

Ribât es-Salâm. La dramática de la hospitalidad en la obra de teatro *Pierre y Mohamed* de Adrien Candiard

Cecilia Avenatti de Palumbo
ceciliapalumbo52@gmail.com

Ribât es-Salâm, que significa vínculo de paz, fue el nombre elegido en lengua árabe por un grupo de cristianos y musulmanes que se reunieron por primera vez el 25 de marzo de 1979 en el monasterio trapense Nuestra Señora del Atlas, situado sobre las fértiles laderas de las montañas del norte africano, en Tibhirine.¹ Este topónimo, que significa “huertos regados” y proviene del sustrato *bereber* anterior al latín, no sólo refiere a la hospitalidad de la tierra, sino también a la proveniente de la cultura nómada de sus habitantes.² Durante la última década del siglo XX en el escenario de violencia y odio desatados por luchas fratricidas de poder en la Argelia postcolonial,³ estos creyentes decidieron compartir el don de la vida y el deseo de la paz. Pobres y desarmados, hicieron de la oración y de la reflexión un espacio de

¹ Cfr. Mirella Susini, *Cercatori di Dio. Il dialogo tra cristiani e musulmani nel monastero dei martiri di Tibhirine* (Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2015), 7-13.

² Cfr. Pierre Claverie, *Quel bonheur d'être croyant ! La vie religieuse en terre algérienne* (Paris: Cerf, 2012), 132.

³ Cfr. Thomas Georgeon y François Vayne, “El contexto”, en *Simplemente Cristianos. La vida y el mensaje de los beatos mártires de Tibhirine* (Madrid: Encuentro, 2018) 19-36, aquí p. 28; Henri Teissier, “Le contexte du sacrifice de nos sept frères moines”, en *Tibhirine 20 ans après, Actes de la semaine interdisciplinaire*, Marie-Dominique Minassian y Thierry Collaud (dir.), (Faculté de Théologie, Université de Fribourg: Ed. Parole et Silence, 2017), 19-26.

encuentro entre creencias, una casa donde hospedarse para buscar juntos la verdad que a todos sobrepasa y cuya posesión ninguno puede arrogarse, pues es siempre más de lo que podemos pensar, imaginar, concebir y abarcar. De este modo, se inició el camino lento de un diálogo basado en el respeto, la confianza y la amistad, a partir del “principio común” de la misericordia y la compasión recíprocas,⁴ sin pretender anular la diversidad en favor de una uniformidad, que resulta necesariamente una caricatura de la unidad.

El testamento de Christian de Chergé, prior del monasterio de Tibhirine y cofundador del *Ribât*, recogerá años después los frutos de esta experiencia de diálogo reconociendo que la unidad plural es un “don del Espíritu, cuyo gozo secreto será siempre, el de establecer la comunión y restablecer la semejanza, jugando con las diferencias”.⁵ En respuesta a la invitación paulina a “conservar la unidad del Espíritu, mediante el vínculo de la paz” (Ef 4,3), en su acta fundacional el *Ribât* se planteó el desafío de dejarse “interrogar, desinstalar y enriquecer por la existencia del otro”.⁶ De ahí que el método propuesto consistió en situarse en el punto de vista del otro, en comprender la diferencia, conformando una “unidad plural” en la que lo propio se fortalece dando cauce a una identidad que no es ideológica justamente porque no suprime el derecho a la diferencia, sino que se fortalece y renueva desde la mirada y el aporte del otro, haciéndose solidaria

⁴ “Si hay un ‘principio común’ entre todos nosotros, es ciertamente aquel que nos habla a cada uno, y dirigido a todos, la misericordia insondable del Totalmente Otro que se hace infinitamente cercana para nosotros, los hombres, y para nuestra felicidad.” Christian de Chergé, “Vengamos a un principio común. Cristianos y musulmanes, testigos y peregrinos de la misericordia (1983)”, en *La esperanza invencible. Escritos esenciales del monje mártir de Argelia* (Buenos Aires: Lumen, 2007), 55-81 aquí p. 56.

⁵ Christian de Chergé, “Testamento de dom Christian de Chergé: Cuando un A-Dios se vislumbra”, en *Los mártires de Argelia*, Jesús María Silveyra y Bernardo Olivera (Abad General de la Orden Cisterciense S.O), (Buenos Aires: Paulinas, 1997), 11-13, aquí, 12. El texto fue escrito entre el 1 de diciembre de 1993 y el 1 de enero de 1994 y entregado a un familiar quien lo dio a conocer después del asesinato en mayo de 1996.

⁶ Mirella Susini, *Cercatori di Dio. Il dialogo tra cristiani e musulmani nel monastero dei martiri di Tibhirine*, 279.

con todas las demás víctimas de la violencia del fanatismo, como sostenía con gran lucidez Henri Teissier, arzobispo de Argelia (1988-2008).⁷ Para alcanzar la paz, afirmaba Christophe Lebreton, otro de los monjes del grupo, es necesario construir “una casa... en la Casa del Islam... una pequeña habitación de huéspedes que se abra hacia el interior de lo que nos une”,⁸ unidad en la pluralidad vivida en una “casa de oración para todos los pueblos”,⁹ coincidía Christian de Chergé. Una “casa de huéspedes” abierta hacia el interior y el exterior, una casa de acogida, “una casa sobre el puente”.¹⁰ Aunque no perteneció formalmente al grupo, del mismo parecer era Pierre Claverie, el obispo de Orán en quien se inspira el personaje de la obra de teatro que vamos a analizar aquí. En efecto, para resistir a la ilusión de la

⁷ “Pero estamos ante una ideología de vuelta a la identidad que amenaza con expulsar y, si es necesario, con matar a todos aquellos que reclaman el derecho a la diferencia: judíos, cristianos, musulmanes moderados, agnósticos, etc. El cristiano que muere víctima de esta violencia muere, pues, en una situación que subraya su solidaridad con todas las demás víctimas de estos crímenes. Muere realmente como cristiano. Pero no es el único en morir por el derecho a la diferencia y a la libertad de conciencia”. Henri Teissier. Arzobispo de Argel, *Cartas de Argelia* (Madrid: Encuentro, 2000), 106.

⁸ “Hablamos ... aquí de monjes en un país ‘no cristiano’. Sin futuro. Está claro. Pero con la conciencia de una Presencia que ha de ser vivida aquí: servicio de oración y encuentro, visitación de amistad. Nada importante. Así que nada de ‘estructuras pesadas’. Pero aún así podemos ofrecer: una casa ... en la Casa del Islam ... una pequeña habitación de huéspedes que se abra al interior de lo que nos une”. Christophe Lebreton, « Lettre de frère Christophe à Dom Jean-Marc Thévenet du 9.06.1988 », en *Moines de Tibhirine, Heureux ceux qui espèrent. Autobiographie spirituelles* (Paris : Bayard- Cerf- Abbaye de Bellefontaine, 2018), 611 (la traducción es nuestra).

⁹ La oración es para Christian de Chergé una “relación” que lo compromete en todo lo que es y que se basa en tres convicciones que tiene sobre sí mismo y sobre todo ser humano: primera, “yo soy una casa de oración”; segunda, “esta casa de oración es para todos los pueblos”; tercera, esta casa de oración es también la “caverna de un bandido”, en vista de lo cual deberíamos rezar el Padrenuestro desde el final, porque allí es donde Dios nos viene a buscar: el mal, la tentación, el perdón. Cfr. Christian de Chergé, *La esperanza invencible. Escritos esenciales del monje mártir de Argelia*, 38-41.

¹⁰ “Jesús veía las cosas de otro modo: es necesario construir mi casa en la mitad del puente”, Christophe Lebreton, *La table et le pain pour les pauvres, Homélies pour le temps ordinaire* (1989- 1996), (Godewaersvelde: Éditions de Bellefontaine, 2010), 35 (la traducción es nuestra).

uniformidad, proponía “partir de la diferencia”¹¹ para desde ella configurar una “humanidad plural”:¹² es decir, convivir “en” la diferencia y no “más allá de” ella.¹³

La experiencia de hospitalidad del *Ribât* se inserta en el horizonte antropológico y teológico de esta “humanidad plural” y, por tanto, es más amplia que el diálogo interreligioso que le dio origen.¹⁴ Es la hospitalidad como “estilo”, propuesta por Christoph Theobald, que consiste en la concordancia absoluta entre el fondo y forma, un modo de habitar el mundo secular y posmoderno.¹⁵ Desde este horizonte estilístico la hospitalidad subraya

¹¹ “Partamos de la diferencia. Yo soy de este modo, tú eres de otro modo, intentemos descubrirlo y aproximarnos el uno al otro. Para que las bases sean verdaderamente comunes, hay que salir de la ilusión de que las palabras refieren a realidades semejantes. Prefiero decir a priori que el otro es otro. Pues si es otro, entonces lo es en la diferencia. [...] No habrá encuentro, coexistencia, diálogo, ni amistad, sino sobre la base de una diferencia reconocida, aceptada. Amar al otro en su diferencia es la única posibilidad de amarlo”. Pierre Claverie, *Petit traité de la rencontre et du dialogue* (Paris: Cerf, 2012), 35-36 (la traducción es nuestra).

