esperanza mesiánica se funda sobre la esperanza profética que considera la direccionalidad del tiempo hacia un final en el que el pueblo, y desde allí el mundo entero, encuentre “libertad política, perfección moral y dicha

terrenal desde su propia tierra, hacia toda la humanidad” (Klausner, 1955). Bajo este ideal se puede observar de qué manera está contenido el elemento político y teológico de la libertad como liberación; redención y consagración moral del pueblo judío y, con ello, de la humanidad toda. Otro de los elementos fundamentales es que la redención espiritual y política es parte de este mundo, poniendo fin al tiempo de opresión y exilio, e inaugurando un nuevo tiempo en esta tierra. Pero hay que ser cuidadoso con esta idea, ya que el reino del mesías judío no debe ser representado como un reino fuera de este mundo, sino que está centrado en la preparación de la tierra para el reino de Dios: el mundo de su instauración es este¹⁵.

Cuando llegue el tiempo mesiánico nos encontraremos, entonces, según las diferentes concepciones que hacen al fin del proyecto mesiánico judío, con un tiempo de la ética fundada por la ley junto a la reunión del resto del pueblo. El final de los tiempos será el tiempo de la restauración y la salvación, de la justicia, como un tiempo en donde se eliminarán los imperios opresores, cesarán las guerras y entonces se podrá establecer un reino de paz y fraternidad entre las naciones. En este sentido, la consagración mesiánica es también un problema teológico-jurídico ya que debe ser entendido como el tiempo de la consagración de la ley. Implantar el reino es equivalente a implantar la supremacía de la ley y de Dios como lógicas de administración del mundo. Por lo que esta dimensión del derecho divino pasa a formar parte de la consagración mesiánica como fin último de la esperanza. Una ley que no se modificará en cuanto a su forma, sino que se adaptará al tiempo de la paz. Una paz que promoverá el ideario político sobre

15 Según Gershom Scholem, en el judaísmo rabínico el ideal mesiánico, como fenómeno social y religioso, puede interactuar como tres fuerzas que influyen la concepción del problema mesiánico en el judaísmo histórico. Primero, las fuerzas conservadoras que intentan preservar aquello que históricamente en el judaísmo ha estado en peligro. Éstas se han establecido de forma más efectiva en el mundo de la Halajá –la ley judía–, en la construcción, la preservación continua y el desarrollo de la ley religiosa. Segundo, las fuerzas restauradoras que buscan retornar y recrear las condiciones del pasado que se considera como un estadio ideal. Están conectadas de manera directa con la imagen dada como una “fantasía histórica” y la memoria de la nación en este pasado ideal. Y tercero, las fuerzas utópicas que se orientan al futuro e intentan ser renovadoras. Estas fuerzas están alimentadas por una “visión del futuro” y por una “inspiración utópica” y “su objetivo es un estado de cosas que todavía nunca ha existido” (Scholem, 1955).

la base de la enseñanza de los preceptos divinos, del monoteísmo, y de la figura de Dios Único. El elemento mesiánico se constituye como posibilidad de pensar en una paz no utópica, sino por el contrario, en la base de la esperanza en un tiempo por venir en donde todos los pueblos se encuentren consagrados a una misma ley.

Pero esta pretensión de universalismo también es un problema ya que constituye una de las grandes formas de violencia simbólica con la que se ha constituido el tiempo moderno. La búsqueda por construir valores universales más allá de los hombres presuponiendo que los hombres pueden dirigirse a ellos de la misma manera, al mismo tiempo y desde las mismas condiciones ha profundizado el hiato entre las sociedades humanas. En este sentido, cualquier nacionalismo entraña una violencia material además de simbólica. Retomar el elemento mesiánico como aquel que permite pensar una teología política que intente repensar la escisión entre política y moral tal vez nos permita reflexionar hoy sobre otras categorías políticas, otra política posible: la política y la moral como dimensiones interrelacionadas, en donde una paz no utópica pueda ser pensada en otra forma de sociedad y de relación social que trascienda las categorías de la Modernidad, específicamente, a través de la noción de comunidad mesiánica o de justicia, en donde política y moral pueden vincularse de una manera diferente a la de nuestro tiempo. Una forma de comunidad que tenga como tarea la reflexión y el pensamiento crítico, intentando hacer posible la cercanía un “hogar de puertas abiertas” que es el lenguaje en donde política y moral se entrecrucen, y no se repe- lan. Los pilares de la hospitalidad y del diálogo sólo pueden mantenerse erguidos en base a la enseñanza. La posibilidad de recibir al otro en su diferencia en la casa del lenguaje sólo se producirá si la casa está prepara- da para dialogar y convivir con la diferencia ineluctable que constituye el otro. Porque el miedo alimenta la soledad del uno mismo y el ensimis- mamiento en una lectura maniquea del mundo, de las identidades y de la religión. La tarea que aún nos queda por hacer, desde cada particular- idad que nos diferencia, es la apertura al diálogo solamente si para ello existe la escucha en el abrirse al otro, como apertura del lenguaje, a la experiencia de vida de su diferencia.

