

Recensiones bibliográficas

J. Norberto Saracco. *Pentecostalismo Argentino: origen, teología y misión (1909-1990)*. Buenos Aires: Asociación de Seminarios e Instituciones Teológicas del Cono Sur, 2014. Pp. 176.

J. Norberto Saracco fue miembro fundador de la Fraternidad Pentecostal Latinoamericana y Director para América Latina del Movimiento de Lausana para la Evangelización Mundial. Obtuvo su PhD en teología de la Universidad de Birmingham, Inglaterra en el área de estudios pentecostales. Allí recibió la influencia del profesor Walter Hollenweger, considerado un erudito en estudios sobre el pentecostalismo. Este libro es resultado de su tesis doctoral.

En el capítulo 1 el autor desarrolla la instauración del pentecostalismo en Argentina. Lo hace a través de una reseña histórica de los 20 grupos pentecostales más relevantes del país. Rastrea sus comienzos, presentando a los pioneros de cada grupo. Saracco sostiene que el pentecostalismo argentino nació entre los inmigrantes, se extendió entre la clase obrera, para luego afianzarse en la clase media.

En el capítulo 2 el autor presenta la teología y ministerio pentecostal argentino. Hace una introducción con el tema central en la teología pentecostal: el bautismo del Espíritu Santo. Continúa tratando el asunto de la sanidad divina, cuestión que tiene mucho que ver con el comienzo del pentecostalismo en Argentina, pues en 1954 el estadounidense Tommy Hicks realizó las primeras grandes reuniones públicas que marcarían la puesta en escena del pentecostalismo en un plano relevante, en donde se destacaba las sanidades.

En el 3 capítulo se aborda los movimientos de evangelización y su influencia en el pentecostalismo argentino. Aquí el autor destaca a tres pastores evangelistas: el ya mencionado Tommy Hicks, Omar Cabrera de la iglesia Visión de Futuro y Carlos Annacondia de la iglesia Mensaje de Salvación.

En el 4 capítulo Saracco trata los movimientos pentecostales que se realizaron en busca de la unidad eclesial. Describe los intentos de unidad a

través de la formación de una confederación, luego de una federación y finalmente de una confraternidad de iglesias pentecostales.

A modo de conclusión, Saracco cierra su libro haciendo una reflexión sobre el aporte del movimiento pentecostal en Latinoamérica. Destaca la capacidad que el pentecostalismo ha tenido para contextualizarse, captando las necesidades y esperanzas de las personas, encauzándolas a través de una experiencia religiosa de fe; aunque observa que el movimiento está en una etapa de crisis de institucionalización.

Nicolás Presser
Facultad de Teología
Universidad Adventista del Plata

Marc Alain Ouaknin. *El elogio de la caricia*. Madrid, España: Editorial Trotta, 2006. Pp. 246. ISBN 8481648043, 9788481648041.

Marc Alain Ouaknin es un rabino que convive con una notable esencia de filósofo y poeta. Autor de una destacada producción literaria se mueve entre la tradición sefardí y askenazí. Sigue las propuestas de Emmanuel Lévinas en un registro de estética preciosista y un contenido interpretativo innovador. Destacan en su bibliografía: *Le livre brûlé*, *Lire le Talmud*, *Lieu Commun* (1986) y *La bible de l'humour juif* (1995).

El elogio de la caricia en español es un libro sin su título original del que, ante la imposibilidad de trasladar al español la belleza del original francés (“Lire aux éclats”), se toma, sin devaluar connotaciones, el subtítulo. Aún así, la aclaración ya nos anticipa el perfil delicado y literario de Ouaknin. Nos hallamos ante un material que encaja perfectamente en el intelectual *open mind* ya que destila exquisiteces tanto en contenido como en continente. Moldea los datos con la artesanía de otros tiempos, con la elegancia del que supera la grafía y abunda en la fructificación de conceptos. Estamos ante una obra coral y, en ocasiones, disonante, sobre todo para aquellos que nos hemos configurado en la Modernidad del cristianismo occidental. Coral porque enciende multitud de pensamientos que, cual explosión de fuegos artificiales, inundan nuestras neuronas con una claridad y maneras propias del pensamiento innovador y alternativo. Disonante porque la ambigüedad que propone no es consistente con la

rotundidad de muchas de sus afirmaciones. Sea como fuere, nos hallamos ante un texto que todo pensador del texto bíblico debiera leer por su riqueza en reflexiones hermenéuticas y su posibilidad de asir otros escenarios metodológicos.