¹² El capítulo titulado “Humanité plurielle” que da nombre al libro, expresa el dinamismo del pensamiento y la vida de Pierre Claverie. El texto fue publicado para el primer número de *Nouveaux Cahiers du Sud* (Editions d l’Aube, enero 1996) y fue retomado el mismo año en *Le Monde* (4-5 de agosto), luego de su asesinato. Es asimismo el texto en el que se inspira el título a la segunda escena de la obra de teatro *Pierre y Mohamed*. Cfr. Pierre Claverie, *Humanité Plurielle* (Paris: Cerf, 2008), 137-141.

¹³ “Hoy más que nunca es necesario el diálogo y debemos hacer TODO lo que esté a nuestro alcance para salvaguardarlo y promoverlo. [...] Queremos ayudar a hacer posible una convivencia en la diferencia (Justicia y Paz- Argelia) y no más allá de las diferencias (Obispos de Francia). Convivencia que se funda, en fin, en una voluntad obstinada de vivir juntos”. Pierre Claverie, *Humanité Plurielle*, 25 (la traducción es nuestra).

¹⁴ Entre el 8 de mayo de 1994 y el 1º de agosto de 1996, diecinueve religiosos fueron asesinados en Argelia junto a miles de civiles y religiosos musulmanes: Pierre Claverie, arzobispo de Oran y los siete monjes de Tibhirine fueron los últimos de este grupo, de cuyo martirio se cumplen 25 años. Los diecinueve fueron beatificados el 8 de diciembre de 2018. Esta situación aparece referida en la obra de teatro que presentamos en este capítulo. Cfr. <https://www.lecloitredetibhirine.org/25%C3%A8me-anniversaire-1996-2021>; <https://pierremohamed.wordpress.com/contexto-historico/> y <https://pierremohamed.wordpress.com/acerca-de/>.

¹⁵ Cfr. Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, tomo 1 (Paris : Cerf, 2007), 75 ; Christoph Theobald,

la singularidad de cada rostro, de cada figura, los cuales en su dinamismo viviente no se hallan clausurados en sí, sino que son y existen en tensión a la consumación. De este modo la hospitalidad puede ser considerada como camino hacia la paz: en ella la unidad no viene dada y clausurada en sí sino que es una figura que deviene en el encuentro, sin ingenuidades respecto al conflicto siempre latente, sin fanatismos que manipulan la libertad de las conciencias anulando las diversidades, ni falsos ídolos que enmascaran la ambición de poder y la mentira destructora de la vida. Nuestro propósito es demostrar que la hospitalidad así vivida es un “lugar teológico” para el siglo XXI, un lugar de presencia de Dios en las fronteras de lo humano. Para lo cual, elegimos partir “desde” la obra de teatro *Pierre y Mohamed* de Adrien Candiard, a fin de desvelar “en” la dramática de la hospitalidad que en ella se plantea, el camino “hacia” la paz.¹⁶

1. “Desde” la obra teatral *Pierre y Mohamed*

1.1. “Forma abierta” de secuencias ensambladas por el hilo conductor de la memoria

Estrenada y premiada hace una década en el Festival de Avignon de 2011, la puesta en escena de *Pierre y Mohamed* tuvo una repercusión imprevisible tanto para su autor como para su director y músico Francesco Agnello, ya que a partir de entonces la obra ha sido y continúa siendo representada hasta el día de hoy de modo ininterrumpido, superando largamente el millar: primero en Francia, en Argelia, en Italia y más recientemente también en

Hospitalidad y santidad. Pensar una pluralidad de estilos de vivir (Buenos Aires: Agape Libros, 2019), 33-36.

¹⁶ Seguimos aquí el método en perspectiva trilogica desde la figura estética, en la dramática, hacia la verdad, de cuyas raíces balthasarianas me reconozco deudora, aunque con el correr del tiempo haya ido incorporando otras vertientes para el diálogo entre literatura, estética y teología. Cfr. Cecilia Avenatti de Palumbo, *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, pról. Olegario González de Cardedal (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002); José Carlos Barcellos, “Literatura y teología”, *Teología* 96 (2008): 289-305, aquí 302-303. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/7480/1/teologia96.pdf>.

Argentina.¹⁷ Creemos que una de las claves de su atracción es precisamente la apertura del horizonte hacia una “humanidad plural”, sobre la base de la amistad y la hospitalidad.

Según interpreta Paul Ricoeur, el núcleo de la poética aristotélica consiste en el arte de componer, disponiendo los hechos en una estructura en la que el factor dominante es la trama. Mientras que en la vida lo discordante destruye el orden, en el arte teatral, que es la imitación de las acciones humanas (*mímesis práxeos*), se da una concordancia discordante, en la que los cambios fundamentales en el devenir de la acción suceden en el *páthos* (la pasión de la acción), la *anagnóresis* (el reconocimiento) y la *peripécia* (el giro de la acción). Existe pues una relación dinámica entre el acto de componer la trama y el acto de imitar las acciones, a tal punto que sólo cuando hay composición se da la imitación de la acción.¹⁸ En base a estos supuestos, cabría plantearse qué acciones son imitadas en esta obra y cómo se organiza la composición de su puesta en escena. Como en la tragedia griega, la acción comienza *in media res*, es decir, cuando el desenlace de la muerte, que los espectadores ya conocen, es inexorable. La obra está estructurada por secuencias ensambladas cuyo hilo narrativo es el testamento de Mohamed, el personaje que representa la mirada del creyente musulmán, el cual aparece recién en la escena final en la forma de una libreta de oración.¹⁹ Se trata

¹⁷ Tras múltiples representaciones, Adrien Candiard publicó el texto de la obra de teatro: *Pierre et Mohamed* (Paris: Tallandier-Cerf, 2018). Cfr. <https://www.pierre-et-mohamed.com>. En el marco de las VII Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología dedicadas al tema de la hospitalidad como encuentro y desafío, la obra se estrenó en Buenos Aires el 8 de mayo de 2019; a fines del mismo año se publicó el texto en español y en 2020 se realizó una puesta virtual que es de libre acceso: cfr. <https://pierremohamed.wordpress.com/>. Se cita aquí del texto en español que se publicó precedido de un estudio introductorio. Cfr. Cecilia Avenatti de Palumbo y Adrien Candiard, *El sacramento de la amistad, Pierre y Mohamed: obra de teatro sobre los mártires de Argelia* (Buenos Aires: Agape Libros, 2019).

¹⁸ Sobre la cuestión de la representación, y las nociones de *mímesis* y *póiesis* en Ricoeur, cfr. Marie-France Begué, *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo* (Buenos Aires: Biblos, 2002), 146-152.

¹⁹ Cfr. Jean-Paul Vesco, “Pierre et Mohamed. Le testament méconnu”, en *Tibhirine 20 ans après, Actes de la semaine interdisciplinaire*, Marie-Dominique Minas-

de una “forma abierta”²⁰ que permite el ensamble de secuencias narrativas organizadas según una lógica temporal, en las que la acción va desplegándose simultáneamente sobre el escenario y en la imaginación de los espectadores.²¹

Pues bien, el eje de la estructura dramática, en torno al cual se articula el desarrollo de la trama, es aquí la hospitalidad de la amistad, que vincula dos grupos de personajes: por un lado, están Pierre Claverie y Mohamed Bouchikhi, y, por otro lado, están los siete monjes de Tibhirine martirizados, de quienes se hace mención no de modo individual sino como comunidad²² y cuya oportuna referencia en el clímax y peripecia constituyen la clave del giro de la acción. A través de las ocho secuencias ensambladas, Mohamed realiza un viaje interior por la memoria donde expone su propio *páthos* y en él el de todo el pueblo argelino, hasta llegar al punto donde el *reconocimiento* y la *peripecia* coinciden, precisamente, en la conmoción que le suscita la confirmación del asesinato de los monjes trapenses. Dicho reconocimiento conduce la acción hacia la decisión de asumir la fidelidad a la amistad expandida y abierta hacia todo un pueblo, aún a riesgo de exponerse a la pérdida de la vida.