Buena parte de las diferentes perspectivas mesiánicas dentro del ju-

daísmo coinciden en que el tiempo mesiánico es un tiempo de paz en el mundo en donde todos los pueblos reconocerán a Dios y su ley. Sin embargo, esto no quiere decir que todos los pueblos se convertirán al judaísmo, sino que, por ejemplo, respetarán por lo menos los siete preceptos divinos, o leyes noájidas, que Dios otorgó a todas las naciones desde Adán a Noé antes de revelar a Moisés en el Monte Sinaí los diez mandamientos (o diez decires, “aseret hadibrot”). Por ello es importante comprender la potencia de la esperanza mesiánica ya no solamente como una reconstrucción teórica sino en su potencia política, aquella que tanto hacía temer a Maimónides como a Gershom Scholem cuando sus potencialidades apocalípticas amenazaban con instaurar el caos y la destrucción como antesala de la redención.

En este sentido, los tres monoteísmos –judío, cristiano e islámico–, más allá de la especificación o caracterización propia de quién es el mesías, cuál es su nombre, cómo se dará su llegada o su segunda venida, consideran que existe una proyección futura de una serie de valores e ideales a los que se alcanzará en aquella situación por venir. Por ello el mesianismo constituye una fuerza de esperanza en ese futuro y en la situación a alcanzar que mantiene viva la unión entre los elementos propios de cada tradición con el mundo como totalidad.

Se vuelve importante no perder de vista las particularidades de cada religión porque son ellas también las que hacen a la singularidad de sus creencias y prácticas. No se trata aquí de homologar las religiones, sino de producir un salto más allá de ellas que tome los elementos que constituyen aquellos valores que pueden servir para pensar una forma de vida en un tiempo mesiánico. Es así que, a pesar de que cada monoteísmo construye su escenario mesiánico desde sí mismo hacia toda la humanidad, no debemos dejar de observar que la imagen de un futuro de paz entre los pueblos equivale también a un más allá de la individualidad de cada credo religioso: una teología política mesiánica es una teología a-religiosa. El salto al vacío del porvenir.

El ideal mesiánico judío por su parte constituye una “hacia donde” que ha mantenido al pueblo judío con esperanzas en el futuro en los momentos históricos de mayor persecución y destrucción. En ese sentido,

una vez constituido el Estado de Israel se ha presentado el dilema de si la esperanza mesiánica ha llegado a su punto de materialización. Esto, como podemos suponer, no ha sido así, y por ello ha llevado a que surgieran diferentes lecturas que se vinculan a la existencia de diferentes movimientos o concepciones mesiánicas en nuestros días: aquellos que creen que es sólo un Estado nacional judío como otros Estados nacionales pero no representa el Estado ideal que supone el ideal mesiánico; aquellos que consideran que es el inicio del devenir mesiánico y que estamos por ello más cerca del tiempo mesiánico, o sea, que es un paso más que nos acerca; y también aquellos que consideran que es el Estado que suponía el ideal mesiánico y que el tiempo mesiánico se ha iniciado. Cada uno de estas concepciones ha generado modificaciones políticas, sociales y culturales tanto en Israel como en la diáspora, pero especialmente en los movimientos más mesiánicos dentro del judaísmo. Finalmente, preguntémosnos: ¿puede un proyecto mesiánico dirigido desde el presente arrastrar consigo elementos que hagan a la transformación del mundo? ¿Existe una política mesiánica desde los elementos del mesianismo judío?