Como el mismo autor indica, la introducción del libro no lo es en el sentido estricto (no responde a una “*petijá*” porque no se interesa en preámbulos históricos) sino que tiene pretensiones de “apertura” (con el sentido de “*pataj ve ‘amar*” [“abrió y dijo”] que amplía la línea del texto hasta el volumen de los sentidos). En este entorno propone un método que clarifica las razones de denominar a esta sección “la tradición de lo nuevo”. Tales razones se concretan en un vocablo: “caricia”. Ya habíamos disfrutado de las afirmaciones de B. Lonergan cuando expresaba el concepto de que para comprender a Dios debemos amarlo. Ahora, con Ouaknin, progresamos: “La caricia es búsqueda, marcha hacia lo invisible, absolutamente sin proyecto ni plan, la caricia es el deseo de ir más allá, de descubrirse siempre distinto” (14).

Propone, sin dilación, que la aproximación al texto no debe tender hacia “tener una experiencia”, sino a “hacer una experiencia”. La primera propuesta explora un solo sendero, repitiendo hermenéutica y convirtiendo la lectura en “texto-ídolo”. La segunda abre al intérprete a multitud de caminos y encuentros. Así aclara:

A partir de ahí, se pueden distinguir dos tipos de hombres transmisores de tradición: el primer tipo es el que frecuenta las escuelas. Este tipo es portador de la tradición puramente pasiva, la conserva sin añadirle nada que provenga de su propio entendimiento. Transmite la tradición, sí, pero no la enriquece, es un mediano recurso, su papel es ser ‘memoria del sentido’. Pero la transmisión, como un depositum, se queda en transmisión muerta si no es interpretación continua del depósito. El verdadero maestro es más que una memoria. Su relación con la tradición no es meramente pasiva. Recibe el sentido adquirido pero jamás pensará tener derecho a re-transmitir sin de antemano haber producido su *jidush* [nueva interpretación] personal. (16)

Sostiene, sin argumentar demasiado, que la diferencia entre la hermenéutica cristiana se distingue de la judía en que la primera se sustenta en la Tradición-Revelación mientras la segunda en la Construcción-Revelación. Aunque especifica que este modo de exégesis no implica “indeterminación” sino libertad de interpretación, la mayoría de propuestas del libro se mueven en la ambigüedad a menos que hagan referencia al *auctoritas* rabínico. Eso le lleva a argumentar que la interpretación no es

solamente percepción, sino constitución de sentido. Para él, la mera comprensión encierra siempre interpretación porque interpretar es poner en juego los conceptos previos. Como afirmará en el Prólogo: “Interpretar consiste en arrancarse a todo determinismo, a toda frase y fase definitivas” (25).

Declara desde un comienzo el anhelo de construir el libro en torno de una figura sumamente especial de la literatura judía: Elisha ben Abuya. El rabbí aparece en los relatos del Talmud como el otro, un personaje herético dentro del jardín de la hermenéutica. Ese ejercicio de aceptación de la alteridad del Talmud afecta a Ouaknin de tal manera que muestra referencias al extraño sabio en cada expresión de su material. A su vez, la metáfora de la caricia, con los mimos de la frase bien construida, permea el texto. Hace referencia a la caricia recordando a Emmanuel Levinas: “La esencia de la caricia es la búsqueda, puesto que la caricia no sabe lo que busca. Lo esencial es ese ‘no saber’, esa falta de orden fundamental” (30). La caricia, según Ouaknin, descubre una intención, es una experiencia, un encuentro, no es un conocimiento del ser sino su respeto, no es fusión sino relación.