Sobre la base de los textos teológicos y pastorales de Pierre Claverie y el cuaderno de Mohamed Bouchikhi, el dramaturgo estructura la trama de esta hospitalidad de la amistad. En un monólogo a dos voces, la obra se articula según el ritmo binario

sian - Collaud T. (dir.), (Faculté de Théologie, Université de Fribourg: Ed. Parole et Silence, 2017), 123-124.

²⁰ Cfr. Manfred Pfister, *Das Drama: Theorie und Analyse* (München: Fink Verlag, 1977), 137-141 y 320-326.

²¹ Cabe aclarar que en la puesta francesa un mismo actor representa a los dos personajes, mientras que en la puesta argentina el director prefirió dos actores en vistas a la ausencia de contexto de un público. Dejamos para la tercera parte de nuestro capítulo la consideración del papel central de la música del hang en la producción.

²² Cabe destacar que el sello comunitario de los monjes de Tibhirine ha sido propuesto recientemente como arquetipo de santidad para nuestro tiempo en la exhortación apostólica sobre el llamado a la santidad en el mundo actual, cfr. Papa Francisco, *Gaudete et Exsultate*, n°141. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html.

de acción y contemplación propias del antiguo teatro griego. Como en un diálogo, los personajes se alternan, por un lado, en la acción que lleva adelante el personaje de Mohamed, y por otro lado, en la reflexión contemplativa que, al modo del antiguo coro griego de ancianos, encarna el personaje de Pierre en sus textos. Consideraremos la composición de la trama según el siguiente esquema, en el que los subtítulos de cada secuencia señalan el cambio de personaje y marcan el ritmo de la acción dramática hacia el desenlace:

	Mohamed	Pierre
Obertura	La cornisa	Humanidad plural
Intensificación	Amistad	Homilía en Orán
Clímax	Permanecer	Homilía en Prouilhe
Peripecia	En camino	Vivir y morir
Desenlace	La libreta	

En la forma abierta hay una composición, un hilo conductor de la acción que organiza y otorga unidad a la secuencia de las escenas que no resultan por esto mismo ni independientes ni aisladas. La memoria de Mohamed es el hilo conductor que guía la acción hacia el testamento final que es la libreta que se presenta al espectador no como acto final que clausura la obra sino como desenlace abierto. La genialidad del dramaturgo consistió en haber puesto el misterio cristiano central en la perspectiva de un musulmán.

1.2. El misterio del rostro: la hospitalidad de la sonrisa y de la mirada

La acción comienza y concluye en el cruce entre la dimensión espacial de un lugar claramente delimitado y la dimensión temporal de la espera. El espacio inicial de intimidad y oración representa el mundo del otro, la “casa del Islam” y el tiempo interior es el de la memoria que recuerda y espera. En efecto, la primera escena sucede en “la cornisa”, espacio exterior retirado que Mohamed reconoce como propio y que luego vinculará al espacio interior de la escritura de la última escena, titulada “la

libreta".²³ La cornisa y la libreta operan como lugares de pasaje entre el exterior y el interior, entre el espacio y el tiempo, la integración en el presente de la memoria y el advenimiento, que busca una salida del conflicto al que hace referencia la oposición entre la blancura resplandeciente del mar y de la ciudad de Orán y la oscuridad asfixiante de la violencia de muerte que se respira en el aeropuerto, metáfora de la guerra y el poder que oprimen.

Dice Mohamed en la primera secuencia: "vine aquí a esperar", "esta cornisa es mi lugar".²⁴ El conflicto de la violencia exterior del aeropuerto, espacio del que ha huido para poder respirar, contrasta con este espacio interior donde Mohamed puede hospedar el relato de su amistad con Pierre. La hospitalidad de ponerse en el lugar del otro es recíproca, y lleva a Mohamed a plantear la pregunta central de la acción: "¿Cómo se puede amar un país enfermo, que sufre y se devora a sí mismo? Para mí, ese es el misterio de Pierre".²⁵

La "sonrisa" que caracteriza a Pierre es la respuesta al misterio de su ser y de su misión, el cual no es demostrable sino intuible en su "rostro", que se halla abierto a la acogida y a la alegría por la existencia del otro. El rostro es un desvelamiento,

²³ Volveremos sobre el cuaderno-testamento de Mohamed Bouchikhi en la tercera parte de este estudio, sin embargo, nos adelantamos en aclarar que A. Candiard no tuvo conocimiento del contenido del texto antes de escribir la obra. El cuaderno fue descubierto en la sala homenaje a los mártires de Argelia en la abadía de Aiguebelle a mediados de 2012 e incorporado como una suerte de epílogo en la publicación del texto escrito en el 2018. "Por la obra de teatro *Pierre y Mohamed* tomé conocimiento de la existencia de un pequeño cuaderno encontrado entre las pertenencias de Mohamed, que constituía el hilo narrativo de la obra. Pero luego de preguntarle al autor, mi hermano dominico Adrien Candiard, supe que ninguna de las palabras puestas sobre los labios de Mohamed provenían de este cuaderno. [...] El golpe de genialidad de mi hermano dominico Adrien fue iluminar la verdadera relación de alteridad entre Pierre Claverie, un hombre en la plenitud de su madurez y de su fe, y el joven Mohamed, que no ha sido jamás considerado como su chofer sino como su amigo. Esta alteridad-igualdad, a la vez condición y fruto de la relación de amistad le da toda la fuerza a la obra". Jean-Paul Vesco, "Pierre et Mohamed. Le testament méconnu", *Tibhirine 20 ans après, Actes de la semaine interdisciplinaire*, 123-124.

²⁴ Adrien Candiard, "La cornisa", *Pierre y Mohamed* (Buenos Aires: Agape Libros, 2019), 27.

²⁵ Adrien Candiard, "La cornisa", *Pierre y Mohamed*, 29.

ciertamente incompleto y transitorio, de la persona, que pone en evidencia nuestra condición relacional: nadie ha visto directamente su propio rostro, no podemos conocerlo más que con la ayuda de un espejo, por imagen, porque no es lenguaje para uno sino para el otro. Es el lenguaje más vivo y sensible, mucho más revelador que el resto del cuerpo, es el yo íntimo desnudo. Es como una puerta de lo invisible cuya llave perdida la redescubrimos en la mirada y la sonrisa. En la primera escena, Mohamed confiesa que puede “mirar durante horas”,²⁶ el puerto, su ciudad, el mar y también en esta primera escena recuerda que “Pierre me sonrió”.²⁷ Mirada y sonrisa son símbolos de la revelación de la persona en el ocultamiento, pues el misterio del otro y el propio no es aferrable ni totalmente transparente. Esta referencia reaparece en la tercera escena dedicada a la “amistad”:

El diálogo no puede comenzar todavía, me dijo; porque antes del tiempo del diálogo, hace falta el tiempo de la amistad. La palabra que permite la palabra verdadera, la palabra que escucha, la palabra que no niega al otro buscando convencerlo; eso es lo que vino a vivir a Argelia.

Ahí comprendí mejor a Pierre, su manera de ser con todo el mundo, su manera de mirar a la gente siempre con una inmensa curiosidad, como si quisiera comérsela. Su manera de mirarte siempre como si fueras una persona importante.

Entonces le pregunté si era necesario ser cristiano para que te guste la amistad tanto como a él. Me sonrió y me dijo:

-No lo creo. Pero sé que no sería verdaderamente cristiano si no amara la amistad, y si no la viviera con los musulmanes que me encuentro en Argelia.

No entendí demasiado bien qué quería decir; aún hoy, cuando lo vuelvo a pensar, no estoy muy seguro de haber comprendido. Pero de lo que estoy seguro es de que, cuando decía eso, no estaba mintiendo.²⁸

La mirada y la sonrisa manifiestan el estilo, la concordancia entre la forma y el fondo que sólo el otro puede percibir como tal. El testimonio de verdad en la amistad se contrapone en la

²⁶ Adrien Candiard, “La cornisa”, *Pierre y Mohamed*, 27-28.

²⁷ Adrien Candiard, “La cornisa”, *Pierre y Mohamed*, 29.

