revista
TEOLOGÍA

ISSN 0328-1396

Tomo LIX • Nº 139 • Diciembre 2022

Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina

Concordia 4422 (C1419AOH) - Ciudad de Buenos Aires - República Argentina
revista_teologia@uca.edu.ar

TEOLOGÍA

es una publicación cuatrimestral (abril, agosto y diciembre) de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos, con nivel científico, que respondan al perfil de esta publicación. Todos son evaluados bajo la forma de «doble ciego».

Las normas éticas de responsabilidad de autores, editores y evaluadores pueden ser consultadas en la página web de la revista bajo el título: Normas éticas para autores, editores y evaluadores. En todos los casos se respeta el juicio del referato solicitado y del Director de la revista.

Al final de cada ejemplar se detalla el enlace digital en el que se encuentran las instrucciones para los colaboradores y el manual de estilo. Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en Teología son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de incluir los artículos en el Repositorio digital institucional de la Universidad así como en otras bases de datos que considere de interés académico.

Los índices y resúmenes (abstracts) de los números anteriores pueden consultarse en la sección "Publicaciones - Revista Teología" de la página web de la Facultad de Teología: ‹http://www.uca.edu.ar/teologia›

Los artículos publicados en Teología son indexados y/o alojados por:

- Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas.
- Latindex.
- Catholic Periodical and Library Index (CPLI).
- DIALNET (aquí pueden consultarse los artículos a texto completo de toda la revista, desde el número 1 de 1962).
- Fuente Académica Premier de EBSCO.
- SeLaDoc (base de datos de teología latinoamericana).
- REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico.
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine.
- Base d'Information Bibliographique en Patristique (Université Laval).
- Erih Plus.
- DOAJ

DIRECTOR
José Carlos CAAMAÑO (Arg.)
Profesor ordinario titular de Misterio de Dios (UCA).

SECRETARIO DE REDACCIÓN
Hernán M. GIUDICE (Arg.)
Profesor titular de Patrología (UCA).

FUNDADORES
Ricardo A. FERRARA (†)
Lucio GERA (†)
Carmelo J. GIAQUINTA (†)
Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)
Rodolfo L. NOLASCO (†)
Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

CONSEJO DE REDACCIÓN
Virginia R. AZCUY (Arg.)
Profesora ordinaria titular de Eclesiología (UCA).

Luis M. BALIÑA (Arg.)
Pro-secretario académico.
Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).

Juan G. DURÁN (Arg.)
Ex director de la Revista "Teología".
Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna
y contemporánea (UCA).

Jorge A. SCAMPINI (Arg.)
Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.
Profesor ordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Alphonse BORRAS, Lovaina (Bélgica) - William CAVANAUGH, Chicago (EE.UU.) - Piero CODA, Florencia (Italia) - Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Salamanca (España) - João DUQUE, Braga (Portugal) - Margit ECKHOLT, Osnabrück (Alemania) - Samuel FERNÁNDEZ, Santiago de Chile (Chile) - Mário DE FRANÇA MIRANDA, Rio de Janeiro (Brasil) - Peter HÜNERMANN, Tübingen (Alemania) - Rafael LUCIANI, Boston (EE.UU) / Caracas (Venezuela) - Salvador PIÉ-NINOT, Barcelona (España) - Gilles ROUTHIER, Québec (Canadá) - Carlos SCHICKENDANTZ, Santiago de Chile (Chile) - Pablo SUDAR, Rosario (Argentina).

Registro de la propiedad intelectual nº 1390488
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración:
Concordia 4422
C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina
Tel.: (54-11) 4501-6428 - Fax: (54-11) 4501-6748
E-mail: teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	**Número suelto**
Argentina (con envío postal)	$arg 3.500	$arg 1.400
Argentina (sin envío postal)	$arg 1.800	$arg 650
Mercosur, Bolivia y Perú	U$S 35	U$S 15
Resto de América	U$S 40	U$S 15
Comunidad Europea	Euros 45	Euros 20
Resto del mundo	U$S 45	U$S 20

Suscripciones en Argentina:
• Depósito o transferencia bancaria:
Fundación Universidad Católica Argentina
Cta. Cte. Nº: 575-0-02267/1
CBU: 0720575020000000226718
ALIAS: DECIMO.ARENA.RITMO
Sucursal: 575
CUIT: 30-53621658-4
Enviar copia del depósito o de la transacción al correo electrónico eliana_schultz@uca.edu.ar o con la indicación "Suscripción Revista Teología", más el nombre y dirección del suscriptor, para que sea acreditado el pago a nuestra Facultad.

Suscripciones en el extranjero:
• Solicitar información a eliana_schultz@uca.edu.ar

TEOLOGÍA

Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina

Tomo LIX • Nº 139 • Diciembre 2022

Sumario

Nota Editorial
Celebrar la vasta obra de Juan Guillermo Durán
Medio siglo de dedicación a la Historia de la Iglesia 7

Carlos María Galli
La Historia de la Iglesia en la Argentina,
entre la crítica histórica y la hermenéutica teológica 13

José Carlos Caamaño
La Historia y el Método Teológico en América Latina 79

Claudia Beatriz Mendoza
"Conozco tus obras…" (Ap 2,2.19; 3,1.8.15)
Algunas breves consideraciones sobre la dimensión
"comunitaria" y "evangelizadora" de la fidelidad martirial
según el Apocalipsis de Juan 101

Hernán M. Giudice
La recepción del *De vocatione omnium gentium*
de Próspero de Aquitania y los contextos misioneros
en América colombina 117

Josep-Ignasi Saranyana
Qué significa "de nihilo condere" 131

Federico Tavelli
La sinodalidad en la Historia de la Iglesia
Los cambios en las formas de autoridad
entre el centralismo y la diversidad 169

Ernesto Ricardo Salvia
Los primitivos catecismos hispanoamericanos 193

Agustín Podestá - Pablo Pastrone
D. F. Sarmiento: la masonería y la Compañía de Jesús. Análisis del debate parlamentario de la Cámara de Senadores del Congreso Nacional Argentino del 18 de mayo de 1876 sobre una solicitud de colaboración para la reconstrucción del Colegio del Salvador de Buenos Aires 221

Guadalupe Morad
Pedro de Leturia (1891-1955), jesuita, historiador y una arquitectura de relaciones 241

Ricardo R. Albelda
Violencia y memoria en nuestra Argentina contemporánea 263

Enrique Ciro Bianchi
Las peregrinaciones a Luján en la historia 281

Cecilia Avenatti de Palumbo
"Mi Amado, las montañas... las ínsulas extrañas". La aventura del amor del poeta san Juan de la Cruz en clave estético teológica.....309

Jorge Eduardo Scheinig
Apéndice 1: La ágil memoria de una Iglesia Particular 325

Lucas Figueroa
Apéndice 2: Bibliografía de Juan Guillermo Durán..... 329

Notas bibliográficas..... 339

Nota Editorial

Celebrar la vasta obra de Juan Guillermo Durán
Medio siglo de dedicación a la Historia de la Iglesia

Mons. Dr. Juan Guillermo Durán, es una de las figuras más sobresalientes de la historia de nuestra Facultad de Teología. Es un protagonista destacado de su segunda etapa, comenzada en 1960, y, a la par, uno de los historiadores que estudió su fundación y su primera etapa, comenzada en 1915.

Guillermo nació en la ciudad pampeana de Trenel el 24 de agosto de 1945. Luego de obtener el título de Profesor de Filosofía y Pedagogía en Mercedes (1969) hizo las tres carreras en nuestra Facultad, graduándose de Bachiller (1972), Licenciado (1975) y Doctor en Teología (1982). Al terminar su ciclo de grado comenzó a colaborar con la Cátedra de Historia de la Iglesia, a la que dedicó su vida.

En diciembre de 1972 fue ordenado presbítero en la parroquia Nuestra Señora del Carmen de Carmen de Areco y celebró su primera Misa en la Basílica de Luján. Entonces comenzó a colaborar con el curso de Historia de la Iglesia Medieval con el Pbro. Dr. Luis Villalba y con el curso de Iglesia en América Latina a cargo del P. Dr. Rubén García SDB. Entonces, por iniciativa del Pbro. Lic. Carmelo Giaquinta, hizo viajes de investigación y seleccionó, tradujo y editó textos para los *Cuadernos de documentación temática de la enseñanza* para la historia eclesial latinoamericana. Si bien fue nombrado profesor en 1975, su colaboración docente comenzó en 1972. En estas décadas enseñó las historias de la Iglesia y la Patrología, dio seminarios de posgrado y dirigió tesis de doctorado y disertaciones

de licenciatura. Por otra parte, a partir de 1984 fue fundador, profesor, *alma mater* y director de estudios del Instituto de Formación Sacerdotal San Juan María Vianney, seminario diocesano de la Arquidiócesis de Mercedes-Luján.

Durán fue Titular de la Cátedra de Historia de la Iglesia y en 2002 se convirtió en el primer Director de su Departamento. Es el mayor exponente de una línea de investigación, docencia y difusión que asumimos desde el Concilio Vaticano II: *el estudio de la historia de la Iglesia en América Latina y, en especial, en la Argentina*. Nuestros profesores privilegiaron ese campo de estudios en los cursos de grado y posgrado; en las actividades de investigación y extensión - seminarios, tesis, jornadas, congresos - y en las publicaciones editadas en libros, colaboraciones y artículos. Se suman los trabajos que realizó por nuestra Facultad en el ámbito del Consejo Académico, como Director de la revista *Teología* de 1980 a 2002, y como Director del Instituto de Investigaciones Teológicas - ININTE.

Guillermo ha prestado numerosos servicios eclesiales, como los de Representante del Episcopado Argentino en la Comisión Nacional V Centenario, Perito histórico en la IV Conferencia General del Episcopado de América Latina y El Caribe en Santo Domingo, Miembro del *Pontificio Comitato di Scienze Storiche* de la Santa Sede, Presidente de la Comisión Bicentenario Patrio de la Universidad Católica Argentina. En él ámbito académico recordamos que es Miembro de Número de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina; Miembro Correspondiente de la Academia Nacional de la Historia; Miembro de la Fundación Nuestra Historia; Miembro del Consejo de Redacción del Anuario de Historia de la Iglesia; Miembro del Instituto de Historia del Derecho Canónico Indiano.

Su obra histórica es inmensa y constituye la mayor producción científica que esta Facultad aporta a la historia de la Iglesia regional y nacional. Los libros de su autoría, documentados y voluminosos, son dieciséis, incluyendo los volúmenes sobre Nuestra Señora de Luján, el Padre Salvaire y el Negro Manuel. Las obras colectivas con profesores de la Facultad y la Universidad son tres; sus colaboracio-

nes en capítulos de libros y artículos en revistas especializadas suman 53; de ellos, 22 están publicados en *Teología*, revista que acaba de cumplir 60 años porque nació con el Concilio Vaticano II.

El Vaticano II dispuso que la historia eclesial se desarrolle según la teología de la Iglesia expuesta en la Constitución *Lumen Gentium* (cf. OT 16). La imagen que la Iglesia tiene de sí está expresada en este párrafo: «una realidad compleja... integrada por elementos divinos y humanos» (LG 8). La historia necesita de la eclesiología y la eclesiología necesita de la historia para entender a la Iglesia como institución humano-divina. La visión sacramental de la comunidad cristiana muestra que el misterio teologal se expresa en su acontecer histórico. La historia expone el origen, el desarrollo y la misión del Pueblo de Dios que vive "en" el mundo. La Constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio se titula "La Iglesia 'en' el mundo de este tiempo". El Pueblo de Dios peregrino es un protagonista singular de la historia que habita y actúa entre las culturas. Con el Concilio el Papa Francisco enseña que «el Pueblo de Dios está presente en todos los pueblos de la tierra» (LG 13; cf. EG 115).

El P. Durán y nuestros historiadores han colaborado a estudiar la historia de la Iglesia en América Latina. En nuestra Facultad, esta perspectiva nació entre las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), período en el cual se afianzó la autoconciencia histórica, como mostró el Documento de Puebla (cf. DP 1-14; 408-443). La elección de Francisco como Obispo de Roma consolida la madurez de nuestra Iglesia regional y muestra que el Viento de Dios sopla desde el sur del Sur. Quienes vivimos en este período conocemos el inmenso desarrollo de la historia regional y nacional de la Iglesia gracias, en parte, a la labor académica de nuestro Departamento de Historia.

La Iglesia existe para evangelizar. Para conocer la historia de la comunidad cristiana es necesario considerar su identidad religiosa y su misión evangelizadora. Una concepción integral de la evangelización respeta la autonomía de las esferas de la cultura y, a la par, desea inspirar la vida personal y la convivencia social. La

misión es un campo abierto al diálogo entre la historia y la teología. Aquí se manifiesta una razón amplia que mira la historia eclesial acompañada por los aportes de la eclesiología y la teología de la misión. En la Introducción al tomo III de la *Monumenta Catechetica Hispanoamericana* de los siglos XVI-XVIII, al presentar los catecismos hispanoamericanos como instrumentos de la primera evangelización, Durán escribió: «De este modo la teología de la misión viene a iluminar con sus aportes específicos el discurso histórico, ofreciendo el marco de una reflexión mucho más profunda y enriquecedora que, al trascender lo puramente fáctico, devela las motivaciones y causas últimas que explican efectivamente la trayectoria de la Iglesia en el espacio americano».

La fe cristiana descubre la acción de la Providencia de Dios en la Iglesia y el mundo. El historiador cristiano reconoce la intervención de Dios en la historia y procede con el método de la ciencia histórica en un horizonte abierto a la fe. El cristiano no quiere imponer al historiador no cristiano que asuma una creencia que no comparte. Sólo pide que se admita que la lectura creyente de la historia no se reduce a un fideísmo irracional, así como una lectura científica no cae necesariamente en el racionalismo positivista. El creyente desarrolla un pensar histórico en el horizonte novedoso de la fe y aporta el "plus" de una racionalidad plural para comprender la historia que nos trasciende.

Un rasgo del estilo de Guillermo Durán está en conjugar la rigurosa investigación científica de la historia con la lectura de sus figuras y acontecimientos según la fe cristiana vivida y pensada en la tradición católica. Aquí queremos agradecerle por su valiosa contribución al conocimiento de la historia del Pueblo de Dios en América Latina, sobre todo en la primera evangelización, y por su aporte único a comprender el catolicismo argentino forjado en el amor a Nuestra Señora de Luján.

Esta publicación en su homenaje se abre con dos textos en los que se abordan cuestiones que vinculan la hermenéutica teológica y la historia de la Iglesia. Carlos Galli analiza el estatuto científico

de la historia de la Iglesia como historia y como teología, a la vez que se propone un horizonte superador entre las dos perspectivas llamadas confesional y laica; también se destaca la *forma mentis* del historiador que procede científicamente en el seno de la fe en la Providencia de Dios. José Carlos Caamaño ofrece cuatro tópicos en los que muestra cómo la historia ha sido una transversal en la característica propia de hacer teología en América Latina.

Luego, Claudia Mendoza, ofrece algunas notas sobre la gran interpretación de la historia que encontramos en el libro del Apocalipsis, centrando su reflexión en la dimensión comunitaria y evangelizadora de la experiencia martirial.

El cuarto aporte corresponde a Hernán Giudice, quien evidencia la recepción que, de Próspero de Aquitania, se verifica en los contextos misioneros de la primera evangelización.

A continuación, Josep Saranyana ofrece una contribución erudita acerca de la historia del axioma "de nihilo condere", recorriendo el desarrollo de su comprensión desde una perspectiva que enlaza la historia y la teología sistemática.

Federico Tavelli propone en su texto los orígenes del vínculo la noción de sinodalidad –de gran actualidad en la vida eclesial- con el paso de una visión de la Iglesia comprendida desde su centralidad jerárquica a la de la emergencia del Pueblo de Dios y la valoración de la diversidad. Luego, Ernesto Salvia estudia un tópico muy cercano a Juan Guillermo Durán: los catecismos hispanoamericanos primitivos, desde los primeros, presentados en imágenes, hasta los que fueron resultado de las sesiones y reglamentos de los consejos provinciales y sínodos diocesanos que se celebraron en Lima, México y Bogotá, hasta el final del período hispánico.

En un original estudio, Agustín Podestá y Pablo Pastrone ofrecen un texto cuyo objetivo será dar un breve paso más en el camino de la investigación del perfil religioso de Sarmiento y su actuación en la masonería, en el contexto de su desempeño político nacional.

Guadalupe Morad presentará a Pedro de Leturia, jesuita polifacético que se movió entre archivos y documentos, historia e historiografía, san Ignacio y Latinoamérica, alumnos y profesores de la Facultad de Historia Eclesiática de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, que condujo desde su fundación.

Ricardo Albelda nos ubicará ante la difícil cuestión de la violencia en la Argentina contemporánea. Una cuestión que invita a hacer memoria, con espíritu de humildad y magnanimidad, para la reconstrucción de un futuro común que nos integre a todos.

Enrique Bianchi nos presenta un bosquejo de las peregrinaciones que han visitado a la Virgen de Luján durante cuatro siglos, pasando por las romerías del siglo XVIII hasta arribar a la inmensa peregrinación juvenil. Finalmente, Cecilia Avenatti, en una propuesta de estética teologal, expone la metáfora "Mi Amado, las montañas... las ínsulas extrañas" de San Juan de la Cruz, en el contexto renacentista en el que fue escrita, destacando la actualidad estético teológica de la metaforización nupcial de la unión de lo humano y lo divino.

Cierran esta publicación homenaje las palabras celebrativas del Arzobispo de Mercedes Luján, Mons. Jorge Eduardo Scheinig y la bibliografía completa de Juan Guillermo Durán, sistematizada por Lucas Figueroa.

Como siempre, encontraremos al final notas bibliográficas ofrecidas sobre publicaciones de actualidad, realizadas en este caso por Hernán Giudice y Ricardo Mauti. Ambas referidas a obras de valor histórico-teologal.

Esperamos que en esta propuesta agradecida podamos aportar a la tarea de quienes buscan y anuncian a Dios desde la tarea teológica a la vez la ofrecemos en cálido homenaje a nuestro colega y amigo Juan Guillermo.

José Carlos Caamaño - Carlos María Galli - Hernán M. Giudice

La Historia de la Iglesia en la Argentina, entre la crítica histórica y la hermenéutica teológica

Carlos María Galli•
Facultad de Teología – Pontificia Universidad Católica Argentina
galli@uca.edu.ar
Recibido 11.08.2022/Aprobado14.10.2022
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6717-537X
DOI: *https://doi.org/10.46553/teo.59.139.2022.p13-78*

Resumen

El artículo resalta la obra histórica del Padre Juan Guillermo Durán que conjuga la rigurosa investigación científica de la historia con la lectura de sus figuras y acontecimientos según la tradición católica. Su hermenéutica surge de la fe en la Providencia que conduce la historia, de la presencia maternal de María de Luján y de las vicisitudes del Pueblo de Dios. El ensayo parte de la novedad del estudio de la historia del Pueblo de Dios en América Latina, resume la historiografía de la Iglesia católica en Argentina y estudia la historia del catolicismo argentino contemporáneo. Desde allí, en una segunda fase, se presentan las distintas miradas sobre la Iglesia y se sitúa el conocimiento teologal de su historia según el Concilio Vaticano II. En un tercer paso se analiza el estatuto científico de la historia de la Iglesia como historia y como teología, a la vez que se propone un horizonte superador entre las dos perspectivas llamadas confesional y laica; también se destaca la *forma mentis* del historiador que procede científicamente en el seno de la fe en la Providencia de Dios.

Palabras clave: Hermenéutica; Providencia; Forma Mentis; Pueblo de Dios

The History of the Church in Argentina, between Historical Criticism and Theological Hermeneutics

• El autor es Decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina y miembro de la Comisión Teológica Internacional, entre otros servicios eclesiales.

Abstract

The article highlights the historical work of Father Juan Guillermo Durán that combines the rigorous scientific investigation of history with the reading of his figures and events according to the Catholic tradition. His hermeneutics arises from faith in Providence that guides history, from the maternal presence of María de Luján and from the events of the Church. The essay starts from the novelty of the study of the history of the People of God in Latin America, summarizes the historiography of the Catholic Church in Argentina and studies the history of contemporary Argentine Catholicism is studied. From there, in a second phase, the different perspectives on the Church are presented and the theological knowledge of its history according to the Second Vatican is situated. In a third step, the article considers the scientific status of the history of the Church as history and as theology, while an overcoming horizon is proposed between the two perspectives called confessional and secular. The *forma mentis* of the historian who proceeds scientifically within the faith in God's Providence is also highlighted.

Keywords: Hermeneutics; Providence; Forma Mentis; People of God

> «Esta es la primera mirada que hay que tener sobre la Iglesia, *la mirada de lo alto*. Sí, hay que mirar a la Iglesia ante todo desde lo alto, desde los ojos enamorados de Dios… Esta es la segunda mirada que nos enseña el Concilio, *la mirada en el medio*, estar en el mundo con los demás y sin sentirnos jamás por encima de los demás… estar en medio del pueblo, no por encima del pueblo… (El buen Pastor) quiere –tercera mirada– *la mirada de conjunto*. Todos, todos juntos. El Concilio nos recuerda que la Iglesia, a imagen de la Trinidad, es comunión…».[1]

> «El estudio de esta disciplina es una pasión que se renueva en cada obra donde asoma la oculta, silenciosa y paciente tarea del investigador, quien desplegando los recursos de la ciencia histórico-crítica –no sin maduro discernimiento desde la fe– acaricia la idea de dar a la luz de la imprenta lo que cree digno de ser conocido».[2]

La obra histórica del Padre Juan Guillermo Durán es inmensa y sobresaliente. Él es el mayor exponente de una línea que ha caracterizado a Nuestra Facultad de Teología en la segunda etapa de su existencia, desde el Concilio Vaticano II (1962-1965) hasta el

1 Francisco, «Homilía en la misa por el 60 aniversario de la apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II», acceso el 15/10/2022, https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2022/documents/20221011-omelia-60concilio.html

2 Mario Poli, prólogo a J. G. Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Siglos XVI-XVIII*, volumen III (Buenos Aires: Agape Libros, 2017), 9.

presente.[3] Me refiero a la investigación, la enseñanza y la difusión de la historia de la Iglesia en América Latina y, en especial, en nuestra Argentina. La antigua Cátedra de Historia –hoy Departamento, dirigido por Durán– privilegió este campo en los estudios de sus profesores y alumnos, tanto en los cursos de grado como de posgrado; en diversas actividades de investigación y extensión –seminarios, tesis, jornadas, congresos–, y en publicaciones de nuestros historiadores editadas en libros y en artículos, especialmente en la revista *Teología,* a la que Durán dirigió desde 1980 a 2003.[4] Algunas presentaciones que se hacen de nuestra revista destacan que cuenta con «un excelente panel de teólogos e historiadores de la Iglesia».[5]

En este marco, la producción científica del académico Durán es el mayor aporte que esta Facultad de Teología hace a la historia de la Iglesia latinoamericana y argentina. En particular se destaca, como una *opera magna* en etapas, la serie de estudios –libros y artículos– sobre Nuestra Señora de Luján y la obra del Padre Jorge María Salvaire, el apóstol de «la perla del Plata»[6] La vida y el ministerio de Durán, en la arquidiócesis de Mercedes-Luján, están asociadas a la Imagen y al santuario.

---

3 Carlos María Galli, «La recepción del Concilio Vaticano II en nuestra incipiente tradición teológica argentina: 1962-2015» en J. C. Caamaño; J. G. Durán; F. J. Ortega; F. Tavelli (eds.), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro* (Buenos Aires: Facultad de Teología – Fundación Teología y Cultura – Agape Libros, 2015), 341-387.

4 Cf. Cátedra de Historia de la Iglesia, «Monseñor Lucio Gera y la Cátedra de Historia de la Iglesia. Su estímulo y apoyo fraterno a proyectos y actividades» en R. Ferrara; C. M. Galli (eds.), *Presente y futuro de la Iglesia en la Argentina. Homenaje a Lucio Gera* (Buenos Aires: Paulinas, 1997), 195-219, esp. 205-210.

5 Cf. Carmen-José Alejos Grau, «Revistas católicas», en Josep-Ignasi Saranyana (dir.) y Carme-José Alejos Grau (coord.), *Teología en América Latina. Volumen III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)* (Madrid: Iberoamericana, 2002), 626; Celina Lértora Mendoza, «Bibliografía argentina de historia de la Iglesia 1945-1995», *Boletín de Historia* 30 (1999): 13-33, 16-17.

6 Nombro solo los libros sobre Luján y Salvaire. Cf. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villa Nueva: un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes: en los orígenes de la Basílica de Luján, 1866-1875* (Buenos Aires: Paulinas, 1998); *En los toldos de Catriel y Railef: la obra misionera del Padre Jorge María Salvaire en Azul y Bragado: 1874-1876* (Buenos Aires: Facultad de Teología, UCA, 2002); *De la frontera a la villa de Luján: el gran Capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)* (Buenos Aires: Bouquet, 2008); *De la frontera a la villa de Luján: los comienzos de la gran basílica: Jorge María Salvaire, CM, 1890-1899* (Buenos Aires: Facultad de Teología, UCA, 2009); *Jorge María Salvaire, C. M., Gran apóstol de la Virgen de Luján, "Cual otro Negro Manuel"* (Buenos Aires: Talita Kum, 2016); *Manuel "Costa de los ríos": fiel esclavo de la Virgen de Luján* (Buenos Aires: Agape Libros, 2019).

Un rasgo típico del método y el estilo de Durán está en conjugar la rigurosa investigación científica de la historia con la lectura de sus figuras y acontecimientos según la fe cristiana y la tradición católica. Lo observamos en su última obra, dedicada al querido *Negro Manuel*, «el fiel esclavo de la Virgen de Luján», que rebosa de erudición histórica y humanismo cristiano. En el primer aspecto, su estudio fundamenta todas las afirmaciones en las fuentes, y a veces reconoce que algunos hechos no están documentados y quedan en cierta penumbra. En base a mucha documentación recorre los lugares que atravesó Manuel 'Costa de los Ríos' en su travesía marítima, desde el archipiélago de Cabo Verde, en África Occidental, al puerto de Cartagena de Indias, pasando luego al mercado de esclavos en Brasil – tal vez en Pernambuco, lo que no está probado - hasta llegar en la carabela San Andrés con las dos imágenes de la Virgen al Puerto de Buenos Aires el 21 de marzo de 1630.[7]

Al mismo tiempo, la hermenéutica que hace Juan Guillermo surge de la mirada de fe en la Providencia de Dios que conduce la historia, de la presencia maternal de María en nuestra tierra, de las vicisitudes del Pueblo de Dios, de la vocación servicial de Manuel para custodiar a la Virgen… Un pequeño signo de esta lectura teologal y profética es la siguiente descripción del "Negro":

> «Manuel fue dignificado no por los hombres de su tiempo, sino por la gracia divina y el amor de la Virgen. Esta conciencia sobre la propia identidad de su persona se consolida en virtud de su profunda y operante piedad mariana, que reconoce a su favor varios títulos: fidelidad al cargo recibido, sencillez candorosa, espíritu de oración y de penitencia, y llamativa familiaridad en el trato con la Santísima Virgen, y ello en sumo grado. Trato que Tomás de Kempis llama *familiaritas stupenda nimis* (familiaridad estupenda en sumo grado), que le permitía dirigirse a su "Ama" con una sencillez estremecedora, que expresa la suma confianza propia del hijo a su madre».[8]

El ejemplo señala la peculiaridad de la comprensión de la historia de la Iglesia porque ella es una comunidad *sui generis*. Su in-

7 Cf. Guillermo Durán, *Manuel "Costa de los ríos"…*, 158.
8 Cf. Guillermo Durán, *Ibid. …*, 254.

telección articula la racionalidad crítica de la ciencia histórica y la luz de la razón teologal de la fe cristiana. La disciplina «historia de la Iglesia», sobre todo en la forma en la que la concebimos y ejercitamos en esta Facultad, es, de modo inseparable, *historia y teología*. Quiero avanzar en esta línea mediante una conversación con historiadores y teólogos argentinos.

Para eso, organizo el discurso en tres momentos. En el primero parto de la novedad del estudio de la historia del Pueblo de Dios en América Latina (1), resumo la historiografía de la Iglesia católica en nuestro país (2) y me concentro en la historia del catolicismo argentino contemporáneo (3). Desde allí, en una segunda fase, presento las distintas miradas que hay sobre la Iglesia (4) y sitúo el conocimiento teologal de su historia según la enseñanza del Concilio Vaticano II (5). En un tercer paso analizo el estatuto científico de la historia de la Iglesia como historia y como teología (6), propongo un horizonte superador entre las dos perspectivas llamadas confesional y laica (7), y señalo la *forma mentis* del historiador que procede científicamente en el seno de la fe en la Providencia de Dios (8).

1. La historia del Pueblo de Dios en América Latina

El Concilio Vaticano II dispuso que en la enseñanza de la historia de la Iglesia se haga de acuerdo a la teología de la Iglesia expuesta en la Constitución conciliar *Lumen Gentium* (cf. OT 16). Esa historia expone el origen, el desarrollo y la misión de la Iglesia como Pueblo de Dios en el mundo, que se expande en el tiempo y el espacio, examinando científicamente las fuentes históricas.

La Iglesia vive «en» el mundo histórico. Aquí no es posible desarrollar todo lo que esto significa. Me concentro solo en cuatro aspectos: la Iglesia siempre está encarnada en comunidades humanas; es el Pueblo de Dios en los pueblos y las culturas; existe y actúa en el ámbito de los estados; este trasfondo delinea la historia de la Iglesia en América Latina, nuestra región histórica-cultural.

La Iglesia está siempre en una comunidad humana. San Pablo saluda a «la Iglesia de Dios que está en Corinto» (1 Co 1,2) o en «Galacia» (Ga 1,3). Se refiere a una región (1 Ts 1,1: «la Iglesia de los tesalonicenses»), o una ciudad (Rm 16,1: «la Iglesia que está en Kenkreas»), o una casa (Flm 2: «la Iglesia que se reúne en tu casa»), o una asamblea (1 Co 11,18).[9] El apóstol innova ante el Primer Testamento porque emplea el término iglesia en plural: «las iglesias de Judea» (1 Ts 2,14). Esto justifica hablar históricamente de la Iglesia en distintos lugares y tiempos, en una época y en la actualidad, en un país y en el mundo entero. La Constitución pastoral *Gaudium et spes* no tuvo como tema «La Iglesia y el mundo contemporáneo», sino «la Iglesia "en" el mundo de este tiempo».

La Iglesia es el misterio del Pueblo de Dios peregrino en la historia. Si la palabra "misterio" designa su origen trinitario y su misión salvadora, la expresión «sujeto histórico» califica al Pueblo de Dios que actúa en la historia. En ella se vincula con las comunidades que surgen de la naturaleza social del ser humano, como la familia y la sociedad. El resto de las sociedades son formaciones contingentes que nacen de la libertad. La Iglesia no es una de las comunidades naturales, pero tampoco se puede equiparar a una asociación intermedia. Ella es una gracia que se da por la comunión de libertades entre el amor de Dios y la respuesta humana a partir del acontecimiento de Cristo.

Por su subjetividad singular el Pueblo de Dios es un protagonista de la historia. En este camino anda entre los pueblos como un sujeto histórico entre otros e interactúa con ellos. La relación entre la Iglesia y los pueblos se rige por la lógica de la encarnación, propia del cristianismo, que une en la distinción y distingue en la unión. Aquellos no se identifican ni se confunden, sino que se distinguen en el plano de la actividad empírica por causa de la naturaleza evangélica y la misión evangelizadora de la Iglesia. Pero tampoco están

9 Cf. Luis Rivas, *Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre 'las eclesiologías' paulinas* (Buenos Aires: Claretiana, 2008), 5-9.

separados o divididos absolutamente porque hay varias formas de unión entre estos sujetos colectivos distintos. El Pueblo de Dios habita y actúa en un espacio interior a los pueblos, entretejiendo su vida y su acción con las naciones en una íntima, real y misteriosa compenetración. En este sentido, hablamos de la "presencia" de la Iglesia "en" un lugar.

El lugar histórico del Pueblo de Dios es el interior de las familias y los pueblos, que son los sujetos primarios de la historia. La unidad en la distinción pide el reconocimiento y el respeto recíprocos. La Iglesia debe respetar la autonomía de los pueblos y reconocerlos en su dignidad de sujetos, siendo consciente de la influencia que tienen las estructuras políticas, económicas y comunicacionales cuando se vuelven poderes anónimos y pretenden comandar una historia sin sujetos. Según la lógica de la encarnación, la vocación de comprender y aceptar a los pueblos como sujetos es confirmar su subjetividad para dar a la praxis histórica y cultural «un sentido humano más profundo» (GS 40).

El Pueblo de Dios debe afirmar la subjetividad de los pueblos y debe apoyar a todas las comunidades e instituciones intermedias que manifiestan la subjetividad creadora de la sociedad (CA 13, 46, 49). Debe hacerlo con respeto a su subjetividad secular, incluso cuando ha contribuido a formar muchas naciones en distintos continentes y regar sus raíces culturales por medio de la evangelización. El respeto a la secularidad de los pueblos previene a la Iglesia de la tentación de ser un factor hegemónico, como si fuera el único sujeto significativo. Este respeto afirma la libertad individual y colectiva, significando que «el encuentro de la fe con la secularidad en un pueblo depende de la libertad. Toda forma de cristianismo futuro que no sea estatal ni privado ha de pasar por la libertad de ese sujeto histórico básico que son los pueblos».[10] Esto marca una diferencia de la eclesiología católica con la visión hegeliana de la historia lleva-

10 Lucio Gera, «Evangelización y Promoción Humana» en C. M. Galli; L. Scherz, *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia. II Identidad cultural y modernización en América Latina*, Buenos Aires, Paulinas, 1992, 23-90, 89.

da por el Espíritu Absoluto que gobierna el mundo. Para el filósofo, ese sujeto total superaría a «los espíritus de los pueblos (que) son tan sólo, en su necesaria sucesión de fases, momentos del espíritu general único, que mediante aquellos se encumbra en la historia, consumándose en una 'totalidad' que se concibe o se comprende a sí misma».[11]

«El Pueblo de Dios está presente en todos los pueblos de la tierra» (LG 13). En su exhortación programática el Papa Francisco asume esta concepción del Vaticano II: «Este Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia» (EG 115). En esta eclesiología laten descripciones antiguas, como la expuesta por san Beda el Venerable (+ 735) al escribir su historia de los pueblos anglos (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*). Esa historia no es sólo una historia de las gestas de Dios en la Iglesia sino, también, la primera historia del pueblo inglés. El Pueblo de Dios peregrina entre las naciones en una «misteriosa compenetración» (GS 40).

Hasta el Vaticano II predominó una idea que miraba la Iglesia y el Estado como "sociedades perfectas" en una perspectiva jurídico-política, teniendo cada una de ellas todos los medios necesarios para cumplir su fin. En ese marco, sus convergencias y sus divergencias eran vistas como juegos de poderes. Medio siglo después del Concilio sabemos que la Iglesia existe en el mundo, y el mundo es la comunidad humana universal formada por los pueblos, las culturas, las sociedades, las naciones y los estados. La historia eclesial comprende los vínculos entre la Iglesia, el Pueblo y el Estado.

En este marco se ha desarrollado lo más original de la historia de la Iglesia entre los pueblos de América Latina**.** Una excelente síntesis de ese itinerario en los períodos colonial, independiente y contemporáneo, antes y después del Concilio, se halla en la obra

11 Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia* (Barcelona: Zeus, 1971), 103.

del historiador uruguayo Alberto Methol Ferré.[12] Una recopilación reúne sus aportes para pensar las relaciones entre la historia de la Iglesia y las historias de los pueblos, junto a reflexiones sobre filosofía y teología de la historia.

Hasta hace algunas décadas, en nuestra región, si se escribían historias, sólo eran historias locales de cada Iglesia en su país. El proceso de integración y de unificación de los episcopados y las iglesias de América Latina (luego del Caribe), acelerado a partir de 1955, permitió una progresiva toma de conciencia histórica de nuestra historia regional. Si en tiempos de la conferencia de Medellín primaba el análisis sociológico centrado en la situación, entre Medellín y Puebla se afianzó la comprensión histórica, no sólo en cada país, sino en toda la región, como mostró el Documento de Puebla (cf. DP 1-14; 408-443). Enrique Dussel sostiene que ese enfoque histórico-cultural, que permitió superar el esquema jurídico de relaciones entre la Iglesia y el Estado, y al que adhirió en sus primeros trabajos históricos, tuvo su punto culminante en la Conferencia de Puebla.[13]

La latinoamericanización de la conciencia de esta Iglesia fue posible porque las iglesias de cada país comenzaron a vivir una historia compartida. La historia de nuestra Iglesia – también de nuestra teología -, que en el siglo XVI comenzó siendo regional, en el siglo XIX se fragmentó por el proceso de la independencia americana y el surgimiento de los estados nacionales. Esa situación empezó a revertirse a partir de 1899, con el I Concilio Plenario Latinoamericano, y sobre todo, desde 1955, con la celebración de la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro y la creación por parte de Pío XII del Consejo Episcopal Latinoamericano

12 Cf. Alberto Methol Ferré, «La Iglesia latinoamericana de Río de Janeiro a Puebla (1955-1979)» en P. Lesourd; J. Benjamin (eds.), *La Iglesia hoy*, primer complemento de la obra dirigida por Augustin Fliche y Joseph Victor Martin; *Historia de la Iglesia desde sus orígenes hasta nuestros días* (Valencia: EDICEP, 1981), 697-725.

13 Cf. Enrique Dussel, «Prolegómenos» en CEHILA, *Historia General de la Iglesia en América Latina. I/1: Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983), 36; cf. 33-38, 45-55. Sobre el cruce de la historia de la Iglesia con las culturas cf. E. Dussel *Caminos de liberación latinoamericana. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano* (Buenos Aires: Latinoamérica Libros, 1972), 19-23.

/ CELAM, propuesto por esa asamblea. América Latina fue la primera comunidad regional de iglesias que contó con un organismo al servicio de los episcopados. El CELAM generó una revolución institucional que dio origen a un itinerario colegial y sinodal novedoso en el continente. Esto permitió alcanzar un panorama de la Iglesia en América Latina y favoreció la tendencia a analizar su historia regional.

En tiempos de la Conferencia de Medellín, celebrada en 1968, América Latina era la periferia católica del mundo occidental. Era –sigue siendo– el único subcontinente con mayoría cristiana en el mundo del sur, a diferencia de África y Asia, y la más fuerte concentración de católicos en Occidente, a diferencia de Europa y de Norteamérica. Entonces, sólo uno de cada tres católicos vivía en nuestra región. Hoy, dos de cada tres católicos viven en el Sur global. La elección de Francisco como Obispo de Roma en 2013 muestra que el Viento de Dios sopla fuerte desde el sur del Sur. Su pontificado arraiga en la originalidad de la Iglesia latinoamericana. Desde 1968 –año de la primera visita de un Papa a la región– hasta 2018 –año de la canonización de Pablo VI por el primer Papa americano– la Iglesia de América Latina completó su ingreso progresivo y modesto en la historia mundial.[14]

Quienes hemos vivido en este período conocemos el inmenso desarrollo de la historia regional y nacional de la Iglesia. La historiografía eclesial latinoamericana es abundante.[15] Nuestro país fue, quizás, el país latinoamericano con más historiografía escrita al comenzar el siglo XX.[16] Después del Vaticano II hubo otro florecimiento de la historiografía argentina.[17] Para narrar esta historia de

14 Cf. Carlos María Galli, *La alegría de evangelizar en América Latina. De la Conferencia de Medellín a la canonización de Pablo VI. 1968-2018* (Buenos Aires: Agape Libros, 2018), 13-22, 99-124.

15 Cf. Rubén García, *Historiografía general de la Iglesia en Latinoamérica. Panorama Actual* (Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, 1990).

16 Cf. Enrique Dussel, «Prolegómenos», 53.

17 Cf. Néstor Auza, *La Iglesia argentina* (Buenos Aires: Ed. Ciudad Argentina, 1999), 55-117, 133-160, 207-230; del mismo autor, «La Iglesia Católica (1914-1960)» en Academia Nacional de Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina. Tomo 8: La Argentina del siglo XX* (Buenos Aires: Planeta, 1997), 301-335.

la historia hay que ubicarse en *la historia de las iglesias locales*, de las comunidades cristianas situadas en ámbitos socio-culturales determinados, marcados por un territorio común, sea una provincia, una región, un país, o un continente. En este proceso de autoconciencia histórica latinoamericana debe ubicarse la gesta académica de nuestra cátedra - hoy departamento - de historia eclesial.

2. Historia de la historia de la Iglesia en la Argentina

El historiador católico argentino tiene una doble pertenencia. Por un lado, es un miembro de la Iglesia y comparte la fe, la esperanza y la caridad con otros cristianos en la tradición católica. Por otro, es un ciudadano de la República Argentina, por su pertenencia histórica, cultural y jurídica a esta nación. Está situado en esas dos comunidades, una religiosa y otra política, que se entrecruzan.

Varios estudiosos mostraron que la historiografía argentina se bifurcó a partir de 1852 tomando los cauces del romanticismo cultural y el positivismo científico. Estas corrientes tuvieron sus exponentes en Juan B. Alberdi (+ 1884) y Domingo F. Sarmiento (+ 1888). Las dos narrativas están bien representadas por las obras de Vicente Fidel López (+ 1903) y Bartolomé Mitre (+ 1906). Ambos hicieron una historia civil con un paradigma secular, que no daba relieve a la vida de la Iglesia.

Algo parecido sucedió en la primera gran historia argentina elaborada por la Junta de Historia y Numismática bajo la dirección de Ricardo Levene. Si bien narra la acción evangelizadora en la formación de la nación, no estudia lo vinculado a la Iglesia de 1810 a 1930. Esto manifiesta la falta de conciencia histórica de obispos y laicos de aquel tiempo. La situación comenzó a cambiar por un doble impulso: la acción social y política de laicos entre 1892 y 1929, y el estudio de la filosofía y el derecho en los Cursos de Cultura Católica desde 1922. En 1938 la Junta se convirtió en la Academia Nacional de Historia e integró miembros de tradición católica. En 1942 el cardenal Luis

Copello creó la Junta de Historia Eclesiástica, cuyo órgano de difusión es la revista *Archivum*, que sigue siendo editada bajo la dirección del Pbro. Dr. Ernesto Salvia. Al mismo tiempo, varios seminarios diocesanos comenzaron a enseñar historia de la Iglesia con una clara orientación referida al pasado de Europa y de la Santa Sede, sin conocer el itinerario histórico de la Iglesia latinoamericana y argentina.

La historiografía acerca de la Iglesia en nuestro país se desarrolló desde comienzos del siglo XX, pero su estudio aún no hizo plenamente.[18] Se destaca la obra de Néstor Auza, quien escribió varios panoramas de la historiografía clásica de la historia de la Iglesia y del laicado católico en la Argentina. Precisó las relaciones entre la historia del país y la historia de la Iglesia, por un lado; y entre la Iglesia, la historia de la Iglesia y la historia de la teología, por otro. Se centró en la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX. Consideró la historiografía en distintas etapas estudiando en paralelo o de forma cruzada los procesos, porque la Iglesia se desarrolla en la vida nacional.

Hoy se reconocen como precursores los estudios de Antonio Piaggio, *Influencia del clero en la Independencia Argentina (1910-1920)*, editado en 1912, y de Rómulo Carbia (+ 1944) *Historia eclesiástica del Río de La Plata* (1914). En 1915, Mons. Abel Bazán y Bustos (+ 1926), obispo de Paraná, publicó sus *Nociones de Historia Eclesiástica Argentina* para cubrir la necesidad bibliográfica del programa de enseñanza religiosa aprobado por el Episcopado argentino un año antes. A partir de entonces algunos pioneros de la intelectualidad católica se dedicaron a la historia de nuestra Iglesia estudiando hechos, personas e instituciones. Entre esos historiadores hubo sacerdotes y obispos, como Pablo Cabrera, José Verdaguer, Juan Isern, Guillermo Furlong, Américo Tonda, Cayetano Bruno, y laicos, como Vicente Sierra, Juan Carlos Zuretti, Enrique Udaondo, José María

18 Cf. Néstor Auza, *La Iglesia argentina*, 111; para un repaso de la historiografía cf. 55-117, 133-160, 207-230.

Ramallo. En distintos períodos algunos autores publicaron visiones de conjunto sobre el desarrollo historiográfico.[19]

Entre 1966 y 1981 el salesiano Cayetano Bruno publicó su *Historia de la Iglesia en la Argentina* en 12 volúmenes, centrada en la labor pastoral de la jerarquía, elaborada con un método positivo que reúne muchos datos y con el acento puesto en el influjo católico en la formación de la nación. En 1993 editó un compendio con el título *La Iglesia en la Argentina.* En 1992 el Área Cono Sur de la CEHILA publicó el libro *500 años de cristianismo en la Argentina*.[20] En 2000 se publicó la obra *Historia de la Iglesia argentina* del argentino Roberto Di Stefano y el italiano Loris Zanatta.[21]

Auza explica que en la denominación "historia eclesiástica" subyace «una idea de Iglesia reduccionista o, si se quiere, limitada, ya que la reduce, como su nombre lo dice, a la naturaleza eclesial, pero entendiendo por tal sólo a los miembros de la jerarquía, el clero y las instituciones eclesiásticas».[22] No obstante, historiadores que emplearon esa denominación trascendieron el enfoque clerical, como Zuretti, que incluyó el laicado, las mujeres, el periodismo; otro, como Bruno, tituló "historia de la Iglesia", pero su estudio se concentró en la historia de los obispos, diócesis y congregaciones.