El primer capítulo (o “apertura” como lo denomina el autor) lleva por título “Las palabras viajeras”. Comienza con el relato del Talmud Babli (Jaguiga 15b) que menciona a los cuatro sabios que entraron en el Jardín (en el original se le denomina *pardés* y es un juego de palabras entre el Jardín con Paraíso y las etapas de la hermenéutica judía). El primero entra, mira, se cree que lo que ve es verdad y fallece. El segundo mira, cada cosa que ve le parece doble y enloquece. El tercero comenzó a contar las plantas y se volvió en el otro. El cuarto entró y salió indemne. Los cuatro sabios responden a cuatro aproximaciones hermenéuticas judías. Primero *pesat*, el sentido literal, lo sencillo, lo directo. Segundo *rémez*, el sentido aludido, lo comparado, lo alegórico. El tercero *derás*, la interpretación que resulta de la indagación, de la alteración-alteridad. El cuarto *sod*, el sentido oculto, lo esotérico, lo místico.

De tal relato retoma la figura de Elisha ben Abuya. Es más, lo convierte en prototipo de la actividad hermenéutica judía: “Elisha ben Abuya viene a ser el Otro, el hombre de las afueras y, sin embargo, representa la manera esencial de estar, en un sitio entre el lugar y el no haber lugar, el hombre entre-dos, del intervalo. Como queriendo decir que el Midrash, la hermenéutica judía, es precisamente ese juego entre el ser y el Otro ser”

(37). Ese sentido del intervalo tiene su inicio en el diálogo (*majloquet*) entre sabios que posibilita el ser del Otro y se potencia en la intertextualidad (a través de la *guezzerah shava*) que es el diálogo del sentido propio de la palabra. La *guezzerah shava* acaba con la idea de que existe una verdad tras un texto que hay que descubrir porque el texto está abierto, cada texto es un contexto. Este concepto, que aterra a cualquier lector cristiano con atisbos de modernidad, es un instrumento que aparece en todo el material y que, en ocasiones, Ouaknin tiene dificultad de maniobrar. Demasiado flexible, demasiado fluido para concretarse en coherencia.

Las palabras han comenzado el viaje a ninguna parte, o mejor dicho, entre las partes, entre los destinos. Son palabras viajeras porque implican movimiento pero no existe una ruta. Dirá Ouaknin: “Al suponer el mundo real para entrar en el ‘mundo del texto’, penetrando así en la imaginación, se produce una apertura hacia nuevas posibilidades, lo que es la operación, en nosotros, del ‘mundo del texto’. La interpretación midráshica pertenece al juego que libera, en la visión de la realidad, nuevas posibilidades que el espíritu de seriedad, el espíritu de *psbat* (el sentido simple, el de la evidencia cruda) mantenía prisioneras” (55).

El segundo capítulo (“Si por azar un pájaro”) nos relata cómo Elisha ben Abuya se convierte en el otro. La referencia se encuentra en Talmud Yerusalmi Jaguiga 2,1 y narra una historia referente al sabio y cuáles son algunas de las características del “otro” para la hermenéutica judía. En el texto narrado se relaciona la tensión que surge por la confrontación entre el Texto y el Mundo. Ese contraste le genera dudas porque observa cómo la Torah anuncia la vida y, sin embargo, en el mundo hay muerte; cómo propone felicidad y en el mundo solo se halla sufrimiento. De ahí que inicie una reflexión sobre los límites del “escrito está”. Llega a concluir que “el mundo no realiza la Escritura. Y la Escritura no anuncia al mundo” (60). Este quiebre (“quebradura” en palabras del autor/traductor) lleva a afirmar a Ouaknin: “Errado es, pues, mantener que los judíos dan una interpretación ‘carnal’ de los textos, que los judíos son esclavos de la letra. Al contrario: los judíos se niegan a aceptar un “está escrito” que los determinaría, que los inscribiría en la verdad de las Escrituras. Los judíos se vuelven a un más-allá del dicho, el Midrash, que lejos de la transcendencia, suscita una alteración-alteridad. Negarse al ‘está escrito’ no significa rechazo; significa que el texto no es una referencia legal, una autoridad que siempre dice ‘en verdad’, de forma que, diga lo que diga, no habrá más remedio que hacer lo que manda” (72-73).