²⁸ Adrien Candiard, “Amistad”, *Pierre y Mohamed*, 36-37.

escena siguiente al fanatismo religioso, una cuestión apremiante y de gran actualidad a la que vuelve una y otra vez en sus textos teológicos y homilías, y a la que nos referiremos en la segunda parte. En las escenas cuarta y sexta, que corresponden al clímax y a la peripecia, la “sonrisa de Pierre” es nuevamente evocada por Mohamed como el signo de su amistad abierta a todo el pueblo argelino, una sonrisa hospitalaria que atraviesa y desarma la memoria de odios y resentimientos. ¿Cómo es esto posible? ¿Acaso pueden la mirada y la sonrisa de una minoría, de un resto, oponerse al poder? ¿De dónde brota la fuerza ante un mundo en mutación profunda? Su pertenencia a la Iglesia no le impide verla avergonzada por sus querellas internas de poder, encerrada en el círculo estrecho de sus debates infecundos, que “revisten con un manto divino su sed de omnipotencia o simplemente su estupidez”.²⁹ El renacer provendrá del saber ver con honestidad este flagelo y permanecer en las “líneas de fractura” del sufrimiento de la humanidad común. Estar allí presentes con “la sonrisa y la mirada” de quien se sabe “en casa”, de quien elige no huir sino permanecer junto a la cabecera del enfermo. En la séptima secuencia –“en camino”– cuando permanecer y muerte violenta se acercan en el tiempo, Mohamed destaca que su amigo Pierre:

Sabe que va a morir. Esto no lo hace infeliz, aun si, cuando sube al auto, veo su angustia, rodando como una pelota entre sus omóplatos. Es una angustia rara, que no lo entristece, ni lo vuelve serio: su ojo siempre chispea, y su sonrisa te hace sonreír. [...] Sabe que va a morir, y yo también sé que estoy tan amenazado como él, acompañándolo a donde va.³⁰

Habrá que esperar a la octava secuencia –“vivir y morir”– para comprender que la fuerza de la sonrisa y la hospitalidad de la mirada se hallan en el “misterio pascual”, que “nos obliga a mirar de frente la realidad de la muerte de Jesús y la nuestra propia”.³¹ ¿En qué consiste este mirar la muerte? Pierre desentraña el sentido de un versículo del episodio de Nicodemo (Jn 3,21) colocándonos en el centro del acto de fe como un proceso, para

²⁹ Adrien Candiard, “Primera homilía en Orán”, *Pierre y Mohamed*, 40.

³⁰ Adrien Candiard, “En camino”, *Pierre y Mohamed*, 46.

³¹ Adrien Candiard, “Vivir y morir”, *Pierre y Mohamed*, 50.

lo cual usa la expresión “*faire la vérité*”, de muy difícil traducción al castellano. ¿Qué significa vivir?

Si no nos apoyamos firmemente en lo que algunos llaman “la roca del ser” en nosotros, nuestra verdad más profunda, aquella sobre la que se fundan nuestras elecciones más decisivas, pronto estaremos desamparados, desanimados, desesperados. [...] Pero al menos podemos intentar “obrar la verdad” para discernir lo que no es más que agitación, ruido, deseo de agradar, de ser reconocidos por lo que Dios nos llama a ser. [...] Las turbaciones y los empobrecimientos que las circunstancias difíciles nos imponen pueden ser benéficos si disipan las ilusiones y las apariencias.³²

¿Qué significa, llegados a este punto del drama humano y divino, “que el que obra conforme a la verdad se acerca a la luz”? En primer lugar, significa que no miente, y luego que la verdad no es una idea que podamos alcanzar sino un proyecto a realizar que se manifiesta como tal a medida que se va acercando a la luz. Desde la perspectiva del misterio pascual, la muerte no es ya la negación de la vida sino la conclusión de su crecimiento y fecundidad, por eso el orden de los verbos: vivir y morir. Creer es venir a la luz, aceptar ser puesto al desnudo, ser despojado, ser visto tal como uno es, sin falsas pretensiones ni falsos intentos de engañar a los otros, es aceptar estar necesitados de ser salvados, no poder hacerlo por uno mismo. Porque lo que se opone a la vida no es la muerte sino la mentira.³³

1.3. “Salir de la burbuja”: del reconocimiento del otro a la peripecia pascual

En la segunda escena, titulada “humanidad plural”,³⁴ que como vimos es el núcleo de la propuesta teológica del obispo de Orán, el espectador conoce que el origen del proceso es una crisis de identidad: la mismidad del núcleo personal se despliega en el encuentro con el rostro de un tú personal. Este “misterio” personal que conoce por experiencia y no por un desarrollo doc-

³² Adrien Candiard, “Vivir y morir”, *Pierre y Mohamed*, 50.

³³ Cfr. Jean-François Collange. “Faire la vérité: considérations éthiques sur Jean 3, 21”, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 62e année n°4 (Octobre-décembre 1982): 415-423.

³⁴ Cfr. Pierre Claverie, *Humanité plurielle*, 141.

trinal, representa la puesta en marcha de la acción dramática. Dice Pierre:

Mi objetivo surgió de una experiencia. [...] Pasé mi infancia en la “burbuja colonial”, no porque no haya habido relación entre los dos mundos, lejos de eso; pero en mi medio social, vivía en una burbuja, ignorando al otro, viéndolo solo como parte del paisaje o del decorado que habíamos plantado en nuestra existencia colectiva. Quizás porque ignoraba al otro, o porque negaba su existencia, un día ese otro me explotó en la cara. Hizo volar mi mundo cerrado, que se partió en pedazos con violencia –¿acaso podía ser de otro modo?– y afirmó su existencia. La emergencia del otro, su reconocimiento, acomodarme al otro, se volvieron una obsesión. Posiblemente es eso lo que está en el origen de mi vocación religiosa.³⁵

El descubrimiento de la alteridad en su diferencia –que conlleva resistencia y riesgo– es el origen del estilo de hospitalidad que viven los dos personajes, describiendo un proceso forjado en el respeto y la confianza de la amistad como presupuestos de un diálogo posible. La verdad se sitúa muy de otro modo en la experiencia del amor como donación que es la que en definitiva hace posible la unidad plural:

Nadie posee la verdad, cada uno la busca. Ciertamente hay verdades objetivas, pero nos sobrepasan a todos, y no podemos acceder a ellas más que recorriendo un largo camino y recomponiéndola poco a poco, recolectando en otras culturas, en otros tipos humanos, lo que los otros consiguieron, lo que buscaron en su propio camino hacia la verdad.³⁶

Luego de la “obertura” de las dos primeras escenas acontece una “intensificación” de la trama y entonces el tema implícito se explicita. Mohamed reúne bajo el título “amistad” la narración del encuentro con Pierre de quien aprendió a hospedar, confiar y dialogar, pues, “no se trata de escuchar al otro para convencerlo de que está equivocado sino para comprenderlo”.³⁷ La cuestión es mirar al otro en su rostro concreto: ni musulmán ni cristiano, sino Mohamed y Pierre, es decir, encuentro interpersonal sin más. Para

³⁵ Adrien Candiard, “Humanidad plural”, *Pierre y Mohamed*, 31.

³⁶ Adrien Candiard, “Humanidad plural”, *Pierre y Mohamed*, 32.

³⁷ Adrien Candiard, “Humanidad plural”, *Pierre y Mohamed*, 36.

desarmar al fanatismo hay que dejarse desarmar a sí mismo, dirá Pierre en la cuarta escena, que recoge pasajes de la “primera homilía en Orán” pronunciada en su consagración episcopal.