En las últimas cuatro décadas hubo un desarrollo novedoso de la historiografía sobre el catolicismo argentino. El estudio más completo de esta historiografía ha sido realizado por Roberto Di Stefano y José Zanca. Ellos señalan que, desde 1980, la Iglesia y el catolicismo comenzaron a ser valorados como objetos de estudio

19 Cf. Guillermo Furlong, «La Historiografía Eclesiástica Argentina. 1536-1943», *Archivum* 1 (1943/1): 58-92; Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina* t. I (Buenos Aires: Ed. Don Bosco,1966), 27-32; Néstor Auza, «La Historiografía Argentina y su relación con la Historia de la Iglesia», *Teología* 47 (1986): 55-83.

20 Cf. María Cristina Liboreiro et al., *500 años de cristianismo en Argentina* (Buenos Aires: Centro Nueva Tierra, 1992), parte del t. IX de CEHILA – Comisión para el Estudio de la Iglesia de América Latina y El Caribe, *Historia General de la Iglesia en América Latina. Cono Sur* (Salamanca: Sígueme, 1994).

21 Cf. Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX* (Buenos Aires: Grijalbo Mondadori, 2000) reimpreso en 2009.

22 Auza, *La Iglesia argentina*, 151.

y analizados «desde una lógica ajena a la religión católica».[23] Este proceso, de gran vitalidad, es producto de investigaciones realizadas en universidades estatales. Varias fueron favorecidas por becas dadas por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –CONICET. Los estudios recientes se concentraron en dos períodos: el paso del orden colonial a la vida independiente y el renacimiento católico a partir de 1930. Los dos autores hacen un relevamiento historiográfico de ambas etapas vinculadas al estudio de la historia política. Aquí no me detengo en las investigaciones realizadas sobre los siglos XVI-XIX, salvo en lo referido a la polivalente noción de Iglesia, un concepto que varía según los tiempos y las disciplinas,[24] y al que considero necesario precisar, en lo posible, para poder avanzar en el diálogo entre la historia y la teología.

En la década de 1980, investigadores de instituciones no confesionales, en sociología y en historia, comenzaron a interesarse por los fenómenos religiosos en sus relaciones con la política. La vuelta de la democracia hizo que algunos ampliaran su interés a la historia del catolicismo. Se buscaba entender el rol que la Iglesia Católica jugó en la esfera pública y en la historia institucional del país.

> «Es desde fines de la década de 1980 que se conforma un campo de estudios que puede autonomizarse de las demandas, tanto confesionales como ideológicas, que coartaban su estructuración. Los trabajos buscaron desprenderse de la retórica teológica que parecía ineludible al hablar del catolicismo. Surgió una historia de la Iglesia y del catolicismo que podía pensar su objeto con instrumentos y reglas ajenos a su propia lógica. Esos primeros trabajos tuvieron un norte claro: entender el rol que había jugado la Iglesia como actor político en el siglo XX. Esa premisa estaba pautada por el clima de la naciente democracia de 1983 y la búsqueda de las matrices autoritarias

23 Cf. Roberto Di Stefano y José A. Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», *Anuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015): 15-45, esp. 15, 32. Cf. Roberto Di Stefano, «De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino», *Prohistoria* 6 (2002): 173-201.

24 Cf. Roberto Di Stefano, «¿De qué hablamos cuando decimos 'Iglesia'? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico», (en línea) *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, Universidad del País Vasco, I (2012) 195-220. Disponible [http://www.ehu.es/ojs/index.php/Ariadna/issue/view/476/showToc].

que habían condenado a la Argentina a una inestabilidad endémica desde, al menos, 1930».[25]

Este proceso historiográfico remite al crecimiento del catolicismo en el siglo XX. En la década de 1930 la Iglesia comenzó a tener una mayor presencia en la vida social. Incidieron la organización del laicado a través de la Acción Católica desde 1931, y las movilizaciones del Congreso Eucarístico Nacional celebrado en 1934, precedidas por numerosos congresos parroquiales, diocesanos y regionales. El llamado "renacimiento católico" había comenzado de forma paulatina en décadas anteriores.[26] En ese proceso influyeron varios factores, como el incremento de la población católica por las colectividades de inmigrantes y la reorganización de la vida pastoral argentina durante el pontificado de León XIII, sobre todo después del Primer Concilio Plenario Latinoamericano celebrado en 1899. Dos años antes, en 1897, aquel Papa había escrito la encíclica *Trans Oceanum* para acompañar la gran inmigración europea que venía a América, con mayoría de familias italianas y españolas.

Cuando se analiza sólo la historia política de la Iglesia se pierde de vista el desarrollo de su misión en el paso de un siglo a otro y así registrado por documentos de la época.[27] En el crecimiento católico en América Latina jugaron un rol importante las decisiones pastorales de tres concilios provinciales previos al Concilio Vaticano I (1870); los nueve celebrados entre 1870 y 1899; el Concilio Plenario de 1899 y sus orientaciones en todos los campos pastorales, incluso en las relaciones con la Sociedad Civil y el Estado (Título I, capítulos X y XI).[28] También incidieron la recepción de esas normas por parte de

25 Roberto Di Stefano y José A. Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», 32.

26 Cf. Roberto Di Stefano, «Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina», *Quinto Sol* 15 (2011): 1-31. Este valioso estudio propone una periodización de los distintos procesos de secularización en nuestra historia.

27 Cf. Ernesto Maeder, «La vida de la Iglesia» en Academia Nacional de Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina. T. V: La configuración de la República independiente (1810-1914)* (Buenos Aires: Planeta, 2000), 277-312.

28 Cf. Pontificia Comisión para América Latina, *Acta y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina. Edición facsímil* (Ciudad del Vaticano: LEV, 1999), Título I, capítulos X y XI, 79-96.

los obispos a partir de 1900; los sínodos diocesanos, entre ellos, cuatro en Argentina: Tucumán en 1905, Córdoba en 1906, Paraná en 1915 y Cuyo en 1916; los nueve concilios de varias provincias eclesiásticas del continente; y las juntas trianuales de obispos de cada país.[29]

En Argentina se celebraron "conferencias (reuniones) episcopales" en 1902, 1905, 1909, 1912 y 1915.[30] Aquel crecimiento se expresó en todas las actividades e instituciones, e incluyó la presencia del catolicismo social en la vida pública y sindical.[31] En esos años comenzó una nueva etapa pastoral, dirigida por los obispos y orientada a una nueva inculturación o argentinización de la fe y al desarrollo de valores cristianos en el pueblo nuevo que se estaba formando. Conforme con aquel Concilio plenario, los grandes objetivos se concentraron en los desarrollos de la pastoral sacramental, educativa y social, y profundizaron el compromiso de los laicos y la formación de los sacerdotes.

Justamente, en la reunión del 16 de enero de 1915, los obispos argentinos solicitaron a la Santa Sede crear tres facultades eclesiásticas a tenor del canon 697 del Concilio Plenario.[32] El pedido dio lugar a gestiones, en las cuales intervino personalmente el Papa Benedicto XV. El resultado fue la erección de nuestra Facultad de Teología (y de otra de Filosofía) el 23 de diciembre de 1915, con sede en el Seminario de Buenos Aires, entonces guiado por los jesuitas, que estaba ubicado en Villa Devoto desde 1898.[33] Esas decisiones –y tantas otras– no dependieron de una estrategia de influencia política, sino que se insertaron en objetivos de más largo plazo, como la forma-

29 Cf. en Josep-Ignasi Saranyana (dir.) y Carmen-José Alejos Grau (coord.), *Teología en América Latina. Volumen III*, 39-60.

30 Cf. Conferencia Episcopal Argentina, *Documentos del Episcopado Argentino. Tomo I: 1889-1909* (Buenos Aires: Oficina del Libro, 1993); *Ibid.*, *Tomo II*, *1910-1921* (Buenos Aires: Oficina del Libro, 1994).

31 Cf. Néstor Auza, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino* I-II (Buenos Aires: Ed. Docencia / Ed. Don Bosco / Ed. Guadalupe, 1987).

32 El texto de la solicitud en Conferencia Episcopal Argentina, *Documentos del Episcopado Argentino II*, 122-123.

33 Cf. Juan Guillermo Durán, «Orígenes de la Facultad de Teología. Contexto histórico y Breve fundacional» en J. C. Caamaño; J. G. Durán; F. J. Ortega; F. Tavelli; *100 años de la Facultad de Teología*, 49-103, esp. 80-94.

ción académica del clero en el país –no en Roma– y la renovación del ministerio ante los desafíos del nuevo siglo.

En el proceso historiográfico posterior a 1983 se entendió a la Iglesia sobre todo como un actor político de peso en la génesis de la Argentina autoritaria, como una institución que deseaba ocupar el centro de la escena nacional e imponer la identificación entre ser católico y ser argentino. Estas investigaciones tomaron como paradigma el constructo «mito de la nación católica».[34] Ese criterio de interpretación se aplicó al pensamiento y la acción de sectores de la Iglesia en las décadas de los años treinta y cuarenta, cuyos efectos tendrían su mayor expresión en la revolución de 1943. Por cierto, hoy se discute el grado de adhesión e influencia que entonces tuvo ese paradigma, tanto en las elites laicales dirigentes como en el pueblo católico común. Pero lo más significativo de esa lectura de nuestro catolicismo es que fue extendida a la historia eclesial de todo el siglo XX.

> «El mito de la nación católica era un vector en torno al cual giraban discursos de distintos actores: nacionalistas, integristas, liberacionistas, culturalistas, reformistas. Más allá de sus particularidades, todos reivindicaban una Argentina esencialmente católica. Lo que podía cambiar era el sujeto de enunciación: en algunos casos esa esencia era un instrumento para denunciar el liberalismo de las elites del siglo XIX, que habrían abandonado el sentir nacional entregándose a ideas foráneas; en otros casos, el énfasis estaba puesto en el catolicismo cuasi natural del "pueblo", en oposición a las mismas elites religiosas intelectualizadas que pretendían "domesticar" su religiosidad popular. En cualquier caso, no se ponía en duda el componente identitario del mito de la nación católica, ni de las prerrogativas que el mismo le otorgaba, en su administración, a la Iglesia».[35]

34 Expresión acuñada por el historiador italiano L. Zanatta; cf. Loris Zanatta, *Del estado liberal a la nación católica: Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943* (Bernal: Universidad nacional de Quilmes, 1996); Loris Zanatta, *La larga agonía de la nación católica. Iglesia y dictadura en la Argentina*, (Buenos Aires: Sudamericana, 2015). La IV parte de este libro interpreta a la Iglesia durante el Proceso militar con el "mito de la nación católica" (211-302).

35 Di Stefano; Zanca, *Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía*, 34.

3. La historia social del catolicismo argentino contemporáneo

En los mismos años ochenta, la sociología de la religión encontró en la perspectiva histórica una nueva vía para analizar el papel de la Iglesia en la sociedad argentina. Desde el área de *Sociedad, cultura y religión* del CEIL –Centro de Estudios e Investigaciones Laborales– del CONICET, se impulsaron investigaciones sociorreligiosas. Desde 1983 la revista *Sociedad y Religión* se convirtió en un ámbito de intercambio intelectual y en el catalizador de estudios de sociología religiosa, encabezada por los sociólogos Floreal Forni y Fortunato Mallimaci. El interés por este ámbito ya tenía antecedentes en los estudios realizados sobre el catolicismo popular en la Argentina a fines de la década del sesenta y durante la del setenta. Algunos de ellos fueron impulsados por laicos y sacerdotes que valoraban el fenómeno y lo interpretaban desde perspectivas distintas. Incluso, en ese tiempo, hubo debates públicos sobre la forma de comprender las expresiones populares de la fe y la religión católica, tanto desde la sociología como desde la teología.[36] Muchas investigaciones y tesis posteriores se situaron en una línea que tiende a unir la historia religiosa y política con la sociología religiosa. La historiadora Lila Caimari, al dedicar un capítulo de su tesis a analizar la postura de la Iglesia en los orígenes del peronismo (1943-46), dice que hace «un ensayo de sociología política de la Iglesia».[37]

Las caracterizaciones que se hacen como sociología religiosa no especifican, normalmente, el significado del fenómeno religioso en un diálogo con otras disciplinas pertinentes, como la historia de las religiones, la fenomenología religiosa, la filosofía de la religión, y la teología, que también piensa la religión. En nuestro país esa corriente vinculó el paradigma socio-histórico desarrollado por el

36 Cf. A. Büntig, *El catolicismo popular en la Argentina. 1: Sociológico*, Buenos Aires, BONUM, 1969; G. Rodríguez Melgarejo, "Reflexiones acerca de la pastoral popular desde el interior de un santuario", *Teología* 21/22 (1973) 117-138; G. Farrell; J. Lumerman, *Religiosidad popular y fe* (Buenos Aires: Patria Grande, 1977); Floreal Forni, «Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular», *Sociedad y Religión* 3 (1986) 4-24.

37 Lila Caimari, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955*) (Buenos Aires, Ariel: 1995), 58.

francés Émile Poulat con la historia de la Iglesia local. Una de sus claves es entender al catolicismo en sus categorías propias, en particular, el concepto de "integralismo" que, desde inicios del siglo XX –y sobre todo en el pontificado de Pío XI (+ 1939)– marcó la conducta episcopal y el pensamiento laical. En oposición a un "catolicismo liberal" que tendió puentes entre la Iglesia y la modernidad en los tiempos antimodernos de Pío IX, el "catolicismo integral" fue una respuesta intransigente de carácter antiliberal y anticomunista a nivel filosófico y político.[38] Esa línea habría sido impulsada por la Santa Sede junto con la "romanización" de las iglesias locales de América Latina, la cual tuvo sus instrumentos básicos en la formación del clero y el nombramiento de obispos. Su expresión política más fuerte en la Argentina fue el nacionalismo católico y militar de los años treinta y cuarenta.

Esa lectura convirtió al integralismo católico en un paradigma histórico, opuesto a la tesis de la secularización moderna. Por su parte, la sociología de la modernización quiso verificar y explicar la secularización señalando que la modernización de las sociedades tradicionales implicaba necesariamente el desplazamiento de la religión como el eje estructurador de la vida y de la sociedad. Sin embargo, ya a mediados de los años sesenta, se advertía que aquel proceso también incluía la reconfiguración de la religión en la ciudad secular y la adaptación de la Iglesia a las trasformaciones socioculturales. No obstante, como observó con fineza una historiadora argentina, «ni la secularización ni la romanización fueron objeto de un debate crítico».[39] En el diálogo interdisciplinario sobre estas cuestiones, aún pendiente en ámbitos académicos argentinos,

38 Cf. Fortunato Mallimacci, *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)* (Buenos Aires: Biblos, 1988). En la última década puso en cuestión "el mito de la Argentina laica"; cf. Fortunao Mallimacci, «Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina» en R. Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, 2008, 243-245; *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado* (Buenos Aires: Capital Intelectual, 2015).

39 Cf. M. Lida, «La Iglesia Católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización», *Historia Mexicana* 56/ 4 (2007): 1393-1427,1414; cf. 1413, 1417.

junto con los valiosos aportes de las ciencias sociales, la teología y la filosofía pueden decir una palabra lúcida e interpeladora.[40]

Di Stefano y Zanca señalan que «tanto los trabajos de Zanatta como los de Mallimaci permitían pensar el devenir de la Iglesia y el catolicismo a lo largo del siglo XX».[41] Muchos estudios se dedicaron a mostrar las relaciones entre el catolicismo y los fenómenos políticos del nacionalismo, el militarismo y el peronismo. Otros versaron sobre las relaciones del catolicismo con la violencia armada y la dictadura militar.[42] En la primera década del siglo XXI se publicó la lectura política de la historia de la Iglesia argentina hecha por Horacio Verbitsky desde un ángulo ideológico y con lenguaje periodístico (2007-2019). Esa *Historia política de la Iglesia católica 1884-1983* se suma a sus otros libros. En 2020 publicó una nueva edición del cuarto tomo sobre el período 1976-1983.[43]

«El mito de la nación católica, que habría sobrevivido a las tormentas intra-eclesiásticas de los años sesenta y setenta, serviría como matriz explicativa de esta dificultad».[44] Varios estudios consideran que las matrices interpretativas de la nación católica y el catolicismo integral adoptaron distintos ropajes: nacionalista, peronista, liberacionista, culturalista, democrático. Algunos emplearon esos conceptos para comprender toda la historia de la Iglesia argentina en el siglo XX. Si las nociones tienen algún fundamento histórico, sus aplicaciones son discutibles porque incluyen sujetos y tiempos muy distintos: la presencia católica de los años 30, la revolución mi-

40 Hace treinta años propuse debatir los sentidos y las relaciones que hay entre la modernidad y la secularización, cf. Carlos M. Galli, «La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad» en: Galli - Scherz, *Identidad cultural y modernización*, 147-176; cf. '*Dios vive en la ciudad'. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco* (Buenos Aires: Agape Libros, 2014 4ª), 83-97.

41 Di Stefano; Zanca, *Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía*, 33-34.

42 Cf. L. Donatello, *Catolicismo y montoneros: religión, política y desencanto*, Buenos Aires, Manantial, 2010; G. Morello, *Cristianismo y revolución: los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina* (Córdoba: EDUCC, 2003); M. Obregón, «La iglesia argentina durante el 'Proceso'», *Prismas. Revista de Historia intelectual* 9 (2005) 259-270.

43 Cf. Horacio Verbitsky, *La mano izquierda de Dios* (Buenos Aires: Las cuarenta, 2020), Las primeras 180 páginas se titulan «Los fantasmas del Papa Francisco» y ofrecen su punto de vista sobre el rol de Bergoglio-Francisco en la historia reciente.

44 Di Stefano; Zanca, *Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía*, 38.

litar del 43, el peronismo histórico, la defensa de la enseñanza libre, obispos y laicos gravitantes en varias décadas, la revolución del 66, el nacionalismo católico de derecha e izquierda, la lectura del catolicismo popular, los teólogos argentinos del Pueblo de Dios, el pueblo y la cultura, la peregrinación juvenil a Luján, el proceso del 76, la conducta ante los gobiernos de Alfonsín y Menem, la mentalidad de Bergoglio - Francisco…

Una valiosa investigación doctoral sobre la acción política de la Iglesia católica también tomó como matriz la supervivencia de la idea de la nación católica y la asoció con la llamada "teología del pueblo" elaborada desde fines de los años sesenta. Sostiene que el catolicismo latinoamericano, en el laicado y en el clero, tuvo varias estrategias de acción política, desde la bandera de una "Iglesia revolucionaria" a la cruzada de una «Iglesia (neo) conservadora)».[45] En esta línea ubica a representantes de la teología de la cultura, a la que presenta como una variante del neo-integralismo populista y de la neo-cristiandad latinoamericanista, afirmando que ella se planteó como una alternativa a la teología de la liberación.[46] Teólogos argentinos de distintas líneas no aceptan esa simplificación, que debería ser fundamentada histórica y textualmente.[47] Yo tampoco comparto esa alternativa, como he mostrado con distintos argumentos –fundados en textos– en estudios publicados desde 1988.[48]

Aquellas dos categorías forjaron una matriz de lectura y fueron atribuidas a muchos actores eclesiales y políticos, a los que se transfirieron la vocación hegemónica y la praxis autoritaria de un sector católico de otro período. La impresión de una extrapolación

45 Cf. H. Ghio, *La Iglesia católica en la política argentina* (Buenos Aires: Prometeo, 2007), 7-18, 199-212, 253-267.

46 Cf. Ghio, *La Iglesia católica en la política argentina* …, 18, 202, 262.

47 «Ahora planteado como Teología de Liberación versus Teología de la Cultura, que personalmente encuentro artificial como alternativa» E. de la Serna en M. Diana, *Buscando el Reino. La opción por los pobres de los argentinos que siguieron al Concilio Vaticano II* (Buenos Aires: Planeta, 2013), 255.

48 Nombro solo tres de mis primeros trabajos que incluyen ese tema: «Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia», *Stromata* 46 (1990) 187-203; «Evangelización, Cultura y Teología. El aporte de Juan Carlos Scannone a una teología inculturada», *Teología* 58 (1991) 189-202; «La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio» en: CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*» (Bogotá: CELAM), 1996, 242-362.

ahistórica y acrítica ha sido cuestionada por Di Stefano cuando pidió superar «la tendencia a pensar a la Iglesia como un todo monolítico y dotado de una política unívoca con respecto a la sociedad en la que está inserta».[49]

Miranda Lida ha hecho una narración bastante completa de la historia social, cultural y política del catolicismo argentino desde el Concilio Vaticano I a las vísperas del Vaticano II. Ha mostrado su *aggiornamento* cultural a lo largo del siglo XX, un índice de su diálogo *sui generis* con la modernidad y su carácter cosmopolita, no sólo romano.[50] Estudia los procesos que desarrollaron los movimientos católicos, sobre todo los grupos juveniles, hasta los años ochenta, al ritmo de las transformaciones sociales, la urbanización creciente, la movilidad social y la heterogeneidad de las clases medias y los sectores populares. Muestra las variaciones en el estilo de vivir la fe, sobre todo desde los años sesenta, y las razones por las cuales entonces «la idea de un catolicismo compacto, unificado, homogéneo, hacía agua».[51] Ejemplos elocuentes son las misiones y campamentos de trabajo en barrios del conurbano y pueblos rurales, y las peñas folklóricas y los concursos de música en parroquias y colegios. A nivel musical me permito señalar las diferencias de estilo que hay entre el himno del Congreso Eucarístico de 1934, los cantos en latín, los cantos en castellano en el posconcilio y, en el ámbito de la música popular, la *Misa Criolla* de Ariel Ramírez (1964) y *La Biblia* de Vox Dei (1971).

La irrupción masiva de grupos juveniles a fines de los años sesenta fue un fenómeno singularísimo. Tuvo muchas causas: la renovación conciliar de la Iglesia, el crecimiento de las escuelas católicas, la presencia de curas jóvenes, los ideales de la época, los cambios en las costumbres, el surgimiento de la pastoral juvenil, las nuevas dinámicas de retiros, encuentros, misiones y campamentos, el auge

49 Di Stefano, *De la teología a la historia*, 197.

50 Cf. Lida, *Historia del catolicismo en la Argentina*, 14, 215, 245-246.

51 Cf. M. Lida, «La "nación católica" y la historia argentina contemporánea», *Corpus* (en línea) 3/2 (2013) 1-6, 3; cf. «Por una historia social y política del catolicismo en la Argentina del siglo XX», *PolHis* 8/2 (2011) 121-128.

de la radio y la televisión, la novedad de la cultura juvenil. Los jóvenes se movieron entre la música, el deporte, la religión y la política. «(Al mismo tiempo) los jóvenes de los barrios construían la capilla, la unidad básica y la escuela».[52] La película "Tango feroz", sobre el rockero "Tanguito" de los años sesenta, sólo muestra conexiones entre parte del incipiente rock nacional y el movimiento político a nivel universitario. Pero omite las referencias religiosas de uno y otro proceso, como se verifica en la misma historia del rock local. Impulsados por la realidad del país y el mensaje cristiano, muchos jóvenes ingresaron en la militancia social y el compromiso político. La politización de los sectores medios atravesó a la Iglesia en todos los ámbitos sociales y en todas las provincias.[53]

En sectores de la juventud católica se cruzaron cuatro procesos, que se potenciaron entre sí: la renovación de la Iglesia y del compromiso social de la fe en la lucha por la justicia, urgida por el Vaticano II y Medellín; la aparición de "la juventud" como un fenómeno social ligado a la revolución cultural occidental; el ideario emancipatorio de los años sesenta incentivado por la revolución cubana; la urgencia del compromiso político ante los golpes militares y la proscripción del peronismo. En ese marco, líderes, intelectuales y jóvenes católicos de las clases medias hicieron «"la opción por peronismo en nombre del cristianismo social" y vieron allí "un potencial revolucionario" y "un cristianismo de los pobres"».[54] Esas coordenadas se cruzaron fuertemente en nuestro país.

En 1966 comenzó una nueva etapa a nivel secular y eclesial. En el ámbito político, la Revolución Argentina, causada por el golpe de Estado del 29 de junio, consolidó la proscripción del peronismo iniciada en 1955 y la amplió, forjando la realidad del «país proscripto».[55] Disolvió los partidos, intervino con violencia la Universidad de

52 «Del testimonio del presbítero José Piguillém de la zona de Moreno» en: Diana, *Buscando el Reino*, 191.

53 Cf. G. Farrell, *Iglesia y Pueblo en la Argentina. 500 años de evangelización* (Buenos Aires: Patria Grande, 1992 4a.), 213-214, 230-235.

54 Caimari, *Perón y la Iglesia Católica*, 318-319.

55 Farrell, *Iglesia y Pueblo en la Argentina*, 213.

Buenos Aires, auspició una prensa adicta. Los sectores medios comenzaron a vivir en carne propia una proscripción cultural que no se limitó a restringir las libertades cívicas. En el ámbito eclesial un mes antes, el 13 de mayo, los obispos hicieron su primera recepción del Vaticano II en la *Declaración pastoral: La Iglesia en la situación posconciliar* y crearon la *Comisión Episcopal de Pastoral* –COEPAL– para elaborar un plan pastoral de conjunto.[56]

En los años noventa se multiplicaron investigaciones orientadas a conocer las lógicas particulares del catolicismo social más allá de los vaivenes políticos. Estudian la relación de la sociedad de masas, que irrumpió a mitad del siglo, con las organizaciones católicas, cuyas formas de crecimiento, formación, movilización y presencia tienen sus lógicas y no se pueden reducir a estrategias políticas de élites conservadoras. «Ese mismo desplazamiento permitió pasar de una historia estrictamente institucional de la Iglesia a una historia del catolicismo. El presupuesto de esa transición era distinguir las necesidades institucionales de la Iglesia, de las racionalidades de sus militantes y adherentes».[57] Esta nueva etapa tiene muchos aportes sobre la historia socio-cultural del catolicismo en ámbitos tan variados como la acción social, la prensa, la actividad cultural, la tarea intelectual, la vida religiosa.

En el siglo XXI crece una variada producción sobre la historia de la Iglesia argentina con una perspectiva distinta a la llamada "confesional", una óptica que se ha autodenominado "laica". En la historia del culto a Nuestra Señora de Luján – en la que se ha destacado Durán - se superponen estudios realizados desde la historiografía católica tradicional y trabajos de esta nueva corriente historiográfica. Algunos autores se centran en la jerarquía eclesial

56 Cf. CEA, «Declaración pastoral: La Iglesia en la situación posconciliar» en CEA, *Documentos*, 18-30.

57 Di Stefano; Zanca, *Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía*, 34. Entre muchos estudios señalo: M. Lida; D. Mauro (eds.), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina, 1900-1950* (Rosario: 2009); M. Lida, «El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico» en C. Folquier y S. Amena (eds.), *Sociedad, cristianismo y política Tejiendo historias locales* (Tucumán: UNSTA, 2010), 396-423; M. Lida, *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad: El Pueblo 1900-1960* (Buenos Aires: Biblos, 2012).

y no consideran al pueblo creyente como protagonista histórico. Tampoco contemplan a quienes acuden a Luján movidos por la fe teologal, la cual crea una relación personal con Cristo y la Virgen más allá de las convocatorias formales. A esta dificultad se suma la tendencia a leer la vida eclesial señalando fuertemente las motivaciones políticas y los intereses coyunturales. En esa línea se tiende a ver la difusión del culto a la Virgen como una forma de acentuar el poder de la Iglesia en la sociedad sin captar la lógica de la acción evangelizadora en su conjunto, la cual articula diversos aspectos religiosos y elementos sociales.

Como explica Enrique Bianchi, aquí habría que considerar el tema más amplio de la relación del Evangelio y la fe con la dimensión política de la vida, la que existe en América desde la denuncia profética del siglo XVI hasta la teología de la liberación del siglo XX. Toda la historia del cristianismo, desde el Nuevo Testamento hasta el presente, está atravesada por sus relaciones con la vida de los pueblos y los estados. A eso se agregan las conductas políticas de dirigentes cristianos –laicos y pastores–que no siempre actuaron desde los valores del Evangelio. Esta dolorosa realidad, que llegó al colmo de la incoherencia y la crueldad en el Proceso militar 1976-83, no impide reconocer que en la Iglesia hay acciones que tienen como fin principal la evangelización y no pueden ser reducidas a estrategias de posicionamiento, sobrevivencia, influencia, captación, poder o control a nivel político.

El Papa Pablo VI enseñó que «la Iglesia existe para evangelizar» (EN 14). La acción evangelizadora repercute en la vida personal y en la convivencia social, lo que no supone una cosmovisión integralista, sino una concepción integral e integradora de la evangelización, que respeta la autonomía relativa de las distintas esferas de la vida y la cultura. La misión de la Iglesia es un campo abierto al diálogo entre la historia y la teología.[58] Aquí surge con fuerza el

58 Cf. E. Bianchi, «Cuestiones historiográficas relativas a la Virgen de Luján», *Teología* 135 (2021) 11-40.

tipo de racionalidad que mira la historia eclesial acompañada por la eclesiología y la teología de la misión. Como escribió Durán al presentar los catecismos hispanoamericanos como instrumentos de la primera evangelización,

> «De este modo la teología de la misión viene a iluminar con sus aportes específicos el discurso histórico, ofreciendo el marco de una reflexión mucho más profunda y enriquecedora que, al trascender lo puramente fáctico, devela las motivaciones y causas últimas que explican efectivamente la trayectoria de la Iglesia en el espacio americano».[59]

4. Tres miradas a la Iglesia en la historia

Al dirigir la atención a la Iglesia aparecen tres grandes miradas: empírica, ética, teologal.[60] Estas se pueden corresponder con tres tipos de conocimiento intelectual: las evidencias empíricas, las verdades filosóficas, las creencias religiosas. Corresponden a tres manifestaciones de la figura eclesial y tienen consonancias con tres miradas a Jesús: histórica, humanista, creyente. «Pero es científica y religiosamente esencial reconocer que a lo largo de la historia siempre se le ha reconocido a Jesús esta triple dimensión: fáctica, antropológica y teológica. Así se le ha conocido, creído, amado y seguido hasta hoy».[61] En efecto, la mirada a la facticidad histórica genera la historia crítica de Jesús; la comprensión de su valor humano suscita la cristología filosófica; la aceptación de su misterio singular es la raíz de la cristología teológica. Algo similar sucede en el conocimiento de la Iglesia.

Cristo, el cristianismo y la Iglesia son historia, no mitos ni ideas. Esto es manifiesto desde el relato del nacimiento de Jesús «en tiempo del emperador Augusto… cuando Quirino gobernaba

59 Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Siglos XVI-XVIII*, III, 38.

60 Cf. Charles Journet, *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative*, t. II (Paris: DDB, 1941), 875-913.

61 Cf. Olegario González de Cardedal, *Fundamentos de cristología. I* (Madrid: BAC, 2005), 109.

la Siria» (Lc 2,1-2). El Símbolo de la Fe afirma: Cristo «padeció bajo Poncio Pilato». La Iglesia es una realidad histórica y experimentable en el pasado y el presente. Así se la percibe en tantas experiencias de la vida de los creyentes, desde un bautismo familiar a una peregrinación a un santuario. La Iglesia es la comunidad cristiana, constituida por un vínculo religioso, no por otro factor social o cultural, ni por otra religión. En esta realidad histórica los seres humanos se unen con Dios y entre sí por Cristo. Ella, que existe más allá de nosotros y de nuestro tiempo, puede ser mirada de distintas formas.

La *mirada empírica* describe lo que se muestra en la superficie visible de la historia pública. Para esta percepción la Iglesia es una comunidad que actúa entre otras comunidades humanas. Si se la mira con un lente sociológico, es una sociedad con un estilo tradicional, sobre todo en la cultura occidental. Si el enfoque es político, es un factor de poder que incide en la sociedad. Si la mirada es internacional, es valorada por su experiencia diplomática. Si el ángulo es económico, es considerada como una institución empresarial o bancaria difusa. Si la mirada es filantrópica, es vista como organización no gubernamental de bien público. En todos los casos, y más allá de sus aspectos verdaderos, este enfoque puede destacar un elemento más de lo que hay en la Iglesia o convertirlo en el factor determinante, con lo cual se la reduce a una institución social sin contenido religioso originario y específico. Aquí está el valor y el límite de una mirada empírica que se reduce a lo visible.

Una segunda *mirada humanista y ética* descubre, más allá de los hechos y las circunstancias, una comunidad de cualidad excepcional que hizo y hace un aporte inmenso de sentido y valor a la cultura humana en todos los ámbitos, en especial a la filosofía, la ciencia, la salud, el derecho, el arte y la paz. Esta valoración trasciende las miradas de corto plazo porque contempla la Iglesia como una comunidad humana que se ha desarrollado durante dos mil años y ha aportado muchas riquezas al desarrollo de una humanidad más humana y plena. Aquí se podrían nombrar los aportes que contribuyeron a reconocer la dignidad y los derechos universales de cada ser

humano, o las categorías filosóficas que la tradición judeocristiana legó al pensamiento, como las de creación, bondad, persona, libertad, comunión, historia y amor como don. También se podrían admirar tantas obras de arte en la música, la pintura, la arquitectura, el teatro, la literatura, que expresaron la fe cristiana, la oración litúrgica y la piedad popular. O registrar la creación de dos instituciones que han marcado la vida moderna: los hospitales como centros de salud y las universidades como ámbitos de saber.

La historia de la Iglesia tiene luces y sombras. En cada país donde ella está situada se registran no sólo intervenciones de algunos de sus miembros en procesos violentos y en diversas guerras, sino también y sobre todo, su compromiso por la paz en la vida cotidiana y en las situaciones dramáticas de los pueblos, como lo que pasa en 2022 en Ucrania. En la historia argentina reciente son conocidas las intervenciones del Episcopado y del Papa Juan Pablo II en 1978 ante el conflicto con la hermana república de Chile, que concluyó en el Tratado de Paz y Amistad celebrado en 1984, y el viaje repentino del Papa polaco para acompañar a nuestro pueblo durante la guerra por las Islas Malvinas en 1982. Estos hechos pueden ser analizados sólo desde una lectura empírica a nivel político, o pueden ser mirados con un enfoque ético por sus contribuciones para garantizar la paz entre los pueblos.

Ante la historia de los cristianos, un historiador no cristiano se puede preguntar si en la Iglesia actúa algo superior a lo que se registra de forma visible. Por ejemplo, mirando el *martirio* de tantos cristianos simples en el Japón del siglo XVII, como narran los documentos históricos y se muestra en la película *Silencio* de Martin Scorsese, se plantea lo que puede haber por detrás o por arriba de los fenómenos que se ven en la superficie. La mirada de la fe cristiana es rigurosamente racional y, por eso, puede asumir y atravesar las miradas respectivas de la hermenéutica histórica-fenomenológica y de la hermenéutica filosófica-ética, que hemos resumido. Además, al recibir inteligibilidad de otra luz, puede aportar elementos que ayuden a interpretar otras facetas del misterio de la Iglesia, por

ejemplo, los fenómenos de la santidad y los santos, que son realidades plenamente humanas con consecuencias históricas y culturales en muchos lugares y tiempos. A la vez, otras miradas, si son científicamente rigurosas, pueden contribuir para que la inteligencia de la fe enriquezca sus lecturas.

Una tercera mirada es teologal y religiosa porque la fe es un don que proviene de Dios y une al ser humano con Dios. Si la primera mirada analizada es racional y empírica, y la segunda es racional y filosófica, esta, tercera, es racional y creyente porque el acto de fe no anula la racionalidad de quien cree. El sujeto creyente piensa y debe pensar lo que cree. La fe cristiana confía pensando y piensa confiando. Su perspectiva original es abrirse a la mirada amorosa de Dios. Como dijo el Papa Francisco en el 60 aniversario de la inauguración del Concilio, esta es la primera mirada del creyente.

> «Esta es la primera mirada que hay que tener sobre la Iglesia, *la mirada de lo alto*. Sí, hay que mirar a la Iglesia ante todo desde lo alto, desde los ojos enamorados de Dios. Preguntémonos si en la Iglesia partimos de Dios, de su mirada enamorada sobre nosotros. Siempre exista la tentación de partir más bien del yo que de Dios…».[62]

En el *Símbolo de la Fe* la Iglesia aparece tanto como sujeto creyente como en el ámbito de las realidades u objetos creídos. El acto de fe se dice en primera persona del singular –yo creo– y en primera persona del plural –nosotros creemos–. Decir yo creo es decir que adhiero personalmente a lo que todos creemos juntos. La Iglesia es el sujeto comunitario de la fe. El acto personal reposa sobre la fe de la comunidad. Ésta no es una relación exclusiva entre el yo del creyente y el Tú de Dios. La fe se vive en el "nosotros", como muestra la forma dialogada del *Credo* de origen bautismal.

¿Creemos "en" la Iglesia? Ella es la comunidad de fe, esperanza y amor. Como tal, profesa el Credo, que comienza diciendo:

62 Francisco, «Homilía en la misa por el 60 aniversario de la apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II», acceso el 15/10/2022, https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2022/documents/20221011-omelia-60concilio.html

Creemos en Dios Padre. También ella es un objeto de fe; por eso decimos: Creemos en el Espíritu Santo, la santa Iglesia católica… Amén. La Iglesia está integrada por la fe en los misterios del Dios Trino y de Cristo, que forman el único centro bipolar del cristianismo, y está asociada a la fe en el Espíritu Santo. Para la doctrina católica no creemos en la Iglesia del mismo modo como creemos en Dios. El Credo profesa la fe en las tres Personas divinas como un acto personal que viene de Dios y lleva a Dios. Emplea una fórmula latina de origen bíblico: *credere in Deum*, que significa: Creer en-hacia Dios… en Jesucristo… en el Espíritu Santo.

En cambio, la Iglesia es creída como una obra de Dios porque ella no es Dios. Santo Tomás de Aquino decía que creemos "la Iglesia" (*ecclesiam*, en el modo acusativo del latín sin preposición), aceptamos su existencia como una obra de Dios en Cristo y en su Espíritu. No creemos "en la Iglesia" (*in ecclesiam*) porque distinguimos la adhesión a ella del acto de fe en la Persona divina del Espíritu Santo, que santifica y hace santa a la Iglesia (ST II-II, 1, 9, ad 5um). El Catecismo de la Iglesia Católica, en su párrafo 750, declara: «En el Símbolo de los Apóstoles hacemos profesión de creer que existe una Iglesia Santa (*Credo... Ecclesiam*), y no de creer en la Iglesia para no confundir a Dios con sus obras y para atribuir claramente a la bondad de Dios todos los dones que ha puesto en su Iglesia».

La Iglesia de Cristo se sitúa en el cruce de dos campos de experiencia: la comunidad y la religión. En ella la comunión con Dios conlleva la unión de los creyentes entre sí. Desde el punto de vista histórico, este fenómeno se ubica en la historia de las religiones y sus instituciones. Ella es la comunión con Dios mediada por la relación a Cristo. Su historia es la historia del cristianismo.

La Biblia expresa la originalidad de la comunidad religiosa cristiana. La palabra Iglesia traduce el sustantivo griego *ekklèsia*, que significa asamblea. *Ekklèsia* surge del verbo griego *ek-kalein*, que traduce la raíz hebrea *qahal*. Significa convocar y ser convocado. Iglesia es la comunidad convocada por Dios, la asamblea del Pueblo de Dios (Hch 19,39). Es un término empleado en la traducción griega

del Antiguo Testamento para designar la asamblea del pueblo santo en la presencia de Dios. En el Sinaí, Israel celebró la Alianza, recibió la Ley, fue constituido Pueblo de Dios.

Dándose a sí mismas el nombre de "Iglesia". las comunidades del siglo I que creían en Cristo se reconocieron herederas de esa asamblea y partícipes del Pueblo de Dios. En ella Dios convocó a su Pueblo desde todos los pueblos de la tierra. En la reunión celebrada en Jerusalén el apóstol Santiago afirmó que la comunidad cristiana es «un Pueblo de pueblos» (Hch 15,14). En el Nuevo Testamento, la frase «Iglesia de Dios» (*Ekklèsia tou Theou*) denomina la convocación del Pueblo de Dios a través de la reunión de las comunidades cristianas (Hch 8,1-3; Ap 2,1-8). De la palabra latina *ecclesia* surgen los vocablos que emplean las lenguas ibéricas para nombrar a la Iglesia. Del término *Kyriaké*, que señala la comunidad del Señor (*Kyrios* en griego), derivan las palabras *church* en inglés y *Kirche* en alemán, que denominan a la Iglesia como la comunidad «que pertenece al Señor».

Esta tercera mirada a la Iglesia, propia de la fe, asume lo válido de las otras perspectivas, evita sus reduccionismos y señala que en esta comunidad hay algo que trasciende lo humano. La fe teologal mira a la Iglesia como un misterio semejante al de Cristo, en el cual lo histórico hace transparente lo invisible y lo trascendente se manifiesta en lo visible. En este nivel se comprenden lo que significan los nombres que el Nuevo Testamento da a la Iglesia: Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu. Esta mirada funda la comprensión de la historia de la Iglesia como historia y como teología. «La Iglesia es visible e invisible. La visibilidad de la Iglesia no es toda la Iglesia, pero es el punto de asidero para la comprensión histórica de la Iglesia. Es una cierta visibilidad de lo invisible».[63]

La comunidad eclesial se realiza en el punto misterioso en el que la vida teologal se percibe y realiza históricamente. San Pablo enseñó que importa «la fe que obra por medio del amor» (Ga 5,6).

63 A. Methol Ferré, *Reflexiones sobre la historia de la Iglesia* (Montevideo: Universidad de Montevideo, 2017), 320.

Esa primacía de la caridad se manifiesta en las obras. La historia de la Iglesia expresa la dinámica que circula entre lo invisible de lo visible y lo visible de lo invisible en un vaivén permanente.

> «La historia verdadera, auténtica, de la Iglesia, es la historia de la fe, de la esperanza y del amor en el mundo. No es posible describirla porque en la dimensión histórica exterior emerge únicamente uno de sus aspectos; el otro, mucho más importante, permanece oculto en las almas, en la interioridad propia del Reino de Dios… Ciertamente, el Espíritu Santo en la Iglesia es un factor histórico, pero no inmanente a la historia». [64]

5. La historia de la Iglesia según el Vaticano II

«Del concepto que se tenga de la Iglesia dependen la inteligencia y la finalidad de la historia de la Iglesia».[65] Como sucede con cualquier otro sujeto histórico, no se puede entender la Iglesia ni su historia, permanente o contingente, si no se considera su autocomprensión, aun cuando no se la acepte. La Iglesia se entiende a sí misma como un sujeto histórico-salvífico, peregrina en una historia vivida y pensada como historia de la salvación. Esta mirada permite comprender su origen, historia y fin, su naturaleza y misión; aunque no esclarece los sucesos contingentes de su devenir concreto.

La imagen que la Iglesia tiene de sí está expresada en este párrafo de la constitución *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II: «una realidad compleja... integrada por elementos divinos y humanos» (LG 8). La Iglesia es una comunidad divino-humana en analogía con el misterio de Cristo, el Dios-Hombre. Entre ellos hay una desemejanza porque Cristo es una Persona divina y la Iglesia es una comunidad de personas humanas en comunión con las Personas divinas, un «Pueblo reunido por la Trinidad» (LG 4). Hay una semejanza porque se dice que «el "elemento divino" de la Iglesia se

64 Hans Urs von Balthasar, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia* (Milano: Jaca Book, 1972), 111.

65 Jedin, *Introducción a la Historia de la Iglesia*, 28.

ha encarnado en una figura humana e histórica que debe orientarse continuamente a partir de la palabra y el ejemplo de Jesucristo».[66] Así, la historia eclesial necesita de la eclesiología y la eclesiología necesita de la historia para entender lo que es la Iglesia como institución humano-divina.

Esto no significa que la afirmación de la fe vaya por un lado y la comprensión histórica por otro, como si se pudiera establecer un dualismo entre lo divino y lo humano en la Iglesia. La visión sacramental de la comunidad cristiana muestra que lo teologal se expresa en lo humano e histórico. Por eso, el misterio de la Iglesia no se da "junto a", "detrás de" o "sobre" la historia, sino "en" y "a través de" su historia. Entonces esa historia es teología del desarrollo histórico del ser de la Iglesia.

La Iglesia cristiana está constituida a imagen de Jesucristo, el Dios que se hizo hombre. Por su realidad humana ella puede ser vista como un fenómeno histórico. Ninguna institución contemporánea goza de una historia de veinte siglos, tan extendida en el tiempo y en el espacio, tan significativa para tantos pueblos en todos los planos, desde la religión y la filosofía, pasando por el arte y la educación, hasta el orden social y político. Entre sus miembros –miles de millones de seres humanos– hay grandes santos y grandes pecadores. Su rica historia desafía a la comprensión de la ciencia histórica. Su vida concreta incluye su misión evangelizadora en muchas culturas. Si se prescinde de esta perspectiva religiosa, teologal y pastoral es más difícil comprender su historia, que de por sí es difícil, porque en la Iglesia se opaca la luz del Evangelio con las sombras de su propia oscuridad.

En la historia, ¿la Iglesia es sujeto o está sujeta? La condición histórica es una gracia y una cruz. Como sujeto *sui generis* de acción en la historia, ella es afectada por acciones de otros sujetos históricos, como los pueblos y los estados. Ella ha generado procesos

66 Cf. H. Pottmeyer, «La Iglesia en camino para configurarse como Pueblo de Dios» en: A. Spadaro; C. M. Galli (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*, (Santander: Sal Terrae, 2016), 83.

históricos y también ha experimentado las consecuencias de decisiones que otros tomaron. Las circunstancias de la sociedad argentina han marcado a nuestra Iglesia local. Las luces y sombras de una sociedad son, también, y por una causalidad recíproca, luces y sombras de esa Iglesia situada. Mirar a la Iglesia en el mundo argentino permite entender las vicisitudes pasadas evitando el anacronismo de proyectar criterios actuales.