Digamos que mientras el por-venir está por llegar, la concepción mesiánica deja de lado la destrucción del mundo haciendo del futuro el lugar del más allá del Estado y de las religiones. Admitir la posibilidad de un mundo mesiánico –centrado también en la figura de Dios– es admitir la posibilidad de un mundo más allá del hombre y más allá de la práctica individual del determinismo religioso, ya sea este judío, cristiano o musulmán. La soberanía de Dios es la soberanía de la ley de Dios, en su vuelta al sentido primero del mandamiento y el precepto moral por sobre la ley material que juzga la acción realizada. Ser mesiánicos es creer en una meta-humanidad consagrada a la relación con el otro, y no frente al otro. Negar el mesianismo, entonces, no sólo niega el destino de prosperidad del mundo y de los pueblos en la renovación del pacto, sino también la figura del Jesús-Mesías y del paraíso musulmán. Por lo que deberíamos preguntarnos, finalmente, si ante una teología política tan fuertemente arraigada en el futuro mesiánico trascendente del determinismo religioso, no sería posible pensar en una “otra política” para el que reste, donde se busque el centro en el precepto moral y en la relación comunitaria.

Bibliografía

Armstrong, K. (2004). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, trad. Federico Villegas, Barcelona: Tusquets editores.

Assmann, J. (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, trad. Guadalupe González Diéguez, Madrid: Ediciones Akal.

---- (2012). “Monoteísmo e iconoclastia como teología política”, en OTERO, Carlos A. (editor). *Iconoclastia. La ambivalencia de la mirada*, trad. varios, Madrid: La Oficina de Arte y Ediciones.

Bouretz, P. (2003). *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris: Gallimard.

Funkenstein, A. (2012). *Maimónides. Naturaleza, historia y creencias mesiánicas*, trad. Carolina Kohan, Buenos Aires: Lilmod-Prometeo.

Greenstone, J. (1906). *The Messiah Ideal in Jewish History*, Philadelphia: Jewish Publication Society.

Jabés, E. (2000). *Del desierto al libro. Entrevistas con Marcel Cohen*, trad. Ana Carrazón Atienza y Carmen Dominique Sanchez, Madrid: Editorial Trotta.

---- (2006). *El libro de las preguntas*, trad. José Martín Arancibia y Julia Escobar, Madrid: Ediciones Siruela.

Klausner, J. (1955). *The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishnah*, trad. W.F. Stinespring, New York: The Macmillan Company.

Löwy, M. (1997). *Utopía y redención. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidades electivas*, trad. Horacio Tarcus, Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto.

Metz, J. (2002). *Dios y tiempo. Nueva teología política*, trad. Daniel Romero Álvarez, Madrid: Editorial Trotta.

Mowinckel, S. (1956). *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, trad. G. W. Anderson, Oxford: B. Blackwell.

Oz, A. (2012). *Contra el fanatismo*, trad. Daniel Sarasola, Madrid: Siruela.

Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*, trad. Agustín Andreu, Madrid: Trotta.

Ravitzky, A. (1996). *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, trad. Michael Swirsky and Jonathan Chioman, Chicago & Londres: The University of Chicago Press.

Rocco, V. & Navarrete, R. (Eds.). (2012). *Teología y teonomía de la política*, Madrid: Abada editores.

Rosenzweig, F. (2014). *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*, trad. Iván Ortega Rodríguez, Madrid: Encuentro.

Schmitt, C. (2009). *Teología política*, trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid: Trotta.

Scholem, G. (1995). *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Schocken Books.

Sucasas, A. (2002). *Memoria de la Ley. Ensayos sobre pensamiento judío*, Barcelona: Riopiedras Ediciones.

Taub, E. (2013). *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Buenos Aires/Madrid: Miño y Dávila editores.

Taubes, J. (2007) *La teología política de Pablo*, trad. Miguel García-Baró, Madrid: Editorial Trotta.

Trebolle, J. (2008). *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*, Madrid: Trotta.

Trigano, S. (2010). *Il tempo dell'esilio*, trad. Donatella Di Cesare, Firenze: Giuntina.

Walzer, M. (1986). *Éxodo y revolución*, trad. Mirta Rosemberg, Barcelona: Per Abbat Editora.

Wellhausen, J. (1957). *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, trad. John Sutherland Black, preface W. Robertson Smith, New York: Meridian Books.