En la quinta y sexta secuencia acontece el “clímax” de la acción dramática, justamente cuando Mohamed hace la primera referencia al secuestro y asesinato de los monjes, lo que les descubre su misión de “permanecer”. Por amistad, Mohamed decide quedarse junto a Pierre. En el reconocimiento de su misión profética, se apoya la decisión de Pierre de hablar y denunciar, porque su casa está allí donde está Cristo: en el lugar del desamparo, del abandono, del sufrimiento. Así lo señala en la “homilía de Prouilhe”:

La Iglesia se engaña y engaña al mundo cuando se ubica como un poder entre otros, como una organización, incluso humanitaria, o como un movimiento evangélico espectacular. Puede brillar, pero no arder con el fuego del amor de Dios, “fuerte como la muerte”, como dice el *Cantar de los Cantares*. Porque aquí se trata de amor, en primer lugar de amor. Y solo del amor. Una pasión que Jesús nos hizo gustar y de la que nos trazó el camino: “No hay amor más grande que dar la vida por los que uno ama”.³⁸

Cuando la peripecia y el desenlace coinciden estamos ante una obra dramática perfecta, decía Aristóteles en su *Poética*.³⁹ Pues bien, esto es precisamente lo que sucede en la séptima y octava escenas. La muerte de los monjes de Tibhirine desencadena la peripecia, que consiste en la decisión de ponerse “en camino” hacia la vida. Que ambas referencias a los monjes estén en labios de Mohamed es otro acierto del dramaturgo, en tanto destaca de este modo hasta qué punto “el espíritu de Tibhirine”, de hospitalidad y de fraternidad, había calado en el pueblo argelino que, ajeno a las contiendas de los poderes políticos, valoraba el testimonio personal de amor y de entrega de los monjes. En términos semejantes se refiere Henri Teissier, a esta “violencia, martirio y testimonio” de estos orantes cuando confiesa que la sociedad argelina, sin distinción de creencias, habían llegado al “vértice del sufrimiento” primero con la preocupación por su suerte y luego con su muerte.

³⁸ Adrien Candiard, “Homilía en Prouilhe”, *Pierre y Mohamed*, 44.

³⁹ Cfr. Aristote, *Poétique* (Paris: Belles Lettres, 1985), chapitre 18, 1455b-1456a.

Vivían escondidos en las montañas, completamente entregados a su Señor y, a causa de Él, a los hermanos y vecinos de Tibhirine. Pero el secreto de su ofrenda de vida ha sido hecho público por la adversidad misma. Esta ofrenda de vida era un `secreto del Rey', `un secreto de Dios'.⁴⁰

Este secreto es el punto de apoyo sobre el que se produce la peripecia de la acción dramática. Así comienza Mohamed la peripecia donde se produce el cambio de suerte de la acción, vale decir, la opción de estar disponible a dar la vida por amor de amistad:

Creo que nunca estuve tan triste como el día en que murieron los monjes. Era un pedazo de mi país el que se iba con estos orantes, con estos amigos de Dios y de Argelia, venidos a Tibhirine como Pierre había venido a Orán. Después de su secuestro, tenía la esperanza de que nadie se atreviera a matarlos. Pero el día en que supimos de su muerte, hace dos meses, verdaderamente sentí algo romperse. [...] Pierre estuvo más activo que nunca después del secuestro de los monjes. Como si tuviera el deber de hablar más fuerte, más rápido. Sabe bien que él también va a morir. [...] Él hizo su elección, y ahí está, sin quererlo, llevado al umbral de la muerte. Yo también hice mi opción, sin amargura y sin alegría. Dios sabe bien que no quiero morir, que no quiero causar dolor a mi madre que ya ha llorado tanto, que no hay alegría en morir cuando se tienen veintiún años. ¡Alabado seas eternamente, Dios mío, si puedes mantenernos con vida a pesar de todo! Pero aún hay otra oración que quiero hacerte: si Pierre debe morir, permíteme que esté con él en ese momento. Sería demasiado triste que Pierre, que ha amado tanto la amistad, no tuviera un amigo a su lado para acompañarlo en la hora de la muerte.⁴¹

El personaje de Pierre tiene plena conciencia de ir hacia la propia pascua. La última escena que lleva por título "vivir y morir" está centrada en la pascua de Jesús: es aquí donde se produce el desenlace de la acción dramática:

El misterio de la pascua nos obliga a mirar de frente la realidad de la muerte de Jesús y la nuestra propia. [...] Todo se ha consumado en el misterio pascual. [...] No hay vida sin desposeimiento, porque no hay vida sin amor, ni amor sin abandono de

⁴⁰ Henri Teissier. Arzobispo de Argel, *Cartas de Argelia*, 116.

⁴¹ Adrien Candiard, "En camino", *Pierre y Mohamed*, 45-47.

toda posesión, sin gratuidad absoluta, don de sí mismo en la confianza desarmada. [...] Por debajo de este don, hasta ahora no hemos amado, o al menos no nos hemos amado más que a nosotros mismos.⁴²

Con la referencia a los monjes, la hospitalidad y la amistad se sitúan en la dimensión dramática de las Bodas del Cordero. No hay un testamento de Pierre sino un testamento musulmán, el de Mohamed que “resuena como un eco del testamento de Christian de Chergé, con la misma fuerza”.⁴³ La obra había comenzado en un espacio de oración y termina con una invocación al Misericordioso Dios de Mohamed que habita en el fondo del mismo pozo que el de Pierre. Como “orantes entre los orantes”, así vivían su carisma los monjes de Tibhirine. En un capítulo titulado precisamente “el pozo”, Christian de Chergé relata una anécdota que es muy esclarecedora al respecto:

De tanto en tanto nos reencontrábamos para cavar nuestro pozo. Tiempo después le pregunté un tanto riendo: “Y al fondo de ese pozo, ¿qué es lo que vamos a encontrar? ¿El agua musulmana o el agua cristiana?” Él se puso serio, y me contestó: “Siempre lo mismo, hace tanto tiempo que caminamos juntos, ¡y tú me haces todavía esta pregunta!... Tú sabes, al fondo de ese pozo, lo que se encuentra es el agua de Dios”. No creo que haya una respuesta mejor.⁴⁴

“En nombre de Dios, El Misericordioso, El que hace misericordia”.⁴⁵ Escrito en árabe y en francés, como la estampa de ordenación de Christophe Lebreton, las plegarias se unen como en los encuentros del *Ribât-Es-Salam*. Desde el punto de vista formal, en la representación francesa de la obra un solo actor alternaba los dos roles, subrayando la unidad de la amistad en la oración de Cristo, en la que toda oración fue asumida. En la adaptación que realizamos en Buenos Aires hubo que considerar el desconocimiento del público respecto al contexto y, por tanto, la puesta en escena se realizó con dos actores. Sin embargo, Santiago Varela, el director, captó la uni-

⁴² Adrien Candiard, “Vivir y morir”, *Pierre y Mohamed*, 50-51.

⁴³ Jean-Paul Vesco op, “Pierre et Mohamed. Le testament méconnu”, en *Tibhirine 20 ans après, Actes de la semaine interdisciplinaire*, 124.

⁴⁴ Christian de Chergé, *Retiro sobre el Cantar de los Cantares* (Buenos Aires: Agape Libros, 2016), 88.

⁴⁵ Adrien Candiard, “La libreta”, *Pierre y Mohamed*, 53.

dad de la trama y resolvió el desenlace, intercalando en una misma oración el Padrenuestro con la oración al Dios Misericordioso, con lo cual presentó visual y auditivamente una figura plural. Como en el planteo de la *Teodramática* de Hans Urs von Balthasar, el desenlace se produce también aquí como consecuencia de la acción pascual de Cristo, no cerrada en sí como un acto final, sino como desenlace abierto a la consumación histórica que se realiza en la libertad de cada pascua vivida en comunión con los otros.⁴⁶ En el ícono oficial de la beatificación, como indicó Bernardo Olivera, hay veinte mediadores: los diecinueve religiosos cristianos y el musulmán Mohamed Bouchikhi, dado que él dio la vida por amor al amigo y al Dios de todos, en él están representados los miles de argelinos anónimos asesinados y todas las víctimas sin nombre que padecen el odio y la violencia de los poderosos.⁴⁷

2. "En" la dramática de la hospitalidad: un camino "hacia" la paz

2.1. Hermenéutica teatral y sacramentalidad de la hospitalidad

Sobre la base del análisis de la forma dramática que hemos realizado en la primera parte, en este segundo momento daremos paso a una reflexión hermenéutica que signifique un desarrollo de la percepción de la obra a fin de desentrañar las figuras de la hospitalidad implícitas.

El teatro y la hospitalidad pertenecen al orden de lo práctico: el primero, se sitúa en el plano poético de la mimesis; la segunda, en el plano ético de la acción. Para que el hecho teatral acontezca se requieren tres elementos: un espacio vacío, un actor que interprete su rol y un espectador. La hospitalidad exige también tres, dos sujetos y un escenario: el huésped que llega, el anfitrión que lo recibe

⁴⁶ Me permito remitir a Cecilia Avenatti de Palumbo, "La "habitabilidad comunitaria" como figura conclusiva de la *teodramática* de Hans Urs von Balthasar", *Teología* 91 (2006): 535-541.