La comprensión teologal de la Iglesia proviene de la tradición cristiana actualizada y enseñada por el Concilio Vaticano II. La Constitución *Lumen gentium* (1964) la presenta como el misterio sacramental de comunión del Pueblo de Dios en la historia. La Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965) la ve como el Pueblo de Dios inserto en el mundo, que realiza su misión evangelizadora por la presencia, el testimonio, el anuncio, el diálogo y el intercambio con los pueblos y las culturas.

La Iglesia es el conjunto del Pueblo de Dios. En la Iglesia católica esta afirmación comprende la totalidad de los fieles. El Papa Francisco, enriqueciendo una frase del Vaticano II (LG 12), habla de la Iglesia como «el santo Pueblo fiel de Dios» (EG 95, 119, 130). En esa totalidad, los bautizados y las bautizadas «son simplemente la mayoría del Pueblo de Dios» (EG 102). Si bien la historia de las instituciones y de sus pastores es importante, se debe narrar la historia de los fieles cristianos, sobre todo en el ámbito de la espiritualidad, desde la piedad popular hasta la vida de los santos.

Con el Papa argentino la teología del Pueblo de Dios está recuperando el lugar central que tuvo en el Vaticano II. Esta eclesiología está vinculada a un pensamiento gestado en la comunidad teológica argentina en el período postconciliar,[67] y, de modo peculiar, a una reflexión sobre la religiosidad popular católica centrada en *el pueblo fiel* como sujeto de un modo de vivir la fe y de crear cultura en

67 Cf. J. C. Scannone, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco* (Santander: Sal Terrae, 2017), 15-93, 181-274.

una trama histórica concreta.[68] Se la ha divulgado con la expresión "teología del pueblo". Es una frase sugestiva, de fácil comprensión. A mi juicio, dicha en abstracto, es simplificadora si la palabra pueblo sólo evoca una comunidad secular, cultural o política. La teología argentina comprendió dos sentidos análogos del concepto, uno eclesial y otro civil.[69] Francisco enriquece la teología argentina del Pueblo de Dios, del pueblo y los pueblos, y de la pastoral popular, porque esa corriente desarrolló una eclesiología, una teología de la cultura y la historia, y una teología pastoral que considera la misión de la Iglesia en los pueblos y une la piedad popular con la opción por los pobres.[70]

La vida de la Iglesia es la historia de todo el Pueblo de Dios y de todos en el Pueblo de Dios. En sintonía con lo que en el siglo XX se ha llamado "historia de la vida social" – ya no sólo de los gobernantes, los militares y los diplomáticos – el teólogo histórico Yves Congar presentó la historia de la comunidad eclesial de este modo. «Puede haber historia de un individuo, la de los cambios que han afectado su vida y su pensamiento. Pero lo que se llama la historia supone una vida social. Habrá una historia del Pueblo de Dios y, por tanto, también una historia de las ideas que lo animan».[71]

La Iglesia se realiza en las distintas iglesias y confesiones cristianas, que procuran caminar hacia su unidad visible mediante el ecumenismo en todas sus formas, desde el dialogo doctrinal hasta el martirio compartido. Por eso algunos hablan de una historia del cristianismo en la cual se dé cabida a todas sus expresiones.

68 Cf. J. L. Narvaja, «Miguel Ángel Fiorito. Una riflessione sulla religiosità popolare nell'ambiente di Jorge Mario Bergoglio», *La Civiltà Cattolica* 4027 (2018) 18-29; M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica*, Milano, Jaca Book, 2017, 67-77.

69 Cf. F. Boasso, *¿Qué es la Pastoral Popular?* (Buenos Aires: Patria Grande, 1974). Su mirada a la historia desde la antropología teológica se puede ver en: *Teología de la historia*, Buenos Aires, Lumen, 2011, 7-37 y 113-137.

70 Cf. C. M. Galli, «*El 'retorno' del 'Pueblo de Dios'*» en V. R. Azcuy; J. C. Caamaño; C. M. Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II* (Buenos Aires: Agape Libros – Facultad de Teología UCA, 2015), 405-471.

71 Congar, *Teología histórica*, 239.

En esa óptica se escriben ensayos de historia del cristianismo en América Latina y Argentina y se estudia a los organismos de derechos humanos surgidos frente a la dictadura militar porque varios de ellos tuvieron raíces cristianas y surgieron como movimientos ecuménicos.

La fe ayuda a entender la naturaleza *sui generis* de esta institución y sus aspectos específicos. Sus nociones vienen de la teología. Hay peculiaridades que deben ser atendidas por un historiador de cualquier cosmovisión si desea superar un mero análisis sociológico, y «ofrecer una visión sintética de su historia situándose en la perspectiva que les impone la propia naturaleza del objeto estudiado».[72] Eso supone conocer situaciones históricas de la Iglesia y aportes de la teología y el derecho eclesiástico que superan la mirada empírica. Por ejemplo, una eclesiología total incorpora la misión de los obispos y del obispo de Roma en el conjunto del Pueblo de Dios. En la teología católica moderna de la Contrarreforma se debilitó la noción del Pueblo de Dios y se acentuó el rol de la jerarquía. Esta reducción se denominó clericalismo en la vida pastoral y jerarcología en el lenguaje teológico. Pero la Iglesia es el Pueblo de Dios jerárquicamente estructurado, que no se reduce a la jerarquía.

En 2015, al conmemorar el cincuentenario de la institución del Sínodo de los Obispos, Francisco superó la tradicional figura piramidal de la Iglesia, previa al Vaticano II, que todavía existe en cierto imaginario. Propuso una Iglesia sinodal, empleando la imagen de una pirámide invertida. «Jesús ha constituido la Iglesia poniendo en su cumbre al Colegio apostólico, en el que el apóstol Pedro es la "roca" (Mt 16,18), aquel que debe "confirmar" a los hermanos en la fe (Lc 22,32). Pero en esta Iglesia, como en una pirámide invertida, la cima se encuentra por debajo de la base».[73] Esta reinversión de la figura fue realizada por el Vaticano II y es confirmada por el Papa

72 Aubert, *Introducción general*, 22.

73 Francisco, «Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos» (17 de octubre de 2015), *AAS* 107 (2015) 1139.

argentino. Su pontificado desarrolla el acontecimiento conciliar y su doctrina eclesiológica.[74] El ministerio jerárquico –cima de la pirámide, que se ubica en la base– es un servicio al Pueblo de Dios, base que se sitúa en la cima.

Si la historia de la Iglesia se limitara a la actividad de los obispos y papas, no narraría el itinerario del Pueblo de Dios ni haría justicia al Vaticano II. Esa concepción es llamada historia "eclesiástica" por algunos historiadores. Aquí prefiero hablar de historia "eclesial" porque me interesa la acción y la pasión de todos los miembros del Pueblo de Dios, que son sujetos activos o víctimas pasivas de los hechos. Los historiadores clásicos se referían a algunos laicos destacados, como los emperadores, reyes y gobernantes, o los escritores, artistas y pensadores. Siempre hubo narraciones de la vida de los cristianos. Lo típico de la historia actual de la Iglesia es enfocarse en la vida cotidiana de los creyentes sencillos, que son pobres para el mundo, pero ricos para Dios en la fe (St 2,5).

Por otro lado, conocer la historia de la comunidad cristiana requiere considerar su identidad religiosa cristiana y su misión evangelizadora. Esta comprensión pertenece a la teología, la ciencia que busca entender la fe y las realidades de la fe. La Iglesia requiere ser analizada según lo que ella es y hace, y no sólo según su relación con la sociedad, el Estado y otras instituciones en situaciones coyunturales. El historiador debe tener presente las particularidades de este objeto específico de conocimiento si no quiere reducirlo a una comunidad secular ni analizarlo sólo con parámetros políticos. Si bien muchos historiadores se han dedicado a aspectos político-religiosos, como las relaciones entre la Iglesia y el Estado, estas cuestiones mixtas no agotan el misterio ni la misión de la Iglesia.

74 G. Lafont, *Petit essai sur le temps du pape François* (Paris : Cerf, 2017), 26, cf. 131-197, 218-233, 251-260.

6. Historia de la Iglesia: ¿historia o teología?

La historia de la Iglesia tiene un doble estatuto científico.[75] Es historia y teología, como mostraron los historiadores J. Lortz, R. Aubert, H. Jedin y U. Schatz,[76] y los teólogos Y. Congar, W. Kasper y L. Scheffczyk.[77] Anton Graf (+ 1867), un clásico de la teología pastoral, señaló que varias disciplinas teológicas estudian la Iglesia.[78] La eclesiología es teología bíblica-sistemática que contempla su misterio; la historia de la Iglesia narra su devenir del pasado al presente; la teología pastoral, ciencia de la acción, piensa su misión; el derecho canónico estudia las normas que la rigen. La historia de la Iglesia y el derecho canónico son teología, siendo, respectivamente, historia y derecho.

La historia de la Iglesia es ciencia histórica por su objeto y su método. En cuanto historia crítica, sigue las fases y procedimientos de esta ciencia. Aquí señalo algunas características de la historia de la historia de la Iglesia –lo que se ha llamado historiografía– y la aplicación del método a la vida eclesial. El método comprende hechos a partir de las fuentes. La historia de la Iglesia está ligada a las fuentes escritas, arqueológicas y epigráficas. El primer paso es, como en toda historia, documentar los hechos sucedidos con las fuentes. Para ello se debe indagar su autenticidad y publicar los documentos. El examen crítico de la veracidad de las fuentes escritas es la clave de su credibilidad histórica. Este proceso se dio progresivamente en la

75 Cf. Hubert Jedin, *Chiesa della fede. Chiesa della storia* (Brescia: Morcelliana, 1972), 51-65.

76 Cf. Joseph Lortz, *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia del pensamiento* t. I (Madrid: Cristiandad, 1982), 15-37; R. Aubert, «Introducción general» en Jean Daniélou y Henri Marrou, *Nueva historia de la Iglesia* t. I (Madrid: Cristiandad, 1964), 17-37; Hubert Jedin, «Introducción a la Historia de la Iglesia» en *Manual de Historia de la Iglesia* t. I (Barcelona: Herder, 1966), 25-106; Klaus Schatz, «¿Ist Kirchengeschichte Theologie?», *Theologie und Philosophie* 55 (1980) 481-513.

77 Cf. Yves Congar, «La historia de la Iglesia, 'lugar teológico'», *Concilium* 57 (1970) 86-97; Yves Congar, «Teología histórica» en B. Lauret; F. Refoulé (eds.), *Iniciación a la práctica de la teología*, T. I (Madrid: Cristiandad, 1984), 238-269; Walter Kasper, «La historia de la Iglesia como teología histórica» en *Teología e Iglesia* (Barcelona: Herder, 1989), 135-157; Leo Scheffczyk, «La Eclesiología y la historia de la Iglesia consideradas desde el punto de vista sistemático», *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 25-42.

78 A. Graf, *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*, Tübingen, 1841, 125-126.

modernidad, lo que requiere entender el paso de la historia sagrada a la historia profana y su integración en la historia de la salvación.

La disciplina "historia de la Iglesia" se introdujo como curso curricular en las universidades alemanas en la segunda mitad del siglo XVIII. En 1773, en el marco de las reformas para hacer una Iglesia de Estado, el emperador austro-húngaro José II elevó a cátedra la enseñanza de historia de la Iglesia. En siglo XIX la disciplina recibió una fuerte impronta teológica en las facultades de teología, protestante y católica, de la Universidad de Tubinga. No es posible relatar aquí la concepción de Escuela Católica de Tubinga, pensada desde el desarrollo del Reino de Dios.[79] El historiador y eclesiólogo Johann Adam Möhler (+ 1838) comprendió a la Iglesia como la comunidad de Cristo en el Espíritu, la resituó en un discurso teológico de origen bíblico y patrístico, y fundó la historia de la Iglesia como ciencia histórica y teológica.[80] En línea con Tubinga se desarrolló la "teología histórica" en el siglo XX y se aplicó ese: nombre a un amplio campo disciplinar, que incluye la historia de la Iglesia.[81] Desde entonces la historia de la Iglesia se ha desarrollado entre la historia crítica y la eclesiología. La Iglesia es una magnitud histórica y la historia de la Iglesia es una disciplina teológica.

Esta historia tiene por objeto la Iglesia cristiana, un objeto que se recibe de la fe. Sin dejar de ser historia, es un contenido de la teología. Varias disciplinas teológicas se refieren a la Iglesia: los textos bíblicos, la exposición dogmática, la misión evangelizadora, la asamblea litúrgica, la norma jurídica. El concepto teológico expresa la identidad de la Iglesia: origen en Cristo, misterio de comunión, servicio al Reino de Dios. Desde su naturaleza se desarrolla según leyes históricas. La Iglesia debe ser estudiada con rigor histórico

79 Cf. Josep-Ignasi Saranyana, «La Historia de la Iglesia entre el positivismo y el historicismo», *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 25-42, esp. 132-136.

80 Cf. Yves Congar, «Johann Adam Möhler 1796-1838», *Theologische Quartalschrift* 150 (1970): 47-51.

81 El primero que habló de la historia de la Iglesia como una teología histórica fue uno de los fundadores de la Escuela Teológica de Tubinga en 1819; cf. Johann Sebastian Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* (Frankfurt: 1966), 174.

en las manifestaciones externas de su vida y su misión. Participa análogamente de la condición de Cristo: vive en la historia, pero su misterio la trasciende. Es histórica y suprahistórica –una palabra que el Vaticano II no usa pues prefiere decir escatológica– (LG 48-51). La Iglesia está es la historia, no es menos que historia, pero, en algún sentido, supera la historia.

La historia de la Iglesia es teología por su objeto. La fe "en" la Iglesia incluye su relación con Cristo, que es su origen, su modelo y su meta. Él es su fundamento viviente, no sólo un fundador histórico. Él le dio la misión de anunciar el Evangelio y delineó su estructura apostólico-sacramental. Además, la Iglesia, comunidad de seres humanos, está animada por el Espíritu Santo. Las palabras de Jesús «Yo estoy siempre con ustedes hasta el fin del mundo» (Mt 28,20), se completan con su promesa: «cuando venga el Espíritu de la Verdad él los conducirá en toda la verdad» (Jn 16,13). El contenido de esta historia es la Iglesia fundada por Cristo y guiada por el Espíritu Santo.

La comunidad eclesial es una realidad visible-invisible, una entidad socio-histórica. Su fundamento teológico es la encarnación de Dios en Cristo, por la cual el Dios invisible se hizo un hombre visible. La Iglesia tiene una historia porque está compuesta por seres humanos. Ella no es una idea, sino un misterio que se hace acontecimiento histórico. Quien quiere obtener una imagen adecuada de ella debe conocer su historia, que nos defiende del espiritualismo y el inmanentismo. El conocimiento de su historia tiene presupuestos inevitables. Una comprensión secularizada no es un prejuicio menor que una mirada teologal. Puede ser más sutil porque parece plausible. Algunos defensores de una historia de la Iglesia no teológica hacen historia con otros presupuestos teológicos, filosóficos o ideológicos. La doble dimensión de la Iglesia y su historia tiene la ventaja de «llamar por su nombre a sus supuestos previos y la de interpretar la historia de la Iglesia desde los supuestos propios de ella».[82]

82 Kasper, *La historia de la Iglesia como teología histórica*, 147

Una precomprensión nace de la dialéctica entre el objeto y el sujeto. La mediación entre ambos requiere un horizonte global de la historia. Comprender implica que las partes se entiendan desde el todo y el todo desde las partes. La lógica clásica formuló los principios *pars pro toto* y *totum in parte*. Hans-Georg Gadamer actualiza esa antigua regla hermenéutica: «Se trata de la relación circular entre el todo y las partes: la significación anticipada por un todo se comprende por las partes, pero es a la luz del todo como las partes asumen su función iluminadora».[83] El concepto "todo" debe ser determinado porque no se refiere a la totalidad de la historia. Este principio vale para la interpretación de los textos y los hechos. La fe cristiana ilumina la comprensión de la historia desde su final definitivo, anticipado en Cristo, "el Todo en el fragmento". Una mirada teológica ayuda a hallar un sentido en medio de una historia atravesada por el sinsentido. No se trata de que ella mirada responda a todas las preguntas de los historiadores, pero, tampoco, que se silencien los interrogantes que acompañan el saber histórico. Es posible escribir una historia que deje lugar en los debates a filósofos y teólogos. Las miradas sobre Cristo, el ser humano y la historia se proyectan sobre la Iglesia, en la medida en que se considere la totalidad de lo que ella es, hace y significa, más allá de sus aspectos parciales.

Historiadores europeos y latinoamericanos afirman que la historia de la Iglesia es teología y no sólo historia. El argentino Enrique Dussel ha dirigido la primera gran obra colectiva acerca de la Historia de la Iglesia en América Latina mediante el proyecto de CEHILA. Hasta entonces la historia eclesial estaba limitada al mundo europeo y no había un relato latinoamericano completo. Dussel tuvo el coraje intelectual de plantear la cuestión epistemológica justificando que la Iglesia es tanto ciencia histórica como ciencia teológica. Sostiene que esa historia es una parte constitutiva de la teología y pone el fundamento en su momento hermenéutico. Se refiere como teología al «acto interpretativo de la historia de la Iglesia y no simplemente de

83 H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica* (Madrid: Tecnos, 2001), 96.

la historia profana o de la historia mundial (*Weltgeschichte*), aunque puede serlo».[84] Por cierto, puede haber una historia eclesial como parte de la historia a secas, realizada por un no creyente, sin enfoque teológico, orientada a captar el sentido de los hechos sin ese presupuesto. En cambio, el marco hermenéutico del historiador cristiano está dado por el discurso de la fe. Su objeto, la Iglesia, es el mismo de la teología, aunque como hecho histórico.

La CEHILA tomó la perspectiva del pobre para hacer una interpretación cristiana –histórica y teológica– de la Iglesia. Dussel afirma que el pobre es «el lugar hermenéutico por excelencia» desde donde se interpreta el sentido de los hechos.[85] En ese marco desarrolla su propia concepción de una teología mediada por las ciencias sociales o hecha por la cientificidad de la mediación socio-analítica; y explicita su concepción acerca de la institución eclesial y de los diversos modelos de relación entre la Iglesia y la totalidad socio-histórica. Los reduce, básicamente, a dos modelos: de cristiandad y de los pobres. No es mi intención debatir aquí este concepto de teología, ni los modelos de relación Iglesia-Mundo. Basta presentar su tesis básica para la autocomprensión de la Iglesia y su historia.

> «La cuestión de fondo es: ¿cuál fue el 'modelo' que Jesús concibió para su Iglesia? La respuesta a esta pregunta es central y tiene la mayor importancia. La *eclesiología* tiene la palabra. Una eclesiología de liberación, de eclesiogénesis por la acción del Espíritu en el interior de la vida y de la lucha del pueblo oprimido, es uno de los criterios a registrar en la interpretación de una historia de la Iglesia en América Latina hoy».[86]

La teología justifica que esta historia sea una disciplina que goza de autonomía, se mueve en su campo propio, no depende de juicios dogmáticos y actúa con su método. La teología no es una enciclopedia de ciencias sino un discurso científico que alberga dis-

84 E. Dussel, «Prolegómenos» en CEHILA, *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1: Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983), 60; cf. 55-64.

85 Cf. Dussel, *Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina* 24, 26, 63, 70, 78, 85.

86 Dussel, *Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina*, 80.

ciplinas con distintos métodos, unificadas por la perspectiva formal de la fe que piensa. Giuseppe Alberigo (+ 2007), historiador del Concilio Vaticano II e inspirador de la Escuela de Bolonia, afirma que «la historia de la Iglesia es y debe seguir siendo una disciplina histórica, que tiene objeto propio, una específica razón formal y un método propio».[87] El objeto es la realidad visible de la Iglesia; su formalidad es buscar en las fuentes su contenido fenoménico; el método es positivo y empírico. No obstante, reconoce que, con esa sola perspectiva, no se puede conocer la compleja estructura divino-humano de la Iglesia y que su historia presenta problemas específicos e irresolubles para la pura metodología histórica. En el debate sobre el tema, suscitado en la I Conferencia de CEHILA, Alberigo sostuvo que cuestiones como la Encarnación histórica de Dios o la dimensión interior de la fe rebasan el método empírico. «Nuestro bagaje metodológico es todavía insuficiente y tosco para tratar satisfactoriamente estos problemas específicos».[88] Como el método empírico se reduce a lo visible, deja reservada esa mirada a la teología. La historia de la Iglesia tiene relevancia teológica porque es una ciencia autónoma. Por eso afirma que

> «tal propuesta implica la aceptación plena de la secularización de la historia de la Iglesia, si con tal expresión se quiere significar su inserción total y comprometida en la dialéctica científica de las disciplinas históricas… Una secularización 'abierta' en el sentido de que la historia de la Iglesia aspire a una sucesión cronológica de las formas de vida cristiana, que para el creyente son también 'signo' y el teólogo debe leer a la luz de la revelación del plan salvífico de Dios… Estoy convencido de que de ahí se seguiría también una aceleración hacia un eventual salto cualitativo de la historia de la Iglesia, en el sentido de que superaría la limitación más grave que padece: la de estar dotada de unos instrumentos que sólo son capaces de percibir el aspecto visible de la Iglesia».[89]

87 Cf. Giuseppe Alberigo, «¿Nuevas fronteras en la historia de la Iglesia?», *Concilium* 57 (1970) 66-85, 73; cf. 72-76.

88 Cf. Giuseppe Alberigo, «Metodologia para uma Historia da Igreja na Europa» en CEHILA, Para uma Historia da Igreja na América Latina. O debate metodológico (Petrópolis: Vozes, 1986), 28-46, 38.

89 Alberigo, *¿Nuevas fronteras en la historia de la Iglesia*?, 73.

El autor italiano, deja a la teología completar la información que supera los aspectos visibles y sostiene que la historia adquiere relevancia teológica cuando se desarrolla como ciencia autónoma. No obstante, en la primera página de su prefacio a la historia del Vaticano II que dirigió, antes de declarar que aquella se realizó con un análisis científico crítico, afirma –como historiador cristiano– que la asamblea conciliar fue «una instancia crucial de la intervención del Espíritu en la historia».[90]

La historia de la Iglesia tiene un estatuto epistemológico original. Su objeto es toda su realidad –el todo– en tanto se manifiesta visiblemente; su formalidad considera el contenido fenoménico en las fuentes según la naturaleza de cada una, pues hay fuentes históricas y teológicas; su método es el análisis crítico de la ciencia histórica abierto a la luz de la fe. La teología puede «acompañar todo el proceso de elaboración de la propia historia de la Iglesia, entrando en la especificación de lo que se ha denominado técnicamente el objeto formal *quo* o el objeto formal motivo… Por ello, historia de la Iglesia y teología se exigen».[91] *La racionalidad de la fe y la formalidad de la teología no anulan, sino que asumen, amplían y potencian la razón histórica para conocer la inmensa riqueza de la Iglesia*. La combinación entre lo humano y lo más que humano no se da de modo que los fundamentos teológicos alteren los hechos históricos, sino que éstos puedan ser interpretados a la luz de la fe.

Mi posición comprende la dimensión histórica de la Iglesia, que marca el estudio de la eclesiología, y la dimensión teológica de la historia de la Iglesia, que enriquece el estudio de su historia. Ambas disciplinas se requieren para tener una visión completa de la Iglesia en la historia.[92] La tensión que surge al afirmar que es historia y teología puede ser resuelta considerando el sujeto común de ambas, la Iglesia, y la

90 Giuseppe Alberigo, «Premisa. A treinta años del Vaticano II» en Giuseppe Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen I: El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación* (Salamanca: Sígueme, 1999), 9.

91 Saranyana, *La Historia de la Iglesia entre el positivismo y el historicismo*, 149-150.

92 Cf. Ricardo Corleto, «La formación teológica del historiador de la Iglesia», *Teología* 66 (1995): 227-234.

autonomía específica de cada disciplina y cada método. La historia de la Iglesia puede llegar a interpretar el significado salvífico de los hechos a la luz de la fe y hacer juicios de valor religioso sobre los acontecimientos conocidos históricamente. El carácter religioso y teologal de la Iglesia es un hecho. «Tal dato es un *hecho* que debe incorporar a su análisis y su exposición haciendo, por decirlo así, su fenomenología. Como historiador, también puede manifestar que algunos hechos o rasgos de la vida de la Iglesia pertenecen a un orden distinto del de la historia profana».[93]

La tesis de que la historia de la Iglesia es teología podría ser controvertida, en línea de principio, por quien no considere que el acto de creer incluye un pensar, ni admita que la teología sea un *logos* que ingrese en el juego de las racionalidades y el diálogo entre las disciplinas. El debate epistemológico que genera esta negación *a priori* puede, además, complicar la narración concreta de la historia de la Iglesia y la comprensión de su actuación en un lugar y un tiempo determinados. La historia enriquece a la eclesiología aportando las imágenes de la Iglesia en cada época histórica.[94]

La tesis de que la historia de la Iglesia es una ciencia histórica y requiere un método riguroso debe ser afirmada ante la tendencia a diluir la historia concreta en la historia salvífica o en una teología de la historia. Se debe rechazar tanto el dualismo entre la historia de la Iglesia y la historia de la salvación (*Heilsgeschichte*), como el monismo que absorbe a una en la otra, cayendo en un historicismo, que magnifica los condicionamientos relativos, o en un dogmatismo, que impone un criterio absoluto. El historicismo es otro dogmatismo porque da relevancia absoluta a lo más relativo.

La historia de la Iglesia es una sola realidad, la misma para todos. No hay dos especies de historia de la Iglesia, una narrable por la historia y otra legible por la teología, como no hay dos ver-

93 Congar, *Teología histórica*, 249. Cursiva en el original.
94 Cf. Scheffczyk, *La Eclesiología y la historia de la Iglesia consideradas desde el punto de vista sistemático*, 32.

dades –la científica y la religiosa– en otros planos del conocimiento. Una auténtica verdad científica es verdad, pura y simplemente, y debe ser aceptada por parte de todos, cristianos y no cristianos, y no puede ser descartada por supuestos datos de la fe. El historiador católico no debe temer que lo descubierto por la ciencia histórica esté en contradicción con lo que profesa como creyente. Hay que evitar dos confusiones. La primera es tomar como verdad histórica cualquier hipótesis historiográfica, más o menos fundada; la segunda es convertir en verdad de fe a una explicación teológica, tradicional o moderna. Las convicciones religiosas de un historiador católico y las convicciones filosóficas o ideológicas de un historiador no católico no deben impedirles aceptar las conclusiones válidas a las que se accede cuando el método histórico-crítico es rectamente aplicado y los hechos son probados.

> «La fe del historiador católico no pone, en este punto, límite alguno a su libertad de investigación. No le impide tampoco afirmar, llegada la ocasión, las buenas cualidades de los adversarios de la Iglesia… el historiador católico se siente libre para reconocer los dones de Dios, incluso fuera de las fronteras de su Iglesia, y no se considera obligado a escribir la historia desde un punto de vista 'confesional', es decir, parcial».[95]

El historiador católico obra con el método de la ciencia histórica en un horizonte abierto a la mirada de la fe. Su relación con la historia es una síntesis de pertenencia y distanciación. Como hombre de fe mira con los ojos de un corazón creyente, pensante y amante. Como historiador toma distancia en la cercanía y cercanía en la distancia. «Su fe no atenta a la íntima libertad en la búsqueda de la verdad, ni a la decidida voluntad de juzgar imparcialmente personas y hechos; su criterio metahistórico excluye ciertamente el relativismo histórico, pero no la auténtica historia».[96] La relación entre el sujeto creyente y el objeto eclesial es única porque une la historia de la Iglesia con la ciencia de la fe. Su luz permite descubrir la mano de Dios en los más complejos acontecimientos.

95 Aubert, *Introducción general*, 28.
96 Jedin, *Introducción a la Historia de la Iglesia*, 38.

El historiador intenta reconstruir los hechos desde las fuentes. La elaboración y la interpretación de las fuentes y la reconstrucción de los hechos son el esqueleto de toda historia. Para eso necesitan el método histórico, no la fe en la Iglesia en perspectiva confesional. Aquí la historia de la Iglesia debe mucho a estudiosos no católicos e incluso no creyentes. La edición crítica de las actas de los antiguos concilios fue hecha por Eduard Schwartz, que era escéptico. En la Argentina un historiador de cualquier posición puede aportar a conocer la historia eclesial si estudia seriamente las fuentes.

El historiador no creyente puede tener simpatía con los testimonios que analiza y no debería descartar que existan datos que obliguen a reconocer la originalidad de un determinado tiempo, como lo que atañe a Jesús, los apóstoles, los santos, o los períodos de reforma y de misión que cambiaron la historia. En esa situación la fe del cristiano puede hacer aportes al estudio de la historia, por ejemplo, planteando preguntas a las fuentes. Esto es útil cuando hay pocos datos extracristianos científicamente verificados y los documentos de la tradición eclesial son relevantes, comenzando por aquellos referidos a la existencia histórica de Jesús de Nazaret y a los orígenes cristianos.

> «Estamos ante una versión de la irrenunciable articulación entre fe y razón; en este caso entre la investigación histórica y la interpretación teológica. La teología, la fe, no puede dictar los resultados a los que tiene que llegar el estudio histórico, pero tampoco éste puede cerrarse a una interpretación teológica. Por supuesto que tal interpretación no se deduce de la investigación histórica, pertenece a otro ámbito de conocimiento, pero el creyente que lo acepta puede descubrir una coherencia muy particular en el proceso histórico».[97]

97 Rafael Aguirre, «El proceso de surgimiento del cristianismo» en Rafael Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2019 2ª), 26.

7. ¿Historia confesional o historia laica?

Como el aporte de las reflexiones precedentes volvemos a nuestro ámbito latinoamericano y argentino. ¿Cómo se hace y se dice la historia de la Iglesia entre nosotros? La corriente historiográfica autodenominada "laica" ha explorado un conjunto de tópicos que conciernen a las relaciones entre la Iglesia, la Sociedad y el Estado, tanto a nivel de las ideas como en el plano de los hechos, investigando en muchos archivos institucionales y personales. Por otra parte, ha empleado aportes epistemológicos y metodológicos tomados de nuevas formas de hacer historia y de nuevas categorías historiográficas, junto al diálogo con perspectivas de otras ciencias sociales, como son la sociología, la teoría política, la etnología, la economía. Además, ha impulsado el interés por los estudios religiosos y eclesiales en ámbitos académicos que no pertenecen a instituciones académicas confesionales. Por fin, ha puesto sobre el tapete un conjunto de cuestiones disputadas que deben ser mejor investigadas.

Tengo la impresión de que hay historiadores que trabajan muy bien con fuentes locales y según el método histórico, pero no conocen los aportes teóricos de grandes historiadores de la Iglesia, ni las principales afirmaciones del Vaticano II, ni la evolución de la teología y el magisterio latinoamericanos sobre las relaciones entre la fe y la historia. Advierto la escasa presencia de explicitaciones teóricas sobre los vínculos entre la historia de la Iglesia y la teología. Varios historiadores han dado pasos para estudiar esa relación, lo que permite esperar una ampliación del campo teórico.[98] Todo esto es comprensible cuando depende de límites personales o de exigencias de especialización. Pareciera que la falta de empleo de categorías teológicas para entender la realidad es más fruto de un desconocimiento que de un rechazo. Conceptos como Pueblo de Dios, historia de salvación, misión evangelizadora, dimensión social del Evangelio opción por los pobres, colegio episcopal, fe popular, cris-

98 Cf. C. Lértora Mendoza, «Bibliografía argentina de historia de la Iglesia 1945-1995», 13-33, 31.

tianos laicos y laicas, derechos de los bautizados, ayudan a entender la Iglesia en la historia.

En algunos estudios hay una noción de ciencia que no deja espacio a la teología. Se tiene la impresión –tal vez equívoca– de que un acceso científico a la historia debe prescindir de un horizonte de fe o debe hacerse desde una perspectiva agnóstica. Llama gratamente la atención que un sociólogo histórico de la religión pida a otros cientistas sociales que abandonen un modelo positivista que reproduce –a su modo– «el viejo paradigma de Augusto Comte que diferencia a la ciencia de las creencias –teológicas– a las cuales envía a la metafísica».[99] No es posible resumir el esquema de los tres estadios –teológico, filosófico, científico– del fundador de la sociología, aunque esa tripartición teórica provenía de una secularización del esquema teológico de las tres reinos del Padre, el Hijo y el Espíritu.[100] ¿Qué impide que la razón histórica ayude a ampliar la comprensión teológica de la Iglesia? ¿Qué obsta para que la racionalidad teológica colabore a ampliar la mirada de la crítica histórica?

Este tema es complejísimo. Tiene que ver con la llamada «dictadura positivista»,[101] que, para mí, es una inversión dialéctica de la "dictadura dogmática". Por un lado, el laicismo cultural y el positivismo científico niegan a la teología su carácter de ciencia y su estatuto universitario, en contra de la tradición medieval y moderna que rige en las universidades estatales de otros países, como en Alemania. Por otro, se niega a la historia de la Iglesia y al catolicismo su carácter teológico, compatible con su índole científica, lo que no lleva necesariamente a una lectura confesional distorsionante ni limita la autonomía epistemológica de la ciencia histórica. Laicos, en el sentido de personas independientes de una fe religiosa, y laicos católicos –y otros cristianos– pueden hacer historia eclesial.

99 F. Mallimaci, «Ciencias sociales y teología. Los pobres y el pueblo en las teologías de la liberación en Argentina» en V. Giménez Béliveau, *La religión ante los problemas sociales* (Buenos Aires: CLACSO, 2020), 283-315, 285.

100 Cf. H. de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore. II De Saint-Simon à nos jours* (Paris: Lethielleux, 1979).

101 H.-I. Marrou, *El conocimiento histórico* (Barcelona: Labor, 1968), 187.

En las últimas décadas se ha estudiado más la relación de la Iglesia con la sociedad. Auza distinguía dos líneas en la historiografía argentina: una, que consideraba que ese enfoque pertenecía a la "historia de la Iglesia"; otra, a la que llamaba "historia del catolicismo", con una expresión que él siempre utilizó. Otros piensan que esos temas pertenecen a una "historia de las ideas" o una "historia de la religión", sin las connotaciones específicas de la Iglesia Católica. Por eso, estas «son cuestiones de epistemología que necesitan ser profundizadas a fin de obtener mayor precisión».[102] Roberto Di Stefano, riguroso en su fe y en su ciencia, ha planteado la necesidad de un diálogo porque «los estudios de historia ganarían mucho de la colaboración entre investigadores e instituciones católicos y laicos. pero para que ello sea posible es preciso encontrar un mínimo de puntos de acuerdo. Felizmente estamos logrando avanzar en este camino. del que todavía queda mucho por recorrer».[103].

Esta colaboración responde al deseo de participar en esa conversación académica amigable y crítica acerca del carácter teológico de nuestra disciplina. Deseo proponer *un horizonte superador* –no una síntesis englobante– de posiciones que, siendo contrarias, no son contradictorias y pueden ser complementarias. La historia de la Iglesia se enriquece si, supuesto el trabajo histórico crítico, se abre a la comprensión de una razón plural e interdisciplinaria, y, de un modo peculiar, a horizontes religiosos que profundizan el sentido y el valor de las instituciones y sus procesos. Esto supone debatir lo que significa hacer historia con independencia de las disciplinas teológicas, por un parte, y aclarar el significado que tiene hacer historia crítica en un horizonte de fe, por otra. Trabajos históricos con distintos presupuestos y en diversos horizontes pueden cooperar para que la historia del catolicismo sea considerada en las grandes recopilaciones de la historiografía argentina. Esto requiere crear espacios comunes de conversación respetuosa, desmontar prejuicios

102 Cf. Auza, *La Iglesia argentina*, 154.
103 Di Stefano, *De la teología a la historia*, 175.

confesionales y laicistas, generar accesos concretos a archivos, bibliotecas y repertorios, crear la casa común de la historia eclesial.

En 1999 Celina Lértora analizó la producción bibliográfica de los años anteriores integrando los trabajos históricos referidos a las iglesias cristianas institucionalizadas y sin distinguir los enfoques teóricos o metodológicos. Previamente, reconoció que la historiografía argentina tenía larga data y provenía de dos vertientes. Por un lado, de historiadores de instituciones eclesiales que habían producido historias generales y sectoriales (para el país, las diócesis, regiones, órdenes religiosas, ámbitos pastorales, etc.). Por otro, de historiadores laicos, católicos o no, que estudiaban el tema por su relación a la vida política, social y cultural argentina y porque la Iglesia es parte de nuestra sociedad, aunque no encaraban esa tarea con marcos teológicos. «Este doble enfoque, no siempre compatibilizable, signa profundas diferencias metodológicas, de contenido y de interpretación histórica».[104]

Lértora señala que la historiografía eclesial "clásica" compartía criterios historiográficos de la denominada "historia científica". 1: Un interés predominante por la historia documental. 2: La distinción entre descripción e interpretación como instancias independientes. 3: La posibilidad de elaborar una historia objetiva o no ideológica. 4: La prescindencia de interpretaciones globales, salvo las que se derivan de su conexión con la esfera secular. 5: La prescindencia de vinculaciones teóricas con cuestiones teológicas. Esa corriente, que tiene un modelo en la obra del salesiano Cayetano Bruno, tiene a su favor trabajar sobre originales, compartir documentación, aproximarse a las fuentes primarias y secundarias. Pero, este estilo no encara cuestiones críticas y metodológicas, hoy ineludibles. Por eso, esas obras sufren cierta desvalorización de conjunto, aunque cada una resulte valiosa como consulta puntual. Algunos critican a esa posición la omisión de enfoques teológicos explícitos. Lértora destaca la labor mediadora de historiadores laicos, bien

104 Cf. Lértora, *Bibliografía argentina de historia de la Iglesia 1945-1995*, 13, cf. 25-27.

preparados en metodologías modernas, que apoyaron investigaciones vinculadas a las relaciones de la Iglesia con la vida argentina.

Los historiadores laicos que tratan los mismos temas se caracterizan por tener enfoques más amplios, incorporan datos socioculturales y establecen correlaciones entre ellos y las respuestas de la Iglesia. En general, son laicos que rescatan la historia del laicado y de la mujer en la vida católica argentina. Historiadores, tanto laicos como presbíteros, se nuclean en instituciones académicas católicas, sobre todos en universidades, presentan una tónica científica más actualizada y se hacen cargo de algunos problemas propios de las disciplinas históricas. Aunque estas discusiones son muy variadas, no suelen trascender más allá de los claustros docentes y las publicaciones especializadas.

Este debate marcó el proyecto de la *Historia general de la Iglesia en América Latina* por parte de la CEHILA. A partir de 1973 mostró la emergencia de cuestiones epistemológicas que no se reducen a la contraposición de posturas ideológicas. Se discutía si la historia de la Iglesia es también una disciplina teológica y si en toda interpretación hay un modelo eclesiológico explícito o implícito. La posición de CEHILA se acerca a la del Grupo de Investigación de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra, a pesar de sus diferencias en las interpretaciones.[105] Reconociendo el carácter mixto de nuestra disciplina, subsisten problemas referidos a los fundamentos históricos y teológicos para hacer una hermenéutica que pueda reconstruir el pasado en el presente. Más allá de preferencias teológicas o políticas hay una cuestión epistemológica y metodológica poco explicitada.

Lértora muestra que la mayoría de los autores no hace una dilucidación en temas como el concepto de Iglesia, la inserción eclesial en la vida social, la dimensión específicamente religiosa. La falta de un espacio académico hace que historiadores adopten, casi

105 Cf. C. Lértora Mendoza, «¿Qué es y qué debe ser la historia de la Iglesia? Una polémica argentina sobre la historia de la iglesia latinoamericana», *Anuario de Historia de la Iglesia* (Pamplona) 8 (1999): 397-406, esp. 404-405.

osmóticamente, el punto de vista que tenían más cercano por razones personales o institucionales. Así, las diferencias de concepción entre los trabajos historiográficos publicados en las revistas *Archivum*, *Teología* y *Stromata*, parecen haber sido asumidas de un modo natural porque son opciones teóricas que manejan los teólogos con los que están en contacto. En sus trabajos se evidencian algunas de las diferencias que se proyectan a los historiadores, sobre todo si se considera el amplio período de los últimos cincuenta años.

Di Stefano y Zanca muestran diferencias entre lo que llaman historia confesional –supuestamente heterónoma– e historia laica –supuestamente autónoma. Dicen que «todos esos factores permitieron, creemos, comenzar a visualizar a la Iglesia como un objeto de estudio entre otros y a la vez reconocer su particular relevancia (y no sólo para la historia política), dejando suficientemente de lado la tradicional preocupación por defenderla o denostarla».[106] Coincido con el deseo de evitar las miradas sesgadas de una ideología ofensiva o de una apología defensiva, y estudiar la Iglesia Católica en la historia reconociendo su relevancia particular. Un terreno de diálogo está en pensar qué significa verla como "un objeto de estudio entre otros" porque ella no es una institución política, sino la comunidad cristiana que tiene dimensiones políticas, y porque, entre «las lógicas particulares del catolicismo»,[107] están su condición teologal, su misión evangelizadora, su autocomprensión teológica. Lo decía Florial Forni: «La Iglesia es un mundo muy complejo, de tiempos de particular espesor, que uno simplifica y quizá caricaturiza si pretende leerlo en clave puramente política».[108]

Un punto clave está en explicitar *lo que se comprende por Iglesia con el trasfondo de lo que es la historia*. Parece lógico que un historiador, sea o no cristiano, considere lo que aporta la teología sobre la Iglesia y su historia. La obra de José Zanca sobre los intelectuales católicos a mediados del siglo XX muestra un esfuerzo por entender nociones

106 Di Stefano; Zanca, *Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía*, 45.
107 Di Stefano; Zanca, *Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía*, 39.
108 Floreal Forni, «Catolicismo y peronismo» III, *Unidos* 6 (1988): 120-144, 140.

básicas de la eclesiología empleando literatura teológica, por ejemplo, la referida a las nociones Pueblo de Dios y cristiandad.[109] Por cierto, para ser historiador de la Iglesia no hace falta profesar una fe religiosa. No obstante, parece razonable que tenga en cuenta "un" concepto teológico de Iglesia, y explicite, en lo posible, "su" noción. La actuación eclesial requiere la atención simultánea a un conjunto de enfoques y variables, tanto por quienes hacen historia en un horizonte de fe como por quienes prescinden de esa perspectiva. El primer enfoque no debería llamarse "historia confesional" si eso implicara un condicionamiento por la confesión del historiador. La segunda mirada no debería ser denominada "historia laica" como si la laicidad fuera sinónimo de no creencia, agnosticismo o laicismo, y si no fuera, también, una característica de la Iglesia y los creyentes, que están en el mundo secular y, en nuestro caso, en la Argentina.[110]

El ensayo de Di Stefano: ¿*De qué hablamos cuando decimos 'Iglesia*?, precisa ese concepto en nuestra historia colonial e independiente. Muestra el uso diverso de los conceptos en momentos distintos, como señalan otros historiadores.[111] Evita reducir y trasladar los vínculos que se daban en el antiguo régimen entre lo espiritual, lo religioso / eclesiástico (mixto) y lo temporal, a la relación que hubo entre la Iglesia y el Estado en las repúblicas independientes – con el sobreviviente Patronato. Sugiere el rol de la secularización como autonomización de esferas en la formación de ambas sociedades en el siglo XIX. Cuestiona la extensión hacia atrás de la cuadrícula que organizó los estudios distinguiendo las historias política, económica, social y religiosa. Analiza tres sentidos de la noción

109 Cf. J. Zanca, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966* (Buenos Aires: FCE – Universidad de San Andrés, 2006), 9-37, 137-163.

110 Cf. Bruno Forte, *Laicado y laicidad* (Salamanca: Sígueme, 1987), obra que distingue la laicidad en el mundo, el laicismo como ideología, la secularidad de toda la Iglesia que está en el mundo y la secularidad propia de los laicos o seglares.

111 Cf. Fernando Gil, «Eclesiologías en tiempos de la revolución. Fray Cayetano José Rodríguez y la Asamblea del año 13» en Juan Guillermo Durán (ed.), *II Congreso Nacional Bicentenario Patrio. Sociedad, libertad y cultura en la Asamblea Constituyente del Año XIII* (Buenos Aires: Agape - Fundación Universidad Católica Argentina, 2014), 141-145. Hay varios estudios del santafesino Américo Tonda. Cito uno: *La eclesiología de los doctores Funes y Castro Barros* (Rosario, UCA, 1982).

"Iglesia": a) teológico: la comunidad de los creyentes católicos a nivel universal y local; b) canónico: la organización jurídica a partir del poder sacramental del clero y la subsiguiente delimitación de poderes; c) jurídico-político: la Iglesia como "sociedad perfecta" paralela, equiparable y distinta del Estado nacional, sobre todo por su carácter universal asociado al Papa.[112] Esta comprensión rigió en el siglo XIX, cuando el Estado y la Iglesia se consideraron personas jurídicas soberanas y análogas, y fijaron sus derechos, deberes y bienes firmando concordatos según el derecho público eclesiástico del tiempo.[113] En el siglo XX, después del Vaticano II, cambió la comprensión teológica de la Iglesia y del mundo, que ya no fue visto sólo como Estado, sino como pueblo, sociedad, cultura y estado.