¿Se intuye una reacción a la hermenéutica nomológica del judaísmo antiguo? Posiblemente Elisha ben Abuya apuntara a una vía tangencial para escapar de la cosmovisión monolítica de la casuística e interpretación nomológica del pensamiento de su época. Cosmovisión que perpetúa su legado salvo por propuestas alternativas como el caráismo o la Cábala.

El tercer capítulo reflexiona sobre la libertad y el destino del hombre. El hombre no es sustancia sino existencia y, por tanto, es productor de novedad. Analizando Deuteronomio 22,6 se cuestiona la noción de azar y llega a la conclusión que no es otra cosa que acontecimiento, el encuentro inesperado. Pondera, por tanto, el estar en el camino de la interpretación y abierto al azar: “No hay que dejarse encerrar en la palabra. No hay que dejarse agarrar por la palabra, por su rigidez o pesadez. La palabra conlleva presencia y ausencia, y sin duda ausencia mucho más que presencia. Las palabras y el pensamiento deben estar siempre en camino” (83). Cierra el capítulo y la interpretación del texto del Pentateuco con una afirmación sobre el camino y el ser: “El hombre del camino, al no fundarse sobre una casualidad de la memoria, no saca su ser de un haber sido condicionador y carcelero de la prisión del destino, puesto que ser es tener que ser aún. A todo hombre –incluso a aquel que dice que ya no hay porvenir para él– le queda, mientras viva, mucho por-venir delante de él. Ser es poder ser y poder ser de otro modo” (87).

El cuarto capítulo es el que da título al libro: “*Lire aux éclats*”. En él reflexiona sobre los múltiples sentidos de la Torah y cómo el Midrash aporta un marco para dicha concepción. Propone que el hecho interpretativo es una producción entre el autor y el lector. “La hipótesis de base del Midrash es que en un texto puede surgir una multiplicidad de significaciones. Observemos de paso que esa lectura y esa manera de considerar el texto se oponen radicalmente a lo que pudiéramos llamar ‘lectura griega’” (93). Leer “*aux éclats*” es liberarse de los encorsetamientos para introducir otras propuestas.

El quinto capítulo será, seguramente, la sección donde expresa con mayor precisión los diferentes “caminos” a seguir en la hermenéutica judía. Es un material en el que contemplamos un contenido más cercano a la imagen y semejanza del lector bíblico tradicional, al método como “discurrir en el camino”. La primera propuesta vincula el libro con el relato y con las cifras. Abre la puerta a la Gematría y a todo un mundo de relecturas que se vincula con la Cábala. El primer camino es la

diferencialidad. Como él indica: “La idea de la diferencial nos ayuda a comprender que una palabra no es una unidad ni la coincidencia de un sentido; la diferencial en la palabra indica que siempre quedará una diferencia entre la palabra marcada y el conjunto de términos susceptibles de expresarla” (112). El segundo camino lleva desde la prehistoria a la historia, o desde lo inspirado a lo no inspirado. “Lo que significa que Dios inspira a todos los hombres, pero no que todos los hombres sean inspirados, pues la inspiración es una capacidad de escucha particular. Capacidad de entender una palabra de ruptura y de trastorno de sentido pre-donado” (114). Como tercer camino propone “el velo ante la faz” y se pregunta sobre la ausencia de Dios o, al menos, sobre su invisibilidad. Propuesta que le permite cuestionar el determinismo. Es muy sugerente la mención del salmo 62,1 en el que Dios habla una vez y el hombre escucha dos veces. El cuarto camino hace a la libertad y la traducción y vuelve a romper con el temor rabínico de expresar la Torah en una lengua extranjera.