⁴⁷ Ver ícono de la beatificación de Pierre Claverie y los mártires de Argelia el 8 de diciembre de 2018. <https://pierremohamed.wordpress.com/acerca-de/>.

y el vínculo que se da en el espacio del encuentro. La palabra “dramática”, que proviene del griego y significa “acción”, nos permite abordar la cuestión de la hospitalidad desde estas dos dimensiones convergentes: por un lado, la acción en el sentido teatral de la representación de la trama sobre el escenario y, por otro lado, la acción ética de la decisión existencial de configurar vínculos de comunión. Para que pueda acontecer el encuentro es necesario que existan “personas-sacramento” que hagan visible la presencia de Dios no sólo en la conformidad entre lo que son y lo que dicen, lo que viven y lo que hacen, sino sobre todo en el desarrollo de su capacidad de relación. Somos lo que son nuestras relaciones interpersonales, los vínculos reconstituídos por el perdón en las líneas de fractura del odio. En la dramática de la hospitalidad no se trata del simple estar “con” el otro, sino de un ser “para” los otros y “desde” los otros, en el dinamismo del despojamiento y la donación.⁴⁸ De ahí proviene su credibilidad, esto confiere sacramentalidad a los vínculos. Por eso, parafraseando a Balthasar podríamos afirmar hoy que “sólo la hospitalidad es digna de fe”.⁴⁹

2.2. El teatro como reservorio de humanidad y la hospitalidad como estilo

La hospitalidad como estilo de Jesús Nazareno, propuesta por Christoph Theobald, encuentra en la literatura un “reservorio espiritual” de la humanidad común a todos,⁵⁰ abierta a la pluralidad de expresiones culturales, creando insospechados e inesperados vínculos de amistad, que son el presupuesto de todo verdadero diálogo.

“¿Quién es el huésped?” Es todo aquel que llega de modo inesperado, el “*tout-venant*”, cuya venida inaugura nuevos espa-

⁴⁸ Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática 4. La acción* (Madrid: Encuentro, 1995), 363-396.

⁴⁹ Es una paráfrasis del título de uno de los libros emblemáticos del teólogo suizo que expresa el misterio pascual como centro de la fe cristiana; al reemplazar amor por hospitalidad desplegamos una de las dimensiones del amor trinitario, a saber, la hospitalidad perijorética entre el Amado, el Amante y el Amor. Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca: Sígueme, 1988), 75-89; 115-127.

⁵⁰ Christoph Theobald, *Hospitalidad y santidad. Pensar una pluralidad de estilos de vivir*, 26-28.

cios, constituidos por las “situaciones de apertura”,⁵¹ experiencias de resurrección cuyo espectro abarca desde el gozo al duelo, de la angustia a la consolación, de la violencia a la reconciliación, de la fidelidad al hastío. Justamente la literatura, incluido el género teatral, realiza aquí, para Theobald, un aporte de valor incalculable, porque:

Todas las expresiones literarias tienen en común hacernos emerger del flujo repetitivo de los tiempos abriendo súbitamente una ventana sobre el todo de nuestra existencia y su carácter necesariamente inacabado.⁵²

Dicha apertura a la literatura y al teatro pide ser interpretada por un lenguaje y una comunidad. De este modo, la hospitalidad de Jesús, que es fundamentalmente relacional, abre el espacio para que los que llegan hasta él realicen una hermenéutica de lo que ya está sucediendo, puesto que la hospitalidad “consiste esencialmente en percibir lo que el Evangelio está ya obrando en los otros y en nuestras sociedades, en ayudarlos a percibir la promesa que se esconde en sus existencias”.⁵³ Este proceso hermenéutico que suscita la hospitalidad de Jesús en el texto evangélico, es análogo al de las “situaciones de apertura” que despierta la hospitalidad dramática de la representación de *Pierre y Mohamed*, en cuya puesta en escena la música del hang juega una función de vínculo hermenéutico con el espectador de un valor significativo.⁵⁴ Theobald reconoce en este proceso el giro estético y pneumatológico de la teología.⁵⁵

⁵¹ Christoph Theobald, *Hospitalidad y santidad. Pensar una pluralidad de estilos de vivir*, 14.

⁵² Christoph Theobald, *Transmitir un Evangelio de libertad* (Buenos Aires: Agape Libros, 2019), 107.

⁵³ Christoph Theobald, *Transmitir un Evangelio de libertad*, 109.

⁵⁴ Francesco Agnello, director y compositor, considera central el papel de la música en la obra. El hang es un instrumento de percusión que reúne una amplitud de registros y tonalidades que en sí mismos constituyen una hermenéutica de la acción en el horizonte del público. Cfr. <https://francesco-agnello.weebly.com/pierre--mohamed.html>; <https://www.youtube.com/watch?v=vsK8rRg3w0>.

⁵⁵ Cfr. Christoph Theobald, *Hospitalidad y santidad. Pensar una pluralidad de estilos de vivir*, 17-45; 71-102.

2.3. Dimensión trinitaria de la hospitalidad

Hemos visto cómo entre los personajes de Pierre y Mohamed se da el paso de una hospitalidad asimétrica de la tolerancia, en la que el que recibe se encuentra en un nivel superior al que es recibido, a una hospitalidad simétrica del respeto y la amistad, en la que el que recibe, al experimentar la propia vulnerabilidad ante el otro que sale al encuentro, es recibido y revelado en su más hondo misterio. El teatro es un espejo de la vida que “proyecta en su irrealidad un rayo iluminador sobre la confusión de la realidad”.⁵⁶ Recreación de un mundo completo, es un *locus* en el que el espectador contempla la propia verdad en una acción representada por actores que encarnan personajes. A través del lenguaje dialéctico de la máscara que vela y desvela, ellos ejercen un efecto catártico por medio del estremecimiento (*phobos*) y la compasión (*eleos*) que el espectador experimenta ante la amenaza del destino y de la muerte como fin inexorable de la existencia humana.⁵⁷ El actor es el lugar donde el espectador realiza la síntesis entre la posibilidad de transformación y la solución que le sale al encuentro, lo cual produce en él una alegría que lo remite más allá de sí mismo hacia un horizonte que lo sobrepasa.⁵⁸ Justamente aquí es donde emerge el horizonte religioso del teatro, que en la tragedia antigua era el destino y en el drama cristiano es el carácter único de la donación trinitaria que brota del misterio pascual.⁵⁹

La vida intradivina consiste en el mutuo hospedarse de las personas divinas en el amor trinitario como paradigma relacional de comunión (de los santos),⁶⁰ fuente de la hospitalidad y la misericordia. Tal hospitalidad es fundamentalmente una experiencia y, por tanto, es irreductible a la abstracción, se realiza en la carne, es decir, en el límite de la finitud. Constituida por el

⁵⁶ Hans Urs von Balthasar, *Teodramática 1. Prolegómenos* (Madrid: Encuentro, 1990), 14.

⁵⁷ Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática 1. Prolegómenos*, 302.

⁵⁸ Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática 1. Prolegómenos*, 253-255.

⁵⁹ Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática 1. Prolegómenos*, 306-307.

⁶⁰ Cfr. Gonzalo Zarazaga, *Dios es Comunión. El nuevo paradigma de la teología trinitaria* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004); “Contributi per un’Ontologia Trinitaria”, *Sophia* 6 (2014): 53-68.

dinamismo de donación y recepción, de identidad y alteridad, la hospitalidad acontece en el “entre”, en la frontera de unos y otros, puesto que los términos de la relación no se asimilan ni anulan, sino que se mantienen en virtud de su atención hacia el tercero: es decir, ni el yo ni el tú, sino el “nosotros”.

Es precisamente aquí, en la “tercera región” interpersonal entre la finitud humana y la infinitud divina, donde la teología trinitaria encuentra su voz en el concierto de la cultura y donde puede pronunciar una palabra y acción históricas efectivas. Esta nueva matriz del pensamiento en la que el pensar se identifica con el amor interpersonal, cuyo punto de partida fenomenológico consiste en ponerse en el lugar del otro, es lo que Piero Coda, designa como “ontología trinitaria”:⁶¹ vale decir, dar palabra al ser desde su fuente, que es la “medida desmedida” del amor trino.⁶²

Este recíproco donarse y recibirse de las personas divinas es el dinamismo trinitario de la hospitalidad. Este es el *locus* agápico desde donde se propone mirar, interpretar y vivir la realidad. Sobre la base fenomenológica interpersonal, P. Coda avanza hacia la trinitarización del pensamiento en la cultura actual.⁶³ Desarrollando la intuición de la reciprocidad, que descubre latente en el *De Trinitate* de san Agustín, propone el evento del diálogo como un *kairós*⁶⁴ que consiste en el encuentro de dos interioridades en la interioridad de Dios. Así, para percibir el amor que está dentro de ti, el Dios que vive dentro de ti, tienes que salir de ti mismo hacia el otro que, a su vez, realiza el mismo movimiento de salida, de modo tal que ambos se encuentran en el “nosotros” que es Dios, que se comunica y se dona en relación. Esto acontece justamente en la “región hospitalaria”⁶⁵ en la que la verdad de mi relación con Dios es la verdad de mi relación exterior con el hermano. Se produce aquí el paso de la reciprocidad a la comunión, entendida como unidad de los diversos cuyos efectos

⁶¹ Cfr. Piero Coda, “L’ontología trinitaria: Ché cos’è?”, *Sophia* 4/2 (2012): 159-170.