La comprensión de la Iglesia cambió no sólo por la forma de mirar la historia sino también por la conciencia que ella alcanzó acerca de sí y de su relación con el mundo. En una Iglesia que se consideraba una "sociedad perfecta, jerárquica y desigual", en analogía con la concepción del Estado y de su autoridad, la historia se centraba en la jerarquía eclesiástica y sus poderes, sobre todo en los del Papa a nivel universal y los del obispo o el párroco a nivel local. Las relaciones con la sociedad eran vistas como un juego de poderes entre la Iglesia y el Estado, en especial de sus autoridades. El redescubrimiento de la Iglesia como misterio y como comunidad la resitúo en la historia de la fe.

> «Una Iglesia que se considera a sí misma ante todo como Pueblo de Dios en el itinerario humano, se interesa por la vida de todo el cuerpo, por su "base"; no considera a la Iglesia en relación del dominio, sino de intercambio con el mundo y con la cultura. Por eso, las historias de la Iglesia más recientes tienden a ser historias del Pueblo de Dios».[114]

112 Cf. Di Stefano, *¿De qué hablamos cuando decimos 'Iglesia'?*, 220-222.

113 Cf. Yves Congar, «L'ecclésiologie de la Revolution française au Concil du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité» en M. Nédoncelle, *L'ecclésiologie au XIXe. siècle* (Paris: Cerf, 1960), 77-114; «D'une ecclésiologie en gestation a Lumen gentium, ch. I-II», *Freiburger Zeitschrif für Philosophie und Theologie* 18 (1971): 366-377.

114 Yves Congar, *Teología histórica*, 246.

8. Fe en la Providencia e historia crítica

La historia se constituye por la combinación de acontecimientos objetivos e interpretaciones subjetivas. Así como no hay ciencia histórica sin presupuestos previos, lo que llevaría a un objetivismo ilusorio, tampoco se alcanza una verdad histórica si el sujeto impone sus puntos de vista, lo que lleva a un subjetivismo apriorístico. La ciencia histórica se distancia del objetivismo puro y del subjetivismo radical. Es una aprehensión aproximativa del objeto conocido y una aventura espiritual del sujeto cognoscente. La objetividad significa que lo sucedido en el pasado no depende de nuestra voluntad y debe ser respetado. Los hechos objetivos están mediados a través de los testigos directos y de los que escribieron los documentos. La subjetividad designa la intervención de mediadores del conocimiento. Si los testigos deben ser veraces y fehacientes, los historiadores deben ser respetuosos e imparciales. Una subjetividad responsable implica honestidad intelectual e imparcialidad histórica.

Las convicciones religiosas, filosóficas y políticas pertenecen a la individualidad del historiador. Cuando los historiadores buscan conectar y juzgar los sucesos históricos manifiestan sus puntos de vista más allá de la narración fáctica. La conexión causal de los acontecimientos verificados, la indagación de los motivos en juego, la determinación de responsabilidades personales e institucionales, la interpretación de movimientos complejos, la valoración de procesos religiosos en la vida social y procesos sociales en la vida religiosa, requieren integrar en el análisis histórico presupuestos y principios que no pueden tomarse de la mera ciencia histórica, pero que tampoco pueden serle ajenos.

El criterio filosófico, religioso y teológico del historiador se deja sentir en el plano de la investigación aun cuando se esfuerce por lograr la mayor imparcialidad posible. Lo mismo se percibe en análisis históricos que se hacen desde corrientes dominadas por las concepciones filosóficas del idealismo, el positivismo, el biologismo o el sicologismo. Por ejemplo, las miradas a la religión y a la Iglesia

guiadas por las concepciones de estructura y superestructura del materialismo histórico no hacen justicia a la especificidad del hecho religioso, ni a la constitución de la comunidad cristiana.

Para una filosofía de la religión, e incluso para una teología de la religión, esta realidad no es un subproducto de la conciencia, como afirman las teorías reduccionistas que la hacen derivar de factores no religiosos y la entienden como proyección, alienación, ilusión o ideología.[115] El catolicismo afirma una relación intrínseca entre la religión y la cultura más allá de sus configuraciones históricas. La religión es la dimensión más profunda de la vida del hombre y de la cultura de un pueblo que, por mediación de lo sagrado (*ordo ad sanctum*), tiene relación con Dios o lo divino (*ordo ad Deum*). Es una realidad primaria de la vida humana y de una identidad cultural, se constituye a partir de lo sagrado como un valor original, originario e irreductible, no derivado ni secundario, y, por eso, no puede ser reducida a ser una fuente de seguridad individual y de integración social.[116] Por eso, las miradas reduccionistas sobre la religión cristiana y la Iglesia católica condicionan no solo la perspectiva de análisis, sino también la elección de la materia, e incluso el mismo lenguaje narrativo.

Si la Iglesia es la comunidad de los creyentes, lo más esencial es la historia de la fe expresada en las culturas y no su historia política. La vida de la Iglesia incluye sus relaciones con los pueblos, las sociedades y los estados, pero no se limita a su relación con el orden temporal. Ambos factores se combinan en las dimensiones políticas del actuar eclesial y en las influencias religiosas y eclesiales del poder civil. Quien se limite a lo político difícilmente comprenderá los mismos hechos políticos. Quien solo analice las relaciones entre el emperador Carlos V y el rey Francisco I de Francia con los

115 Cf. H. de Lima Vaz, «Religiao e Modernidade Filosófica», *Síntese* 18 (1991): 147-165.
116 Cf. J. C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Barcelona: Anthropos, 2005), esp. 13-76 y 271-288.

papas del siglo XVI no comprenderá el Concilio de Trento.[117] Quien ignore sus debates teológicos y decretos pastorales entre la reforma protestante y la cultura barroca apenas entenderá el significado de esa asamblea en la historia de la Iglesia y su influjo en el sustrato cultural y en la piedad popular de América Latina,[118] tan presente en la obra histórica y la lectura hermenéutica del Padre Durán.[119]

La pre-comprensión de la historia que posee un historiador no es ni debe ser una justificación de su parcialidad. Por el contrario, debe ayudarle a ejercitar una comprensión que se acerque lo más rigurosamente posible a lo acontecido. La adhesión libre y razonable a la fe no lleva a explicar los hechos de una forma determinada para satisfacer posturas confesionales o negar evidencias históricas. La historia debe alejarse de la apologética justificadora y del panfleto ideológico. La vocación del historiador lleva a tener un amor incondicionado a la verdad histórica, una verdad que hace libres.

El historiador, creyente o agnóstico, tiene presupuestos implícitos y explícitos. No se da una historia objetiva separada del sujeto que la investiga, documenta, reconstruye, narra e interpreta. Él tiene el deber de hacer una historia imparcial y comprenderla a partir de los testimonios y los testigos. Los investigadores deben conocer todos los hechos y pensar todas las interpretaciones. «Deben mantenerse abiertos a todas las posibilidades de los hechos y las valoraciones… La historia nos muestra que las realidades que se dan en ella poseen una pluralidad inimaginable. Primero debemos ver, contemplar y afrontar, con total apertura, todas estas realidades: solo entonces podremos juzgarlas».[120]

Mientras el relativismo pierde toda esperanza en encontrar la verdad histórica, el perspectivismo subraya la posibilidad de aproximarse mejor a ella complementando distintas miradas.

117 Cf. John O'Malley, *Le Concile de Trente. Ce qui s'est vraiment passé* (Bruxelles : Lessius, 2013), 69-98; J.-P. Soisson, *Carlos V. Emperador de dos mundos* (Buenos Aires: El Ateneo, 2005), 45-104, 205.231.

118 Cf. Methol Ferré, *Reflexiones sobre la historia de la Iglesia*, 123-162, 219-355.

119 Cf. Durán, *Manuel "Costa de los ríos"*, 251-253.

120 Joseph Lortz, *Unidad europea y cristianismo* (Madrid: Guadarrama, 1961), 25.

> «Aun cuando los resultados sean muy semejantes, los relatos serán escritos para lectores diferentes, y cada historiador tiene que prestar especial atención a lo que sus lectores fácilmente pasarían por alto, o apreciarían de manera equivocada. Tal es el *perspectivismo*. Este término puede ser empleado en un sentido amplio para referirse a cualquier caso en el que historiadores diferentes tratan de manera distinta la misma materia».[121]

Las distintas miradas, si se hacen con honestidad intelectual y con procedimientos adecuados, pueden aportar a un conocimiento pleno de la historia. Aquí se abre la posibilidad del perspectivismo histórico o el juego de las perspectivas. Es un «sano relativismo»,[122] porque muestra la "relatividad" de la realidad histórica contingente, que no tiene la categoría de absoluto. La escucha de varias voces, en las cuales resuena el pasado, puede enriquecer una conciencia histórica lúcida y responsable.

La ciencia de la historia ha sido comparada con el arte del retrato. En la historia estamos como en la presencia de una obra de arte en la que, por una parte, el objeto –el rostro de otro ser humano– es captado auténticamente y, por el otro, el artista queda retratado de algún modo.[123] Lo mismo se puede decir de los retratos verdaderos pintados por los historiadores. También el retrato variopinto que pintamos en nuestra investigación histórica está pintado por muchas manos y con muchos colores.

Una cuestión clave en la diferencia de horizontes es *la noción teológica de la Providencia*. La creencia de que Dios actúa en la historia parece ser la principal piedra de escándalo. La teología y la catequesis no siempre presentaron bien la acción de Dios. El abuso del recurso a lo sobrenatural para explicar lo inexplicable y la confusión de la fe con una credulidad alimentaron, en una vertiente de la modernidad ilustrada, la idea de que la fe siembra oscuridad porque no se articula con las luces de la razón, ni soporta una mirada crítica de la realidad. Esto llevó a pensar que la providencia era

121 B. Lonergan, *Método en teología* (Salamanca: Sígueme, 1972), 211-212.
122 Congar, *La historia de la Iglesia, 'lugar teológico'*, 89.
123 Cf. Marrou, *El conocimiento histórico*, 169, 213.

una determinación fatal de los acontecimientos y la historia no era la hazaña de la libertad humana.

Además, en ocasiones se defendieron anacrónicamente esquemas teológicos para justificar posiciones ideológicas, instrumentalizar presiones políticas y sostener estructuras institucionales. La noción de una providencia inmutable que no incluía los cambios históricos sirvió para sostener el *statu quo*. Por eso un investigador con una cosmovisión agnóstica y sin una formación teológica puede pensar que toda mirada teológica es un lastre. Hay quienes creen que cuando se hace una lectura teológica de la historia se asigna una intencionalidad religiosa o política explícita a los protagonistas.

La Providencia de Dios funda, sostiene y requiere las decisiones de los seres humanos como sujetos libres y actores históricos. No actuamos como si fuéramos marionetas de un titiritero. Las tragedias no están determinadas por un poder ciego que se impone a nuestras libertades y nos castiga arbitrariamente. Con una fe que piensa, la teología católica afirma que Dios guía la historia con su providencia salvadora y la conduce a su plenitud final. Su actuar misterioso – justo y bondadoso - se vale de la cooperación de las creaturas, sobre todo de los seres que somos racionales y libres.

Dios no nos da sólo el ser, sino también la capacidad de ser causas y de poder obrar en el seno de su Providencia. Él da a las creaturas la dignidad de actuar por sí mismas y ser principios unas de otras. Los seres naturales, que viven procesos necesarios, producen efectos necesarios, siempre del mismo modo, como se observa en la naturaleza vegetal y animal. Los seres libres, en los cuales la naturaleza también es libertad, producimos efectos contingentes. Dios nos dio a los seres humanos el don de ser agentes libres y actores responsables. Con nuestras decisiones, acciones, palabras, oraciones y sufrimientos podemos colaborar libremente con el proyecto liberador de Dios. La unión entre ambas causalidades se da en un plano sólo descifrable por el lenguaje metafísico –no por la verificación empírica– y, por el lenguaje religioso, porque aquel a

quien llamamos "Dios" sostiene el obrar de sus criaturas. Él es la causa primera que opera en, por y más allá de las causas segundas.

El historiador cristiano reconoce la intervención de Dios, aunque no pueda descifrar su sentido. Una regla de oro surgida de la experiencia histórica y de la lectura de la fe es: «Dios escribe derecho con renglones torcidos». Allí donde otros ven azar o milagro, el creyente percibe la presencia de Dios que camina con nosotros. El cristiano no le pide al historiador no cristiano que se entregue a una creencia que no comparte. Sólo pide que admita que la lectura providencial que procede de la fe no se reduce a un fideísmo irracional, así como reconoce que una lectura científica no cae necesariamente en el racionalismo o el positivismo. El historiador creyente desarrolla un pensar racional en un horizonte distinto y aporta un *plus* de racionalidad para comprender la historia. Y sabe que, por más esfuerzos que se hagan, hay una dimensión de la historia eclesial que siempre nos trasciende.

Ante la tentación de la desmesura (*hybris*) de la gnosis, que olvida los límites, el saber histórico testimonia que somos humanos y nuestro conocimiento es imperfecto y perfectible. El enigma de la historia se resiste a cualquier totalización conceptual porque nuestra comprensión no puede abarcarla. Aquí la teología ayuda a la historia a respetar su misterio y no pretende justificar una lectura exhaustiva, lineal o cíclica, progresiva o regresiva, evolucionista o dialéctica, positivista o idealista, moderna o postmoderna, optimista o pesimista. «La inteligencia teológica de la historia de la humanidad no puede ser transpuesta en términos de historia mundial, ni elaborada en un sistema filosófico».[124] El pensar histórico implica una razonabilidad abierta y plural, que no debe clausurarse.

Aquí se encuentra la grandeza y la humildad de la verdad de los hechos históricos. Su comprensión no es circular (ni regresiva), lo que podría llevar al pesimismo escéptico. Tampoco es lineal (ni

124 Karl Löwith, *El sentido de la historia* (Madrid: Aguilar, 1973), 214.

progresiva), lo que podría conducir al optimismo ingenuo. La novedad del cristianismo quebró el esquema circular del tiempo antiguo. San Agustín enseñó que el camino recto de Jesús hizo explotar los círculos de los tiempos: «"estos circuitos ya han explotado" (*circuitis illi jam explosi sunt*) … porque Dios puede hacer nacer cosas nuevas que jamás se hayan hecho».[125] Pero tampoco se identifica con una concepción meramente lineal, tal como la que se desarrolló en la modernidad acerca del progreso indefinido. La visión cristiana de la historia y la comprensión histórica desde la Providencia corresponden a un conocimiento en espiral, porque la figura espiralada combina los símbolos de la esfera y la línea.[126] Más aún, parece un conocimiento helicoidal en la medida en que las hélices del helicoide se agranden a cada espiral y puedan ganar tanto en profundidad como en amplitud.

La *ratio fidei* tiene una racionalidad intrínseca y la teología debe dialogar con las distintas racionalidades, especialmente con la ciencia histórica. El historiador cristiano tiene la vocación de desarrollar la racionalidad crítica en el horizonte de una fe pensante. Juan Pablo II enseñó que «el nexo que debe instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía tendrá el carácter de un cierto progreso circular (*cuiusdam circularis progressionis*)» (FR 73). Su enseñanza vale para la historia. La fe en Cristo funda el diálogo entre la razón teológica y la racionalidad histórica, y justifica el aporte de la teología para interpretar las huellas del pasado y los signos del presente.[127]

Dedico estas reflexiones sobre la fe en la Providencia y el carisma del historiador de la Iglesia a Juan Guillermo Durán por su contri-

125 San Agustín, *De Civitate Dei*, XII, 21 en *Obras completas*, XVI (Madrid: BAC, 2000[5]), 804.

126 Sobre el conocimiento en espiral o diagonal cf. Carlos María Galli, «La 'circularidad' entre teología y filosofía» en R. Ferrara; J. Méndez (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica* (Buenos Aires: EDUCA, 1999), 83-99.

127 Cf. C. Schickendantz, «"A la luz del Evangelio y de la experiencia humana" (GS 46). Inicio oficinal de una racionalidad radicalmente histórica en la fe y en la teología» en Virginia Azcuy, Fredy Parra, Carlos Schickendantz (eds.), *Dios en los signos de este tiempo* (Santiago de Chile: UAH / Ediciones - Universidad Alberto Hurtado, 2022), 31-57.

bución a la historia del Pueblo de Dios en América Latina, sobre todo en la primera evangelización y en la cristiandad de las Indias; y por su aporte único a la comprensión del catolicismo argentino centrado en la historia y la devoción a Nuestra Señora de Luján.

Bibliografía

Methol Ferré, Alberto. *Reflexiones sobre la historia de la Iglesia*. Montevideo: Universidad de Montevideo, 2017.

Alberigo, Giuseppe. «¿Nuevas fronteras en la historia de la Iglesia?», *Concilium* 57 (1970) 66-85, 73; cf. 72-76.

Alejos Grau, Carmen-José. «Revistas católicas». En Saranyana, Josep-Ignasi (dir.) y Carmen-José Alejos Grau (coord.). *Teología en América Latina. Volumen III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)* (Madrid: Iberoamericana, 2002), 626.

Auza, Néstor. «La Historiografía Argentina y su relación con la Historia de la Iglesia», *Teología* 47 (1986): 55-83.

Auza, Néstor. «La Iglesia Católica (1914-1960)». En Academia Nacional de Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina. Tomo 8: La Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Planeta, 1997, 301-335.

Auza, Néstor. *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino* I-II. Buenos Aires: Ed. Docencia / Ed. Don Bosco / Ed. Guadalupe, 1987.

Auza, Néstor. *La Iglesia argentina*. Buenos Aires: Ed. Ciudad Argentina, 1999).

Bianchi, Enrique. «Cuestiones historiográficas relativas a la Virgen de Luján», *Teología* 135 (2021): 11-40.

Bruno, Cayetano. *Historia de la Iglesia en la Argentina* t. I. Buenos Aires: Ed. Don Bosco,1966.

Caimari, Lila. *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955*) Buenos Aires, Ariel: 1995.

CEA, «Declaración pastoral: La Iglesia en la situación posconciliar». En CEA, *Documentos*, 18-30.

Conferencia Episcopal Argentina, *Documentos del Episcopado Argentino. Tomo I: 1889-1909.* Buenos Aires: Oficina del Libro, 1993; *Ibid.*, *Tomo II, 1910-1921* (Buenos Aires: Oficina del Libro, 1994).

Congar, Yves. «La historia de la Iglesia, "lugar teológico"», *Concilium* 57 (1970): 86-97.

Corleto, Ricardo. «La formación teológica del historiador de la Iglesia», *Teología* 66 (1995): 227-234.

Di Stefano, Roberto y José A. Zanca. «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», *Anuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015): 15-45.

Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta. *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX.* Buenos Aires: Grijalbo Mondadori, 2000 (reimpreso en 2009).

Di Stefano, Roberto. «De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino», *Prohistoria* 6 (2002): 173-201.

Di Stefano, Roberto. «Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina», *Quinto Sol* 15 (2011): 1-31.

Dussel, Enrique. «Prolegómenos». En CEHILA. *Historia General de la Iglesia en América Latina. I/1: Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina.* Salamanca: Sígueme, 1983.

Farrell, Gerardo y J. Lumerman, *Religiosidad popular y fe*. Buenos Aires: Patria Grande, 1977.

Farrell, Gerardo. *Iglesia y Pueblo en la Argentina. 500 años de evangelización*. Buenos Aires: Patria Grande, 1992 4a.

Ferrara, Ricardo y Galli, Carlos María (eds.). *Presente y futuro de la Iglesia en la Argentina. Homenaje a Lucio Gera*. Buenos Aires: Paulinas, 1997.

Floreal Forni, Floreal. «Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular», *Sociedad y Religión* 3 (1986): 4-24.

Forte, Bruno, *Laicado y laicidad*. Salamanca: Sígueme, 1987.

Francisco, «Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos» (17 de octubre de 2015), *AAS* 107 (2015) 1139.

Francisco, «Homilía en la misa por el 60 aniversario de la apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II», acceso el 15/10/2022, https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2022/documents/20221011-omelia-60concilio.html

Furlong, Guillermo. «La Historiografía Eclesiástica Argentina. 1536-1943», *Archivum* 1 (1943/1): 58-92.

Galli, Carlos María. «La recepción del Concilio Vaticano II en nuestra incipiente tradición teológica argentina: 1962-2015». En Caamaño, José Carlos; Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega, Federico Tavelli (eds.), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*. Buenos Aires: Facultad de Teología – Fundación Teología y Cultura – Agape Libros, 2015, 341-387.

García, Rubén. *Historiografía general de la Iglesia en Latinoamérica. Panorama Actual*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, 1990.

Gera, Lucio. «Evangelización y Promoción Humana». En Galli, Carlos María y Luis Scherz. *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia. II Identidad cultural y modernización en América Latina*. Buenos Aires: Paulinas, 1992, 23-90.

Horacio Verbitsky, *La mano izquierda de Dios*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2020.

Jedin, Hubert. «Introducción a la Historia de la Iglesia». En *Manual de Historia de la Iglesia* t. I. Barcelona: Herder, 1966, 25-106.

Jedin, Hubert. *Chiesa della fede. Chiesa della storia*. Brescia: Morcelliana, 1972, 51-65.

Donatello, Luis Miguel. *Catolicismo y montoneros: religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial, 2010.

Morello, Gustavo. *Cristianismo y revolución: los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: EDUCC, 2003.

Lértora Mendoza, Celina. «Bibliografía argentina de historia de la Iglesia 1945-1995», *Boletín de Historia* 30 (1999): 13-33.

Liboreiro, María Cristina et al. *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra, 1992. En parte del t. IX de CEHILA – Comisión para el Estudio de la Iglesia de América Latina y El Caribe, *Historia General de la Iglesia en América Latina. Cono Sur*. Salamanca: Sígueme, 1994.

Lima Vaz, H. C. de. «Religiao e Modernidade Filosófica», *Síntese* 18 (1991): 147-165.

Lortz, Joseph. *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia del pensamiento* t. I. Madrid: Cristiandad, 1982, 15-37.

Maeder, Ernesto. «La vida de la Iglesia» en Academia Nacional de Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina. T. V: La configuración de la República independiente (1810-1914)*. Buenos Aires: Planeta, 2000, 277-312.

Mallimacci, Fortunato. *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires: Biblos, 1988.

Lértora Mendoza, Celina. «¿Qué es y qué debe ser la historia de la Iglesia? Una polémica argentina sobre la historia de la iglesia latinoamericana», *Anuario de Historia de la Iglesia* (Pamplona) 8 (1999): 397-406.

Rodríguez Melgarejo, Guillermo. «Reflexiones acerca de la pastoral popular desde el interior de un santuario», *Teología* 21/22 (1973): 117-138.

Scannone, Juan Carlos. *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*. Santander: Sal Terrae, 2017, 15-93, 181-274.

Schatz, Klaus. «¿Ist Kirchengeschichte Theologie?», *Theologie und Philosophie* 55 (1980) 481-513.

Scheffczyk, Leo. «La Eclesiología y la historia de la Iglesia consideradas desde el punto de vista sistemático», *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 25-42.

Zanatta, Loris. *La larga agonía de la nación católica. Iglesia y dictadura en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana, 2015.

La Historia y el Método Teológico en América Latina[1]

José Carlos Caamaño[•]
Facultad de Teología-Pontificia Universidad Católica Argentina
josecarcaa@uca.edu.ar
Recibido 19.09.2022/Aprobado 20.10.2022
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9572-9982
DOI: *https://doi.org/10.46553/teo.59.139.2022.p79-99*

Resumen

El autor, que ofrece este artículo en homenaje al profesor Juan Guillermo Durán, presenta algunas perspectivas del método de la teología latinoamericana que pueden ser relevantes para reivindicar un modo de pensar asociado a las experiencias históricas de nuestro continente.

Sin pretensión de abarcar una temática inmensa, propone cuatro espacios para dejar constancia de la peculiaridad de un método que toma a la historia como un lugar teológico decisivo al momento de descubrir la huellas, los lenguajes y los rostros de Dios. Además de las conocidas teología de la liberación y la escuela de la teología del pueblo, ofrece algunos aspectos significativos de los nuevos desafíos ofrecidos por las teologías indígenas y las de los migrantes latinos. Finalmente dará cuenta de ausencias en el texto que merecen, sin dudas, una tratativa profunda.

Palabras clave: Historia; Pueblo; Comunidad; Liberación; Teología Indígena; Migrantes

History and the Theological Method in Latin America

1 Este texto ha sido escrito a partir de la Conferencia dictada por el autor el 16 de septiembre de 2022 en la Universidad UniAgustiniana de Bogotá, Colombia.

[•] Profesor Ordinario Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Abstract

The author, who presents this article in homage to Professor Juan Guillermo Durán, offers some perspectives on the method of Latin American theology that may be relevant to vindicate a way of thinking associated with the historical experiences of our continent. Without pretending to cover an immense theme, it proposes four spaces to record the peculiarity of a method that takes history as a decisive theological place when discovering the traces, languages and faces of God. In addition to the known liberation theology and school of people's theology, it offers some significant aspects of the new challenges offered by indigenous and Latino migrant theologies. Finally, he will account for absences in the text, that undoubtedly deserve in-depth study.

Keywords: History; People; Community; Liberation; Indigenous Theology; Migrants

1. Prolegómenos

Ofreceré, en esta colaboración, cuatro abordajes entre los que es posible establecer una diagonal epistémica. Esa comunión entre las perspectivas que presentaré puede ser bastante bien enunciada a partir de una expresión de Jon Sobrino, en *Jesucristo liberador* respecto de la cristología. Allí afirma que: «La cristología latinoamericana […] determina que su lugar, como realidad sustancial, son los pobres de este mundo, y esta realidad es la que debe estar presente y transir cualquier lugar categorial donde se lleva a cabo».[2]

No obstante la comprensible *Notificación* a Jon Sobrino –de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del año 2006– acerca de la cuestión *Iglesia de los pobres e Iglesia Apostólica*, intentando dirimir la disputa acerca de los lugares teológicos, la afirmación del teólogo jesuita da cuenta, a nivel del método teológico, de la enseñanza de Lumen Gentium 8c. Leemos, en este memorable párrafo conciliar, que

> «la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo. Pues mientras Cristo, "santo, inocente, inmaculado" (*Hb* 7,26), no conoció el pecado (cf. *2 Co* 5,21), sino que vino

2 *Jesucristo liberador* (Madrid: Trotta, 1991), 47.

> únicamente a expiar los pecados del pueblo (cf. *Hb* 2,17), la Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación».

La imagen de Cristo pobre y paciente, eso son los pobres y los que sufren: en ellos vemos, ellos nos revelan, remiten, hacen presente el Misterio.

La experiencia histórica, en cuanto vida, hace que la teología en nuestro continente, en sus corrientes más originales, transite caminos que comulgan en un "estilo" que vincula reflexión y presencia, acerca de y entre, los pobres, los que sufren, la historia, los pueblos y su liberación. Discernimiento y compañía que consisten, fundamentalmente, en ayudar a vivir con dignidad su identidad.

Los cuatro modelos que propondré (en una palpable simplificación) son porosos entre sí, aunque se apoyan en estructuras metodológicas diversas. Haciéndome eco de una enseñanza de Lonergan, se sostienen de un «punto de vista superior» coincidente.

Ratzinger, en uno de sus libros más celebrados, *Escatología, la muerte y la vida eterna*, hace una lectura singular de un proceso de mutación en los lenguajes teológicos. Da cuenta del paso, en los lenguajes sobre la esperanza cristiana, de la expectativa final como *marana tha* al temor al *Dies Irae*. Llama a este paso «historia de una apostasía».[3] En efecto, este giro da cuenta de un desplazamiento de la teología que pone el acento en la experiencia testimonial de Cristo muerto y resucitado, a la formulación de una ontología de esa experiencia preocupada por la consolidación de argumentaciones que, fundamentadas en el dato bíblico, están preocupadas por sostener un orden jurídico y social. Hay una metafísica en el hecho testimonial, pero, como afirma Guardini, ella no debe perder la lógica epistémica de lo concreto y vital. Las tensiones de lo concreto forman parte de esa metafísica. Cuando esto se olvida, el lenguaje

3 Joseph Ratzinger, *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Barcelona: Herder, 1984), 21.

de la salvación privilegia el juicio por sobre la misericordia y el temor amenaza la esperanza.

Me parece importante destacar también que las posibilidades de vincular la historia al pensamiento han tenido, en la modernidad, dos tendencias iniciales bastante arraigadas. Ambas intentaron superar el dualismo cartesiano que salvaguardaba la integridad del ámbito del espíritu a expensas de la encarnación en la historia. La *res cogitans* y la *res extensa* poseen, en este sistema, ámbitos de legitimidad separados, desconectados.

Por un lado, Hegel plantea filosóficamente aquel proyecto que en el siglo XII había sugerido Joaquín de Fiore. Se trata de entender la historia como despliegue de la conciencia trascendente. Ser *en sí* y ser *en otro* son etapas sucesivas. La superación en el ser *en sí* y *para sí* muestra que la finalidad de la dialéctica es la realización de la conciencia, separada, sin relación. Debemos tener en cuenta que, para el filósofo alemán, la historia es el momento dialéctico del uno. Esta pretensión filosófica, que no es absolutamente nueva, estructura también conciencias históricas ya desde antiguo. No podemos olvidar, en el cristianismo, al antiguo modalismo. Así como al subordinacionismo, al que se ajustaban los teólogos del emperador Constantino, ya que el *uno* permitía ofrecer una visión completa de la importancia del monarca como encarnación del único y verdadero imperio.

Por otro, Marx realiza un giro a la visión hegeliana independizando la materia del pensamiento. Invierte también la posición cartesiana otorgando a la dialéctica de la materia la perspectiva de fundamento último y la capacidad de construir el ámbito de lo humano. En este sentido, la propuesta marxista ha sido valiosa a la hora de llevar adelante el análisis histórico debido a la potencia transformadora que la dialéctica tiene en el sistema del filósofo de Tréveris. Podría traducirse la diferencia así: mientras que para Hegel la dialéctica histórica es momento de la autoconciencia absoluta, para Marx el momento dialéctico establece la posibilidad absoluta de la historia.

Estas dificultades han estado presentes en la teología de los últimos siglos. La teología latinoamericana ha intentado caminos de integración que es importante recordar.

2. Historia y liberación

La liberación como contenido teológico ha sido un tópico frecuente en las teologías latinoamericanas, no siempre aceptado y comprendido debido a la sospecha de marxismo en su *background* hermenéutico. En este sentido me parece relevante advertir algo. Me acerco bastante a la posición de Enrique Dussel que sostiene que el Marx ateo es la posición del marxismo ortodoxo leninista. El mismo Dussel, fundador de la corriente de la filosofía de la liberación (junto con Scannone y otros), respondía a esta cuestión diciendo:

> «Para los marxistas ortodoxos, Marx es ateo y para ser marxista había que ser ateo, y para ser revolucionario había que ser ateo. Marx nunca dijo eso. Allá por 1846, en un texto al final de su vida, Marx escribe en una carta dirigida a Engels: "me han propuesto introducir en la Internacional una asociación de ateos socialistas. ¡De ninguna manera! Nunca va a entrar una asociación así, porque sería entrar en un tema teológico que dividiría a los obreros".
>
> Para Marx el ateísmo era un problema teológico y nunca lo aceptó. Entonces, ¿en qué sentido dijo "la religión es el opio del pueblo"? Mire en qué sentido: cuando era joven él leyó mucho a Hegel, quien postulaba que la religión es el fundamento del Estado alemán porque lo sacraliza. Marx se volvió contra Hegel. Hablaban de la religión luterana. Marx nunca pensó en el catolicismo porque estaba fuera del mundo latino, hablaba de lo germano, de lo luterano.
>
> Entonces, Marx decía que el comienzo de toda crítica de la política comienza por la crítica de la religión, esa que da fundamento al Estado, según Hegel, no en general. Es decir, todos los textos de Marx contra la religión son contra Hegel y contra lo que Soren Kierkegaard llamó la cristiandad.
>
> Marx pensaba que, en el siglo IV, con Constantino (emperador romano), hubo una inversión del cristianismo, pues de justificar a los oprimidos contra el imperio, se transformó en el imperio que ahora dominaba a los pobres. Por eso decía, "¿de dónde sacan que hay un Estado cristiano?" No puede existir porque el cristianismo es crítico de la dominación y aquí es el dominante.

> Marx comienza una crítica contra la inversión del cristianismo, al tiempo que defendía y tenía gran admiración por el cristianismo primitivo, donde sí veía un verdadero comunismo. Defendía a ese cristianismo contra el del káiser luterano, especialmente contra el cristianismo de los calvinistas que devinieron capitalistas porque Calvino les permitió prestar dinero con interés».[4]

Esta cuestión no es menor para nuestra propuesta pues permite comprender la dificultad que tuvieron las teologías de la liberación de sustraerse del mote marxista como adjetivo negativo. En efecto, mientras la pretensión de Marx ha sido la de realizar una crítica de la religión y su sujeción al fetiche e ídolo del capitalismo, la visión occidental de Marx ha estado influenciada por la perspectiva marxista-leninista llevada adelante por Stalin. Atea y violenta.

Es verdad, sin embargo, que Marx cuestiona algo que es, para algunos autores, constitutivo de la forma histórica del cristianismo: su matriz discursiva occidental.

> «Sus ídolos no son más que oro y plata, son obra de las manos de los hombres. Tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no sienten. Manos mas no palpan, pies y no caminan (Sal 113, 4-8).Riendo les grita Elías a los adoradores de Baal: "Gritad más fuer-te, ya que si es cierto que Baal es dios, debe estar ocupado, debe andar de viaje, tal vez está durmiendo o tendrá que despertarse" (1Re 18, 27).La crítica del cielo se torna así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en lacrítica de la política (K. Marx, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, ed. Lieber-Furth, 1971, I, 489). La acumulación originaria viene a desempeñar en economía políticael mismo papel que desempeña en teología el pecado original (Sün-denfall), (Id., *Das Kapital* I, VIl, capítulo XXIV, I). En el verdadero período manufacturero sucedía que la supremacía comercial daba el predominio en el campo de la industria. De aquí el papel predominante que en aquellos tiempos desempeñaba el sistema colonial. Era el dios extranjero que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echa-ría a todos a rodar de un empellón» (Ibid ., capítulo XXIV, 6).[5]

4 Reportaje de Mónica Mateos-Vega: «Enrique Dussel devela un Carlos Marx teológico poco estudiado» en https://www.jornada.com.mx/2017/12/01/cultura/a05n1cul Acceso el 10.08.2022.

5 Enrique Dussel, «El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica de la afirmación ética de la Alteridad» en Sociedad Argentina de Teología, *Fe y política* (Buenos Aires: Guadalupe, 1972), 71-78.

Es interesante advertir acerca de esta occidentalización o helenización, que Ratzinger, en *Introducción al cristianismo*, afirma –probablemente sin pretenderlo- un valor y un límite de la opción del cristianismo antiguo por el Dios de los filósofos. Por un lado «La Iglesia rechazó todo el mundo de la antigua *religio*, no aceptó nada de ella: la consideraba una pura y simple costumbre vacía que se alzaba contra la verdad». Por otro, y yo diría, el problema: «No olvidemos la otra cara de la moneda. La fe cristiana optó solamente por el Dios de los filósofos y, por eso, este es el Dios al que se le puede rezar y el Dios que habla al hombre. La fe cristiana dio a este Dios un significado nuevo, lo sacó del terreno puramente académico y lo transformó profundamente».

Es sumamente sugestiva la celebrada afirmación del teólogo de Tubinga, pero esconde un problema: la fe cristiana optó por el Dios de los filósofos y hacia él volvió siempre como un principio rector al que se sujetó aún la rica dinámica de la revelación. De allí que hubo que pagar tributo con la Trinidad para salvaguardar ese principio hermenéutico que salvaba al cristianismo de la pluralidad pagana.

Karl Rahner, con su conocido *grundaxiom*,[6] será un principio bisagra para un estilo teológico que supere el uno de Parménides y la trascendencia platonizante en la comprensión de la perfección divina. A la vez que un compromiso con la historia que supere las tentaciones joaquinita y hegeliana.

La preocupación histórica ha estado en el centro de las teologías de nuestro continente, de modo que si ha habido un recurso en las teologías de la liberación al análisis marxista no ha sido, fundamentalmente, por su vinculación con la impostación leninista del principio dialéctico, sino por la crítica marxista a la idolatría capitalista. No haber comprendido esto llevó a ecuaciones superficiales:

marxismo=ateísmo=violencia/capitalismo=cristianismo=justicia.

6 Cf. Karl Rahner, «Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*» en *Escritos de Teología IV* (Madrid: Taurus, 1964),105-136.

En realidad, la crítica histórica realizada por las teologías de la liberación ha intentado establecer la siguiente ecuación: idolatría=egoísmo=injusticia. De este modo, si se desea deconstruir una idea totémica de lo divino, es necesario acceder al principio evangélico de los pobres como lugar fundamental para encontrarse con el Dios verdadero. La crítica de Marx a la religión como aprisionamiento permitió, a estos abordajes, construir un lenguaje que tiende a la decolonialidad en su sentido más amplio. Dio, igualmente, una ambigüedad a la propuesta que condujo a incomprensiones.

El énfasis en el método de análisis histórico y la dificultad por comprender el aporte de Marx en un sentido más amplio mantuvo estos discursos en una zona gris, y motivó al documento de Puebla a explicitar que la verdadera liberación está en la comunión con Dios integrando oportunamente la historia y la cultura en esa relación. Es verdad, por otro lado, que la perspectiva histórica marxista como background filosófico condujo a algunos autores, como Boff, por ejemplo, a considerar el axioma rahneriano sin glosa y buscar en el hecho histórico más que una revelación un espejo de la identidad divina. Su interpretación de la familia de José, María y Jesús como personificación del Padre, el Espíritu- madre y el Hijo, es un ejemplo de ello.[7] Sin embargo, esta reflexión pone en relieve al pobre, la solidaridad, el humilde, el compromiso histórico, la paternidad y ternura de Dios como temas teológicos centrales.

Es importante destacar que ha sido una cuestión central de estas teologías la denuncia a la dualidad ortopraxis-ortodoxia y la ficción de su conflicto. Una impostación que expresaba, en realidad, la discusión por la hegemonía narrativa llevada a cabo por ciertas ortodoxias. La ortopraxis muchas veces llevó a atravesar el martirio, como el caso de la deriva de la teología de Ellacuría. Había, en efecto,

7 «El círculo se cierra: toda la Trinidad asumió nuestra condición humana y mora entre nosotros. La Trinidad celeste del Padre, Hijo y Espíritu Santo se hizo Trinidad terrestre en José, Jesús y María… la Trinidad terrestre, reflejo histórico de la Trinidad celeste». Leonardo Boff, *San José, padre de Jesús en una sociedad sin padre* (Santander: Sal Terrae, 2007[4]), 31. El título en castellano no es tan elocuente como el original portugués: *São José, personificação do Pai*.

como denuncia Francisco en *Evangelii gaudium*, una visión de la salud de la ortodoxia que terminaba atentando contra los valores más importantes de evangelio. Las teologías de la liberación nos recuerdan que lo primero es siempre el testimonio de Cristo entregado por amor para liberación de los pobres y perdón para los pecadores.

3. Historia y subjetividad comunitaria

Otra perspectiva que me parece importante poner en evidencia es la de aquellas teologías que han mantenido, dentro de su arquitectura analítica, un cuidadoso respeto crítico por elementos del análisis del abordaje más clásico, inclinado sobre Tomás de Aquino, pero asumido desde abordajes culturales filosóficos (Scannone), de la historia en clave bíblica y fenomenológico-teológica (Gera; Gutiérrez; Joaquín Alliende y, ya próximo a nosotros, Galli), o en clave ético-histórica (el caso del análisis de Tello). Esta perspectiva relee el material clásico extrayendo elementos nuevos. Nos encontramos con análisis de Santo Tomás que sólo son posibles si se toma distancia del tomismo clásico y se aborda el pensamiento del aquinate desde una postura hermenéutica. Es una operación intelectual arriesgada y fecunda que aporta sendas auténticamente desafiantes, en ella, además se pone en evidencia la peculiar subjetividad del Pueblo de Dios «cuyo lugar histórico … es el interior de las familias y los pueblos, que son los sujetos primarios de la historia»,[8] como especial rasgo de esta *ratio* teologal.

Es importante evocar, respecto de la lectura hermenéutica del aquinate, el paso que hace Ricoeur, hacia el final de su vida, dejando atrás la clásica interpretación ontoteológica del pensamiento de Tomás de Aquino. El origen de esta crítica se encuentra en el capítulo dedicado a la *Dialéctica de la razón* en *La crítica de la razón pura* donde Kant advierte acerca de aquellos sistemas teológicos que buscan justificar la

8 Esta afirmación de Carlos María Galli se encuentra en un artículo publicado en este mismo número de *Teología*, en el texto: «La historia de la Iglesia en la Argentina. Entre la crítica histórica y la hermenéutica teológica», en el pto. 1.

existencia a partir de la argumentación racional. Tal el caso, entiende él, propuesto por Anselmo en su famoso argumento ontológico. Ricoeur, que en *Metáfora viva* asignaba a Santo Tomás causalidad en el proceso ontoteológico, al final de su vida, en un formidable texto, lo exonera de esta tendencia ya que entiende que su definición de Dios como «*ipsum esse per se subsistens*» es en realidad su traducción de Ex. 3, 14. No intenta atrapar a Dios dialécticamente sino tomar distancia de ese aprisionamiento como consecuencia de que es suma perfección.[9]

No podemos olvidar que la teología, en la modernidad, compitió la racionalidad con la filosofía y las ciencias en general. Y las ciencias y la filosofía decretaron la capitulación de la teología como narrativa de sentido. Así las cosas, la filosofía tuvo la tendencia a volverse teodicea y la teología a devenir en metafísica. Heidegger, en este sentido, profundizó el argumento kantiano y llego a pedir un silencio sobre Dios a los discursos de la razón, ya que

> «El Dios entra en la filosofía…como el lugar previo a la diferenciación entre la esencia y la existencia… es la causa en cuanto Causa sui. Así reza el nombre que conviene al Dios de la filosofía. A este Dios, el hombre no puede rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios. En consecuencia, tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar el Dios de la filosofía, al Dios Causa sui, se encuentre más próximo al Dios divino».[10]

De allí que, para hablar de Dios, haya que recurrir –como afirmaba Ricardo Ferrara- a correspondencias y paradojas con el fin de sortear la tendencia unidireccional de origen fideísta o racionalista.[11]

Esto nos lleva a reconocer que

> «A Dios en primer lugar se le contempla, al mismo tiempo que se pone en práctica su voluntad, su Reino, sólo después se lo piensa. En categorías que nos son conocidas, contemplar y hacer es lo que llamamos en conjunto

9 Cf. Paul Ricoeur–André LaCocque, *Penser la Bible* (Paris: Seuil, 1998).

10 Martín Heidegger, *Identidad y diferencia/Identitët und Differenz* (Barcelona: Antrophos, 1990), 153.

11 Cf. Ricardo Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas* (Salamanca: Sígueme, 2005).

> *acto primero*. Hacer teología es *acto segundo*…El misterio de Dios vive en la contemplación y vive en la práctica, sólo posteriormente puede haber un discurso auténtico y respetuoso sobre Dios».[12]

Gutiérrez comenta así el célebre axioma de Santo Tomás: «De Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit».[13]

Este modo de consideración hermenéutica de Santo Tomás permite comprender, aún mejor, las perspectivas teológicas que, en America Latina, se acercan al análisis de nuestra historia desde la asunción de miradas "clásicas", en una lectura situada de ellas, sustrayéndose de la tentación deductiva y privilegiando el *credere in* y la *fides qua* como momento decisivo en el análisis. Como ya advertimos en Gutiérrez, el *acto primero* es la fe contemplada y vivida. Imposible, desde aquí, hacer teología sin sensibilidad histórica.

Por esta misma vinculación con el pensamiento clásico estas teologías dan mayor espacio a la analogía que el modelo anterior, desarrollando un peculiar método que vincula a Santo Tomás, la fenomenología, la hermenéutica y las necesidades temporales. Es una opción atenta a las exigencias del método, pero también sensible a la intuición, a la experiencia y el grito de la humanidad doliente.

De allí que su método exigirá un puente entre la fe y la historia que apela a los procesos de discernimiento y conocimiento de la teología, pero también de las ciencias sociales, la etnografía, la psicología. Un ejemplo de este tipo de análisis lo encontramos en un conocido texto de Lucio Gera: *Pueblo, religión del pueblo e Iglesia*.[14] Allí aborda la cuestión de la religiosidad latinoamericana. Esto lo plantea, ante todo, como un desafío para el conocimiento que debe hacer concurrir diversos quehaceres y tiene por objeto reconocer cómo debe ser la pastoral de la Iglesia que resulte de eso que hemos

12 Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (Salamanca: Sígueme, 1995[3]), 17.

13 «De Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es». S. Th. I q9, a3. Introd.

14 Se trata de la Ponencia del 26 de agosto de 1976, en la Semana organizada por el CELAM, en Bogotá, sobre Religiosidad popular en América Latina. Publicada en *Teología* 27/28 (1976): 99-123.

conocido. Para ello se deberá prestar atención a cómo están presentes los contenidos de la fe cristiana en la vida de esta comunidad, lo que exige conocer la historia. Cada una de estas expresiones deberá ser discernida en su contenido y alcances. En qué medida, también, se resuelve la tensión entre universal y particular, entre mayorías y minorías será una preocupación en esta mirada. Esto es importante pues evita una idea de pueblo y cultura con pretensiones hegemónicas. A su vez, aquí se asumirá una noción de cultura histórica y no normativa, en la línea de lo que enseña Bernard Lonergan que afirma que la teología católica «en menos de cien años ha reemplazado a una visión clásica más antigua, que había florecido durante más de dos milenios. Según esta perspectiva más antigua, la cultura no era empírica, sino normativa; era lo opuesto a la barbarie».[15]

Despegar el cristianismo de la pretensión monocultural es un gran aporte de esta corriente. Así también, como afirmó Joaquín Alliende, haber recurrido al análisis histórico y cultural sin despreciar por ello el aporte de las ciencias sociales.[16]

4. Historia y fe diaspórica

Quiero ahora, brevemente, poner la mirada en la teología latina en EE. UU, que aborda desde la cristología fundamental aspectos desafiantes para la vida de los migrantes. La forma de realizar teología estará profundamente marcada por la etnometodología, lo que llevará a una teología narrativa que intenta huir del modo "cosificante" de análisis sobre los colectivos pobres, inmigrantes, adoptando el contacto personal como método. Hay una profunda metodología de la escucha.