El sexto capítulo lleva por título “la rebelión del pájaro” donde se permite reflexionar sobre la existencia desde la libertad y la interrogación que no son otra cosa que modalidades del ser. En sus palabras: “El cuestionar no cuestiona a propósito una cuestión particular, no le importa el *a propósito de*. El cuestionar no se interesa en primer lugar por el objeto sino ante todo por el hombre que interroga” (137). Y entre cuestión y existencia termina afirmándose sobre el tiempo: “La pregunta es el fundamento de toda actitud hermenéutica; no hay sentido nuevo sin pregunta. Una relación estrecha se instaura entre la pregunta y la interpretación, y también entre la interpretación, la Historia y el tiempo. Se trata en este caso de un tiempo que llamamos hermenéutico o ‘tiempo talmúdico’” (148). Es entonces cuando comprendemos, tras muchas lecturas del midrás y demandas de respeto cronológico, que en la hermenéutica midrásica hay un tiempo atemporal, una oportunidad de fusión de fechas que confluyen en un momento tan común como irreal.

El séptimo capítulo (“El libro de la caricia”) comienza con una metáfora que no desperdicia nada: “La mano se abre, despliega sus dedos hacia fuera. Trascendencia hacia el mundo. Pero cuando alcanza al mundo, sus dedos no aprisionan, no asen, no mantienen con imperio. / Los dedos quedan tendidos, ofrecidos, y la mano se vuelve caricia. / La ‘caricia’ es lo que se opone a la razón del asimiento, del concepto, del *Begriff*, anti-concepto, anti-logos, que reside aún en la indeterminación de la imagen, en

lo imaginario del mito” (161). Y, párrafo tras párrafo, nos hallamos ante un texto sin pérdida alguna. Desde una ética en acción y en palabra a la enseñanza más allá del versículo, pasando por el fino y creativo arte del contradecir, se respira la grandeza del respeto por lo plural. Un material no solo recomendable sino imprescindible para todo intelectual que aprecie la delicadeza del contrasteavenido.

El octavo capítulo (“A favor de un semblante”) se ocupa de lo político que implica lo expuesto hasta el momento. Insiste en que lo talmúdico es democrático tanto en cuanto lo dialógico y plural es democrático. Y, en este proceso de enfrentarse a totalitarismos y defender la identidad, el autor termina acudiendo a Hannah Arendt. La banalidad del mal vuelve a resonar en nuestras neuronas y la necesidad de superar los cánones encorsetados y deformantes del pensamiento único. Hay frases que rezuman, curiosamente, una fuerza brutal, una razón incontestable: “La estructura de la Revelación como reconocimiento de la alteridad es límite, la autolimitación de lo político. Sin embargo, el reconocimiento de la existencia de un trascendente y su respeto no bastan. Sólo es un proyecto bien orientado. / Son los hombres quienes, en última instancia, incluso en el horizonte de la Revelación, hacen su historia. / ‘En una democracia, el pueblo puede hacer cualquier cosa, y debe saber que no debe hacerlo. La democracia es el régimen de la autolimitación, y es, pues, el régimen del riesgo histórico.’ Arriesguemos la Historia” (206).

El noveno capítulo (“El deseo del otro”) se debe al movimiento y a rabbi Najmán. Hilvanando la historia de los viajes del afamado rabino descubre el sendero del conocimiento, sendero que es más caminar que camino. Un capítulo breve y con olor a añadido de más.

El décimo capítulo (“Los siete mendigos”) retorna a la tradición cuentística judía. No engaña a nadie, es el relato de los siete mendigos, de sus hazañas y saberes. Un final consecuente con el sustrato de Ouaknin, creativo y generador de creativities.

¿Cuál es la sensación final tras el deleite de la lectura? Entiendo que poner un adjetivo sería violentar el espíritu del libro. Quizá solo quede recomendar experiencia. Tal vez la lectura de *Altaçor* de Vicente Huidobro sea comparable, en un acariciar sosegado y sin límites, al material de Ouaknin. Apunto, por tanto, unos versos como propuesta de roce interpretativo:

“Hay palabras que tienen sombra de árbol
Otras que tienen atmósfera de astros
Hay vocablos que tienen fuego de rayos
Y que incendian donde caen
Otros que se congelan en la lengua y se rompen al salir
Como esos cristales alados y fatídicos
Hay palabras con imanes que atraen los tesoros del abismo
Otras que se descargan como vagones sobre el alma”
(*Altazor*, Canto I)

Víctor M. Armenteros
Facultad de Teología
Universidad Adventista del Plata