⁶² Cfr. Piero Coda, *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación* (Buenos Aires: Agape Libros, 2018), 22; 63-69.

⁶³ Cfr. Piero Coda, *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación*, 17-20; 70-72.

⁶⁴ Cfr. Piero Coda, *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación*, 28-32.

⁶⁵ Cfr. Piero Coda, *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación*, 20.

se multiplican a ritmo y modo sobreabundante. De ahí concluye el teólogo italiano que “la reciprocidad es tal cuando es *efusivamente reciprocante*, es decir, cuando tiende a multiplicar al infinito el dinamismo por el que es reciprocidad”.⁶⁶ Esta reciprocidad abierta y efusiva es el fundamento fenomenológico y teológico trinitario de la hospitalidad.

La paradoja del amor radica en que es una unidad que incluye alteridad y diferencia. Esto supone la superación del paradigma de la sustancia por el de la comunión que implica asumir la vulnerabilidad del amor que padece y respeta la libertad del otro. La forma es manifestación de la esencia, su dinamismo originario es dinámico y relacional, extático y abierto a la comunicación y a la donación. Dios se comunica al ser humano en la *forma Christi*: en ella éste es medido por la desmedida del amor trino. Si Dios es comunión, la unidad que de él procede es convergencia de los diversos. La *forma Christi* es el lenguaje de Dios en la historia, gramática que se declina en la misión singular de cada vida humana, que se va configurando como respuesta al llamado de “ser en relación de amor”. La identidad no se construye en la forma cerrada sino en la forma abierta de la donación de sí.

Conclusiones: El camino hacia la paz: desarmar el poder y el fanatismo

La hospitalidad puede ser considerada como gramática del amor trino para nuestro tiempo en tanto es respuesta al vacío y a la soledad, a la violencia y a los fanatismos, a la vulnerabilidad y a la fragilidad, porque es acción que brota de sí hacia el otro. Tal hospitalidad es asimismo el suelo ontológico desde el cual pensar la interculturalidad desde el horizonte de una “humanidad plural” propuesta por Pierre Claverie. La tolerancia no es suficiente porque no logra quebrar la asimetría. La hospitalidad que quiera ser gramática de la misericordia deberá desarrollarse a partir del respeto y la confianza, que es el lugar donde puede acontecer el diálogo. Esto reclama una actitud de entrega en el

⁶⁶ Cf. Piero Coda, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2014), 657.

reconocimiento de que la verdad nos sobrepasa a todos. La lógica de la sobreabundancia es mayor que la de la justicia. Pierre y Mohamed hospedaron la Palabra cuando se recibieron el uno al otro en el diálogo que establecieron en la interioridad del mismo Dios, el tercero cuyo amor los unió en amistad.

El largo camino recorrido desde el Concilio Vaticano II para descubrir el lugar de Dios en la literatura, el teatro y las artes⁶⁷ se encuentra hoy en etapa de interrogación. La pregunta por la presencia de Dios en la ausencia afecta tanto a la producción secular no creyente como a la que surge de la experiencia de una minoría religiosa en situación de diáspora. Dios como interrogación se da hoy en las “líneas de fractura” como lo postulaba Pierre Claverie.⁶⁸ Es en los espacios “desarmados” de poder donde hemos de seguir buscando a Dios de modo incansable, pues Él se hace perceptible en la acción humana de la hospitalidad, para verificar si en nuestra cultura Dios es todavía un “nombre posible”. No se trata de una interrogación teórica sino existencial, es decir, una experiencia dialógica y comunal que ocurre en la hospitalidad como lugar de encuentro, una conmoción estética resistente a la abstracción, una experiencia de acogida recíproca en el respeto y el diálogo. Estas “situaciones de apertura” no se miden desde el exterior al modo de la disección de un cadáver, sino que exigen adentrarse en el misterio para dejarse iluminar por él, de modo tal que la verdad sea tanto más referencial cuanto más desposeída.

⁶⁷ Cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n° 62; Juan Pablo II, *Carta a los artistas* (Buenos Aires: Paulinas, 1999); Pontificio Consejo para la Cultura, *La via pulchritudinis como camino privilegiado de evangelización y de diálogo* (Buenos Aires: Agape Libros, 2007). La bibliografía en torno al diálogo entre literatura y teología es muy extensa. Remito a un número dedicado al tema de publicación reciente dedicado en el que se incluye un aporte de mi autoría: Cecilia Avenatti de Palumbo, “Literatura: una importante mediación hermenéutica para la teología”, *Concilium* 373 (2017): 25-34.

⁶⁸ “El lugar de la Iglesia está en todas las líneas de fractura, entre los bloques humanos y en el interior de cada ser humano, en todas partes donde haya heridas, exclusiones, marginaciones. Cuando lo humano está en peligro, al cristiano no le está permitido desertar”. Pierre Claverie, *Le Lien*, Orán, mayo de 1996, citado por Henri Teissier, Arzobispo de Argel, *Cartas de Argelia*, 111.

“Atreverse a la hospitalidad” –la expresión la tomamos del título de un libro que trata justamente sobre el testimonio hospitalario de Christian de Chergé y Pierre Claverie⁶⁹ es estar dispuesto al “martirio blanco” del que habla Christoph Theobald⁷⁰ y que consiste en entrar en el espíritu de desasimiento de sí y de aprendizaje de Jesús, es decir, aceptar que el lugar de la vida de fe y de la teología hoy exige estar desarmados, expuestos a la intemperie para pronunciar una palabra desde la desnudez a fin de actuar desde allí la propia misión en la desposesión y el abandono. Sólo desde allí surgirá el respeto, que conducirá a través de la reciprocidad de la amistad a un diálogo posible en la diferencia y pluralidad de culturas. La hospitalidad de la amistad es el don de los mártires de Argelia, el signo de los tiempos hecho teatro, en el que todos nos podemos reconocer y comprender.

El verdadero Dios no se deja manipular, no sirve a los intereses de ninguna religión ni institución ni grupo y por ello el ser humano busca reemplazarlo por un ídolo. Es justamente aquí, como dice Adrien Candiard,⁷¹ donde empieza el fanatismo, cuando quiero hacer entrar la infinitud de Dios en la estrechez de mis ideas, mis entusiasmos, mis odios, entonces pierdo de vista que Dios es más grande que yo. La ausencia de Dios que se reemplaza por ídolos es el origen del fanatismo.

Como dijimos al comienzo los miembros del *Ribât* buscaron la paz en la recíproca hospitalidad por la vía de la vulnerabilidad, de la pobreza de saberse desarmados. Al ser cristianos en minoría, en dependencia radical respecto a la sociedad, la iglesia de Argelia se nos presenta hoy como una profecía, pues como señalaba H. Teissier,⁷² la pobreza significa asumir la existencia desarmada como un don, y por tanto no tener ningún poder en nuestras manos. Junto al espíritu desarmado del testamento de C. de Chergé y a la frescura juvenil del testamento de la Misericordia de Mohamed –ambos

⁶⁹ Claude Monge et Gilles Routhier, *Oser l'hospitalité. À l'école de Pierre Claverie et Christian de Chergé* (Paris : Bayard, 2019).

⁷⁰ Cfr. Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 71-77.

⁷¹ Cfr. Adrien Candiard, *Du fanatisme. Quand la religion est malade* (Paris: Cerf, 2020), 23-30; 57-58.