15 Bernard Lonergan, *Método en Teología* (Salamanca: Sígueme, 2006), 292.

16 Cf. «El necesario vigor de la cultura propia», *Humanitas: revista de antropología y cultura cristiana* 5/17 (2000). https://www.humanitas.cl/antropologia-y-cultura/el-necesario-vigor-de-la-cultura-propia

Deseo referirme, en primer lugar, a la propuesta de Nancy Bedford. Teóloga menonita, argentina, pastora de comunidad en la Iglesia Reba Place, residente en EE. UU. Actualmente es catedrática en teología de *Garrett-Evangelical Theological Seminary* en Evanston. Con un especial compromiso por los inmigrantes entiende que EE. UU está viviendo un proceso de limpieza pre-genocida, con una fuerte invisibilización de un sector de la población. La criminalización del hecho de estar indocumentados es una de las formas en que se estructura esta persecución. Esta criminalización lleva a que «la ausencia de cierto sector de la población de los espacios públicos lleve a que sea olvidada».[17] En cierto modo, podemos afirmar que son invisibilizados para ser eliminados.

Esta experiencia de descrédito del migrante es clave en la teología de Virgilio Elizondo. Así como ser galileo en tiempos de Jesús representaba un descrédito, así ser mestizo en EE. UU. Dios escoge nuestra historia para sanarla. Este principio cristológico encarnatorio será fundamental en obras de Elizondo como *Galilean Journey* (1983) y *The Future is Mestizo* (1988).

> «Del mismo modo en que Dios escoge a Jesús de Nazaret, un galileo, para darse a sí mismo en nuestra historia, y del mismo modo en que "la piedra rechazada por los constructores, se ha convertido en la piedra angular" (cf. Sal. 118, 22; 1Pe 2, 7), así también hoy, en los modernos Estados Unidos de América, Dios escoge a los mestizos para hacer histórica su salvación».[18]

En este sentido concreto Nancy Bedford destaca la importancia de los símbolos de identificación en los contextos de exclusión y observa el valor inclusivo de la religiosidad popular como espacio de hermanamiento religioso:

17 Nancy Elizabeth Bedford, «Seguir a Jesús en tiempos de "limpieza étnica"» en Sociedad Argentina de Teología, *"El Espíritu del Señor está sobre mí". El Kairós del Espíritu en Jesús el Cristo* (Buenos Aires: Agape, 2019), 177-178.

18 Cita de Elizondo en José Sols Lucía, «La teología hispana en Estados Unidos», *Razón y Fe* 273/1407 (2016): 54.

> «La contribución del ethos católico a la cultura latina en EE. UU va mucho más allá de la participación en las misas o de las prácticas eclesiales tradicionales. Por ejemplo, la devoción a la Virgen de Guadalupe, así como a la Virgen de la Caridad del Cobre, trasciende todas las barreras. Mis tres hijas, que son menonitas de pura cepa, pero también latinas hasta la médula, tienen un tremendo cariño y respeto por Guadalupe y un gran afecto por el sagrado corazón de Jesús. Tienen rosarios colgados en sus habitaciones, cosa que nunca he visto en un hogar protestante de América Latina. Incorporan prácticas de oración contemplativa en silencio que aprendieron de fuentes católicas. En otras palabras, como latinas en EE.UU adoptan, adaptan y resignifican ecuménicamente elementos de sacramentalidad y espiritualidad "católicas", desde su propio seguimiento de Jesús, como un modo de resistencia a la sociedad dominante».[19]

Esta identidad "diaspórica" permite resignificar las subjetividades en una auténtica recreación cultural. En esta misma perspectiva Orlando Espín, nacido en Cuba y criado en los Estados Unidos, afirma que

> «la religiosidad popular ha sido, y todavía es, la creación cultural menos "invadida" de nuestros pueblos y el lugar para nuestra auto-revelación más auténtica [...] Ha sido mediante la religiosidad popular que hemos sido capaces de desarrollar, preservar y comunicar creencias religiosas profundamente sostenidas».[20]

La perspectiva de integración entre la fe y su experiencia, como modo de hacer visible la injusticia, se vuelve rica e incisiva en el teólogo cubano-americano Roberto Goizueta. Reconoce que la oposición entre praxis y fe es servil a los discursos hegemónicos afirmando que

> «Para nosotros, teólogos hispano-norteamericanos, es de especial importancia insistir en la unidad dialéctica de praxis y teoría, dada la fuerza que tienen ciertos estereotipos vigentes en Estados Unidos Mientras sigamos proyectando la actitud de que la lucha por la justicia no se aviene con las demandas de la razón, de que esa lucha no es otra cosa que un acto existencial de la voluntad, estaremos concediendo a la cultura dominante su principal argumento contra nosotros, a saber, que nosotros, al igual que todos esos "tipos latinos" tenemos buenas intenciones, pero en definitiva

19 Bedford, «Seguir a Jesús», 175.

20 Orlando Espín, «Grace and Humanness: A Hispanic Perspective» en R. S. Goizueta (ed.), *We are a People!* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 148.

no somos otra cosa que unos idealistas emocionales e irracionales. Y lo que es más importante, estaremos concediendo implícitamente que el mandato del amor al prójimo es también irracional en sí mismo y, por consiguiente, no razonable. Es cierto que las exigencias del amor y, en consecuencia, las exigencias de la praxis quizá sean en última instancia *transracionales*, puesto que trascienden la razón, pero no son irracionales, pues no contradicen a la razón. Hombres y mujeres de ascendencia latina habrán de demostrar que, muy al contrario, el sendero de la justicia es el único racional, el único razonable que podemos seguir, como individuos y como sociedad».[21]

5. Historia antes de la historia

La mirada occidental ha iniciado, realmente, el relato histórico americano a partir del año 1492. Lo que había hacia atrás, en esta visión, no era tanto comparado con el inmenso bagaje cultural de Europa. Así se entendían las cosas. Lo anterior era *story* y a partir de la construcción de la conquista era *history*. Mucho se ha dicho de la fe de nuestros pueblos en relación a la construcción cultural derivada de lo que aconteció en el momento colonial. Pero poco se ha dicho de un elemento fundamental que son sus mitologías previas. Hay una inmensa historia (*history*) antes de la historia (*history*). Descubrirla exige reconocer que entre los remotos orígenes de la civilización se encuentra la cultura Caral, que se desarrolló hace 5000 años, contemporáneamente al despliegue de las culturas sumerias y mesopotámicas, del alto Nilo, de China.

Remitirse a esas mitologías no es recurrir a un lenguaje marginal sino reconocer en ellas relatos de origen que están en las matrices de la organización comunitaria de la humanidad. De hecho, llama la atención que los mitos de Viracocha posean una proximidad tan asombrosa con la conciencia bíblica del mundo, la creación, el mal.

Haberlos reconocido como organizadores de sentido, aún en la actualidad, se lo debemos, desde el mundo académico a filoso-

21 Roberto Goizueta, «El mestizaje hispano norteamericano y el método teológico». https://www.servicioskoinonia.org/relat/168.htm Acceso el 12.09.2022.

fías como la de Rodolfo Kusch, quien dedicó su vida a pensar lo que él llamó la *América Profunda*, desde un método que enlazó el análisis filosófico con el etnográfico. Esto le permitió arribar a una antropología situada sin renunciar al carácter universal de toda filosofía. En gran medida, le deberá a Hegel, la posibilidad de enlazar el Universal con el Particular Concreto. Sin embargo, la persistencia de estas mitologías informando el lenguaje cultural de nuestros pueblos se lo debemos a los mismos pueblos. Este hecho ha puesto en alerta a quienes están trabajando en la concreción del sínodo pan amazónico: no se podrá hacer teología allí si no se reconoce los actores culturales puestos en juego en la fe concreta de esas comunidades. En este sentido, se está desarrollando un giro sumamente importante que consiste en reconocer las culturas y sus mitos como lugar teológico. Allí debemos prestar atención para comprender la configuración concreta que adopta la fe en esos pueblos. Creo que en este esfuerzo se debe destacar a teólogos como Roberto Tomichá. Chiquitano que realiza el esfuerzo de decir al modo indígena la fe de todos los cristianos. En un texto de poco tiempo atrás, en el que propone algunas consideraciones pneumatológicas en clave indígena, pone en evidencia la posibilidad de encuentro entre la perspectiva bíblica del Espíritu Santo y la perspectiva indígena del Espíritu

> «A primera aproximación, se nota la gran convergencia entre la experiencia vivida por los pueblos indígenas y la Escritura bíblica en torno al Espíritu como "fuerza vital" que anima todo cuanto existe y cuya presencia es inmediata, concreta, palpable. Todo ello no significa confusión con el entorno o el cosmos, pues ruah, pneuma, ajayu, Espíritu... será siempre Símbolo divino o, en lenguaje cristiano del credo niceno-constantinopolitano, "Señor y Dador de vida", presente en las búsquedas y "deseos profundos" de muchos seres humanos contemporáneos (DVi 2). El Espíritu es "aquél en el que el inescrutable Dios uno y trino se comunica a los hombres, constituyendo en ellos la fuente de vida eterna" (DVi 1). Desde la experiencia indígena, al estar los seres humanos estrechamente vinculados y compenetrados con el entorno, tal comunicación del Espíritu es humano-cósmica y siempre a favor de la vida en plenitud».[22]

22 Roberto Tomichá, «Diez consideraciones para una pneumatología cristiana en perspectiva indígena», *Teología* 129 (2019): 123.

La dinámica de esta búsqueda, está, en lo esencial, bien descrita por Rafael Tello, definición que alcanza –debido a su enunciación práctico/moral/concreta- tanto al modelo criollo mestizo, al indígena, al latino en EE UU cuanto e la inmensa movilidad de migrantes que en los siglos XX y XXI

> «Históricamente nuestra cultura popular nace del contacto de las culturas indígenas autóctonas con la fe cristiana. Adoptan lo esencial de la fe: un Dios; un mediador: Cristo, hombre Él también; la vida con Dios como fin de la vida terrenal. Nace así una cultura 'mestiza', nueva –que forma un pueblo nuevo– con cierta unidad, que permite vivir la vida cristiana en sus comunidades naturales. Este pueblo nuevo tenía un estado jurídico reconocido y una participación en la vida de la comunidad. Pero participaba desde un estilo de vida, desde una escala de valores peculiar, desde una cultura propia, la cultura popular».[23]

6. Coda final

Estas consideraciones muestran que uno de los aportes más significativos del modo de abordar la historia en las teologías latinoamericanas coincide en la superación del dualismo *más acá-más allá*.

Sostenía Lucio Gera que:

> «La llamada Teología de la liberación que surge aquí en América Latina, pretende precisamente hacer un esfuerzo por superar este marcado dualismo entre Dios y el hombre... Hay que concebir la teología en forma un poco distinta de como se la concibe corrientemente; no simplemente como un discurrir sobre Dios, sino como discurso y reflexión que responde a un interrogante: Supuesto que hay Dios ¿cómo hemos de pensar al hombre?... Supuesto que hay Dios ¿cómo hemos de autorealizarnos como hombres?»[24]

El dualismo, además, es superado en la misma realidad concreta de modo que no resulta una *hybris* sino una encarnación que

23 Fabricio Forcat, «La cultura popular en la perspectiva de la moral según Rafael Tello», *Teología* 123 (2017): 131.

24 Lucio Gera, *Teología de la liberación* (Lima: Miec-Jeci, 1972), 11-12.

plenifica la historia en la cultura y permite a Dios manifestarse. En esta línea nos enseñaba Rafael Tello que

> «La Iglesia como Pueblo de Dios se tiene que encarnar en un pueblo temporal... Y ya que el pueblo se constituye como cultura, se tiene que encamar en una cultura. La Iglesia Pueblo de Dios no existe como un ente separado, sino que siempre -y esa es su misión propia- se encama, y al encamarse el Pueblo de Dios se concreta de un modo particular, trascendiendo todo modo particular. Esto hace que el Pueblo de Dios encamado en culturas diversas sea también diverso -conservando su unidad como Pueblo de Dios... Es decir, la cultura le da una modalidad encarnada a los valores universales del Pueblo de Dios y así lo multiplica en el espacio y en el tiempo, sin agotarlo jamás».[25]

Finalmente, debemos reconocer la importancia decisiva que ha tenido para nuestra cuestión la recepción realizada en América Latina de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes.* El documento conciliar da, a las realidades temporales, la dimensión de lugar teológico y por ello de fuente para la teología.[26]

Con palabras de Juan Carlos Scannone

> «Un rol importante le cabe a la TL. Aun antes de Medellín ya Gustavo Gutiérrez, inspirándose en Congar y Chenu, que, a su vez. habían influido en el método de GS, había planteado el punto de partida de su reflexión teológica. Primero, en la praxis pastoral de la Iglesia, considerada como lugar teológico, y, luego, en la praxis histórica. Según el mismo autor la teología de los signos de los tiempos, sobre todo desde Juan XXIII y la GS, da ese paso que permite salir de un estrecho ámbito eclesial, hacia la realidad histórica aun fuera de la Iglesia».[27]

Iglesia en salida, una expresión de particular relevancia en este momento y que se encuentra en el origen de nuestro itinerario. Soy consciente, en esta breve propuesta que he presentado, que están

25 Intervención de Rafael Tello en CIES-COEPAL, *Segundo encuentro de reflexión y diálogo sobre pastoral popular*, La Rioja 10 al 12 de Julio de 1971, 16. Citado por Marcelo González en «Teología de la historia desde la perspectiva argentina. La contribución de Lucio Gera y Rafael Tello», *Stromata* 58 (2002): 239.

26 Cf. Carlos Schickendantz, «Un género literario y teológico en formación. Debates en la historia de la redacción de *Gaudium et spes*», *Teología* 133 (2020): 209.

27 Juan Carlos Scannone, «La recepción del método de *Gaudium et spes* en América Latina» en Sociedad Argentina de Teología, *La Constitución Gaudium et spes a los treinta años de su promulgación* (Buenos Aires: San Pablo, 1996), 38.

ausentes los esfuerzos de "teologías hechas por mujeres" donde las reflexiones de Virginia Azcuy[28] y Consuelo Vélez[29] se destacan, entre otras de alto valor teologal, no sólo por su aporte con perspectiva de género sino también por el replanteamiento desafiante de la cuestión de los ministerios y servicios en la Iglesia. También hubieran exigido un desarrollo cuidado algunas propuestas que afrontan desafíos sistémicos particularmente relevantes para la reforma de la Iglesia, como las investigaciones de Carlos Schickendantz. Dejo mención de estos caminos que exigen una tratativa amplia y cuidadosa.

Hoy vuelve a ser un auténtico desafío abordar, de modo comunitario, la seria exigencia de «trascender nuestra conciencia», siguiendo la sabia expresión Lonergan,[30] para poder situarnos con seriedad y sinceridad ante la realidad, saliendo de nosotros mismos. Se debe evitar saldar el vértigo de la pluralidad con la quietud de la piedra. Debemos pasar, en palabras de San Anselmo, del *Monologion* al *Proslogion*. Del solipsismo al lenguaje que tiende al logos y al servicio. Es cuando el lenguaje vive su destino y encontrar su finalidad más allá de sí mismo dándose como palabra.

Bibliografía

Albado, Omar César. «Fe, cristianismo y humildad: núcleos teologales de la pastoral popular del padre Rafael Tello», *Teología* 107 (2012): 61-77.

Azcuy, Virginia. «El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín, lectura interpretativa de los grandes temas de la II Conferencia», *Teología* 107 (2012): 125-150.

28 Cf. Entre alguno de sus últimos textos «María profetisa en el Magnificat. Aportes de hermenéutica bíblica feminista sobre Lc 1,46b-55», *Teología y vida* 4 (2020): 443-471.

29 Cf. Uno de sus últimos aportes «Leigo e sinodallidade», *Perspectiva Teo*lógica 54 (2022): 45-66. También «Mujer, feminismo e Iglesia» en María Clara Biengemer y Peter Casarella (eds.), *Puentes y no muros. Construyendo la Teología a través de América* (Buenos Aires: Agape Libros, 2022), 153-180.

30 Cf. Bernard Lonergan, *Insight: Estudio sobre la Comprensión Humana.* (Sígueme: Salamanca, 1999), 31.

Azcuy, Virginia Raquel- Caamaño, José Carlos-Galli, Carlos María, (Comité Teológico Editorial). *Escritos Teológico Pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días.* Buenos Aires: Agape-Facultad de Teología, 2007.

Bacher Martínez, Carolina. «Nos habla en el camino. Consideraciones preliminares en torno al sujeto, objeto y método de una Teología Pastoral Inter Loci», *Teología y Vida* 53/3 (2012): 307-323.

Bianchi, Enrique. *Pobres en este mundo, ricos en la fe (Sant 2,5). La fe de los pobres en América Latina según Rafael Tello.* Buenos Aires: Agape, 2012.

Costadoat, Jorge. «El "lugar teológico" en Jon Sobrino», *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 23-50.

«Cristología Latinoamericana: Bibliografía (1968-2000)». *Teología y Vida* 54 (2003): 18-61.

Espín, Orlando. «Grace and Humanness: A Hispanic Perspective». En R. S. Goizueta (ed.), *We are a People!* Minneapolis: Fortress Press, 1992.

Forcat, Fabricio. «El Don del Espíritu Santo y su uso en la historia», *Studium: filosofía y teología* 21/42 (2018): 5-25.

Fernández, Víctor Manuel. «Los pobres y la teología en la notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino», *Teología* 92 (2007): 143-150.

Galli, Carlos María. «La actualidad del "pequeño concilio" de Medellín y la novedad de la Iglesia latinoamericana», *Teología* 126 (2018): 9-42.

«La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio». En *El futuro de la reflexión teológica en América Latina.* Bogotá: Celam, 1996, 242-362

«La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas», *Sedoi* 125 (1994): 2-137.

Gera, Lucio. «La Providencia como categoría necesaria para la comprensión del binomio fe-historia. Reflexiones a partir del do-

cumento de Puebla», en Azcuy, Virginia Raquel-Caamaño, José Carlos-Galli, Carlos María, (Comité Teológico Editorial) *Escritos Teológico Pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días*, (Buenos Aires: Agape-Facultad de Teología, 2007), 183-206.

González, Marcelo. «Teología de la historia desde la perspectiva argentina. La contribución de Lucio Gera y Rafael Tello», *Stromata* 58 (2002): 238-246.

Gutiérrez, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca: Sígueme, 1995[3].

Saranyana, Josep-Ignasi. *Cien años de Teología en América Latina (1899-2001).* Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), 2005.

Scannone, Juan Carlos. «La teología argentina del pueblo», *Gregorianum* (2015): 9-24.

«La recepción del método de *Gaudium et spes* en América Latina». En Sociedad Argentina de Teología*, La Constitución Gaudium et spes a los treinta años de su promulgaci*ón. Buenos Aires: San Pablo, 1996.

Tello, Rafael. *La Nueva Evangelización. Escritos teológico-pastorales.* Buenos Aires: Agape, 2004.

Tomichá Charupá, Roberto. «Teologías amerindias. Balance y tareas pendientes», *Miscellanea francescana: Rivista di Scienze Teologiche e Studi Francescani* 113 3/4 (2013): 365-389.

"Conozco tus obras…" (Ap 2,2.19; 3,1.8.15)

Algunas breves consideraciones sobre la dimensión "comunitaria" y "evangelizadora" de la fidelidad martirial según el Apocalipsis de Juan

Claudia Beatriz Mendoza•
Facultad de Teología- Pontificia Universidad Católica Argentina
cmendoza@uca.edu.ar
Recibido 12.09.2022/ Aprobado 23.10.2022
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2116-4202
DOI: *https://doi.org/10.46553/teo.59.139.2022.p101-116*

Resumen

El trabajo se propone distinguir una de las características sobresalientes del género literario apocalíptico (el carácter mediado de la revelación) y, sobre todo, cuatro rasgos considerados propios de la cosmovisión apocalíptica (determinismo – dualismo – pesimismo – escatología individual o personal) para observar los matices propios que adquieren en el Apocalipsis según San Juan, a la luz de su interés parenético intra-comunitario y su exigencia imperiosa de anunciar el Evangelio.

Palabras clave: Apocalíptica; Apocalipsis; Cosmovisión apocalíptica; Evangelizar; Iglesia de testigos; Martirio; Escatología individual o personal; Determinismo; Dualismo; Pesimismo

"I Know your Works…" (Rev 2,2.19; 3,1.8.15)

Some Brief Considerations

on the "Community" and "Evangelizing" Dimension

of Martyrdom Fidelity According to the Apocalypse of John

• Profesora Pro-titular de Sagradas Escrituras de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Abstract

The paper aims to distinguish one of the outstanding characteristics of the apocalyptic literary genre (the mediated character of revelation) and, above all, four features considered proper to the apocalyptic worldview (determinism - dualism - pessimism - individual or personal eschatology) to observe the nuances they acquire in the Apocalypse according to St. John, in the light of their intra-community parenthetical interest and their imperative requirement to proclaim the Gospel.

Keywords: Apocalyptic: Revelation (Book of); Apocalyptic Worldview; to Preach the Gospel; Witnessing Church; Martyrdom; Individual or Personal Eschatology; Determinism; Dualism; Pessimism

Celebrando los 50 años de los tantos y tan apreciados aportes de nuestro querido homenajeado a los estudiantes de la Facultad de Teología de la UCA, me viene a la memoria un delicioso librito que, hacia 1983, publicaba su gran maestro Rubén Darío García SDB.

Allá por los comienzos de los años 70 del siglo XX, fue Rubén quien, si no recuerdo mal, "le abrió las puertas" de la Facultad de Teología a Guillermo −y no sólo a él, sino también a tantos otros− comprometiéndolo poco a poco con la vida académica, con la seriedad de la investigación rigurosa, con la publicación incansable de artículos y libros de los registros literario-académico más variados −desde los que ayudaban a dar los primeros pasos a los que comenzaban a transitar el largo camino del estudio, la reflexión y la espiritualidad de la Teología, hasta las obras más documentadas, monumentales y sofisticadas− y, sobre todo, con la pasión y el gusto por enseñar.

El librito se titulaba "La iglesia, pueblo del Espíritu" y llevaba como subtítulo "Las primeras comunidades cristianas en los Hechos y Apocalipsis". Pretendía introducir a los estudiantes en la "Historia de la Iglesia Antigua", pero ¡a pura Biblia!, hilvanando magistralmente historia y misterio, fe y vida, búsqueda minuciosa del acontecimiento y respeto por la autocomprensión creyente y su pensar teológico-espiritual. Un rumbo que honró y recorrió sin duda también nuestro tan apreciado homenajeado.

Pero ¿qué podía entender por entonces, salvo honrosas excepciones, un "recién iniciado" sobre la manera de aproximarse a los "Orígenes Cristianos" propia del Libro de los "Hechos de los Apóstoles"? Y mucho menos, a la del Apocalipsis. En esas etapas primeras no suele ser habitual tener demasiada claridad a la hora de distinguir el registro hermenéutico propio de la "Teología de la Historia" −especialmente, el de la "Teología de la Historia" de tipo "apocalíptico"− del de la "historiografía" académica y profesional.

Sólo que si se pretende tratar de comprender e interpretar, leer y meditar, contemplar adecuadamente, en actitud orante, desde la fe, la acción misteriosa de Dios en los acontecimientos de nuestra vida y de nuestra historia –sin precipitarse hacia los extremos, sean fundamentalistas, sean racionalistas–, más tarde o más temprano habrá que empezar a discernir los registros hermenéuticos de los diversos "relatos", sobre todo, los "fundacionales", por complejos que sean, los que, claramente, si bien atravesados por encendidos conflictos, no dejan reflejar una fecunda experiencia teologal. Y si se cuenta con la guía de los grandes maestros, mucho mejor.

Sirvan estas breves anotaciones sobre algunos rasgos característicos −no tanto del "género literario" sino sobre todo− de la "cosmovisión apocalíptica" y su original acogida y desarrollo en el Libro del Apocalipsis de Juan, como muestra de sentido agradecimiento a Guillermo y a tantos otros grandes maestros que, como él, nos enseñaron a transitar el camino de la reflexión de la fe, aprendiendo a "ver la voz" del Resucitado,[1] del Cordero erguido y triunfante, ese que parecía haber sido degollado, el Alfa y la Omega, el Rey de Reyes revestido con un manto empapado de sangre, el que siempre está a la puerta y llama (cf. 1,12; 5,6; 19,13.16; 3,20).

1 Sobre la expresión "ver la voz" permítaseme recordar aquí un sugerente artículo de Jean-Pierre Sonnet: «"Mi voltai per vedere la voce". *Il linguaggio visivo della Bibbia*», *Humanitas* 73,4 (2018): 522-553.

1. Algunas características generales del "género literario" y de la "cosmovisión" apocalíptica

Mucho se ha investigado y propuesto en orden a tratar de determinar cuáles son los "rasgos formales característicos" del género literario "apocalíptico". Si bien nunca han faltado −ni faltarán− voces críticas, sutiles matices o vehementes controversias al respecto, pareciera haberse llegado a un razonable consenso, sobre todo tras el "International Colloquium on Apocalipticism" de 1979 en Uppsala (Suecia) y, muy especialmente, tras la ya célebre definición propuesta ese mismo año en la Revista *Semeia*, en la que se publicaron los trabajos preliminares del "Apocalypse Group of the Society of Biblical Literature (SBL) Genres Project",[2] definición que se fue abriendo paso e instalando, lenta pero sólidamente.

John Joseph Collins, en la *Introducción* a ese número 14 de la mentada revista, proponía, entre otras cosas que, para ser considerado "apocalipsis", un texto debía contar con una estructura narrativa en la que se relatara cómo una revelación divina había sido transmitida a un ser humano previamente elegido, quien, para lograr comprender algo de lo que la divinidad le estaba comunicando, debía recibir la ayuda de un mediador "de otro mundo". Esto es, necesitaba ser asistido por "un intermediario" que perteneciera de alguna manera al "mundo celestial", dado que la interpretación del mensaje recibido superaba con creces toda posibilidad humana de entendimiento, aún la del más versado (como es el caso del sabio Daniel, el protagonista del libro canónico homónimo).[3]

2 Los trabajos del Coloquio de Uppsala de 1979 fueron publicados hacia 1983 en: David Hellholm, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12-17*, 1979 (Tübingen: J.C.B. Mohr - Paul Siebeck, 1983). Los trabajos preliminares del "Apocalypse Group of the Society of Biblical Literature (SBL) Genres Project" fueron publicados en 1979 en la revista *Semeia* −de la SBL−: John Collins, Guest Editor, *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia* 14 (1979). Para una mirada crítica sobre ambos proyectos, ver, por ejemplo, Matthias Riedl y David Marno, «Introduction by Matthias Riedl and David Marno. The Resilience of the Apocalyptic», en *The Apocalyptic Complex. Perspectives, Histories, Persistence*, ed. Nadia Al-Bagdadi, David Marno, Matthias Riedl (Budapest–New York: Central European University Press, 2018), vii-xxi, especialmente xiii-xv.

3 «'Apocalypse' is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality [...] The manner of revelation requires the mediation of an otherworldly being: i.e., it is not

El elemento formal característico, determinante −e imprescindible según estos prestigiosos investigadores− del "acontecimiento de revelación" de tipo "apocalíptico" lo constituye, pues, el carácter "mediato" de la comunicación, "mediación" que, a su vez, parece pretender dejar claro que el "receptor humano" del mensaje divino, por sí mismo, sin la ayuda del "intermediario celestial", es incapaz de comprender lo que la divinidad procura comunicar.[4] ¿Por qué?

Principalmente quizás, porque es la realidad misma que se intenta iluminar con la "revelación divina" la que resulta incomprensible. Es que, quien dice "apocalipsis",[5] dice contexto de brutal y desproporcionada persecución político-religiosa contra los creyentes ¡por ser creyentes! Y tales creyentes… Su fe activa y comprometida es amenazada por un poder Imperial descomunal, monstruoso y omnímodo, con pretensiones divinas y hegemónicas, que, con sus esbirros de dentro y de fuera, excluye, margina, despoja, aterra, humilla, tortura, encarcela, asesina. Y se ha propuesto exterminar a quienes lo desafían por permanecer fieles a Dios, a su Soberanía, a sus Mandamientos, a su Palabra, a su Proyecto Vivificador. Y, como si eso fuera poco, su Dios, el Dios justo que castiga a los pecadores y premia a sus adoradores incorrompibles e insobornables, parece no intervenir para proteger a tan incondicionales testigos.

Los "apocalipsis" −al menos, los más influyentes en el ámbito judeo-cristiano− son, en general obras destinadas a ayudar resistir y a perseverar en la fe y en la esperanza a los seguidores del Dios Único y Verdadero, en contextos extremos de ese tipo. Intentan sostener e iluminar a los más piadosos cuando los acontecimientos

given directly to the human recipient and does not fall within the compass of human knowledge», Collins, «Towards the Morphology of a Genre», *Semeia* 14 (1979): 9.10.

4 *«There is always a narrative framework in which the manner of revelation is described. This always involves an otherworldly mediator and a human recipient--it is never simply a direct oracular utterance by either heavenly being or human»*, Collins, «Towards the Morphology of a Genre», 9.

5 Nos referimos particularmente a los así llamados "apocalipsis históricos" en la clasificación del "SBL Apocalypse Group"; Collins, «Towards the Morphology of a Genre», 13s.; en una presentación más simplificada, Id., «Apocalypticism as a Worldview in Ancient Judaism and Christianity» en *The Cambridge Companion to Apocalyptic Literature*, ed. Collin Mc Allister (New York: Cambridge University Press, 2020), 20.

hacen temer lo peor, cuando, en medio de la prueba, aun los que perseveran en fidelidad, pueden experimentar dudas apremiantes acerca del ejercicio de la soberanía de Dios, de su poder o de su justicia, y cabe inferir que no les resultaría particularmente cómodo continuar confiando en la victoria definitiva del Dios de la Vida. Y esa experiencia de la realidad que les ha tocado transitar, por cierto, ha marcado a fuego también su "cosmovisión", esto es, su manera de ver e interpretar, de conceptualizar y valorar, de juzgar y decidir, de apreciar o depreciar, en conformidad con su fe, con su formación, con su cultura, con sus principios, sus intereses, su(s) identidad(es), sus opciones o emociones –que también modelan la experiencia personal– el entorno y la historia que les toca habitar.

2. Cuatro rasgos considerados constantes en la "cosmovisión apocalíptica": "determinismo", "dualismo", "individualismo" y "pesimismo"[6]

El fenómeno de "la apocalíptica", considerado en su conjunto, más allá de su irreductible complejidad, la que desafía cualquier intento de conceptualización comprensiva,[7] pone de manifiesto un conglomerado de imágenes, de ideas, de tendencias, de reacciones, de especulaciones, de certezas, de preocupaciones –o, al menos, de asociaciones compartidas– que permitirían aplicar el adjetivo "apocalíptico" con un razonable grado de legítimo –aunque moderado– éxito. A algunos aspectos de todo esto queremos referirnos, sin la

6 Sin querer agobiar al amable lector con una lista amplísima, interminable y abrumadora de bibliografía específica sobre la cuestión de la "cosmovisión apocalíptica", mencionamos, a manera de "coordenadas", tan sólo dos obras, una de Walter Schmithals, publicada en la época previamente próxima en la que, hacia fines de los 80 del siglo XX, el debate, llegó a su punto de inflexión –cuando casi al mismo tiempo, en 1970, Klaus Koch publicaba un libro en el que manifestaba su perplejidad frente al fenómeno apocalíptico: Ratlos vor der Apokalyptik– y otra, ya citada, del mismo John Collins, pero mucho más reciente: Walter Schmithals, «El mundo de ideas de la apocalíptica», en La Apocalíptica. Introducción e Interpretación, Walter Schmithals (Bilbao: Ediciones EGA, 19941973), 11-24; John Collins, «Apocalypticism as a Worldview in Ancient Judaism and Christianity», 19-35.

7 Sobre todo, si tiene en cuenta, entre otras cosas, no sólo que sus motivos característicos pueden aparecer en textos considerados "no-apocalípticos" sino también, que el fenómeno no se circunscribe exclusivamente al ámbito específicamente creyente ni tampoco sólo al horizonte judeo-cristiano, sea ortodoxo o no tanto.

menor pretensión de rigor extremo o de exhaustividad, al hablar de "cosmovisión apocalíptica".

Un rasgo para destacar en primer lugar, a mi modesto entender, es que la historia (universal) es presentada mediante la revelación apocalíptica, no como es percibida y vivida cotidianamente por el creyente fiel, sofocado, atormentado, abatido, desolado, martirizado por la despiadada y diabólica persecución, sino como un todo perceptible y unitario, con una dirección y un sentido, como una entidad conclusa y exitosamente finalizada. Esta mirada se funda en la certeza de que, a pesar de las apariencias, nada, absolutamente nada escapa al proyecto providencial de Dios, que fue diseñado y fluye según un orden inmutable, inalterable, inconmovible. La realidad toda, aparentemente sometida a los vaivenes de la lógica imperialista, discurre, en realidad, según un plan establecido, un designio ya pre-fijado, preciso, decretado, "determinado".[8]

Pero, así y todo –aún en el horizonte decididamente monoteísta[9] del judaísmo tardío y del cristianismo– se percibe un cierto "dualismo".[10] La realidad mundana se experimenta atravesada y trascendida totalmente por un conflicto entre dos poderes, entre dos principios en pugna, entre Dios y sus adversarios, entre las omnipresentes fuerzas del mal y la frágil vulnerabilidad de los que se empeñan en transitar el estrecho y tortuoso camino hacia la vida. No hay neutralidad posible. En esta lógica "dualista" o, al menos "binaria" –propia de la naturaleza binaria del concepto hegemónico de la realidad– sólo se puede estar de un lado o del otro.

---

8 Para la noción de "determinismo", su problemática relación con el "libre albedrío" y su aplicación al contexto específicamente apocalíptico puede ser consultado, por ejemplo, Mladen Popović, «Apocaliptic Determinism» en *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, ed. John Collins (New York: Oxford University Press, 2014), 255-270.

9 Ámbito existencia en el que la certeza de que hay un sólo Principio, un sólo y único Dios, Indiviso, Omnipotente, Supremo, Invencible, sin rivales a su nivel, que puedan amenazar seriamente su plena Soberanía es inconmovible.

10 "Moderado", "ético", "soteriológico", y no "radical", "absoluto", "metafísico" –aunque, por ejemplo, en el 4 Esdras 7,50 (cf. 8,1) se afirma que "el Altísimo no ha creado sólo un eón, sino dos". Para la noción de "dualismo", sus matices y su aplicación al contexto específicamente apocalíptico puede ser consultado, por ejemplo, Jörg Frey, «Apocalyptic Dualism» en *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, ed. John Collins (New York: Oxford University Press, 2014), 271-294.

Sólo que uno de esos dos lados, el de "este mundo", el de "este eón", donde transcurre la existencia del creyente, para la "cosmovisión apocalíptica", es caótico, voraz, feroz, oscuro. Está dominado por el Imperio "autodivinizado", que opera para ponerse en el lugar de Dios. Está sobrecargado, traspasado por sufrimientos, injusticias, desvalores, avaricia, angustias, peligros y miserias. Está bajo el poder del mal y sometido al reinado de la muerte. Al decir del *Henoc Eslavo*,[11] es "el eón de los dolores", que avanza inexorablemente hacia su destrucción total. Todo está irremediablemente corrompido. E irá de mal en peor. Nada se puede mejorar. El "pesimismo" respecto del curso de los acontecimientos de "este eón" es radical. El ser humano que no está dispuesto a dejarse arrastrar hacia el reinado de la muerte no está en condiciones de enfrentar, ni mucho menos, de vencer esa dinámica arrolladoramente funesta y letal. Al piadoso sólo le cabe esperar, entre espasmos de muerte y dolores de parto, la irrupción del "nuevo eón", que sólo Dios puede hacer surgir.

Aunque lamentablemente, en la "cosmovisión apocalíptica", muy pocos logran (y quieren) resistir.

Así, "el juicio final" comenzará a aparecer ligado no ya principalmente a la comunidad socio-política y religiosa, al pueblo, sino a cada persona considerada "individualmente", en cuanto que cada individuo terminará situado sea en la *massa perditionis*, sea en el grupo de los justos elegidos. El enfrentamiento no es ya entre "Israel" y los pueblos sino entre individuos piadosos e individuos impíos. La escatología comienza a adquirir una coloratura más individual, personal que cósmica y/o política.[12] Se amplía cada vez

11 Henoc Eslavo 66,6; cf. 4 Esdras 4,27; 7,12.

12 Tanto es así que en la propuesta de clasificación de los distintos tipos de textos considerados "apocalípticos" del "Apocalypse Group of the Society of Biblical Literature (SBL) Genres Project" se estimó apropiado destacar un subgrupo dentro de los dos tipos principales, por exponer exclusivamente una escatología de tipo "personal", "individual": «The most obvious and fundamental distinction is between apocalypses which do not have an otherworldly journey (Type I) and those that do (Type II). Within each of those types further distinctions can be made in view of eschatological content: (...) and (c) apocalypses which have neither historical review nor cosmic transformation but only personal eschatology». Collins, «Towards the Morphology of a Genre», 13.

más la creencia en la "resurrección individual" y se desarrollan las imágenes en torno al "infierno" y al "castigo definitivo".

3. A propósito de las dimensiones "parenética" "comunitaria" y "evangelizadora" de la "cosmovisión" del Apocalipsis según San Juan

Pero, si todo discurre conforme a un plan inalterable, si al piadoso sólo le cabe esperar la irrupción del "nuevo eón", si sus decisiones carecen de real influjo en el devenir histórico ¿qué sentido tiene empeñarse en cooperar activamente?

Si todo se resuelve en las opciones individuales ya definitivamente tomadas, ¿para qué incorporarse a una comunidad y velar por la calidad de su vida, de su fe, de su fervor, de su discernimiento, de su dimensión fraterna y testimonial?

Si toda la realidad está atravesada por un conflicto que la traspasa y la trasciende y que la instala radicalmente en un bando o en otro, sin neutralidad ni punto de retorno posibles, ¿para qué y a quién anunciar el Evangelio?

Si "este eón" avanza inexorablemente hacia su destrucción y nada lo puede evitar ¿por qué empeñarse en misionar, en interceder, en rezar?

A una cosmovisión apocalíptica radical –o, al menos, a alguno de sus indeseados efectos, no (siempre) pretendidos ni buscados[13]– se contrapone el Evangelio del Señor Crucificado, que vela por y envía a sus seguidores a continuar con su misión redentora.

13 Al menos en el ámbito académico, han quedado superadas ya diversas ideas erróneas generalizadas sobre la apocalíptica, particularmente las que entendían que representaba una huida de la realidad, un renegar de ella, hacia un mundo de fantasía. Al respecto observa Anathea Portier-Young: «Los primeros visionarios apocalípticos se contaban entre la élite de Judea. No se escondían durante las persecuciones, sino que recurrían a la predicación pública con el fin de atraer grandes auditorios a sus mensajes de fidelidad y esperanza. Ni tampoco huían de realidades dolorosas o incluso desoladoras, sino que las afrontaban», Anathea Portier-Young, Introducción a *Apocalipsis contra el Imperio*, Tr. Serafin Fernández (Estella, Navarra: Editoria Verbo Divino, 2016), 24-25.

"Conozco tus obras…" (2,2.19; 3,1.8.15)
A propósito de la dimensión "comunitaria" y "parenética" del Apocalipsis de Juan

Los especialistas suelen destacar la escasa presencia, si es que existe alguna, de pasajes "parenéticos" en los textos apocalípticos.[14] Sin embargo, a poco de comenzar el Libro del Apocalipsis de Juan, se "ve y oye" al Señor Jesús Resucitado ordenar al vidente Juan escribir siete cartas a siete comunidades cristianas (2-3), exhortándolas, amonestándolas, interpelándolas para que sostengan su testimonio profético y se mantengan fieles al Dios de la Vida, aún en las circunstancias en extremo adversas y hostiles que ponen a sus miembros en grave riesgo de perder la propia vida "a causa de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesús" (1,9-11.12-16.17-20).

El Señor Jesús Resucitado, desde el comienzo mismo de su manifestación en el libro, aparece presente y vigilante, custodiando la identidad y el principio vital de cada una de sus comunidades. Y dejando claro a la luz de su incisiva mirada cuan inaceptable le resulta que se permita dejar decaer, deteriorar, debilitar, desfigurar, deformar, tergiversar o falsificar la calidad del compromiso personal y comunitario, por más amenazas y persecuciones exterminadoras que se estén padeciendo.

Reclama un sinceramiento profundo, un riguroso examen de conciencia comunitario, tendiente a evitar todo descuido, negligencia, infidelidad, tibieza, soberbia, cobardía, arrogancia o avaricia que puedan poner en peligro la fuente misma de la existencia redimida. Y no duda en fortalecer, consolidar, renovar, estimular, reanimar el compromiso profético-testimonial de todos los que perseveren con fidelidad y coraje hasta el final.

La dimensión parenética de esta sección que da comienzo a la obra es clara, terminante y concluyente.

14 «Paraenesis occurs somewhat more frequently in Christian apocalypses although it is rare even there», Collins, «Towards the Morphology of a Genre», 13

"Otorgaré autoridad a mis dos testigos y ellos profetizarán por 1.260 días, vestidos de sayal" (11,4)

A propósito de la dimensión "misionero-evangelizadora" del Apocalipsis de Juan

El pasaje de 11,1-14, al que pertenece el texto citado, es notoriamente complejo de interpretar. Pero, dado que es el único relato en este libro que, a su manera, pone frente ante nuestros ojos un cierto éxito evangelizador, resulta particularmente sugerente.

En este fragmento se afirma que, una vez finalizado el período de 1260 días de actividad profética de "los dos testigos", víctimas martiriales de la "Bestia que sube del Abismo" (11,3-7), algunos de "los habitantes de la tierra", que se habían alegrado ostensiblemente e intercambiado regalos al contemplar sus cadáveres arrojados a la calle de la gran ciudad, y poco antes de que suene la "Séptima trompeta" –tras un terrible terremoto– ¡glorificaron a Dios! (11,10.13b; 14.15).

Terribles catástrofes de todo tipo se fueron sucediendo a lo largo de la obra, tras la apertura del "Primer Sello" (6,1s). Pero, lejos de provocar arrepentimiento, conversión o reconocimiento del verdadero Soberano, los que fueron atormentados por las "plagas" más pavorosas, escalofriantes y diversas no abandonaron sus prácticas criminales e idolátricas (cf. por ejemplo, 9,20-21).

Pero ¿por qué ahora algo cambió?

No parece que haya sido por el desastre devastador del terremoto precisamente… Todo hace sospechar que la diferencia la hizo el testimonio profético de los "dos testigos", símbolo del empeño evangelizador de la comunidad cristiana en el tramo último del tiempo final, cuando ya está a punto de sonar la "Séptima Trompeta" (10,1-7; 11,15). Sólo que anunciar el Evangelio en un contexto de este tipo es aterrador, y no son muchos los que tienen la disposición, el coraje y la audacia de hacerlo.

El Evangelio –advierte el capítulo anterior– simbolizado en "el pequeño libro que tiene abierto en la mano el Ángel que está de pie

sobre el mar y sobre la tierra" (10,8), sabe dulce, pero "al tragarlo", al hacerlo propio, al dejar que nutra, que alimente, que sostenga, también compromete, también exige, también solicita, también demanda. Reclama –a la vez que gesta– amor coherente, oblativo, sacrificial. Al penetrar hasta "las entrañas", transforma, renueva e impulsa a volcarse sin reservas hacia los demás. Y esto, en cualquier contexto, y, aunque, como el vidente Juan, se desee presurosa y apasionadamente devorarlo, no deja de ser penoso, áspero, doloroso, repleto de amargor (10,9). Pero el Señor no ha de dejar postrados en la amargura a los que se entregan fielmente al desafío de la evangelización.

Antes de confiar a "los dos testigos" la misión de profetizar durante 1.260 días (11,3s) –figuras del testimonio eclesial en los días tumultuosos de la etapa final– se le ordena al vidente Juan medir "el Santuario de Dios y el altar, y a los que adoran en él" y no medir "el patio exterior", el llamado "patio de los gentiles" porque ha sido entregado a las naciones para que lo pisoteen (11,1-2).

"Medir" un espacio suele ser imagen de la acción de querer preservarlo, repararlo, (re)construirlo, revivirlo (cf. Ez 40-42; Zac 2,1-5). Si "el Santuario", "su altar" y "su patio exterior" representan simbólicamente, como parece, bajo diversos aspectos, a la comunidad de los adoradores del Dios Vivo y Verdadero,[15] se podría inferir que el gesto procura asegurar a los fieles que tienen el valor y la intrepidez suficiente para entregarse a profetizar, que su servicio testimonial, modelado conforme a las figuras de Moisés y Elías, contará con la protección divina, durante todo el período que les ha sido asignado para completar su ministerio.

Pero, tan pronto como la misión haya sido cumplida, la protección "física" se les acabará. Serán atacados y asesinados por la "Bestia que sube del Abismo" (10,7). Sus cadáveres quedan insepul-

15 Por ejemplo, "el Santuario y su altar" podrían representar a aquellos que están unidos incondicionalmente y sin concesiones al Santo de los Santos, y el "patio exterior", a aquellos que se permiten determinadas concesiones, como los seguidores de Balaam o de los nicolaítas o de Jezabel (2,6.14.15.20), que, a los ojos del Resucitado según este libro, se consideran idolátricas, y, en cuanto tales, inaceptables.

tos, expuestos al escarnio público, en las calles de la "gran ciudad", en medio de muestras de exuberante regocijo (10,8-9.10).

Sólo que, tras tres días y medio, "sus cuerpos", es decir, ellos mismos, los que fueron testigos fieles "hasta la muerte" (2,10), serán invadidos por un "Espíritu de Vida" procedente de Dios (cf. Ez 37,1-11) y, aterrorizando a los espectadores, se pondrán de pie y, según lo ordenado por una fuerte voz, subirán al cielo, en la nube, a la vista de todos (11,11-12). Y, como signo de la llegada del tiempo final (cf. Ez 38,19-20), un terremoto sacudirá letal y brutalmente todo. Muerte y vida, en singular –y desigual– batalla.

El Evangelio proclamado con la propia vida deja claro y demuestra que ningún poder, ni siquiera el de la muerte, puede derrotar al Dios de la Vida. Y sólo así, con la vida entregada, adquiere credibilidad. Los que quedaron, llenos de espanto, confesaron la gloria del Dios del Cielo! (11,13). La muerte de sus testigos fieles, transformada en vida indestructible, derrama vida en abundancia.

4. Algunas consideraciones conclusivas: Evangelizados y amados para poder ser fraternalmente evangelizadores

Esto dice el Amén - ¡Amén! (3,14; 22,21)

En claro contraste, quizás, con la "tibieza", con la poca credibilidad testimonial de los fieles de Laodicea –desgraciados, dignos de compasión, pobres, ciegos y desnudos (3,17) y que están punto de "ser vomitados" de la misma boca que los hizo nacer (3,16)– el Señor se les presenta a ellos, justamente, como *el Amén* (3,14).[16]

Y, dado que este libro deja la última Palabra de la Escritura Sagrada Cristiana a la comunidad creyente, que la corona con el grito del *¡Amén!* (22,21), nos preguntamos:

16 Primera y única vez en las Sagradas Escrituras Cristianas que se oye el título "Amén" aplicado al Resucitado, título con el que también sólo una única vez las Escrituras Hebreas se refieren al Señor Yahweh como "el Dios del Amén" –es decir, el Dios "fiel", "veraz", "confiable", el Dios "de la verdad" (Isaías 65,16).

¿Se habrán podido sumar "los laodicenses", y con ellos, todos los que no están a la altura de la calidad de vida que ofrece el Evangelio, así como "los sobrevivientes del terremoto", y con ellos, todos que dependen del anuncio del Evangelio para alcanzar la vida, al grito melodioso del *Amén* final? ¿Habrá contado con ellos el Señor Resucitado para que su Evangelio de Vida siga resonando siempre, en toda circunstancia, a todas las personas, en todo lugar?

Es mucho lo que el Señor hace depender del compromiso con su Evangelio. Pero es mucho más lo que su Amor infinito, transformante y vivificador quiere y puede hacer.

Por eso, "los laodicenses" no oyen hacia el final de su misiva amenazas de castigos o severos reproches sino ¡una declaración de amor! (3,19). Un amor que quiere educar, un amor que quiere sanar y arrancar de la tibieza, un amor que quiere corregir y transformar, en definitiva, un amor que quiere amar. Sólo este amor activo y eficaz del Señor puede encender el fervor de esta comunidad ciega, encandilada por su propia riqueza (cf. 3,17), una comunidad que parece haberle cerrado sus puertas al que tanto la ama.

Como el amado de pie ante la puerta de su amada (Cant 5,2), el Señor golpea y hace oír su voz, mendigando el amor de una comunidad amada pero escasamente capaz de amar, con el anhelo de que alguno de ellos, aún con la puerta cerrada, lo oiga y, reconociendo su voz, lo deje entrar para que, sentándose en su mesa, logre restaurar los preciosos vínculos de comunión fraterna que la Cena compartida invita a recrear.

Esto también es "cosmovisión apocalíptica", aunque muy peculiar.

Bibliografía

Beyerle, Stephan. «The Imagines World of the Apocalypses». En *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, ed. John Collins. New York: Oxford University Press, 2014.

Collins, John. «Introduction: Towards the Morphology of a Genre», *Semeia* 14 (1979): 1-20.

Collins, John. «Apocalypticism as a Worldview in Ancient Judaism and Christianity». En *The Cambridge Companion to Apocalyptic Literature*, ed. Collin Mc Allister. New York: Cambridge University Press, 2020.

Contreras Molina, Francisco. *El Señor de la Vida. Lectura cristológica del Apocalipsis*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.

García, Rubén. *La iglesia, pueblo del Espíritu. Las primeras comunidades cristianas en los Hechos y Apocalipsis*. Buenos Aires: Ediciones Don Bosco Argentina, 1983.

Frey, Jörg. «Apocalyptic Dualism». En *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, ed. John Collins. New York: Oxford University Press, 2014.

Hellholm, David ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Sierbeck), 1983.

Linton, Gregory. «Reading the Apocalypse as Apocalypse. The Limits of Genre». En *The reality of apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, ed. David L. Barr. Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2006.

Popović, Mladen. «Apocaliptic Determinism». En *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, ed. John Collins. New York: Oxford University Press, 2014.

Portier-Young, Anathea. *Apocalipsis contra Imperio. Teologías de Resistencia en el judaísmo antiguo.* Tr. Serafín Fernández. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2011.

Riedl, Matthias y Marno, David. Introduction to *The Apocalyptic Complex. Perspectives, Histories, Persistence,* ed. Nadia Al-Bagdadi, David Marno, and Matthias Riedl. Budapest–New York: Central European University Press, 2018.

Schmithals, Walter. *La Apocalíptica. Introducción e Interpretación*. Tr. Víctor Morla. Bilbao: Ediciones EGA, 1994.

Vanni, Ugo. *El hombre del Apocalipsis. Una visión antropológica, moral y espiritual*. Tr. Justiniano Beltrán y Segundo José Pacabaque. Bogotá: San Pablo-Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

Vanni, Ugo. *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica. Exégesis. Teología*. Tr. Honorio Rey. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2005.

Yabro-Collins, Adela ed., *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Settings*. *Semeia* 36 (1986).

La recepción del *De vocatione omnium gentium* de Próspero de Aquitania y los contextos misioneros en América colombina

Hernán M. Giudice•
Facultad de Teología- Pontificia Universidad Católica Argentina
hernangiudice@uca.edu.ar
Recibido 04.08.2022/ Aprobado 15.09.2022
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3169-0238
DOI: *https://doi.org/10.46553/teo.59.139.2022.p117-129*

Resumen

El artículo muestra la recepción del tratado *De vocatione omnium gentium* de Próspero de Aquitania a lo largo de la historia. De modo particular destaca la lectura de la obra realizada mil años después de su publicación por José de Acosta y los efectos de dicho libro en América para beneficio de la misión evangelizadora de los nuevos pueblos.

Palabras clave: Próspero; Recepción; *De vocatione*; Acosta; América

The Reception of Prosper of Aquitaine's *De vocatione omnium gentium* and Missionary Contexts in Columbian America

Abstract

The article shows the reception of the treatise of Prosper of Aquitaine *De vocatione omnium gentium* throughout history. Particularly noteworthy is the reading of the work carried out by José de Acosta a thousand years after its publication and the consequential effects in America for the benefit of the mission to the new peoples.

Keywords: Prosper; Reception; *De vocatione*; Acosta; America

• El autor es Profesor de Patrología en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Es Secretario de Redacción de esta publicación.

La primera obra dedicada completamente a la voluntad salvífica universal, según aquellas palabras del Apóstol «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1Tm 2,4)», es *De vocatione omnium gentium*,[1] que se atribuye a Próspero de Aquitania.[2] Este tratado se preocupa de indagar especialmente acerca de la voluntad divina que busca la salvación de los que aún no tienen fe, o sea de los infieles. Próspero intenta conciliar la doctrina agustiniana de la predestinación, aunque sin emplear el término *praedestinatio*, con la llamada de Dios a todos los pueblos. Consta de dos volúmenes o libros: el primero trata de la gracia, de la gratuidad de la salvación; el segundo de la voluntad salvífica universal. Se escribió en Roma hacia el año 450 y es la última de sus obras doctrinales que giraron en torno a la relación entre la gracia de Dios y la libertad humana.[3] Habiendo dejado Marsella -el lugar donde comenzaron las disputas con los monjes referidas a

1 Prosper, *De vocatione omnium Gentium*. Eds. Roland J. Teske y Dorothea Weber (Wien: *Corpus Scriptorum Ecclesiaticorum Latinorum* 97, OAW, 2009). Citamos la obra según la abreviatura del *Thesaurus linguae Latinae = vocat. gent.* La traducción al español es mía.

2 Acerca de la autoría de este tratado, el tono moderado comparado con los primeros escritos polémicos de Próspero, así como las diversas atribuciones que dan los manuscritos a esta obra, hicieron dudar a varios estudiosos sobre la autenticidad prosperiana. Los códices más antiguos (ss. ix-x) atribuyen el libro a Próspero. Dos más tardíos, del siglo xv, se lo adjudican a Agustín. Otros diez manuscritos lo asignan a Ambrosio, con un llamativo anacronismo, ya que el obispo de Milán murió en el 397 antes de la aparición de la controversia pelagiana y menos aún de la así llamada semipelagiana. Y hay otro manuscrito que trae un nombre ilegible. En el Renacimiento se propusieron otras hipótesis que lo atribuían a Euquerio de Lyon y a Hilario de Arles a las cuales no se les ha prestado mucha atención por carecer de fundamento. Hubo también en los ss. XVII-XVIII quienes adjudicaron la paternidad del *De vocatione* a León Magno u a otro Próspero, pero no el aquitano. A inicios del siglo xx hubo un juicio más favorable a nuestro autor (L. Valentin) y sobre todo luego de un profundo estudio realizado por Dom Maïeul Cappuyns, «L'auter du *De vocatione omnium gentium*», *Revue Bénédictine* 39 (1927): 198-226 se dio por cierta la autoría prosperiana. Prudentius De Letter, *St. Prosper of Aquitaine. The call of all nations* (London: 1952), el traductor inglés de la obra, aceptó los argumentos de Cappuyns. Y si bien poco después George Plinval, «Prosper d'Aquitaine, interprète de saint Augustin», *Recherches augustiniennes* 1 (1958): 339-355, esp. 351 n. 51, el conocido estudioso de Pelagio, dudó de la paternidad del aquitano atribuyendo nuevamente la obra a León Magno no prosperó su propuesta. Arturo Elberti, *Prospero d'Aquitania. Teologo e discepolo* (Roma: Edizioni Dehoniane, 1999), 143-160, sumando los estudios anteriores a los propios, concluyó que era el fruto del pensamiento maduro del aquitanense y, por lo tanto, de su autoría. Finalmente, Roland Teske, uno de los autores de la edición crítica, retomó también las publicaciones de Cappuyns y Elberti que junto a los indicios internos externos concluyó que al presente hay consenso entre los estudiosos que dar la autoría del *De vocatione* a Próspero.

3 Los *defensores liberi arbitrii* y los *praedicatores gratiae Dei* (*vocat. gent.* I, 1) son los que se vieron envueltos en la polémica sobre el *initium fidei* en los años previos e inmediatamente posteriores a la muerte de San Agustín. Los primeros son los monjes de Marsella, llamados mil años después semipelagianos; los segundos son los discípulos de Agustín entre los que destaca Próspero. El mismo Próspero calificaba a su maestro como el *insignis gratiae praedicator* (*Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium* 8).

la doctrina de Agustín sobre la predestinación y la gracia-, su estancia romana junto al papa León Magno le permitió redactar una obra de madurez logrando una síntesis pacífica y equilibrada.

Presentaré sumariamente la huellas de este texto en Europa desde su aparición a mediados del siglo V hasta el siglo XVII, agregando quizá algún detalle aún ignoto. Pero especialmente me detendré en su recepción en América del siglo XVI, todavía no puesta de manifiesto. Me interesa destacar la influencia que produjo la lectura de esta obra, mil años después de haber sido escrita, en el teólogo español José de Acosta (1540-1600), misionero en Perú.

1. La primera recepción hasta la época jansenista

La generación siguiente a nuestro autor lo apreció como santo y como teólogo erudito. A fines del siglo V fue incluido en el catálogo *De viris illustribus* de Genadio de Marsella. Así decía en el núm. 84:

> «Próspero, hombre de la región de Aquitania, erudito y enérgico en su discurso, escribió numerosas obras, según dicen, de las cuales he leído la que se titula *Crónica*, que comienza con la creación del primer hombre, de acurdo con la doctrina de las sagradas Escrituras, y termina con la muerte de Valentiniano y el sitio de Roma por Genserico, rey de los vándalos. He leído, además, un texto suyo donde ataca la obra de Casiano, sin hacer mención de su nombre, obra que la Iglesia ha considerado provechosa, pero que él juzga nociva. En efecto, Casiano y Próspero sostienen posiciones encontradas respecto de la gracia y el libre albedrío. Se dice que es también el autor de las epístolas acerca de la verdadera Encarnación de Cristo contra Eutiques, que el papa León remitió a diversos destinarios».[4]

4 Genadio de Marsella, *Sobre los hombres ilustres. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Estefanía Sottocorno* (Madrid: Ciudad Nueva, 2021), 138-141: *Prosper, homo Aquitanicae regiones, sermone scholasticus et assertionibus nervosus, multa composuisse dicitur, ex quibus ego Chronica nomine illius praetitulata legi, continentia a primi hominis conditione, iuxta divinarum Scripturarum fidem, usque ad obitum Valentiniani Augusti et captivitatem urbis Romae a Genserico vandalorum rege factam. Legi et librum adversum opuscula suppresso nomine Cassiani, quae ecclesia Dei salutaria probat, ille infamat nociva. Re enim vera Cassiani et Prosperi de gratia Dei et libero arbitrio sententiae in aliquibus sibi inveniuntur contrariae. Epistulae quoque papae Leonis adversum Eutychen de vera Christi Incarnatione ad diversos datae ab isto dictatae creduntur.*

El papa Gelasio fue el primero en citar el *De vocatione omnium gentium* tratando a nuestro autor de *magister ecclesiae*[5]. Durante su pontificado el concilio romano del 494 trató *De libris recipiendis et non recipiendis* y declaró el canon de las Escrituras, los cuatro primeros concilios ecuménicos recibidos por la Iglesia y una lista de Padres con sus respectivas obras en la que se incluyeron los escritos del bienaventurado Próspero, mientras que se rechazaron los libros apócrifos.[6] Fulgencio de Ruspe destacó también su erudición y santidad.[7] Casiodoro colocó a nuestro autor junto a Jerónimo y Agustín cuando trataba cuestiones referidas a la gracia al comentar el Sal 50,6[8]; al igual que Genadio, mencionó la Crónica de Próspero cuando destacó a los historiadores cristianos[9] y del *Contra Collatorem*.[10]

La influencia de nuestro autor llegó al magisterio de la Iglesia, al segundo Concilio de Orange del 529,[11] que confirmó la doctrina del agustinismo moderado elaborado por Próspero sin comprometerse con la enseñanza de la predestinación.[12] Ese concilio local, muy pronto confirmado por la Sede Apostólica, fue recibido y utilizado por el Concilio de Trento y dotado de una nueva autoridad que superó la mera ocasión que había reunido en Orange a catorce obispos presididos por Cesareo de Arles.[13]

---

5 Gelasio, *Dicta adversus Pelagianam haeresim*. PL 59, 127. Cita el pasaje en *vocat. gent.* I, (VIII) 13: *Ad magnam enim utilitatem fidelium materia est servata certaminum, ut non superbiat sanctitas, dum pulsatur infirmitas.*

6 Concilio romano, PL 59, 160: *opuscula Beati Prosperi viri religiosissimi.*

7 Fulgencio de Ruspe, *Ad Monimum* I, 30, 1: *vir eruditus et sanctus, recta defendit fide et copioso sermone.*

8 Casiodoro, *Expositio in Psalterium*, *in Psalmum* 50, 6: *Haec quidem latius beatus Augustinus, haec doctissimus Hieronymus, haec Prosper consensu generalitatis divino munere docuerunt.*

9 Casiodoro, *De institutione divinarum litterarum* 17: *Sanctus quoque Prosper Chronica ab Adam ad Genserici tempora et urbis Romae depraedationem usque perduxit.*

10 Casiodoro, *De institutione divinarum litterarum* 29: *Qui tamen de libero arbitrio a beato Prospero iure culpatus est. Unde monemus ut in rebus talibus excedentem sub cautela legere debeatis.* Se refiere a Juan Casiano y a sus *Collationes* XIII 11-12.

11 H. Denzinger- P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia* (Barcelona: Herder, 2017) núms. 370-397; Rossana Barcellona, «La soluzione di Orange 529. Tra teologia e antropologia» en *La Teologia dal V all'VIII secolo. Fra sviluppo e crisi*, XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Roma 9-11 maggio 2013 (Roma: Studia Ephemeridis Augustianum 140, 2014).

12 Especialmente los cánones 9 al 25 están tomados principalmente de la obra de Próspero: *Liber sententiarum ex S. Augustino delibatarum.*

13 Dígase lo mismo de los concilios de Quierzy (853) y de Valence (855) sobre la predestinación. Cf. DSch 621-624 y 625-633. De esta forma, algunos concilios particulares, pequeños por su representación, se equiparan casi a los generales por vía de recepción.

Huellas del tratado se encuentran también en el siglo IX en época carolingia. En efecto, la coyuntura de los debates alrededor de los textos bíblicos y agustinianos sobre la predestinación suscitó su reaparición.[14] Ratramno de Corbie citó un extenso pasaje de nuestra obra en su libro *De praedestinatione Dei* (*Liber primus, De divina dispositione*).[15] Hincmaro de Reims, disputando con Godescalco -quien sostenía la doctrina de la doble predestinación: a la salvación y a la condenación- la citó también diecinueve veces en su escrito *De praedestinatione Dei et libero arbitrio*.[16] Contemporáneamente en Oriente, Focio distinguió a Próspero como verdadero hombre de Dios que confrontó a los que propugnaban herejías en Roma durante el pontificado de León.[17]

En el siglo XVI, al reavivarse la cuestión de la gracia y la justificación, los reformadores hablaron también de nuestra obra. El 18 de enero de 1518 Lutero recomienda la lectura del *De vocatione* junto con algunos tratados antipelagianos de Agustín. Dice así en carta a Jorge Spalatino:

> «Si te agrada mi método, comenzarás por el *Del espíritu y la letra* de san Agustín, obra que nuestro Karlstadt, varón de incomparables conocimientos, ha explicado y editado ya con admirables comentarios. Lee después el libro *Contra Juliano* y *Contra dos cartas de los pelagianos*. Añade también *De la vocación de todas las gentes* de san Ambrosio, bien que por el estilo, por el ingenio y por la cronología deba ser atribuido a otro autor; sin embargo, está lleno de erudición».[18]

14 Brian J. Matz, «Legacy of Prosper of Aquitaine in the Ninth-Century Predestination Debate», *Studia Patristica* 69 (2013) vol. 17, 283-288; *Id.* en «Augustine, the Carolingians, and Double Predestination» en Hwang, Alexander Y., Brian J. Matz, Augustine Casiday (eds.) *Grace for Grace. The Debates after Augustin and Pelagius* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2014), 235-270; Jérémy Delmulle, «Les polémistes carolingiens et les œuvres sur la grâce de Prosper d'Aquitaine. Production, utilisation et circulation des manuscrits» en P. Chambert-Protat y otros (eds.), *La controverse carolingienne sur la prédestination. Histoire, textes et manuscrits* (Paris: Institut d'Études augustiniennes. Collection des Études augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes, 2018).

15 PL 121, 27C-28D. La cita corresponde a *vocat. gent.* I, (XIV) 29-30.

16 PL 125, 65-474.

17 Focio, *Myriobiblon sive Bibliotheca* 54 PG 103, 97A.

18 Martín Lutero, *Obras* ed. T. Egido (Salamanca: Sígueme, 1977), 374-376.

Melanchthon citó el pasaje de nuestro tratado (*vocat. gent.* I, XVII, 33) referido a la fe y a las obras en la *Confessio Augustana*, la primera exposición oficial del luteranismo.[19]

Luego en época jansenista, Bossuet apreció en esta obra de Próspero una doctrina completa sobre la universalidad de la gracia;[20] y es también en ese período cuando el jansenista Quesnel se dedicó al estudio del *De vocatione omnium gentium* y a la cuestión de su autoría.

2. La recepción del De vocatione en América y la evangelización de los nuevos pueblos

En la segunda mitad del siglo XVI el jesuita José de Acosta realizó una nueva lectura del tratado con aplicaciones novedosas. Acosta se encuentra acompañando al santo arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, en la organización y animación misionera de la Iglesia en toda la extensísima provincia eclesiástica de la cual Lima era la sede metropolitana de casi todas las diócesis del continente sudamericano.[21]

Con el descubrimiento de América los teólogos se plantearon la cuestión de la salvación de los numerosos pueblos que no habían

19 Felipe Melanchthon, *Confessio Augustana* 20: *Et ne quis cavilletur a nobis novam Pauli interpretationem excogitari, tota haec causa habet testimonia patrum. Nam Augustinus multis voluminibus defendit gratiam et iustitiam fidei contra merita operum. Et similia docet Ambrosius De vocatione gentium et alibi. Sic enim inquit De vocatione Gentium: «Vilesceret redemptio sanguinis Christi, nec misericordiae Dei humanorum operum praerogativa succumberet, si iustificatio, quae fit per gratiam, meritis praecedentibus deberetur, ut non munus largientis, sed merces esset operantis»* [Según *De vocatione omnium gentium* I (XVII) 33: «se despreciaría la redención de la sangre de Cristo y la prerrogativa de las obras humanas no se sometería a la misericordia de Dios si la justificación que se hace por la gracia se debiera a los méritos precedentes, para que no fuera el don del que da generosamente sino el pago del que obra.»].

20 Jacques Bénigne Bossuet, *Defense de la Tradition et des Saints Pères*, Libro XIII, cap VI, 520-535, en *Oeuvres complètes* vol. IV (Paris: Librairie de Louis Vivès ed.), 1897. En el capítulo siguiente (VII) continúa el argumento con otras obras de nuestro autor calificándolo como *le chef des défenseurs de saint Augustin*.

21 Acosta tendrá el papel principal como teólogo y consultor en el Tercer Concilio Limense convocado por Toribio y celebrado entre los años 1582-1583. Concilio que tuvo un influjo enorme en la evangelización del continente. Fue la asamblea eclesiástica más importante del Nuevo Mundo hasta la independencia de España. Sus decretos fueron la guía de la evangelización durante varios siglos.

recibido el evangelio -tema coincidente con esta obra de Próspero-. Para Acosta no solo se trataba de una cuestión teórica reflexionar sobre lo sucedido antes de la llegada de la evangelización española, sino de cómo plantear la misión hacia los nuevos pueblos.

Por ese entonces en la primera mitad del siglo XVI hubo tesis que no reconocían en los indios el origen común del género humano, que muy pronto encontraron enérgica resistencia en los teólogos Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas. Hacia 1570 gracias a la labor de estos teólogos dominicos, Acosta ya no halló ese burdo sentir que negaba el alma humana de los indios. Sin embargo, encontró la opinión muy generalizada según la cual la principal dificultad que separaba a los pueblos de las Indias de la salvación no consistía en la falta de predicación del evangelio sino en la falta de inteligencia y capacidad para recibir la doctrina de la redención. Y constató que hubo quienes fueron más allá y describieron a los nuevos pueblos como *semen maledictum* al margen de la gracia. Argumentaban que el miedo y la fuerza llevaba a los indios al bautismo, pero que no adherían sinceramente a la verdad anunciada a causa de su irracionalidad. Esta brutalidad los llevaba a continuas transgresiones, en especial en lo referido a la moral del matrimonio y la familia.[22]

Es entonces que Acosta escribe en 1576 *De procuranda indorum salute*,[23] -como su nombre lo indica- para llevar la salvación de Dios a los indios. Reconoce que el anuncio del Evangelio es difícil y también es consciente del desaliento que provocan los pobres resultados, pero sabe que no existen condiciones ideales: «siempre la predicación de la fe resultó dificilísima, y la fructificación del evangelio, mucho más laboriosa de lo que imaginamos».[24]

22 Cf. *De procuranda indorum salute* I, II

23 La obra, aunque editada en 1588 había sido presentada previamente en las sesiones de la Congregación Provincial de la Compañía de Jesús. Contamos ahora con una edición bilingüe latín-castellano dirigida por Luciano Pereña: José de Acosta, *De procuranda indorum salute* [*Corpus Hispanorum de Pace*, volúmenes 23-24] (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984; 1987).

24 *De procuranda indorum salute* I, III, 2: *Semper fidei praedicationem fuisse difficillimam et fructificationem Evangelii laboriosorem longe existimatione nostra.*

Ya desde la dedicatoria al Prepósito General de la Compañía de Jesús, el autor nos recuerda que todo lo relacionado con los indios «ha espoleado y actualizado mi interés por estudiar con mayor atención la doctrina de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres para aplicarla a esta situación del Nuevo Mundo»[25].

Responde entonces a las objeciones que se interponían a la misión evangelizadora del Nuevo Mundo recurriendo a estas fuentes, de manera especial al *De vocatione omnium gentium*. El texto le llegó bajo la autoría de Ambrosio, pero al leerlo dudó de esa paternidad: «como dijo espléndidamente Ambrosio o quien sea el autor del libro *De vocatione gentium*, pues el estilo más parece apuntar a Próspero de Aquitania».[26]

¿Cuáles eran los argumentos aducidos contra la causa de los indios y su salvación (*indorum causa et salus*)? Acosta dice que

> «cuatro son las objeciones fundamentales: substracción de la gracia divina (*divinae substractio gratiae*), depravación de su naturaleza y costumbres (*naturae morumque absurditas*), dificultad e la lengua (*difficultas sermoni*), inconvenientes de lugares y vivienda (*locorum atque habitationis incommoda*)».[27]

Me detengo solo ahora en la primera objeción, la *divinae substractio gratiae*, que tiene que ver con el *De vocatione omnium gentium*. El término *substractio* viene del latín tardío del verbo *substrahere*, que en su forma pronominal indicaría separarse de lo que se había proyectado. O sea, que estos nuevos pueblos no entrarían en los planes divinos y que se les habría quitado la gracia. Próspero ilumina a Acosta para rebatir el principal reparo teológico que frenaba el impulso misionero.

25 *De procuranda* … Dedicatoria: *Etenim studium meum acuit atque exercuit, ut et Divinarum Litterarum ac Sanctorum Patrum sententias aliquando attentius pro hac Novi Orbis ratione meditaretur.*

26 *De procuranda* … I, V, 2: *ut egregie dixit Ambrosius (sive quisquis is auctor fuit De vocatione gentium, nam stylus magis referre videtur Prosperum Aquitanium).*

27 *De procuranda* … I, V, 1: *Quatuor igitur praecipue obiecta sunt: divinae gratiae substractio, naturae morumque absurditas, difficultas sermonis, locorum atque habitationis incommoda.*

A José de Acosta, al igual que a Próspero, le preocupan los que no consiguen la salvación cuando los ve morir sin la fe. Reaccionan ambos al igual que Agustín ante el misterio de aquellos a los que no les llegan los auxilios de la gracia y permanecen mudos ante los caminos de Dios que son ininvestigables (Rm 11,33);[28] en definitiva, es la misma actitud del apóstol san Pablo ante la incredulidad de Israel y los caminos de Dios (Rm 11,25-32). Dice Acosta:

> «En primer lugar, no podemos negar que, por oculto y verdadero juicio de Dios hay muchos hombres abandonados a sus propias tinieblas, y no solo individuos, sino familias y ciudades, y a menudo provincias y pueblos enteros. Los hubo en tiempos pasados y los sigue habiendo ahora, hombres *sin un mesías, excluidos de la ciudadanía de Israel, y ajenos a las alianzas, sin esperanza ni Dios en el mundo* (Ef 2,12). Por qué la gracia y la elección divina los ha tenido excluidos durante tanto tiempo, perdiéndose entre tantos miles de almas, es un arcano que supera la razón humana; querer desflorarlo sería impío».[29]

Acosta entonces cita nuestro tratado *De vocatione* en cuatro ocasiones:[30]

- para recordar que no hay que curiosear lo que no se debe saber ni omitir nada de lo que no conviene ignorar,[31]
- para indicar que no sabemos el motivo de la dilación por el cual muchos todavía no recibieron la luz de la fe,[32]
- para decir que la gracia resplandece en las enseñanzas de la creación y empuja a quien las sigue al espíritu de fe

28 Agustín, *De praedestinatione sanctorum* VI, 11.

29 *De procuranda* … I, V, 1: *Principio multos esse homines suis tenebris relictos occulto Dei veroque iudicio negare non possumus, neque homines modo, sed et familias et urbes et integras saepe provincias et gentes. Qui olim fuere et nunc, usque sunt "sine Christo, alienati a conversatione Israel, et hospites testamentorum, promissionis spem non habentes, denique sine Deo in hoc mundo" (Ef 2, 12). Cur autem tamdiu eos divina gratia atque electio praeterierit, tot animarum millibus interim pereuntibus, humana ratione altius arcanum est, quod temerare velle impietatis sit.*

30 La edición del *De Procuranda* del año 1984 cita el *De vocatione* según la numeración de PL 17 que contiene obras de Ambrosio y otros escritos que antiguamente se le atribuían pero que ya no se le atribuyen. He optado por citar el *De vocatione* de Próspero con la numeración entre paréntesis que es la correspondiente de PL 51 y con el número arábigo según la edición crítica de CSEL 97 (2009).

31 Cf. *vocat. gent.* I, (XIV) 29.

32 Cf. *vocat. gent.* II, (II) 6.

y amor,[33] puesto que ningún linaje de hombres ha sido desamparado de Dios de tal manera, que no tuviese a su modo testimonio de Dios y auxilio suficiente.[34] Por eso piensa Acosta que «no faltará por la gracia el que invita por la naturaleza».

- Y, por último, para animar a la misión, cuando toma de Próspero que

> «si acaso también ahora hay en partes remotas del mundo algunas naciones en las que todavía no reluce la gracia del Salvador, no dudamos de que también para ellas ha sido dispuesto en el oculto juicio de Dios el tiempo del llamado, en el que escucharán y recibirán el Evangelio que no escucharon».[35]

Estas palabras recién referidas hicieron exclamar a José de Acosta: «No hay quien no vea con qué clarividencia queda tocado con estas palabras de Ambrosio todo el problema indiano (*universam indorum causam*)».[36] Su gran preocupación fue demostrar que la historia de los hombres de América forma parte de la única historia de la salvación. El tratado *De vocatione omnium gentium* alentó y confirmó el impulso misionero de este teólogo español asesor de Toribio de Mogrovejo. Veía confirmado lo que decía Próspero: que «la gracia cristiana no se contenta con tener los mismos límites que Roma».[37]

Así y todo, en mi opinión la frase de Adalbert Hamman, cuando analiza nuestra obra en el volumen III de la Patrología dirigida por el Instituto Patrístico *Augustinianum*, quien dice: «El teólogo de Marsella abre nuevas sendas a la humanidad animado por intereses

33 Cf. *vocat. gent.* II, (XV) 26.

34 *vocat. gent.* II, (V) 9: *Quae etsi parcior ante atque occultior fuit, nullis tamen saeculis se negavit virtute una, quantitate diversa, consilio incommutabili, opere multiformi* ["Esta gracia, sin embargo, aunque antes estuvo de manera más limitada y oculta, en ningún tiempo se negó (sino que siempre estuvo) con un único poder, en diversa medida, con designio inmutable y acciones multiformes"].

35 *vocat. gent.* II, (XVII) 32.

36 José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, I, V, 5: *Quibus profecto verbis universam indorum causam praeclare actam esse ab Ambrosio nemo non videat.* Como ya se dijo en nota 26, Acosta cita nuestro tratado como si fuera de Ambrosio aunque dude de su autoría y prefiera adjudicárselo a Próspero. Cf. *De procuranda* I, V, 2.

37 *vocat. gent.* ... II, XVI, 31

estrictamente misioneros»,[38] no debe atribuirse *tout court* a intenciones misioneras de nuestro tratado. Sin embargo, detrás de las disputas teológicas sobre la gracia en el cambio de época provocado por las invasiones bárbaras del siglo V, un milenio después la obra produjo un efecto que ayudó a impulsar la misión salvífica de la Iglesia a los nuevos pueblos de América. La historia de los efectos de este texto, la *Wirkungsgeschichte*, no da pruebas suficientes para contribuir decididamente a la misión evangelizadora en el primer milenio en medio de los pueblos bárbaros. No obstante, en el segundo milenio Acosta demostró la importancia de nuestro tratado para relacionar directamente un debate teológico con la misión evangelizadora de la Iglesia en el Nuevo Mundo.

Finalmente quisiera destacar el lugar de la primera traducción a una lengua moderna del *De vocatione omnium gentium* en el siglo XX,[39] el cual parece no ser indiferente. Fue hecha en inglés por Prudentius De Letter en la India, en el Estado de Bengala Occidental a los pies del Himalaya, siendo De Letter, profesor en la Facultad de Teología St. Mary's College en Kurseong a cargo de los jesuitas.[40] Por aquel entonces Jacques Dupuis, quien luego se dedicaría a la investigación acerca del valor salvífico de las religiones, tuvo de rector a De Letter, coincidiendo ambos en tiempos de la publicación de nuestra obra. Uno tiende a pensar que el *sitz im Leben* de aquellas tierras, donde el cristianismo es minoritario, motivó la reflexión actual acerca de la voluntad salvífica universal que había iniciado esta obra de madurez de Próspero de Aquitania.

38 Adalbert Hamman, *Patrología III* (Madrid: BAC 422, Madrid, 1993), 641. Cf. Arturo Elberti, *Prospero* ... 30.

39 La traducción más antigua que se conoce es una francesa del Padre Antoine Girard (1649) que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Paris.

40 Prudentius De Letter, *St. Prosper of Aquitaine. The call of all nations*, London 1952.

Bibliografía

Fuentes

Acosta, José de. *De procuranda indorum salute*, [*Corpus Hispanorum de Pace*, volúmenes 23-24]. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, edición bilingüe latín-castellano dirigida por Luciano Pereña, 1984. 1987.

Agustín, *De praedestinatione sanctorum*. PL 44, 959-992.

Bossuet, Jacques Bénigne. *Defense de la Tradition et des Saints Pères*, Libro XIII, cap VI, 520-535. En *Oeuvres complètes* vol. IV Paris: Librairie de Louis Vivès (ed.), 1897.

Casiodoro, *De institutione divinarum litterarum*. PL 70, 1105-1150

Casiodoro, *Expositio in Psalterium*. PL 70, 9-1056; CCL 97-98

Concilio romano (494). PL 59, 157-164.

Focio, *Myriobiblon sive Bibliotheca*. PG 103.

Fulgencio de Ruspe, *Ad Monimum*. PL 65, 151-206; CCL 91, 1-64.

Gelasio, *Dicta adversus Pelagianam haeresim*. PL 59, 116-137.

Genadio de Marsella, *Sobre los hombres ilustres. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Estefanía Sottocorno*. Madrid: Ciudad Nueva, 2021, 138-141.

Hincmaro de Reims, PL 125, 65-474.

Lutero, Martín. *Obras* (ed. T. Egido). Salamanca: Sígueme, 1977, 374-376; M. Luther, *Ep. a Georg Spalatin*. Heidelberg: Weimar Ausgabe Briefwechsel 1, 133-134.

Melanchthon, Felipe. *Confessio Augustana*. Göttingen: *Die Bekenntnisschriftem der evangelisch-lutherischen Kirche* ed. *DeutschenEvangelischen Kirchenausschuss*, 1956, 31-137.

Prosper, *De vocatione omnium gentium*. Eds. Roland J. Teske y Dorothea Weber. Wien: *Corpus Scriptorum Ecclesiaticorum Latinorum* vol. 97, OAW, 2009.

Ratramnio de Corbie, *De praedestinatione Dei*. PL 121, 11-80 (*Liber I De divina dispositione* 13-42).

Estudios

Barcellona, Rossana. «La soluzione di Orange 529. Tra teologia e antropologia». En *La Teologia dal V all'VIII secolo. Fra sviluppo e crisi*, XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana (Roma 9-11 maggio 2013), Studia Ephemeridis *Augustianum* 140, Roma 2014, 481-507.

Cappuyns, Maïeul. «L'auter du *De vocatione omnium gentium*», *Revue Bénédictine* 39 (1927): 198-226.

Delmulle, Jérémy. «Les polémistes carolingiens et les œuvres sur la grâce de Prosper d'Aquitaine. Production, utilisation et circulation des manuscrits». En P. Chambert-Protat y otros (eds.), *La controverse carolingienne sur la prédestination. Histoire, textes et manuscrits*. Paris: Institut d'Études augustiniennes. Collection des Études augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes, 2018.

Elberti, Arturo. *Prospero d'Aquitania. Teologo e discepolo*. Roma: Edizioni Dehoniane, 1999.

Hamman, Adalbert. «Próspero de Aquitania». En Angelo Di Berardino (ed.). *Patrología III*. Madrid: BAC 422, 1993, 633-642.

Matz, Brian J. en «Augustine, the Carolingians, and Double Predestination». En Hwang, Alexander Y., Brian J. Matz, Augustine Casiday (eds.) *Grace for Grace. The Debates after Augustin and Pelagius*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2014 , 235-270.

Plinval, George. Prosper d'Aquitaine, interprète de saint Augustin», *Recherches augustiniennes* 1 (1958): 339-355.

Teske, Roland. «The Augustinismus of Prosper of Aquitaine Revisited». En *Studia Patristica* 43 (2006): 491-503.

Qué significa "*de nihilo condere*"

Al amigo y colega Prof. Dr. Juan Guillermo Durán

Josep-Ignasi Saranyana•
Universidad de Navarra (España)
jisaranyana@gmail.com
Recibido 11.07.2022/Aprobado 10.08.2022
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9306-6188
DOI: *https://doi.org/10.46553/teo.59.139.2022.p131-167*

Resumen

Este texto es una exhaustiva investigación acerca del desarrollo histórico y teológico de la fórmula "de nihilo condere". Esta expresión, que indica que Dios creó de la nada, posee antecedentes metafísicos y bíblicos importantes, pero sobre todo da cuenta de la presencia de una expresión filosófica dentro de los contenidos de fe. ¿Cómo debemos comprender la nada? ¿Qué significa que Dios creó de nada?

Las explicaciones han variado, sin embargo, el punto de llegada será que el mundo ha sido creado *en* Dios, porque, como enseña san Pablo: en Dios vivimos, nos movemos y existimos.

Palabras clave: In principio; De nihilo; Ex nihilo; A Deo

What it Means "*de nihilo condere*"

Abstract

This text is an exhaustive investigation about the historical and theological development of the formula "de nihilo condere". This expression, which indicates that God created out of nothing, has important metaphysical and biblical antecedents, but above all it accounts for the presence of a philosophical expression within the contents of faith. How should we understand nothingness? What does it mean that God created out of nothing? The explanations have varied, however, the point of arrival will be that the world has been created in God, because, as Saint Paul teaches: in God we live, move and exist.

Keywords: In principio; De nihilo; Ex nihilo; A Deo

• Profesor emérito de la Universidad de Navarra y miembro emérito del Pontificio Comitato di Scienze Storiche (Città del Vaticano).

1. Estado de la cuestión*

El decreto *Firmiter* del Concilio IV Lateranense (1215) enseña solemnemente «[…] que uno solo es el verdadero Dios, [que es] el único principio de todo, creador de las cosas visibles e invisibles, espirituales y corporales, quien, por su omnipotente virtud a la vez, desde el principio del tiempo, creó de la nada [*de nihilo condidit*] a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, compuesta tanto de espíritu como de cuerpo».[1] El Concilio Vaticano I (1870) recogió a la letra la declaración dogmática del IV Lateranense.[2] En los dos casos la definición emplea la fórmula técnica *de nihilo condidit* (creó de la nada). Por esta vía, la "nada", una afirmación filosófica, entró en la expresión de la fe de la Iglesia, no una sola vez, sino dos veces, salvando una distancia de seiscientos cincuenta años entre la primera y la segunda. A lo largo de esos siglos, la escolástica barroca echó mano de la locución, con pocas clarificaciones sobre el sentido del sintagma, dando por supuesto que por intuición su sentido era evidente. Y de la escolástica pasó a los manuales del XIX y XX.

En cambio, la también solemne *Profesión de fe* de Pablo VI, de 30 de junio de 1968, expresa la misma doctrina, citando el Vaticano I, pero evitando el sintagma *de nihilo condidit*: «Creemos en un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Creador de las cosas visibles –como es este mundo en que pasamos nuestra breve vida– y de las cosas invisibles –como son los espíritus puros, que llamamos

* Agradezco al Dr. Javier Jarne, colega en la Universidad de Navarra, su colaboración. Ha redactado el epígrafe dedicado a la traducción y comprensión del versículo Jn 8:25 (cfr. *infra* § 2.3.1.1) y me ha guiado en la interpretación de otros pasajes bíblicos de discutida exégesis.

1 «Quod unus solus et verus Deus […] [est] unum universorum principium, creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis, utramque *de nihilo* condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam» (COeD 230^{9-13}).

2 COeD 805^{42-43} – 806^{1}.

también ángeles– y también Creador, en cada hombre, del alma espiritual e inmortal».[3]

Importa destacar que, en la breve introducción a la *Solemnis professio fidei,* Pablo VI declara que cumple el mandato confiado por Cristo a Pedro, de confirmar en la fe a los hermanos (Lc 22:32) y que, «aunque no haya que llamar [a la *Professio*] verdadera y propiamente definición dogmática, sin embargo, repite sustancialmente, con algunas explicaciones postuladas por las condiciones espirituales de esta nuestra época, la fórmula nicena: es decir, la fórmula de la tradición inmortal de la santa Iglesia de Dios».[4]

A la vista de las tres solemnes declaraciones se impone considerar qué significado teológico tiene, si lo tiene, la omisión del sintagma *de nihilo condere* en la tercera y más reciente solemne profesión de fe. Para aclararlo, es oportuno un somero recorrido histórico, con algunas incursiones exegéticas.

2. La tradición patrística

Vayamos a las exposiciones más primitivas de la tradición cristiana sobre la creación, citando dos de ellas que corresponden a dos momentos distintos de la era patrística. Ante todo, san Ireneo de Lyon (representante de la tradición prenicena) y, en segundo lugar, san Agustín de Hipona (prototipo de la patrística postnicena).

3 «8. Credimus in unum Deum, Patrem, Filium et Spiritum Sanctum, Creatorem rerum visibilium - cuiusmodi est hic mundus ubi nostram degimus vitam - rerumque invisibilium - cuius generis sunt puri spiritus, quos etiam angelos appellamus (cfr. Vaticano I, DS 3002) - itemque Creatorem, in unoquoque homine, animae spiritualis et immortalis»(https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_credo.html). Véase la edición preparada por Cándido Pozo, con amplios comentarios: *El Credo del Pueblo de Dios* (Madrid: BAC, 1975[2]), n. 8 y la correspondiente explanación.

4 *El Credo del Pueblo de Dios*, n. 3.

2.1. San Ireneo de Lyon y la puntuación de Jn 1:1-4

Como expresión más sintética y acabada de la teología de san Ireneo, propongo dirigir la mirada a la magnífica *Epideixis* o *Demostración de la predicación apostólica*.[5] Allí se lee en el n. 4 (según la numeración establecida por Adolf von Harnack):

> «4. Porque es necesario que las cosas creadas tengan por principio alguna causa grande, y el principio de todo es Dios; Él no tiene origen en otro, sino que, por el contrario, todo fue creado por Él. Es, pues, necesario creer primeramente que hay un Dios, el Padre, el cual creó y organizó el conjunto de los seres e hizo existir lo que no existía, y conteniendo el conjunto de los seres es el único incontenible[6]. Ahora bien, en tal conjunto se halla igualmente este mundo nuestro, y en el mundo, el hombre. También, pues, este mundo fue creado por Dios».[7]

Este texto, que puede datarse hacia el año 190 de nuestra era, no emplea la expresión "crear de la nada". En el siguiente parágrafo, el número 5, añade:

> «5. He aquí la demostración [de esta doctrina]: que hay un solo Dios, Padre, increado, invisible, creador del universo; ni por encima de Él ni después de Él existe otro Dios; que Dios es inteligente y *por esto todos los seres fueron creados por medio del Verbo;* y Dios es Espíritu, y con el Espíritu lo dispuso todo, según dice el profeta: 'Por la palabra del Señor fueron establecidos los cielos, y por obra de su Espíritu todas sus potencias' (Sal 32:6). Ahora bien, ya que el Verbo establece, es decir, crea y otorga la consistencia a cuanto es, allí donde el Espíritu pone en orden y en forma la múltiple variedad de las potencias, justa y convenientemente el Verbo es denominado Hijo, y el Espíritu, Sabiduría de Dios. A este propósito el apóstol Pablo dice: 'Un solo Dios Padre, que está por encima de todo, con todo y en todos nosotros' (Ef 4:6). Porque sobre todas las cosas está el Padre, pero con todo está el Verbo, puesto que por su medio el Padre ha creado el universo; y en todos nosotros está el espíritu que grita 'Abbá' (Padre) y ha plasmado el hombre a seme-

5 Tengo a la vista dos traducciones del original armenio, descubierto en la iglesia de la Santísima Virgen en Eriwan (Armenia), en diciembre de 1904, por el Dr. Karapet Ter-Mekerttshian, y editado por vez primera en versión bilingüe (armenio-alemán) en 1907: Ireneo de Lión, *Demostración de la predicación apostólica* (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1992) ("Fuentes Patrísticas", 2); e Ireneu de Lió, *Exposició de la predicació apostólica* (Barcelona: Facultat de Teología de Catalunya – Fundació Enciclopedia Catalana, 1989) ("Clàssics del Cristianisme", 5),

6 La versión catalana cambia ligeramente la traducción en este punto: «ell ho sosté tot i és l'únic que no és sostingut per res». En lugar del verbo "contener" emplea el verbo "sostener". El matiz es interesante, por lo que se dirá más adelante.