⁷² Cfr. Henri Teissier. Arzobispo de Argel, *Cartas de Argelia*, 112-113.

presentan la misma estructura de agradecimiento, despedida y perdón a los hombres y confianza infinita en Dios— concluimos con estas reflexiones sobre la dramática de la hospitalidad como camino hacia la paz evocando un tercer testamento comunitario: el del *Ribât* que se hallaba reunido en el monasterio de Tibhirine la noche que los monjes fueron secuestrados. El 25 de marzo de 1996, el lema del encuentro representa el núcleo de la hospitalidad: “Tú eres Señor nuestra esperanza en el rostro de todo viviente”.⁷³ Permanecer como buscadores del Rostro, no presentarse ni ante los hombres ni ante Dios como quien ya lo ha encontrado, con el rostro y el corazón inermes, es el misterio de la pobreza en la cual la hospitalidad es posible como lugar teológico de donde germinen las semillas de esa paz que es lo contrario a la seguridad porque es audacia y riesgo.⁷⁴

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asociacion para los escritos de los 7 del Atlas. 25° aniversario. <https://www.lecloitredetibhirine.org/25%C3%A8me-anniversaire-1996-2021>; (consultado : 15/7/2021).
- Avenatti de Palumbo, Cecilia y Bayá Casal, María Eugenia. <https://pierremohamed.wordpress.com> (consultado 7/07/2021). <https://pierremohamed.wordpress.com/contexto-historico/> y <https://pierremohamed.wordpress.com/acerca-de/> (consultados : 15/7/2021).
- Avenatti de Palumbo, Cecilia. “La ‘habitabilidad comunional’ como figura conclusiva de la *teodramática* de Hans Urs von Balthasar”. *Teología* 91 (2006): 535-541.
- . *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, pról. Olegario González de Cardedal. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.

⁷³ Cfr. Livia Passalacqua, “Les «Temoins de l’Emmanuel» du Ribât es-Salâm (1996-2016) et leur lien avec les 19 bienheureux martyrs d’Algerie”, *Colloque international: Le don de Tibhirine*, 13-14 décembre 2019, Université de Fribourg, Faculté de Théologie (Suisse). https://www.unifr.ch/istac/fr/assets/public//files/recherche/tibhirine/Fribourg2019_Ribat_LPassalacqua.pdf.

⁷⁴ Cfr. Renate Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Esbozo de una vida* (Salamanca: Sígueme, 2004), 34.

- . “Literatura: una importante mediación hermenéutica para la teología”. *Concilium* 373 (2017): 25-34.
- Aristote. *Poétique*. Paris: Belles Lettres, 1985.
- Balthasar, Hans Urs von. *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- . *Teodramática 1. Prolegómenos*. Madrid: Encuentro, 1990.
- . *Teodramática 4. La acción*. Madrid: Encuentro, 1995.
- Barcellos, José Carlos. “Literatura y teología”. *Teología* 96 (2008): 289-305, <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/7480/1/teologia96.pdf> (consultado 20/7/2021).
- Begué, Marie-France. *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*. Buenos Aires: Biblos, 2002.
- Bethge, Renate. *Dietrich Bonhoeffer. Esbozo de una vida*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Candiard, Adrien. *Du fanatisme. Quand la religion est malade*. Paris: Cerf, 2020.
- . *Pierre y Mohamed*. Buenos Aires: Agape Libros, 2019.
- . *Pierre et Mohamed*. Paris, Tallandier-Cerf, 2018. <https://www.pierre-et-mohamed.com> (consultado 13/07/2021).
- Claverie, Pierre. *Humanité Plurielle*. Paris: Cerf, 2008.
- . *Quel bonheur d’être croyant ! La vie religieuse en terre algérienne*. Paris: Cerf, 2012.
- . *Le Lien*. Citado por Henri Teissier, Henri, Arzobispo de Argel. *Cartas de Argelia*. Madrid: Encuentro, 2000.
- . *Petit traité de la rencontre et du dialogue*. Paris: Cerf, 2012.
- Coda, Piero. *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2014.
- . “L’ontología trinitaria: Ché cos’è?” *Sophia* 4/2 (2012): 159-170.
- . *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación*. Buenos Aires: Agape Libros, 2018.
- Collange Jean-François. “«Faire la vérité»: considérations éthiques sur Jean 3, 21”. *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, 62e année n°4 (Octobre-décembre 1982): 415-423.
- Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*.
- De Chergé, Christian. *La esperanza invencible. Escritos esenciales del monje mártir de Argelia*. Buenos Aires: Lumen, 2007.
- . *Retiro sobre el Cantar de los Cantares*. Buenos Aires: Agape Libros, 2016.

- . “Testamento de dom Christian de Chergé: Cuando un A-Dios se vislumbra”. En *Los mártires de Argelia*, Jesús María Silveyra y Bernardo Olivera (Abad General de la Orden Cisterciense S.O), 11-13. Buenos Aires: Paulinas, 1997.
- . “Vengamos a un principio común. Cristianos y musulmanes, testigos y peregrinos de la misericordia (1983)”. En *La esperanza invencible. Escritos esenciales del monje mártir de Argelia*, 55-81. Buenos Aires: Lumen, 2007.
- Entrevista a Francesco Agnello. “Au service de Pierre et Mohammed”. <https://francesco-agnello.weebly.com/pierre--mohamed.html>; <https://www.youtube.com/watch?v=vvs-K8rRg3w0> (consultado 15/7/2021).
- Georgeon, Thomas y Vayne, François. “El contexto”. En *Simplemente Cristianos. La vida y el mensaje de los beatos mártires de Tibhirine*, 19-36. Madrid : Encuentro, 2018.
- Lebreton, Christophe. *La table et le pain pour les pauvres, Homélie pour le temps ordinaire (1989- 1996)*. Godewaersvelde: Éditions de Bellefontaine, 2010.
- . «Lettre de frère Christophe à Dom Jean-Marc Thévenet du 9.06.1988». En *Moines de Tibhirine, Heureux ceux qui espèrent. Autobiographie spirituelles*. Paris: Bayard- Cerf- Abbaye de Bellefontaine, 2018.
- Monge, Claude y Routhier, Gilles. *Oser l’hospitalité. Á l’école de Pierre Claverie et Christian de Chergé*. Paris : Bayard, 2019.
- Passalacqua, Livia. “Les «Temoins de l’Emmanuel» du Ribât es-Salâm (1996-2016) et leur lien avec les 19 bienheureux martyrs d’Algerie”. *Colloque international: Le don de Tibhirine*, 13-14 décembre 2019, Université de Fribourg, Faculté de Théologie (Suisse). https://www.unifr.ch//istac/fr/assets/public//files/recherche/tibhirine/Fribourg2019_Ribat_LPassalacqua.pdf (consultado: 15/ 7/ 2021).
- Pfister, Manfred. *Das Drama: Theorie und Analyse*. München: Fink Verlag, 1977.
- Pontificio Consejo para la Cultura. *La via pulchritudinis como camino privilegiado de evangelización y de diálogo*. Buenos Aires: Agape Libros, 2007.
- SS Francisco I. *Gaudete et Exsultate*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/

- papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html (consultado: 15/7/2021).
- SS Juan Pablo II. *Carta a los artistas*. Buenos Aires: Paulinas, 1999.
- Susini, Mirella. *Cercatori di Dio. Il dialogo tra cristiani e musulmani nel monastero dei martiri di Tibhirine*. Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2015.
- Teissier, Henri. *Cartas de Argelia*. Madrid: Encuentro, 2000.
- . “Le contexte du sacrifice de nos sept frères moines”. En *Tibhirine 20 ans après, Actes de la semaine interdisciplinaire*, Marie-Dominique Minassian y Thierry Collaud (dir.), 19-26. Faculté de Théologie, Université de Fribourg, Parole et Silence, 2017.
- Theobald, Christoph. *Hospitalidad y santidad. Pensar una pluralidad de estilos de vivir*. Buenos Aires: Agape Libros, 2019.
- . *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, tomo 1. Paris : Cerf, 2007.
- . *Transmettre un Evangile de liberté*. Buenos Aires: Agape Libros, 2019.
- Vesco, Jean-Paul. “Pierre et Mohamed. Le testament méconnu”. En *Tibhirine 20 ans après, Actes de la semaine interdisciplinaire*, Marie-Dominique Minassian - Collaud T. (dir.). Faculté de Théologie, Université de Fribourg: Parole et Silence, 2017.
- Zarazaga, Gonzalo. *Dios es Comunión. El nuevo paradigma de la teología trinitaria*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.
- . “Contributi per un’Ontologia Trinitaria», *Sophia* 6 (2014): 53-68.