7 *Epideixis*, ed. Romero Pose, 59.

> janza de Dios. Así pues, el Espíritu muestra al Verbo; a su vez los profetas anunciaron al Hijo de Dios; mas, el Verbo lleva consigo el Espíritu, y así es Él mismo quien comunica a los profetas el mensaje y eleva al hombre hasta el Padre».[8]

En su explicación Ireneo evita la expresión "*de nihilo*", seguramente desconocida por él, y acude a un circunloquio, afirmando «que Dios es inteligente y [que] por ello todos los seres fueron creados por medio del Verbo». Esto es casi a la letra el comienzo del IV Evangelio: «todo se hizo por él [por el Verbo], y sin él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho» (Jn 1:3).[9]

La puntuación de este versículo joaneo ha ofrecido algunas dudas a los exegetas. El texto griego dice, según la puntuación adoptada por la edición crítica de Nestle-Aland desde su 26ª edición (1979): «πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. ὃ γέγονεν». La expresión clave es: ὃ γέγονεν *(quod factum est*, "lo que ha sido hecho"). Puesto que en el original griego no había signos ortográficos, cabe la posibilidad de unir el final del versículo 3 (ὃ γέγονεν: *quod factum est*: "lo que ha sido hecho") con el principio del versículo 4 (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν: *in ipso vita erat*: "en él estaba la vida"), de modo que aparecería un sentido nuevo: «lo que se hizo en él, era vida". Todo depende, pues, de dónde se sitúe el punto: si entre el versículo 3 y el 4 (Nestle-Aland hasta la edición 25ª), o antes, uniendo el final del versículo 3 con el comienzo del 4 (desde la edición 26ª).

Según Charles Kingsley Barrett y otros exegetas, la puntuación que junta el final del versículo 3 con el principio del versículo 4 se usó en la antigüedad para apoyar opiniones heréticas.[10] Por eso, la patrística se inclinó a poner el punto entre el final del versículo 3 y el comienzo del versículo 4.

---

8 *Epideixis*, ed. Romero Pose, 60.62. El subrayado, en cursiva, es nuestro.

9 «Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est»; (Kurt Aland – Barbara Aland, *Novum Testamentum Latine*, (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008², mismo texto que la Nova Vulgata).

10 Charles Kingsley Barrett, *The Gospel according to St. John* (Philadelphia: Westminster Press, 1978²).

Juntar el final del versículo 3 con el principio del versículo 4 nos da una expresión muy complicada: «lo que se hizo era vida en él», o bien «lo que se hizo en él era vida», que cambia por completo el sentido del texto. Como algunos gnósticos del siglo II apoyaban esa forma de leer el comienzo del IV Evangelio, san Ireneo trató ampliamente la cuestión en su *Adversus hæreses (Κατὰ αἱρέσεων*), redactado unos diez años antes que la *Epideixis.*

En efecto: en el libro primero, capítulo primero de *Adversus hæreses*,[11] encontramos una descripción de la famosa Tétrada de Pitágoras, es decir, de los cuatro eones que se hallan en el Eon perfecto, también denominado «Protoprincipio, Protopadre o Abismo» (cfr. *Adversus hæreses* § 1.1). Con ese Eón estaba el Pensamiento, que algunos gnósticos denominaban la Gracia o el Silencio, una forma de indicar que sólo él existía. Después de estar en reposo y soledad por siglos infinitos, cierto día el Abismo decidió emitir el Principio de todas las cosas, y tal Principio fecundó el Silencio, dando lugar a la Mente y, con ella, a la Verdad. Así, pues, la Tétrada original y primitiva, raíz de todas las cosas, estaría formada por el Abismo, el Silencio, la Mente y la Verdad.

A continuación, Ireneo señala el uso *pro domo sua* que los gnósticos hacían de las Escrituras, y se detiene en la manipulación que ofrecían del IV Evangelio (*Adversus hæreses* § 8.5). Según ellos, san Juan distingue tres cosas en su prólogo: Dios, el Principio y el Verbo (Jn 1:1-2). La locución adverbial: Ἐν ἀρχῇ: *In principio* se ha substantivado: «El Principio se origina del Padre y está en el Padre, y el Verbo proviene del Principio y está en el Principio». Falta el cuarto elemento, que aparece cuando se unen el versículo 3 con el versículo 4: «Y lo que ha sido hecho en él era la vida» (Jn 1:3-4). El Verbo es causa de la Vida. De esta forma aparece la Tétrada.

Ya no se presenta al Verbo como aquel por el que todo se hace o crea, sino que se indica que el Verbo es el principio de la vida, o

11 *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, edición de Ivory Falls Books, preparada para Kindle Amazon, versión del año 2017.

que la vida surgió de él. Así entendido, quedaría diluido el sentido de «καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος» (*et Deus erat Verbum*, y el Verbo era Dios) y, con ello, la perfecta divinidad del Verbo resultaría en entredicho.

Dejemos la lectura gnóstica del IV Evangelio y regresemos a la *Epideixis* de san Ireneo. No resulta fácil alcanzar el significado del versículo «todo se hizo por él [el Verbo], y sin él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho», si se separa el versículo 3 de los dos primeros. La clave hermenéutica se halla en la designación, subrayada por Ireneo, de que «Dios es inteligente». Es propio de todo ser inteligente concebir verbos mentales, o sea, generar conceptos. Y así, por analogía, se puede alcanzar alguna luz acerca de la primera procesión inmanente y eterna de la Santísima Trinidad. En efecto, puesto que el engendrado es ὁ λόγος, traducido al latín por *Verbum*, esa primera procesión es una a modo de generación intelectual. Y, siguiendo con la analogía, en ese Verbo coeterno se hallan, de alguna forma, las ideas primordiales de todo; no como están en nosotros las ideas, que son distintas de nosotros y entre sí, aunque inmanentes a nuestro intelecto;[12] sino que en Dios "están" en el Verbo, sin introducir pluralidad en la segunda Persona trinitaria. El Hijo es él mismo la idea primordial de todo lo creado y, por consiguiente, es ejemplar de todo cuanto existe, existió, existirá y podría haber existido (que no fuese contradictorio).

2.2. *Las traducciones latinas de la Sagrada Escritura*

Tanto la Vetus Latina como la Vulgata de san Jerónimo y la muy posterior Vg Clementina utilizan *ex nihilo* en 2Mac 7:28 (donde se narra el martirio de los siete hermanos macabeos), para traducir

12 El irlandés Juan Escoto Eriúgena (†ca. 877) prestó mucha atención al tema de las ideas primordiales en dos de sus obras: el *Periphyseon* o *De divisione naturæ*, y en *Homelie sur le prologue de Jean* (ed. Edouard Jeauneau). Su síntesis, que ha sido muy controvertida, resulta muy interesante, aunque inasumible teológicamente, a mi parecer. Cfr. Josep-Ignasi Saranyana, «Las 'ideas' en Escoto Erígena» en *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, II (Madrid: Editora Nacional, 1979), 1207-1213 (el original es de 1972); e Id., «La cuestión metodológica en Juan Escoto Eriúgena (†h. 877)», *Anuario Filosófico* 13 (1980): 91-100.

algo que el texto griego de los LXX no expresa exactamente igual (ἐξ οὐκ ὄντων, «no de seres existentes»).[13] La Vg Clementina, que data de 1592, dice: «Peto, nate, ut aspicias ad cælum et terram, et ad omnia quæ in eis sunt, et intelligas quia *ex nihilo* fecit illa Deus, et hominum genus».

Debo suponer, por ello, que esa expresión técnica *ex nihilo* entró en las versiones latinas de la Biblia, aunque no estaba en el griego de los LXX. Quizá por ello, la NeoVg (*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*), cuya edición definitiva data de 1979, recuperó la literalidad del griego, poniendo en boca de la esforzada madre de los macabeos: «Peto, nate, ut aspicias ad caelum et terram et quae in ipsis sunt, universa videns intellegas quia *non ex his, quae erant*, fecit illa Deus; et hominum genus ita fit».

Paralelamente, con una sincronía difícil de determinar con respecto a la Vetus Latina, Tertuliano (aprox. 166-220), contemporáneo de san Ireneo, usó la expresión *de nihilo.* Más tardíamente Teófilo de Alejandría (†412), coetáneo de san Agustín, la locución εξ ουκ οντων (*ex nihilo*).

2.3. San Agustín

Pasemos ahora a la patrística postnicena, en concreto a san Agustín. El obispo de Hipona se ocupó expresamente de la creación en su polémica antimaniquea y después. Por orden cronológico, en su *De Genesi contra manichaeos libri duo*, que data de los años 388-390; en su *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, que data del 393; y, finalmente, en el *De Genesi ad litteram libri duodecim*, obra en la que trabajó entre el 401 y el 415. Las tres obras se hallan en el volumen 34 de la edición Jean-Paul Migne.[14]

13 Ἄξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα, γνῶναι ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεὸς, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτως γεγένηται (2Mac 7:28, LXX).

14 Respectivamente: PL 34,173-220; PL 34,219-246; PL 34,245-486.

2.3.1. De Genesi contra manichaeos libri duo

En la más antigua de las tres obras, en polémica con los maniqueos, se plantea una cuestión muy apremiante: antes de crear el mundo, ¿qué hacía Dios?[15] El marco de la pregunta se sitúa en el ámbito de les relaciones entre el tiempo y la eternidad, una cuestión que preocupó mucho a san Agustín, quizá por su adscripción a la secta maniquea, en la primera etapa de su vida. No se olvide que dedicó los últimos tres libros de las *Confessiones* al estudio del "tiempo", en su doble dimensión: ontológica y lógica.

La interpretación agustiniana del primer versículo del Génesis, en respuesta a las objeciones maniqueas, es muy curiosa y brillante. Conviene citarla por completo:

> «3. Los maniqueos critican el primer libro del Antiguo Testamento, que se llama Génesis. Lo que está escrito es: *En el principio hizo Dios los cielos y la tierra* (Gen 1:1); y se preguntan, en qué 'principio'; y dicen: Si en el principio de los tiempos Dios hizo los cielos y la tierra, ¿qué hacía antes de hacer los cielos y la tierra? y ¿qué fue lo que de repente le indujo a hacer lo que nunca había hecho en los tiempos eternos? A éstos [maniqueos] respondemos que Dios hizo los cielos y la tierra en el principio, no en el principio de los tiempos, sino en Cristo, cuando el Verbo estaba en [cabe] el Padre, por quien todas las cosas fueron hechas y en quien todas las cosas fueron hechas (Jn 1:1-3). Porque nuestro Señor Jesucristo, cuando los judíos le preguntaron quién era, respondió: *El principio, el que os habla* (Jn 8:25). Pero, incluso si creemos que Dios hizo el cielo y la tierra al principio de los tiempos, ciertamente debemos entender que antes del principio de los tiempos no había tiempo. Porque Dios también hizo los tiempos: y, por tanto, antes de que él hiciera los tiempos, no había tiempos. Por lo tanto, no podemos decir que hubo un tiempo en que Dios aún no había hecho algo».[16]

15 «Versus *Gen* 1:1 vindicatur contra obtrectantes quid faceret Deus ante mundi creationem [...] Si in principio aliquo temporis fecit Deus coelum et terram, quid agebat antequam faceret coelum et terram?» (*De Genesi contra manichaeos libri duo*, liber primus, caput 2 [PL 34, 174]).

16 «3. Primum ergo librum Veteris Testamenti, qui inscribitur *Genesis*, sic solent Manichaei reprehendere. Quod scriptum est: *In principio fecit Deus coelum et terram* (Gen 1:1), quaerunt, in quo principio; et dicunt: Si in principio aliquo temporis fecit Deus coelum et terram, quid agebat antequam faceret coelum et terram? et quid ei subito placuit facere, quod nunquam antea fecerat per tempora aeterna? His respondemus, Deum in principio fecisse coelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia (Ioan 1:1-3). Dominus enim noster Iesus Christus, cum eum Iudaei interrogassent quis esset, respondit: *Principium, quia et loquor vobis* (Ioan 8:25). Sed etsi in principio temporis Deum fecisse coelum et terram credamus, debemus utique intellegere quod ante principium temporis

Ante todo, y por la manera de referirse al "principio" (Gen 1:1), que identifica con Cristo, es obvio que Agustín tiene a la vista la exégesis gnóstica, que derivaba de la Tétrada pitagórica, de la cual ya he tratado, siguiendo la exposición de san Ireneo. Ahora, sin embargo, la fuerza argumentativa no se apoya tanto en Jn 1:1-4, como en Jn 8:25: *Dicebant ergo ei: Tu quis es? Dixit eis Iesus: Principium, quia et loquor vobis*. Se trata de un versículo que san Agustín cita, probablemente según alguna *Vetus latina* africana.

La traducción del original griego de Jn 8:25 al latín es muy compleja y difícil, como se verá a continuación. Y, sin embargo, de esa traducción depende el valor de la prueba aducida por san Agustín, o sea, que Jesucristo sea el "principio" de la creación (Gen 1:1).

2.3.1.1. La dificultad del versículo Jn 8:25[**]

El versículo Jn 8:25 es una *crux interpretum,* que ha dado muchos quebraderos de cabeza a los exegetas. Los dos hemistiquios del versículo nos han llegado en griego sin apenas variantes, aunque con un sentido muy dudoso. La segunda mitad del versículo (25b) parece la respuesta a la pregunta hecha en la primera parte («¿Tú quién eres?»), pero 25b ha sido entendido diversamente como una afirmación, como una pregunta o incluso como una exclamación, debido a la ausencia de signos indicativos de las mismas en los testimonios antiguos. Las traducciones a las lenguas vernáculas varían indefectiblemente desde «Ante todo, eso mismo que os estoy diciendo», hasta «En realidad, ¿por qué continúo hablándoos todavía?».[17]

[**] Este epígrafe ha sido redactado por el exegeta Dr. Javier Jarne.

non erat tempus. Deus enim fecit et tempora: et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat» (*De Genesi contra manichaeos libri duo*, liber primus, caput 2 [PL 34,174-175]).

17 Esta última sería la interpretación de san Juan Crisóstomo, una mezcla de sorpresa e ironía: «¿De verdad (que ahora salís con esto)? ¿Pero por qué sigo hablando aún con vosotros?». Es también interpretada como interrogación a partir de la 26ª ed. de Nestle-Aland.

Sólo hay una variante significativa, la del papiro P[66], que resuelve muchas dificultades, lo cual lo convierte en sospechoso desde el punto de vista crítico: «Os dije desde el principio lo mismo que os estoy diciendo».

El v.25b, en la 28ª ed. Nestle-Aland, dice: εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν. Una traducción interlineal podría ser: *dixit eis Iesus principium id quod et loquor vobis*. El problema aparece porque el verbo εἶπεν-dixit tiene dos acusativos: τὴν ἀρχὴν-*principium* y ὅ τι-*id quod*. Esos dos acusativos son incompatibles entre sí, pues uno es femenino y el otro neutro. Por ello es razonable entender el acusativo τὴν ἀρχὴν-*principium* con valor adverbial, traducible para unos como "al principio" o "desde el principio", y para otros como "fundamentalmente" o "en el fondo" –pero hay que reconocer que sin preposición es raro y que en el corpus iohanneum no se vuelve a encontrar–.[18],[19] En este caso el complemento directo de εἶπεν-*dixit* sería ὅ τι-*id quod* (pron. relat. acu. sg. neutro y pron. indef. acu. sg. neutro), que se podría traducir como «lo que, aquello que, algo que».[20] Sobre el καὶ hay unanimidad en que tiene valor enfático, no copulativo.[21]

Antes de pasar a san Agustín, digamos algo acerca de las traducciones latinas del versículo. Las dificultades gramaticales expuestas hacen comprensibles las dificultades de los traductores y la variedad de las soluciones halladas. En los documentos que testimonian las primeras traducciones al latín de la Sagrada Escritu-

18 No obstante, Schweighæuser en su *Lexicon Herodoteum*, *sub voce* ἀρχὴ, da ejemplos del uso adverbial, en griego clásico, de este sustantivo en acusativo y sin preposición.

19 Sin embargo, ἀρχή no es un término menor en el IV Evangelio ni en el *corpus iohanneum*; baste recordar el inicio del Prólogo (Jn 1:1) y Apc 21:6; 22:13. Por otra parte, a una expresión como "desde el principio" parecería convenirle más un verbo en tiempo pasado que no en presente.

20 También se podrían entender los pronombres ὅ τι como la conjunción ὅτι (*quia*, *quoniam*, *cur*), debido a la *scriptio continua* en los papiros y códices unciales, pero entonces el significado de la respuesta de Jesús queda todavía más oscuro. Además, es este caso τὴν ἀρχὴν habría que entenderlo como *omnino* (en absoluto, totalmente, por completo), cosa posible, pero que sólo ocurre en oraciones negativas. En este muy hipotético caso la traducción de la respuesta podría ser: «No soy más que lo que os estoy diciendo».

21 En el caso de que se tratase de una pregunta podría servir para establecer una conexión lógica con lo anterior, y podría significar *y entonces* o *en tal caso*.

ra, conocidas de manera genérica como Vetus Latina, encontramos dos formas distintas de traducir τὴν ἀρχὴν = *initium* o *principium*.[22] Y para ὅ τι (o bien ὅτι) descubrimos cuatro posibilidades: el pronombre *qui*, las conjunciones *quia* y *quoniam*, y por último *quod*, que puede ser tanto pronombre como conjunción.

Los códices que contienen la Vulgata traducen literalmente y sin variantes τὴν ἀρχὴν por *principium*, pero, en cambio, por lo que respecta a ὅ τι, las ediciones sixtina y clementina los trasladaban por el pronombre *qui*, las ediciones críticas modernas de Oxford y Stuttgart por la conjunción *quia*, y aún encontramos códices antiguos con la variante *quod*, que puede ser entendida tanto como pronombre relativo o como conjunción.

Por lo que sabemos, san Agustín encontró (en los manuscritos bíblicos que usaba) que la respuesta de Jesús a los judíos fue: *Principium quia et loquor vobis*, pero cometió un error en su interpretación. Entendió *principium* como nominativo, cuando realmente era un acusativo (τὴν ἀρχὴν), confusión entendible, puesto que al tratarse de un sustantivo neutro coinciden ambos casos (nominativo y acusativo).[23] De esta forma, *principium* se convirtió en un título que Jesucristo se daba a sí mismo, título cuyo contenido –el vínculo entre *Principium* y *Logos-Verbum* en Jn 1:1 y su relación con Gen 1:1– le venía perfectamente en su argumentación antimaniquea. Además, parece obvio que Agustín sobreentiende, aunque no aparezca explícitamente, que la respuesta completa de Jesús es: «*[ego sum] principium*», lo cual refuerza el entendimiento del verdadero ser de Jesucristo, más, si cabe, cuando en el versículo anterior (Jn 8:24) él mismo se ha autoaplicado uno de los característicos ἐγώ εἰμι (*ego sum*) que se encuentran en este evangelio.

22 Se separa del resto de códices el Codex Veronensis, que traduce *inprimis* (sin duda dando valor adverbial a τὴν ἀρχὴν).

23 Cfr. Raymond E. Brown, *El evangelio según Juan (I-XII). Introducción. traducción y notas* (Madrid: Cristiandad, 1999), 644.

2.3.1.2. Dónde hizo el mundo, cuándo lo hizo y por qué

La argumentación de san Agustín contra los maniqueos, antes transcrita,[24] tiene tres partes (dónde Dios hizo el mundo, cuándo lo hizo y por qué lo hizo). En la primera destaca que la creación se hizo en el Verbo. La segunda se refiere al dilema del «tiempo antes del tiempo», es decir, qué había antes del tiempo en que fueron creadas todas las cosas en el Verbo. La tercera parte trata acerca de la voluntad creadora.

a) En la primera parte (dónde) se argumenta, como ya se ha dicho, estableciendo un paralelo entre *In principio creavit Deus cælum et terram* (Gen 1:1) y la versión que Agustín maneja del IV Evangelio: *Principium, quia et loquor vobis* (Jn 8:25), que es la respuesta que da Jesús a los judíos, cuando le preguntan: *Tu quis es?* Según el Hiponense, si Jesús se presenta como τὴν ἀρχὴν-*principium* (el Principio), también el comienzo del Génesis estaría refiriéndose al Verbo, e indicaría que todo (cielos y tierra) fue creado en el Verbo, *en el Principio*. La argumentación agustiniana probaría solo en el caso de que *principium* sea complemento directo en Jn 8:25. Aunque se trata de una argumentación ingeniosa, resulta muy forzada. Como se ha explicado, la expresión τὴν ἀρχὴν-*principium* de Jn 8:25 parece más bien una forma adverbial, que en ningún caso puede ser complemento directo. Por tanto, la prueba de Escritura no concluye. Con todo no se olvide que el Hiponense se desenvuelve en un ambiente muy polémico con el gnosticismo, y que, en la Tétrada gnóstica, el Principio es uno de los cuatro eones que se hallan en el Eón perfecto.

b) La segunda parte (cuándo) de la argumentación antimaniquea es concluyente. No había tiempo antes del tiempo. Por tanto, no tiene sentido preguntarse por un tiempo primordial anterior al tiempo creado.[25] Con todo, este mundo no es contemporáneo a Dios (*non enim coævum Deo*), porque el mundo no es eterno como Dios

24 Cfr. el texto agustiniano en nota 16, *supra*.
25 «Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat».

es eterno. Por eso, cuando se habla de *tempora æterna*, porque Dios hizo los tiempos cuando hizo la criatura, se entiende la palabra *æternus* en sentido análogo, al igual que se dice que las cosas son muy buenas (*valde sunt bona*), aunque no del mismo modo que Dios es bueno, sino porque las hizo Dios, que es bueno en grado sumo.

En consecuencia, tampoco se puede decir que Dios hizo las cosas de sí mismo, de modo que fuesen como Él mismo es (*nec ea genuit de seipso, ut hoc essent quod ipse est*), o sea, esencialmente divinas; sino que las hizo de la nada (*sed ea fecit de nihilo*), para que no fuesen coiguales (*aequalia*) a Dios, que las ha hecho (*nec ei a quo facta sunt*), ni al Hijo de Dios, por quien han sido hechas (*per quem facta sunt*).[26] La expresión latina es más dúctil, en este caso, que la traducción. San Agustín distingue entre *a quo facta sunt* y *per quem facta sunt*. En el primer caso (*a quo*), se refiere a una operación *ad extra* de Dios, e indica causalidad trascendental. En el segundo caso (*per quem*), al referirse a la segunda Persona divina, indica causalidad ejemplar, también trascendental.

c) La tercera (por qué) considera la voluntad divina como causa trascendental de la creación[27]. Dios hizo el mundo, porque quiso («Qui ergo dicit: Quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei, Quia voluit»).

26 «4. Si autem non dicunt: Quid placuit Deo subito facere coelum et terram, sed tollunt inde, subito; et hoc tantum dicunt: Quid placuit Deo facere coelum et terram? Non enim coaevum Deo mundum istum dicimus, quia non eius aeternitatis est hic mundus, cuius aeternitatis est Deus: mundum quippe fecit Deus, et sic cum ipsa creatura quam Deus fecit, tempora esse coeperunt; et ideo dicuntur tempora aeterna. Non tamen sic sunt aeterna tempora quomodo aeternus est Deus, quia Deus est ante tempora, qui fabricator est temporum: sicut omnia quae fecit Deus bona sunt valde, sed non sic bona sunt, quomodo bonus est Deus, quia ille fecit, haec autem facta sunt: nec ea genuit de seipso, ut hoc essent quod ipse est; *sed ea fecit de nihilo*, ut non essent aequalia, nec ei a quo facta sunt; nec Filio eius per quem facta sunt; iustum est enim» (*De Genesi contra manichaeos libri duo*, liber primus, caput 2 [PL 34,175]).

27 «4. Quid placuit Deo facere coelum et terram? respondendum est eis, ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant. Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedat voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: Quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei, Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae, et ideo maior est voluntas Dei quam coelum et terra. Qui autem dicit: Quare voluit facere coelum et terram? maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei: nihil autem maius inveniri potest. Compescat ergo se humana temeritas, et id quod non est non quaerat, ne id quod est non inveniat» (*De Genesi contra manichaeos libri duo*, liber primus, caput 2 [PL 34,175]).

2.3.1.3. La expresión «facere de nihilo"

En su argumentación antimaniquea emplea san Agustín una expresión técnica, a la que conviene prestar atención:

> «nec ea [todas las cosas que hizo Dios] genuit de seipso, ut hoc essent quod ipse est; sed ea fecit de nihilo, ut non essent aequalia, nec ei a quo facta sunt; nec Filio eius per quem facta sunt».[28]

Es interesante comprobar la precisión técnica con que se expresa san Agustín en el opúsculo que comento, apenas uno o dos años después de su bautismo, al emplear el sintagma técnico «*facere de nihilo*», para referirse al origen de las cosas; un modo de decir que suponía un salto cualitativo importantísimo respecto a los parámetros en que se movía la filosofía antigua, de inspiración neoplatónica. Quiere destacar que Dios no engendró el cielo y la tierra a partir de sí mismo, de modo que habrían sido lo mismo que Él es, sino que los hizo de la nada: «*nec ea genuit de seipso, ut hoc essent quod ipse est; sed ea fecit de nihilo*».

¿De dónde recibía esta expresión filosófica? ¿Le venía de Tertuliano u otros padres que ya la habían usado en el contexto antignóstico? ¿La tomó de alguna versión de la Vetus latina, que la usaba en 2Mac 7:28? No lo sé. He hecho un rastreo de ese sintagma en las declaraciones de fe de la Iglesia, según se hallan en el *Enchiridion symbolorum* de Henricus Denzinger (edición 36ª de Adolfus Schönmetzer). Nada hay con anterioridad a este escrito agustiniano.[29] Con posterioridad la hallamos en algún documento magisterial: por ejemplo, en una carta del papa san León Magno, de 21 de julio del 447, titulada *Quam laudabiliter,* donde se afirma que nada hay, fuera de la «única, consustancial y sempiterna e inmutable divinidad de

28 Cfr. nota 26 *supra*.

29 Hay referencias a la *nada* en el símbolo de san Epifanio (en las dos versiones, larga y breve, y en la versión armena, que son anteriores a la conversión de san Agustín), al condenar a quienes afirmaban que el Hijo o el Espíritu Santo habían sido hechos de la nada o de otra hipóstasis o substancia (DS 43, 45, 49). Así mismo, en otras profesiones de fe, como la del Concilio XI de Toledo, del año 675 (DS 526), donde la nada también se usa para declarar la segunda procesión divina intratrinitaria.

la suma Trinidad, que no haya sido creado de la nada (*quod non in exordio sui ex nihilo creatum est*)" (DS 285). San León prefiere la expresión *ex nihilo* al sintagma *de nihilo*.[30]

En todo caso, ni la fórmula empleada por Agustín, ni la que usa el papa León, suponen la expresión técnica *la nada,* que solo alcanzará carta de naturaleza a partir de la Alta Escolástica.[31] En mi opinión, los dos testimonios aducidos (de san Agustín y de san León Magno) responden al emanatismo neoplatónico o quizá contradicen algunas expresiones gnósticas que todavía circulaban a finales del siglo IV y durante el siglo V. El sintagma «*de [ex] nihilo facere [condere]*» solo pretendía, en aquellos momentos, resaltar la perfecta y total trascendencia de Dios sobre la creación; no implicaba todavía la dialéctica entre el ser y la nada, si es que puede hablarse de tal dialéctica.[32]

Después del hundimiento del Imperio Romano, la más importante declaración acerca de la creación *ex nihilo* se haría esperar unos cuantos siglos todavía, si no estoy mal informado. Se halla en la profesión de fe impuesta a Durando de Huesca, en 1207, la cual, tomada a su vez de un Sínodo Lugdunense, celebrado entre 1179-1181,[33] pasó posteriormente al solemne decreto *Firmiter* del IV Concilio Lateranense, de 1215. No se olvide, sin embargo, que los movimientos de los albigenses y, en alguna medida también de los pobres de Lyon, podrían ser considerados nuevas formas de gnosticismo. En consecuencia, el IV Lateranense, al emplear el sintagma *ex nihilo* pudo ser tributario, quizá inadvertidamente, del mismo es-

30 Hay otra intervención de san León Magno (carta *Licet per nosotros*, de 13 enero de 449) que refiere el tema del *ex nihilo* al cuerpo y al alma de Cristo, que no viene al caso de nuestra argumentación (DS 299).

31 Para una historia de esta expresión, desde la helenística alejandrina hasta los tiempos modernos (Heidegger, Levinas y Jonas), cfr. Paul Clavier, *Ex nihilo*, (Paris: Éditions Hermann, 2011), 2 vols.

32 Me parece acertada la tesis de Gerhard May, según la cual la doctrina de la creación *ex nihilo* obtuvo su articulación precisa en el cristianismo del siglo II en controversia con el gnosticismo y otras visiones filosóficas emanacionistas. Cfr. Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1978).

33 Cfr. la nota introductoria a la *Ep. Eius exemplo*, del papa Inocencio III al arzobispo de Tarragona, de 18 de diciembre de 1208 (DS 790). También tiene sentido cristológico su uso en la Profesión de fe del XI Concilio Toledano, de 7 de noviembre del 675 (DS).

píritu que esa fórmula tuvo en los siglos IV y V, o sea, oponerse al emanatismo neoplatónico.

Estimo, pues, que la dialéctica ser-nada, ajena a la filosofía griega, al medioplatonismo y el neoplatonismo, constituye una novedad de la escolástica posterior al IV Lateranense, quizá inducida por el decreto *Firmiter*. Con todo, y en su sentido más radical, incluso ni siquiera es medieval, como veremos al estudiar la teología de Tomás de Aquino, sino moderno: formulado primero por Gottfried Leibniz, en el siglo XVII, y más recientemente, en el siglo XX, por Martin Heidegger.[34]

2.3.2. De Genesi ad litteram imperfectus liber

En el 393, ya sacerdote, volvió Agustín sobre el tema que nos ocupa, en una obra inconclusa (*De Genesi ad litteram imperfectum liber)*, en la que empleó nuevamente la noción *de nihilo,* en un sentido todavía más preciso que en su *De Genesi contra manichaeos libri duo,* redactado cinco años antes. Veamos el nuevo texto:

> «la disciplina católica nos manda creer que Dios Padre todopoderoso hizo y estableció toda la creación por medio de su Hijo unigénito, es decir, su Sabiduría y Poder, consustanciales a él y coeternos, en la unidad del Espíritu Santo, y él mismo [Espíritu] consustancial y coeterno. Esta Trinidad debe ser llamada un solo Dios, que hizo y creó todas las cosas que son, en la medida en que son [*in quantum sunt*]; de modo que toda criatura, ya sea intelectual o corporal, o lo que se puede decir más brevemente según las palabras de las divinas Escrituras, ya sea invisible o visible, no nació de Dios [*non de Deo nata*], sino que fue hecha por Dios de la nada [a Deo sit *facta de nihilo*]; y que nada hay en la criatura que pertenezca a la Trinidad, sino que lo que la Trinidad hizo, esto ha sido hecho. Luego es justo decir o creer que toda la creación no es ni consustancial a Dios, ni coeterna [*neque consubstantialem Deo, neque coæternam*]».[35]

34 Cfr. Clavier, *Ex nihilo*, cit., II, 318-414.

35 «2. Est autem haec: Deum Patrem omnipotentem universam creaturam fecisse atque constituisse per Filium suum unigenitum, id est Sapientiam et Virtutem suam consubstantialem sibi et coaeternam, in unitate Spiritus sancti, et ipsius consubstantialis et coaeterni. Hanc ergo Trinitatem dici unum Deum, eumque fecisse et creasse omnia quae sunt, in quantum sunt, catholica disciplina credi iubet; ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis, vel quod brevius dici potest secundum verba divinarum Scripturarum, sive invisibilis sive visibilis, non de Deo nata, sed a Deo sit facta de nihilo: nihilque in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod

Ha habido cierto progreso en la expresión técnica del dogma de la creación. No en vano han pasado unos cinco años desde su anterior escrito contra los maniqueos. Algunas locuciones apuntan a las futuras definiciones anticátaras del medievo, aunque estemos todavía en un contexto neoplatónico. No se enfrenta al estudio técnico, por así decir, de la expresión *de nihilo condere*. El *de nihilo* significa que la creación no es divina. Es obvio, también, que el neosacerdote tiene a la vista el símbolo nicenoconstantinopolitano y las polémicas cristológicas y pneumatológicas del momento.

2.3.3. De Genesi ad litteram libri duodecim

Esta es la exposición más completa del libro del Génesis que nos ha dejado san Agustín, en la que trabajó durante quince años, del 401 al 415. No es una obra polémica antimaniquea, y por ello no aparece el tema *de nihilo.* En su explicación del primer versículo del Génesis (*in principio fecit Deus cælum et terram*) se limita a decir que *in principio* puede interpretarse de tres modos: como indicando que la creación es el principio de los tiempos (*in principio temporis*), y aquí remite a lo que ya había desarrollado con anterioridad en tratados paralelos; o bien como refiriéndose a que el acto creador es lo primero de todo (*primum omnium*); o bien señalando que la creación está en el principio (*in principio*). En los dos últimos casos la locución se remite al Verbo de Dios, el Hijo unigénito. El Hiponense recupera, pues, el tema cristológico que había introducido en su tratado primerizo del 388, cuando recién había recibido el bautismo, aunque sin acudir, para la prueba, al pasaje de Jn 8:25, tan difícil traducir y de entender.[36] En la práctica, este tercer comentario

Trinitas condidit, ista condita est. Quapropter creaturam universam neque consubstantialem Deo, neque coaeternam fas est dicere aut credere» (*De Genesi ad litteram imperfectum liber* [PL 34,221]).

36 «2. Si ergo utroque modo illa Scriptura scrutanda est, quomodo dictum est praeter allegoricam significationem: *In principio fecit Deus coelum et terram*: utrum in principio temporis; an quia primo omnium, an in principio, quod est Verbum Dei unigenitus Filius. Et quomodo possit ostendi Deum sine ulla sui commutatione operati mutabilia et temporalia. Et quid significetur nomine coeli et terrae; utrum spiritalis corporalisque creatura coeli et terrae vocabulum acceperit, an tantummodo corporalis: ut in hoc libro de spiritali tacuisse intellegatur, atque ita

agustiniano es una exposición alegórica, al menos en los primeros pasos, del «relato de los seis días», es decir, del *Hexaëmeron* bíblico.

***

En definitiva, después de revisar la *Epideixis,* de san Ireneo de Lyon (prototipo de la patrística prenicena), con una incursión en el *Adversus haereses;* y de introducirnos en las tres obras de san Agustín que comentan el Génesis (como ejemplo privilegiado de la patrística postnicena) se puede concluir que la expresión *ex nihilo condere* tiene en la patrística solo sentido antignóstico y polémico con respecto al neoplatonismo.

3. El ex nihilo condere en el pleno medievo

3.1. Antes de la gran diatriba anticátara

Como ya se ha señalado más arriba, la locución *ex nihilo* aparece a finales del siglo XII, durante la polémica anticátara y en la discusión con los valdenses.[37] Poco antes, sin embargo, Hugo de San Víctor se había planteado en una obra catequética el tema de la creación en unos términos revolucionarios, porque ni siguen las pautas de la patrística, ni se enmarcan en contexto anticátaro, pues las revueltas albigenses todavía no habían estallado, ni tiene connotaciones cristológicas intratrinitarias. Pregunta el discípulo (D) y responde el maestro (M):

> «D: ¿Qué hubo antes de que el mundo fuese hecho? M: Solo Dios. D. ¿Cuánto tiempo antes? M: Desde siempre. D: ¿Y dónde estaba si sólo era Él? M:

dixisse coelum et terram, ut omnem creaturam corpoream superiorem atque inferiorem significare voluerit. An utriusque informis materia dicta est coelum et terra: spiritalis videlicet vita, sicuti esse potest in se, non conversa ad Creatorem; tali enim conversione formatur atque perficitur; si autem non convertatur, informis est: corporalis autem si possit intellegi per privationem omnis corporeae qualitatis, quae apparet in materia formata, cum iam sunt species corporum, sive visu, sive alio quolibet sensu corporis perceptibiles» (*De Genesi ad litteram libri duodecim*, liber primus, caput 1 [PL 34,247]).

37 Cfr. Josep-Ignasi Saranyana, «El mal en el pensamiento y la teología medieval», en Flocel Sabaté (dir.), *L'espai del mal. Reunió científica. IX curs d'estiu Comtat d'Urgell* (Lleida [Lérida]: Pagès editors, 2005), 169-186 (con bibliografía). Véase también la nota 31 *supra*.

> Donde está ahora, allí estaba también entonces. D: ¿Y dónde está ahora? M: En Sí mismo, y todas las cosas están en Él, y Él mismo está en todas las cosas. D: ¿Y cuándo hizo Dios el mundo? M. *Al principio* (Gen 1:1). D: ¿Dónde fue hecho el mundo? M: En Dios. D: ¿Y de qué fue hecho el mundo? M: De la nada [*de nihilo*]. D. ¿Cómo se hizo el mundo? M. Primero, todas las cosas fueron hechas juntas materialmente; después, todas las cosas fueron compuestas y dispuestas en seis días formalmente, de la manera en que ahora se ve claramente el mundo. D. ¿Cómo podía ser la materia antes que la forma? M. Esa materia primordial no era enteramente sin forma; sin embargo, se dice que antes no tenía forma, porque en su primera condición aún no tenía una forma tan decente y adecuada (como la tiene ahora). D. ¿Por qué Dios quiso crear primero la pura materia [*rudem materiam*]: como si no hubiera podido crearla al mismo tiempo que la forma? M. Quiso mostrar primero lo que la criatura es de suyo [*quid esset creatura ex se*], y lo que ha recibido del favor del Creador; por ello, primero creó lo esencial (la base), y luego le aplicó la forma».[38]

Hugo se limita a señalar «al principio", en respuesta al «cuándo (*quando*)», usando esta acepción en sentido adverbial-temporal, no cristológico, como había intentado san Agustín con poca fortuna, por la dificultad que supone la exégesis de Jn 8:25.

Por lo que respecta al «dónde (*ubi*)», la respuesta sorprende: «en Dios». Es probable que Hugo tuviera a la vista el comienzo del discurso de san Pablo en el Areópago, en que, aludiendo al poeta Arato, afirmó que «en Él [en Dios] vivimos, nos movemos y existimos» (Act 17:28). La presencia de inmensidad, según la terminología de la escolástica, le impide pensar en la "nada", como negación absoluta del ser. El *de nihilo* queda reservado a señalar que el mundo no fue hecho *de* Dios, porque en tal caso sería emanación de

38 «D. Quid fuit priusquam mundus fieret? M. Solus Deus. D. Quandiu prius fuit? M. Ab æterno. D. Ubi fuit cum nihil esset præter ipsum? M. Ubi modo est, ibi fuit et tunc. D. Ubi est modo? M. In semetipso est, et omnia in ipso sunt, et ipse est in omnibus. D. Quando fecit Deus mundum? M. *In principio* (Gen. I). D. Ubi factus est mundus? M. In Deo. D. Unde factus est mundus? M. De nihilo. D. Quomodo factus est mundus ? M. Prius in materia simul facta sunt omnia: postea vero in hac qua nunc mundus cernitur forma, per sex dies composita sunt et ordinata universa. D. Quomodo poterat materia prius esse quam forma? M. Materia illa non omnino sine forma fuit; sed tamen informis prius fuisse dicitur, quia in prima sui conditione tam decentem et tam aptam (sicut nunc habet) adhuc formam non habuit. D. Quare voluit Deus prius creare rudem materiam: quasi non potuerit simul cum forma creasse eam? M. Voluit prius ostendere quid esset creatura ex se, et quid ex beneficio Creatoris deinde accepisset; ideoque prius creavit essentiam, postmodum formam indidit» (*De sacramentis legis naturalis et scriptæ dialogus*, PL 176, 17C-18C). Esta obra es anterior al 1141, fecha en que falleció Hugo de San Víctor.

Dios, como habían sostenido los gnosticismos y el neoplatonismo. Luego: *en* Dios, pero no *de* Dios.

Hugo también aborda, en el marco de la doctrina hilemórfica, heredada de Aristóteles, el complejo asunto de lo primero creado, y glosa, en término filosóficos, el segundo versículo del Génesis, según la versión de la Vulgata: «*Terra autem erat inanis et vacua, et tenebræ eran super faciem abyssi*». Es la cuestión de caos primitivo, de la completa inanidad previa a las sucesivas formalizaciones, según el relato genesíaco de los seis días. Esa inanidad informada no es nada en sí misma, aunque existe. Tomás de Aquino redondeará las expresiones metafísicas hugonianas, apelando a la participación trascendental del *esse*, como se verá seguidamente.

3.2. Tomás de Aquino[39]

3.2.1. El ex nihilo en el decreto Firmiter (1215)

Como se indicó al comienzo de este ensayo, el decreto *Firmiter* del IV Lateranense empleó, al referirse a la creación del mundo, la expresión *de nihilo condidit creaturam.* En su comentario a esta decretal, cuando podía esperarse que Aquino se detuviera con mayor amplitud en tan intrincada cuestión, observamos con sorpresa que la pasó por alto.[40]. Se limitó a señalar el error de Aristóteles, que había afirmado «omnia a Deo producta esse, sed ab æterno». También criticó la opinión de Anaxágoras, quien, según Aristóteles, había sostenido que «materiam mundi ab æterno præextitisse», es decir, que Dios habría hecho las cosas a partir de una materia preexisten-

39 Cfr. Alessandro Ghisalberti, «Controversia scolastica sulla creazione *ab æterno*», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 60 (1968): 211-230. Presta especial atención a Tomás de Aquino, pero también considera las opiniones de san Buenaventura y otros franciscanos. Se centra, sobre todo, en la cuestión aristotélica acerca de la posibilidad de un infinito actual. Sobre este tema de los infinitos, cfr. Josep-Ignasi Saranyana, «Sobre Kant, los extraterrestres y los infinitos» en Pier Antonio Piatti, *Libellus quasi speculum. Studi offerti a Bernard Ardura* (Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana/Pontificio Comitato di Scienze Storiche, 2022), tomo II, en prensa. Atti e Documenti 66.

40 Tomás de Aquino, *Expositio primæ decretalis ad Archidiaconum Tudertinum*, en *Opuscula theologica D. Thomæ Aquinatis* (Romae: Marietti-Taurini, 1954), I, nn. 1160-1166.

te. Pasó después a recordar y proscribir los puntos de vista maniqueos y otras opiniones semejantes.

Este comentario aquiniano, redactado probablemente hacia 1260,[41] tenía una finalidad solo catequética. Quizá por eso no quiso entrar en mayores distingos. Es una glosa ligera, con algunos subrayados eruditos.

3.2.2. La primera parte de la Suma de teología

Desechada la idea de comentar por segunda vez las *Setencias* de Pedro Lombardo, Aquino se propuso a escribir una suma teológica para principiantes. Había terminado la primera parte en Viterbo, en 1268, antes de regresar a París para la segunda regencia universitaria. En esta primera parte ofrece un comentario amplio y técnico de la expresión "creare ex nihilo", que conviene considerar.[42]

El argumento de autoridad se toma de la *Glossa ordinaria*, una explicación de la Sagrada Escritura elaborada lentamente, a partir del siglo IX, cuyos inicios se atribuyen Walafrido Estrabón y su culminación, en el siglo XII, a Anselmo de Laon, Gilberto de Auxerre y Pedro Lombardo. La *Glossa*, al comentar Gen 1:1, declara que: *creare est aliquid ex nihilo facere*. En la respuesta santo Tomás define la "creación" como el «origen del ente en su totalidad (*totius entis*), de la causa universal, que es Dios».[43]

Para mayor facilidad, traduzco el texto que voy a comentar con más detalle:

> «Por eso, si se considera la emanación de todo el ser universal con relación al primer principio, es imposible presuponer algún ser en tal emanación. Pero la nada es igual a la negación de todo ser. Por lo tanto, como la generación del hombre se hace a partir del no-ser que es no-hombre, así también

41 Para la datación de las obras aquinianas seguimos el parecer de James A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obra y doctrina*, edición española al cuidado de Josep-Ignasi Saranyana, (Pamplona: Eunsa, 1994).

42 *Summa theologiæ*, I, 45, 1c.

43 «[..] emanationem totius entis a causa universali, quæ est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine *creationis*» (ibid.).

> la creación, que es emanación de todo el ser (*totius esse*), se hace a partir del no ser que nada es».[44]

El argumento es sencillo: así como el hombre se origina del no-ser-hombre, porque si fuera ya tal hombre no habría generación de ese hombre, el ser en su totalidad se hace del no-ser-absoluto, que nada es (*ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil*). En esta frase, que acabo de referir, hay dos afirmaciones que requieren alguna aclaración: ¿qué es el *totum esse* o *totum ens*? y ¿qué es *nihil*?

a) En primer lugar: ¿qué es el *totum ens* o *totum esse*? Hay que interpretar la expresión *totum esse* como el ser tomado en su totalidad, porque antes se ha referido, por contraste, al origen de algunos entes particulares (*emanatio alicuius entis particularis*). La traducción no es asunto banal, pues de ella depende la correcta intelección de la noción "nada".

En efecto, Aquino se refiere al ente considerado en su universalidad, que emana del primer principio: *emanatio totius entis universalis a primo principio*; es decir, alude al *esse universale* tomado en sentido real y universal, o sea, al fondo existencial del cosmos, y no al universal tomado en sentido meramente lógico.[45] El *totum ens* es el *esse commune* o *esse universale* que admite alguna concreción o delimitación. No es el *esse* en sentido absoluto: no es el *ipsum esse subsistens per se et in se*. Podría, pues, denominarse el *ipsum esse* por otro. ¿Acaso es solo de razón un *esse* sin esencializar? Aquino estima que es real, al menos "al principio".

---

44 «Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens præsupponatur huic emanationem. Idem autem est *nihil* quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil» (ibid.).

45 En el opúsculo *De ente et essentia* (cap. 5, n. 30, ed. Raymundi A. Spiazzi) Aquino aclara que Dios es *esse tantum*, pues es de tal pureza que nada se le puede añadir; es además *esse commune* o *esse universale*, porque no incluye ninguna adición, ni la necesita o precisa. Sin embargo, Aquino añade que también se puede hablar de un *esse commune* real que, siendo sólo *esse*, admita o precise perfección. Tal *esse commune* no es Dios, obviamente. Esta discusión nada tiene que ver con la cuestión de si los géneros o especies universales son simplemente mentales o pueden tener también una realidad extramental, asunto propuesto por Porfirio, del cual se hizo eco Boecio.

Algún lector pensará, al leer estas aclaraciones, que santo Tomás se había adelantado al *ens communissimum* de Juan Duns Escoto (o sea, la pura *ratio entis quidditativa*)[46] e incluso al *das Sein* de Martin Heidegger. La discusión está abierta, y no es aquí el lugar ni el momento para cerrarla. De algún modo, parece que el *totum ens* o *totum esse* apunta a lo que Heidegger designó, siglos después, con el neologismo "la totalidad de lo ente" o la "omnitud del ente" («die Allheit des Seienden»).[47] No me resisto, sin embargo, a recordar una reflexión de Cornelio Fabro (1911-1995) sobre esta ardua cuestión. Siguiendo a Aquino, Fabro desarrolló un tema poco tratado por la manualística: la participación del *Esse* divino por parte del *esse* creado.[48] Sanz Sánchez ha llevado esta cuestión al tratado *De Deo creante,* al evocar que esa participación es de carácter trascendental, porque solo en la participación trascendental el participado se halla "completamente fuera" de los participantes, los cuales no poseen en su totalidad el participado, sino en grados diversos y de modo limitado.[49] Por tal vía se salva la absoluta trascendencia de Dios, *Esse subsistens,* sobre el *totum esse,* y se descarta el panteísmo.

Ahora bien: también el *totum esse creatum* es participado trascendentalmente por los entes particulares. La participación de tal *esse* no puede darse en el orden predicamental, porque en ese caso, el *totum esse* pertenecería a la substancia de las cosas y se abocaría al panenteísmo.

b) En segundo lugar, la dificultad es entender la expresión *nihil*. Decía Aquino: *Ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non*

46 Sobre el significado que tiene en la filosofía y teología de Juan Duns Escoto la noción de ente común y su univocidad, cfr. Josep-Ignasi Saranyana, *Sobre Duns Escoto y la continuidad de la metafísica. Con un epílogo de gramática especulativa* (Pamplona: Eunsa, 2014, 55-61).

47 «Denn das Nichts ist die Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin Nicht-Seiende» (Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998[15]), 30-31: «Pues la nada es la negación de la omnitud del ser, lo absolutamente inexistente». A modo de curiosidad, recordemos que el neologismo la «omnitud del ente» fue ideado por Xavier Zubiri, para traducir «die Allheit des Seienden», de Martin Heidegger. Un concepto que recuerda lejanamente al *totum ens* tomasiano, como ya se ha dicho, aunque uno y otro pensador estén situados en orillas distintas.

48 Cornelio Fabro, *Partecipazione e causalità* (Torino: Società Editrice Internazionale, 1960).

49 Santiago Sanz Sánchez, *Alfa e Omega. Breve manuale di protologia ed escatologia* (Verona: Fede e Cultura, 2020), § 3.1.2.1. (edición digital para Kindle – Amazon).

ente quod est nihil. Ese fondo existencial creado (el *totum esse*) no surge de una causa material, porque la expresión *ex non ente* niega esa causa material y debe entenderse más bien como *non fieri ex aliquo*. Así mismo, la proposición *ex* afirma el orden del no-ser al ser (*post non esse ad esse*).

La creación no consiste, por ello, en hacer algo de un preexistente. Esto acontece solo cuando se producen entes particulares, lo cual implica movimiento. Dios, en cambio, crea sin movimiento (*producit res sine motu*);[50] en consecuencia, no necesita nada preexistente para hacer, ni siquiera la nada, tomada substantivamente, si ello no fuera contradictorio. Produce el *totum esse* a partir del *non esse*. La paradoja es que el *non esse* así entendido se denomina *nihil*, aunque no es *nihil*.[51] Solo indica que el *totum esse* no emana del ente divino, al modo neoplatónico.

Sigue en pie, por tanto, la gran cuestión: ¿qué es la nada? Es una noción que no puede pensarse, precisamente porque no-es en absoluto y, por no serlo, no cae bajo la mirada de la inteligencia. Solo se comprende lo-que-es. Este problema máximo empujó a Aquino a redactar un opúsculo bastante breve, sobre la eternidad del mundo, de una importancia capital para el tema que analizamos, contemporáneo al *Compendio de teología,* que no pudo concluir, y del que convendrá decir también alguna palabra.

3.2.3. El opúsculo De æternitate mundi contra murmurantes y el Compendio de teología

El ensayo *Sobre la eternidad del mundo* fue redactado por santo Tomás en la primavera de 1271, o muy poco antes. Desde luego, durante su segunda regencia parisina.[52] Tenía a la vista dos frentes

50 *Summa theologiæ*, I, 45, 3c.

51 No estamos, pues, en el plano existencial o entitativo. La nada no es. La nada se sitúa en el plano meramente denominativo: es un modo de decir o expresar lo que no-es-ente, que no es nada (sin artículo). La traducción más precisa del texto latino de santo Tomás sería, por tanto: «la creación […] se hace a partir del no-ser que nada es».

52 Sigo mi traducción y estudio preliminar: Josep-Ignasi Saranyana, «Santo Tomás: «De æternitate mundo contra murmurantes», *Anuario Filosófico* 9 (1976): 399-424.

intelectuales que entonces señoreaban en la Universidad de París: por una parte, los seguidores del averroísmo latino (o aristotelismo heterodoxo) y, por otra, quienes sostenían que podía demostrarse racionalmente que el mundo no era eterno, es decir, los seguidores del agustinismo avicebroniante.[53] Por las mismas fechas debió comenzar su *Compendio de teología,* que no pudo terminar, en el que dedica a la cuestión de la creación unos cuantos parágrafos.

En *Sobre la eternidad del mundo* Aquino se pregunta «si repugna a la razón […] que algo sea causado por Dios, y que sin embargo haya existido siempre» (n. 4 [297]).[54] Y demuestra que no repugna a la razón, puesto que Dios es Agente que produce su efecto instantáneamente (*subito*), sin movimiento y sin deliberación. Lo cual no significa que la eternidad divina pueda equipararse a la hipotética eternidad del mundo creado, pues, siguiendo en esto a Boecio, solo Dios es inmutable, mientras que lo creado es mudable y dura (n. 10 [309]). Importa retener que considera dos modos de ser eterno: uno propio y exclusivo de Dios, y otro predicable de la criatura.

Mucho interés, por ser el objeto directo de este ensayo, tiene el tema de la nada, que viene a continuación. En el marco de la afirmación de un mundo creado *ab æterno,* y puesto que la diferencia fundamental entre la eternidad divina y la supuesta eternidad del mundo estriba en que una es increada y la otro es creada, la reflexión aboca a la cuestión acerca del *ex nihilo*, o sea, el "de dónde". La respuesta es clara: «conviene que el no-ser (*non esse*) preceda al ser (*esse*) en duración, ya que se dice que lo creado por Dios ha sido hecho de la nada (*ex nihilo*)» (n. 5 y 7 [298 y 303]). Y ahora, con tales presupuestos, discute el orden a la nada (*ordo ad nihil*), siguiendo a san Anselmo.[55] Su opinión es taxativa: Aquino entiende que afirmar que todas las cosas han sido hechas de la nada (*ex nihilo*) por la suma esencia, equivale a decir que no han sido hechas de algo

53 Para los detalles históricos, remito a mi manual: Josep-Ignasi Saranyana, *La filosofía medieval. Desde los orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca* (Pamplona: Eunsa, 2011³), cap. X.

54 Cito según mi numeración y, entre corchetes, la numeración de Raymundo M. Spiazzi.

55 Anselmo de Canterbury, *Monologion*, c. 8 (PL 158,156C).

(*non ex aliquo*). No tiene sentido hablar de un orden a la nada, como si conviniera que lo que ha sido hecho, antes (*prius*) fuese nada y después (*postmodum*) fuese algo. Con todo, si alguno admitiese ese orden a la nada, como si las cosas hubiesen sido hechas después (*post*) de la nada, aun entonces

> «bastaría que se dijese que la naturaleza fue nada antes que ente (*prius natura sit nihil quam ens*), pues antes existe por naturaleza en cada uno lo que le conviene en sí, que lo que solo tiene por otro. La criatura no tiene el ser (*esse*) sino por otro, pues abandonada a sí misma, considerada en sí misma, nada es: de modo que por naturaleza está antes en la nada, que existiendo».[56]

Según Ocáriz Braña, y a la vista de este texto tomasiano, «nunca el ser puede entrar a formar parte *de lo* que la cosa es, y por tanto si Dios no comunicase 'continuamente' el *esse*, como la esencia [por sí misma] no se lo puede *apropiar*, el ente decaería a la nada. Y, con esto, nos encontramos con un significado preciso de esa *nada*, diverso de la mera negación lógica: aquello que *sería* la criatura antes y fuera del acto creador de Dios».[57] Si deja de ser tal cosa, esa cosa es nada. He aquí una afirmación que merece algunas consideraciones.

Si una cosa es tal cosa (y es obvio que lo es) lo es por el *totum esse*, que fue lo primero creado (cfr. § 3.2.1.a, *supra*) y del cual participa. En consecuencia, carece de sentido preguntarse por la condición de la nada, porque el *totum ens creado* evita la caída en la nada, si se nos permite la expresión, cuando una cosa deja de ser tal cosa (o no llega a ser tal cosa). Por eso Aquino afirmó taxativamente en el *Compendio de teología*: «El primer efecto de Dios en las cosas es el mismo ser (*ipsum esse*), que está supuesto por todos los demás efectos, de los cuales es su fundamento».[58] Ahora bien, que hubo un "principio" (Gen 1:1) lo sabemos por Revelación; luego, es algo creí-

56 «Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est: unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse» (*De æternitate mundo contra murmurantes* [(n. 7b [n. 304]).

57 Fernando Ocáriz Braña, «Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación. Exposición didáctica», *Divus Thomas (P)* 77 (1974): 408.

58 Tomás de Aquino, *Compendio de teología*, estudio preliminar, traducción y notas por Josep-Ignasi Saranyana y Jaime Restrepo Escobar (Madrid: Rialp, Madrid, 1980), n. 116.

ble, pero no demostrable.[59] La gran paradoja planteada por Aquino es que ese "principio" (o sea, que haya principiado) es compatible con que la creación sea *ab æterno*.

Tales desarrollos quizá suenen, aunque lejanamente, a la famosa pregunta de Gottfried Leibniz, formulada en 1714 («¿Por qué hay ente y no más bien nada»), retomada y reformulada por Heidegger en 1935.[60] Aquino, sin embargo, no se plantea la cuestión como un interrogante, sino como una aseveración que se constata: hay ente y no hay nada. Para el Angélico, no cabe oposición metafísica entre el ser y la nada, ni tampoco oposición lógica. La nada no es un asunto metafísico. «No se dice que, si la criatura fue siempre, hubo algún tiempo en que no fue; sino que su naturaleza es tal, que nada sería si se la abandonara a sí misma» (n. 7b [305]). La nada solo significaría la desaparición de lo creado, en el supuesto de que Dios abandonase lo creado a sí mismo, cosa posible, aunque inverosímil (como se prueba desde el ámbito de la teología, en el que no vamos a entrar ahora).[61] Por lo dicho, y al no ser ni objeto real ni de razón, la "nada" no puede ser pensada y, por ello, no cabe tampoco oposición lógica entre el ser y la nada.

Frente a lo dicho, «Heidegger reconoce que para preguntar por la nada es necesario que la nada 'se nos dé', que la encontremos de algún modo. Y ¿dónde encontrarla? Es verdad que de una manera vaga e imprecisa 'conocemos' la nada, hablamos de ella. Pero, más allá de esa imprecisión, ¿qué es la nada? En principio parece la negación pura y simple de la *omnitud* del ente, la completa negación de la totalidad de lo ente. Deberíamos tener una experiencia radical

59 «Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile» (*Summa theologiæ*, I, 46, 2c).

60 «¿Por qué hay ente y no más bien nada? Esta pregunta, formulada por Leibniz en el parágrafo 7 de *Los principios de la naturaleza y de la gracia*, la retoma Heidegger, introduciendo su propio punto de vista, en el inicio de otra de sus obras decisivas: la *Introducción a la metafísica*, un curso impartido en 1935 y publicado en 1953» (Remedios Ávila Crespo, «Heidegger y el problema de la nada», *Pensamiento* 63 / 235 (2007): 59-77, aquí p. 67).

61 Con todo, se podría apelar a una serie de principios metafísicos que nos permitirían hacer un poco de luz en este misterio: *bonum diffusivum sui*; que los trascendentales se convierten (por ejemplo, *summum ens*, *summum bonum*); el existir es el bien supremo de cada criatura y de todas en general.

de esa 'omnitud del ente' para, luego, desde su negación, llegar a conocer qué sea la nada. No parece que sea posible ese 'conocimiento'; pero sí hay una experiencia tanto de la 'omnitud del ente', como de la nada. Una experiencia que está ligada a la afectividad, al sentimiento».[62] El filósofo alemán distingue, pues, entre conocimiento y experiencia. Negado el primero, nos queda la segunda. Parece que hemos transitado de la metafísica, en sentido propio, a la psicología profunda. En cualquier caso, las experiencias de la angustia (*die Angst*), de la ansiedad (*die Sorge*), del aburrimiento (*die Langeweile*), del vacío (*die Leere*) y otras parecidas no son la "nada" todavía, porque son algo concreto en nuestro espíritu, que las padece.

Regresemos todavía al *totum esse*, que es lo primero. Esta noción tan difícil de suyo, como ya se ha señalado, apunta a una cuestión en la cual disputaron enconadamente los metafísicos de la segunda escolástica. Según Domingo Báñez (1528-1604) el *esse* no es el acto último que adviene a la esencia (como había afirmado Tomás de Vio, cardenal Cayetano), sino el acto primero del ente y fuente de todas las demás perfecciones. Así, pues, la existencia no es un accidente de la substancia, ni la última perfección que adviene a la substancia ya plenamente constituida (como señalaron Juan Capreolo, en el siglo XV, y Cayetano, en el XVI), sino que de la existencia o acto de ser emergen totas las perfecciones esenciales, de tal manera que la esencia más bien deprime o imperfecciona el acto de ser. El acto de ser o *esse* es la fuente de las perfecciones, no el complemento de la esencia. Es el acto primero y solo de un modo impropio se le puede denominar acto último, cuando se considera que es el acto más perfecto y excelente.[63]

En otros términos, y si me es lícito expresarme así: lo primero (creado *ab æterno*) es el *totum esse;* y por el *totum esse* o *totum ens*,

62 Remedios Ávila Crespo, «Heidegger y el problema de la nada», 64.

63 Cfr. José Ángel García Cuadrado, «Gilson y Báñez. Luces y sombras de un encuentro tardío», *Studia Gilsoniana. A Journal in Classical Philosophy* 5/4 (2016): 579-618. Cayetano también tenía parte de razón, pues la esencia, aunque imperfecciona el *totum esse*, también lo perfecciona, en el sentido de que lo acaba.

son las cosas. Las cosas son, en definitiva, concreciones esenciales del existir primordial. Los entes concretos aparecen; detrás de ellos se oculta el existir. ¿Casi Heidegger? No se olvide que Martín Heidegger se doctoró sobre un tema más o menos tomista, en 1913, y se habilitó sobre una cuestión escotista, en 1915, en ambos casos "fluidificados", es decir, reclutándolos para Edmund Husserl, sobre todo en su tesis de habilitación.[64]

4. In principio…

Después de considerar la discusión sobre la noción de creación, desarrollada por Tomás de Aquino, que se centra directamente en el sintagma *ex nihilo* o *de nihilo*, y de comprobar que el Angélico orilla por completo la substantivación de tal expresión, y que se limita a considerar como un simple modo de decir, para señalar que la naturaleza nada sería si no existiera, o mejor todavía, que *ex nihilo* es lo mismo que *non ex aliquo*; es obvio que Aquino no tiene otra salida que admitir que la creación es *ab æterno* y que lo creado *ab æterno* es el *totum ens* o *totum esse*.

¿Cómo salvar la trascendencia absoluta del Creador sobre la criatura, puesto que tanto Dios como la criatura son eternos? Ya se ha dicho, pero conviene repetirlo.

Aquino establece una distinción muy importante en la eternidad: la eternidad en sentido propio (*æternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, según la definición de Boecio, y que el Angélico cita),[65] y la eternidad del mundo. Volviendo a Boecio, éste apostilla: «No piensan rectamente los que -cuando oyen la doctrina de Platón, según la cual este mundo no tuvo comienzo en el tiempo, ni habrá de perecer- creen que el mundo creado se hace así coeterno

64 Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* (Barcelona: Tusquets, 1997), caps. II y IV.

65 Boecio, *De consolatione philosophiæ*, V, prosa 6 (PL 63,858). Citado por Aquino en *Summa theologiæ*, I, 10, 1.

con el Creador. Pues no es lo mismo que la vida se prolongue indefinidamente, como piensa Platón acerca del mundo, que la presencia total de una vida interminable, abarcada en conjunto, que solo es propio de la mente divina, como resulta manifiesto».[66] Lo propio de la eternidad divina, si cabe expresarse así, es que Dios lo posee y ve todo (pasado, presente, futuro y posibles) en un mismo y único instante inmutable.

La clave reside, por tanto, en la expresión *ab initio temporis*, referida por el decreto *Firmiter* del IV Lateranense, o *in principio*, como se encuentra en Gen 1:1 y en el IV Evangelio Jn 1:1 (aunque en san Juan tiene sentido cristológico). Esta locución abre la puerta a dos tipos de eternidad: «Aun cuando el mundo hubiera existido siempre, sin embargo, no se igualaría a Dios en la eternidad, tal como dice Boecio al final del *De consolatione,* porque la existencia divina (*esse divinum*) es una existencia total (*esse totum*) simultáneo, sin sucesión. Esto no se da en el mundo».[67] Con más claridad todavía lo expone en las cuestiones disputadas *De potentia*: «Es propio de lo eterno no tener ni principio ni duración, mientras que la noción de creación implica tener un principio de origen, pero no de duración, si se entiende la noción de creación como la formula la fe».[68]

5. Palabras finales

La expresión *ex nihilo* o *de nihilo*, referida a la creación, ha tenido un largo recorrido. Ignorada por la patrística prenicena (salvo en algún caso particular, como Tertuliano y el Pastor de Hermas),

66 Boecio, *De consolatione philosophiæ*, V, prosa 6 (PL 63,859). Citado por Aquino en *De æternitate mundi*, cit., 10 [308].

67 «Etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate, ut dicit Boethius, in fine *De consolatione;* quia esse divinum est esse totum simul, absque successione; non tamen sic est de mundo» (*Summa theologiæ*, I, 46, 2, ad 5).

68 «Ad octavum [sed contra] dicendum, quod de ratione æterni est non habere durationis principium; de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis; nisi accipiendo creationem ut accipit fides» (*De potentia*, q. 3, a. 14, ad 8 s.c.). Esta cuestión fue disputada durante el primer curso que dictó en el *studium generale* de Santa Sabina, en Roma, 1265-1266.

entró en la Vetus Latina y en la Vulgata de san Jerónimo, en boca de la madre de los mártires Macabeos (2Mac 7:28). Desconozco su origen. La patrística postnicena echó mano de ella, en el marco de la polémica antignóstica y al discutir los postulados del neoplatonismo. En tal contexto, *ex nihilo* o *de nihilo* expresa *de nihilo sui et subjecti*, es decir, niega la emanación neoplatónica y niega que haya otro principio, ajeno a Dios, que sea como el "material previo" del cual Dios saque el mundo.

La locución *de nihilo* fue acogida en el magisterio pontificio por vez primera, según mis noticias, a finales del siglo XII, en el contexto de la polémica anticátara y en las discusiones sobre la pobreza, y pasó, como expresión técnica, al solemne decreto *Firmiter* del IV Lateranense, citado después a la letra por la constitución dogmática *Dei Filius* del Vaticano I.

Sin embargo, y aunque tuvo las expresiones *ex nihilo* y *de nihilo* a la vista, Aquino dudó usarlas. En sus escritos catequéticos (en los sermones napolitanos predicados al final de su vida) o en la exposición de la primera decretal, dedicada al archidiácono de Todi, en la Umbria, echó mano de tales sintagmas, sin matices. En cambio, en los textos más técnicos, dirigidos a especialistas, optó por señalar que *ex nihilo condere* significa más bien *no ex aliquo facere*, orillando, siempre que le fue posible, las referencias a la "nada".

Aquino comprendió que la "nada" no es pensable y por eso llevó la especulación sobre la creación hacia otro ámbito: la posibilidad de un mundo eterno creado. Los griegos ya habían postulado la eternidad de un mundo, pero desconocían que hubiese sido creado y, por lo mismo, que hubiese tenido un principio. El primer motor inmóvil de la filosofía helénica era inmanente al mundo. Santo Tomás, en cambio, sabía que el mundo había sido creado por Dios y que Dios no es inmanente al mundo. Pero también pensaba que no era absurdo hablar de un mundo creado *ab æterno*. En tal supuesto, salvó la absoluta trascendencia de Dios sobre esa "creación eterna" echando mano de la locución adverbial *in principio,* así mismo revelada en libro del Génesis. Ello le permitió distinguir entre dos ór-

denes de eternidad: la eternidad absoluta o en sentido propio, que sólo conviene a Dios; y la eternidad participada del mundo creado *ab æterno*; participada, porque tuvo un "principio" no temporal, sino existencial.[69]

Lo primero creado habría sido, según santo Tomás, el *totum esse*. Tal afirmación tiene importantes implicaciones metafísicas, y también supone una toma de posición (hablando en términos anacrónicos) ante las famosas cuestiones que Heidegger desarrolló en su conocida lección inaugural *Was ist Metaphysik?* pronunciada en 1928 y ampliada en 1935. El *totum esse* participa del *ipsum esse subsistens*: no hay pues panteísmo. El *totum esse* es participado por los entes concretos: no hay panenteísmo. (Aquí, Heidegger habría dicho el que el ser se oculta tras los seres. Tomás, sin embargo, va por otra senda, que no por ello es menos misteriosa).

Después de este somero repaso histórico, quizá se comprenda por qué la locución *ex nihilo* ha desaparecido de la formulación del *Credo del Pueblo de Dios*, de Pablo VI (y también de la NeoVulgata, al traducir 2Mac 7:28). La apelación a la "nada" pone en gran dificultad al dogma católico, a la vista de las propuestas de la filosofía moderna, sobre todo, después de las antinomias kantianas[70] y de las cavilaciones heideggerianas.

Ello no significa que Pablo VI recupere, sin más, las expresiones cristológicas que se leen en el prólogo del IV Evangelio y en la tradición patrística. El versículo joaneo *per ipsum [Verbum] omnia facta sunt* (Jn 1:3) no aparece hasta muy atrás, en el número 11 del

69 «L'infinita durata delle creature non verrebbe poi a porsi sullo stesso piano della durata di Dio: l'eternità di Dio è contrassegnata dalla perfetta immutabilità; la durata 'eterna' del mondo è soggetta alla mutabilità, e quindi alla vicenda temporale» (Alessandro Ghisalberti, «Controversia scolastica sulla creazione *ab æterno*», cit. en nota 39, p. 213). No se olvide que el tiempo, como medida del movimiento, también es creado.

70 La primera antinomia kantiana es la que más directamente podría afectar al dogma de la creación en el tiempo. Según Kant, y con relación al tiempo: o el mundo tiene comienzo en el tiempo, o no lo tiene. Si no lo tiene, no puede hablarse de acontecer en el mundo; si lo tiene, entonces hay que admitir una nada anterior, de la que nada puede advenir. Adviértase, frente a las antinomias kantianas, que Aquino no usó "comienzo" o "principio" en sentido temporal, sino para distinguir dos tipos de eternidades: una eternidad en sentido propio, y otra eternidad en sentido análogo.

Credo del Pueblo de Dios, cuando declara que el Hijo de Dios es «consubstancial al Padre» (ὁμοούσιος τῷ πατρί), en un contexto en que se profesa la divinidad del Hijo y que, para mayor claridad, Pablo VI repite transliterando el texto griego: *homooúsios to Patrí*.

La fina inteligencia aquiniana, al señalar que la creación *ab æterno* implica un "principio", sin que ello nos aboque a las antinomias kantianas, rememora las enseñanzas de Hugo de San Víctor, que hemos apuntado, aunque sólo de pasada, en el epígrafe § 3.1. El mundo ha sido creado *en* Dios, porque, como enseña san Pablo: en Dios vivimos, nos movemos y existimos, parafraseando al poeta Arato (Act 17:28: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν).[71] Creado *en* Dios, pero *no de* Dios.

Bibliografía

Magisterio

Concilio IV Lateranense (1215). Constitutio *De fide católica (Firmiter)*

Concilio I Vaticano (1870). Constitutio *De fide catholica (Dei Filius)*

Pablo VI (1968). *Solemnis professio fidei*

Fuentes primarias[*]

Agustín de Hipona

De Genesi contra manichaeos libri duo

De Genesi ad litteram imperfectus liber

De Genesi ad litteram libri duodecim

71 Arato dice: «de él [de Dios], pues, también linaje somos». En griego: τοῦ [θεοῦ] γὰρ καὶ γένος ἐσμέν (comunicación del Dr. Javier Jarne, 29.09.22).

[*] Si no se dice lo contrario, las *fuentes* se citan por la edición de Jean-Paul Migne (PL).

Anselmo de Canterbury. *Monologion*

Boecio. *De consolatione philosophiæ*

Hugo de San Víctor. *De sacramentis legis naturalis et scriptæ dialogus*

Ireneo de Lyon

Epideixis o *Demostración de la predicación apostólica* (ed. Eugenio Romero Pose)

Adversus hæreses (Κατὰ αἱρέσεων) (ed. Ivory Falls Books, 2017)

Juan Escoto Eriúgena

Periphyseon o *De divisione naturæ*

Homélie sur le prologue de Jean (éd. Edouard Jeauneau)

Tomás de Aquino**

Compendium theologiæ

De æternitate mundo contra murmurantes

Quæstio disputata De potentia

Expositio primæ decretalis ad Archidiaconum Tudertinum

Summa theologiæ

Fuentes secundarias

Ávila Crespo, Remedios. «Heidegger y el problema de la nada», *Pensamiento,* 63 / 235 (2007): 59-77.

Barrett, Charles Kingsley. *The Gospel according to St. John,* Philadelphia: Westminster Press, 1978[2].

Bertola, Ermenegildo. «Tommaso d'Aquino e il problema dell'eternità del mondo», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 66 (1974): 313-355.

Brown, Raymond E. *El evangelio según Juan (I-XII). Introducción. traducción y notas.* Madrid: Cristiandad, 1999.

** Tomás de Aquino se cita generalmente según la versión ofrecida por el *Corpus thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta ed edita, Pompælone ad Universitatis Studiorum Navarrensis ædes ab A.D. MM.

Clavier, Paul. *Ex nihilo,* Éditions Hermann, Paris 2011, 2 vols.

De Blic, Jacques. «Les arguments de saint Augustin contre l'éternité du monde», *Mélanges de Science Religieuse* 2 (1945): 33 ss.

Fabro, Cornelio. *Partecipazione e causalità.* Torino: Società Editrice Internazionale, 1960.

García Cuadrado, José Ángel. «Gilson y Báñez. Luces y sombras de un encuentro tardío», *Studia Gilsoniana. A Journal in Classical Philosophy* 5 (2016): 579-618.

Ghisalberti, Alessandro. «Controversia scolastica sulla creazione *ab æterno*», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 60 (1968): 211-230.

Ghisalberti, Alessandro. «La creazione nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 61 (1969): 202-220.

Heidegger, Martin. *Was ist Metaphysik?* Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998[15].

Hendrickx, F. «Das Problem des *Æternitas mundi* bei Thomas von Aquin», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 34 (1967): 219-237.

May, Gerhard. *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der "creatio ex nihilo".* Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1978.

Molinaro, Anniceto. «Creazione ed eternità del mondo», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 82 (1990): 607-622.

Ocáriz Braña, Fernando. «Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación. Exposición didáctica», *Divus Thomas (P)* 77 (1974): 403-424.

Sanz Sánchez, Santiago. «Metafísica de la creación. La racionalidad de la idea cristiana de creación a la luz de Santo Tomás de Aquino», *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e Dissertationibus in Philosophia*, XVII (2007), Excerptum n. 1. Universidad de Navarra.

Sanz Sánchez, Santiago. *Alfa e Omega. Breve manuale di protologia ed escatologia.* Verona: Fede e Cultura, 2020.

Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo,* traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Editores, 1997.

Saranyana, Josep-Ignasi. «La creación *ab æterno*. Controversia de Santo Tomás y Ramón Martí con San Buenaventura», *Scripta theologica* 5 (1973): 127-174.

Saranyana, Josep-Ignasi. «Las 'ideas' en Escoto Erígena». En *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval,* II. Madrid: Editora Nacional, 1979, 1207-1213 (el original es de 1972).

Saranyana, Josep-Ignasi. «La cuestión metodológica en Juan Escoto Eriúgena (†h. 877)», *Anuario Filosófico* 13 (1980): 91-100.

Saranyana, Josep-Ignasi. «El mal en el pensamiento y la teología medieval». En Flocel Sabaté (dir.), *L'espai del mal. Reunió científica. IX curs d'estiu Comtat d'Urgell.* Lleida: Pagès editors, 2005, 169-186.

Saranyana, Josep-Ignasi. *Sobre Duns Escoto y la continuidad de la metafísica. Con un epílogo de gramática especulativa.* Pamplona: Eunsa, 2014.

Saranyana, Josep-Ignasi. «Sobre Kant, los extraterrestres y los infinitos», in Pier Antonio Piatti (ed.), *Libellus quasi speculum. Studi offerti a Bernard Ardura.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti, 66), 2022, tomo II, en prensa.

Weisheipl, James A. *Tomás de Aquino. Vida, obra y doctrina,* edición española al cuidado de Josep-Ignasi Saranyana. Pamplona: Eunsa, 1994.

Zimmermann, Albert. «*Mundus est æternus*. Zum Auslegung dieser These bei Bonaventura und Thomas von Aquinz». En Albert Zimmermann (ed.), Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert. Berlín: Walter de Gruyter («Miscellanea Mediaevalia», 10), 1976, 317-330.

La sinodalidad en la Historia de la Iglesia

Los cambios en las formas de autoridad entre el centralismo y la diversidad

Federico Tavelli•
Facultad de Teología- Albert Ludwigs Universität de Friburgo (Alemania)
federico.tavelli@theol.uni-freiburg.de
Recibido 09.09.2022/ Aprobado 11.10.2022
ORCID: 0000-0001-8009-071X
DOI: *https://doi.org/10.46553/teo.59.139.2022.p169-191*

Resumen

Este aporte tiene la finalidad de brindar una mirada general y profunda a modo de recorrido sobre las diversas formas de la sinodalidad a lo largo de la historia de la Iglesia, desde la antigüedad cristiana hasta el presente, con una particular atención a la tradición sinodal latinoamericana. Se presta particular atención a mostrar cómo las diversas épocas han caracterizado esta nota particular de la Iglesia de acuerdo a la sensibilidad y necesidades las diversas épocas y en paralelo con los cambios socio-políticos.

Palabras clave: Iglesia; Historia; Sinodalidad; Concilios; Conciliaridad; Conciliarismo; Autoridad en la Iglesia; Diversidad; Consenso; Centralismo; Comunión.

Synodality in Church History

Changes in Forms of Authority Between Centralism and Diversity

Abstract

This article aims to provide a general and in-depth look through the various forms of synodality throughout the history of the Church, from Christian antiquity to the

• El autor se está desempeñando como investigador en Historia de la Iglesia Medieval y Moderna en la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo (Alemania). Es, además, Coordinador del Instituto de Investigaciones Teológicas de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

present, with particular attention to the Latin American synodal tradition. Special attention is given to show how the different ages have characterized the various expressions of synodality according to their sensibilities and needs of the time and in parallel with the socio-political changes.

Keywords: Church; History; Synodality; Councils; Conciliarity; Conciliarism; Authority in the Church; Diversity; Consensus; Centralism; Communion.

Me complace poder participar a través de este artículo en este número de homenaje de la revista *Teología* a Mons. Prof. Dr. Juan Guillermo Durán con ocasión de su nombramiento como Profesor emérito. Durante más de cuarenta años se ha desempeñado como Profesor de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina y a través de su fecundo servicio de docencia, investigación y entrega a la Facultad ha inspirado a muchos -y también a mí- a caminar detrás de su huella. Además de nuestra amistad, él ha sido mi profesor y hemos sido colegas en la docencia en el departamento de Historia. Su incansable y novedoso trabajo en la investigación de la Historia de la Iglesia en América Latina ha sido uno de los aportes más importantes de su labor académica. Sus obras son un aporte imperecedero a la historiografía latinoamericana y resultan una lectura ineludible para cualquier que se interese por los orígenes del cristianismo en nuestras tierras latinoamericanas. El tema de este artículo toca con intención algunos de los puntos centrales de su investigación. En efecto, sus *Monumenta*, en las que editó críticamente muchos de los instrumentos pastorales más importantes del cristianismo en América Latina, queda en claro cómo las instancias sinodales de los Concilios han tenido un valor fundamental para nuestro continente.[1]

La mirada abierta y profunda en la historia de la Iglesia nos enseña a valorar en su adecuada medida el presente y su trascendencia. Es necesario comprender los eventos actuales como parte de un recorrido histórico que continúa en movimiento. A lo largo de

1 Véase Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana* (s. XVI-XVIII), 3 volúmenes (Buenos Aires: 1984-2017).

este camino, las dificultades y momentos de cambio han aparecido con frecuencia y han servido como tiempos transformativos. Precisamente las expresiones de vida sinodal en la Iglesia en sus distintos niveles están vinculadas a la búsqueda de respuestas frente a las complejas problemáticas surgidas en los distintos tiempos y lugares, manifestando así la unidad y comunión de la Iglesia a través de la diversidad y el consenso. Frente a los desafíos que se presentan a la Iglesia en el siglo XXI, el comprendernos parte de la historia en proceso nos hace tomar conciencia como Pueblo de Dios de nuestra misión en este camino.

En los últimos cincuenta años la Iglesia vivió una profunda renovación, en particular a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965). Este acontecimiento trascendental no puede entenderse en forma aislada, sino que se da en un contexto de profundos cambios para el mundo en general. El Concilio impulsó una nueva comprensión sobre la Iglesia y, con ella, utilizó un lenguaje renovado que lo expresara. Si bien el termino y el concepto sinodalidad no se encuentran explícitamente en sus enseñanzas, se puede afirmar que la instancia de la sinodalidad se encuentra en el corazón de la obra de renovación promovida por él.[2] En efecto, «la sinodalidad expresa la condición de sujeto que le corresponde a toda la Iglesia y a todos en la Iglesia»;[3] es la forma de vivir y obrar del Pueblo de Dios. Así también lo expresó en variadas oportunidades el Papa Francisco indicando que la sinodalidad es «el camino que Dios espera de la Iglesia en el tercer milenio».[4]

2 Cf. Comissione Teologica Internazionale, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018); en castellano: Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (Buenos Aires: Agape, 2018) (en adelante: Sinodalidad). Para una introducción al texto véase: Carlos María Galli, «Caminar juntos en la audacia del Espíritu. El documento de la Comisión Teológica Internacional sobre la sinodalidad de la Iglesia» en: *L´Osservatore romano* (edición semanal en lengua castellana) 18 de mayo de 2018, 6-8. Carlos María Galli, «La figura sinodal de la Iglesia según la Comisión Teológica Internacional» en: Rafael Luciani, María Teresa Compte eds., *En camino hacia una Iglesia sinodal. De Pablo VI a Francisco* (Madrid: PPC, 2020) 111-113. Sinodalidad, 5-6. Véase también Hervé Legrand, «La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II» en: Associazione Teologica Italiana, *Chiesa e Sinodalità. Coscienza, forme, processi* (Milano: Glossa, 2007), 67-108.

3 Sinodalidad, 55.

4 Francisco, *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos*, 17 de octubre de 2015 en: AAS 107 (2015) 1139.

Sinodalidad indica el estilo peculiar que califica el modo ordinario de vivir y obrar en la Iglesia, incluye las estructuras y los procesos que expresan la comunión sinodal a nivel institucional e integra la realización de variados acontecimientos o actos en los cuales la Iglesia actúa sinodalmente a nivel local, regional y universal (p.e. sínodos o concilios).[5] Si bien en el último tiempo la Iglesia ha tomado más conciencia de esta dimensión, esto no significa por ello, que esta sea una novedad. La Iglesia no comienza a ser sinodal desde la promulgación de uno u otro documento, sino que éstos explicitan una dimensión constitutiva de la Iglesia existente en ella desde el comienzo, y cuya expresión y acentos han ido variando a lo largo de la historia. Por esta razón este artículo quiere introducir algunos momentos relevantes de la Historia de la Iglesia en que la dimensión sinodal emerge con claridad frente a momentos de transformación.

1. La sinodalidad de la Iglesia en el primer milenio

Sabemos que la Iglesia tuvo sus centros más importantes durante los primeros siglos entorno al lado oriental del mar Mediterráneo y que con posterioridad, gradualmente, estas zonas perdieron la importancia original a medida que el gobierno de la Iglesia se concentró en el obispo de Roma. En los primeros siglos de la Iglesia es posible identificar variados testimonios de la sinodalidad, en particular, en la época patrística (s. I-V). Por ejemplo, Ignacio de Antioquía (s. I-II) afirma en su carta a la comunidad de Éfeso que todos sus miembros son «compañeros de viaje» en virtud de la dignidad bautismal y de la amistad con Cristo (*Ad Ephesios*, IX, 2). Y también: la Iglesia de Roma preside en la caridad a todas las Iglesias (*Ad romanos, Proemio*). Cipriano de Cartago (s. III) afirmaba también que, si es verdad que en la Iglesia local no debe hacerse *nihil sine episcopo*, es también cierto que no debe hacerse *nihil sine consilio vestro* (de los presbíteros y diáconos) *et sine consensus plebis* (*Epistula*, 14, 4). Eusebio de Césarea (s.

5 Sinodalidad 71, 77, 85, 94.

III-IV) señalaba «efectivamente, los fieles de Asia se habían reunido para esto muchas veces y en muchos lugares de Asia, y, después de examinar las recientes doctrinas, las declararon profanas y las rechazaron como herejía» (*Hist. Eccl*. V,16, 10). Juan Crisóstomo (s. V) no dudaba en señalar que «Iglesia y sínodo son sinónimos» es decir que Iglesia es «caminar juntos» (*Explicatio in Ps*. 149).

Con la caída del Imperio Romano (476) el obispo de Roma asumió un rol de autoridad casi universal, heredando, en parte, la figura unificadora en occidente que en otro tiempo perteneciera al emperador y muchos de los símbolos asociados al emperador ahora se transfieren al papado, como por ejemplo el denominarlo *Summus Pontifex*, entre muchos otros. Un protagonista paradigmático de este tiempo es el papa León Magno (s. V) quien desempeñó un rol central para la integridad de la península itálica frente a las invasiones. No obstante, la Iglesia de Roma, habida cuenta de su primacía, gravitaba junto a otras sedes de gran importancia durante este tiempo, en particular en oriente. Es en este sentido que podemos hablar de una Iglesia policéntrica durante el primer milenio. En efecto, el Concilio de Nicea (325) había reconocido a las sedes de Roma, Alejandría y Antioquía una primacía a nivel regional. Con el Concilio de Constantinopla (381) la se otorgó este mismo *status* a las sedes de Constantinopla y Jerusalén. Precisamente el 3° canon de este Concilio reconoce al obispo de Constantinopla una presidencia de honor luego del obispo de Roma.

Es necesario hacer una breve aclaración respecto al uso de los términos sínodos o concilios. Los antiguos concilios se los suele clasificar por la circunscripción eclesiástica a la que corresponden (el sínodo diocesano no aparece hasta el siglo VI): ecuménicos (de toda la iglesia), generales (de Oriente o de Occidente, y en la Edad Media los ecuménicos) extraterritoriales (de varias provincias eclesiásticas), patriarcales (de un patriarcado), plenarios (igual que los anteriores pero donde no había patriarcado) y provinciales (de una provincia eclesiástica o metrópoli).

¿Pero por qué razón los sínodos diocesanos comienzan algo más tarde en la historia de la Iglesia? En la Iglesia de los primeros

siglos, los presbíteros vivían en torno a su obispo, lo cual facilitaba la comunicación y hacía menos necesarios los sínodos diocesanos. Cercano al s. VI y con la penetración de la Iglesia en zonas rurales, la comunicación de los presbíteros con su obispo se volvió más dificultosa. El sínodo diocesano comenzó por esto a cobrar importancia en el caminar de las iglesias locales. El nuevo sistema de diócesis desarrolló los sínodos también para cada iglesia por separado, de algún modo en la línea del primitivo *presbyterium* presidido por el obispo e incluyendo a los sacerdotes parroquiales, abades y deanes de la diócesis. Los primeros fueron los de Auxerre (573, 603 y 695) y los de Autun (663 y 680) en el actual territorio de Francia. Este sistema duró, incambiable en esencia, durante la primera mitad de la Edad Media. La extensión del imperio bajo Carlomagno hizo de esas asambleas prácticamente concilios de todo el oeste (Ratisbona 792, Frankfurt 794, en el actual territorio de Alemania). Aunque se adherían en esencia a la doctrina e institución de la Iglesia, se permitía una amplia latitud en su legislación.

En la península ibérica visigótica son famosos los concilios toledanos (s. VI-VIII), reunidos a instancia prácticamente exclusiva del rey y con finalidades tanto eclesiásticas como civiles. Su ordo u orden sobre la forma litúrgica de celebración de un concilio tendrá larga pervivencia en la Iglesia occidental. Casi todos los concilios posteriores se basan en su estructura y autoridad, incluido el Concilio Vaticano II, que se remontó a algunas reglas establecidas por los padres del Concilio de Toledo de 633.

2. Cambios en la configuración de la Iglesia en el segundo milenio

2.1. La reconfiguración de la Iglesia occidental en torno a una única sede: Roma

Con el crecimiento de la autoridad papal en occidente y la coronación de Carlomagno como emperador (800), la rivalidad con el imperio de oriente se acrecentó y pronto llegó la interrupción de la

relación de comunión con las Iglesias orientales (1054) que reconfiguró a la Iglesia occidental en torno a la única gran iglesia apostólica de prestigio en occidente: Roma. Esta nueva reconfiguración favoreció un ordenamiento más jerárquico que de comunión que se sumaba a la fuerza unificadora de los papas heredada del Imperio Romano.

Durante el inicio del segundo milenio, también otros factores contribuyeron a la centralización de la iglesia de Roma. Por un lado, la reforma gregoriana, proveniente principalmente del ámbito monástico de la iglesia franca se extendería a instancias de los papas desde el centro a la periferia, en un entramado feudal, en el que los obispos además de pastores de sus territorios eran eslabones de esta organización social. En este contexto, la lucha del papado contra las intromisiones del poder temporal en el nombramiento de los obispos y en otros temas eclesiásticos —la querella de las investiduras— logró una victoria para el papado, pero al mismo tiempo el *status* del episcopado se vio cada vez más comprometido y dependiente por la centralización romana.

Por otra parte, la institución del cardenalato que había surgido ya en los primeros siglos como una expresión sinodal de la iglesia de Roma —eran los diáconos, presbiterios de Roma y los obispos de las sedes suburbicarias— originariamente circunscripta a la liturgia del obispo de Roma gradualmente comenzó a compartir funciones en el gobierno de la iglesia romana y teniendo más peso que el de los obispos en su conjunto (la mayor parte de los cardenales, unos veinte aproximadamente durante el Medioevo, no eran obispos, muchos tampoco presbíteros). Otras iglesias pidieron poder nombrar *cardinales more romana ecclesia*, es decir, de acuerdo con la costumbre de la iglesia de Roma, en su propia diócesis. Se "exporta" así el cardenalato con nombramientos de cardenales de la iglesia romana fuera de esta diócesis. El primer ejemplo conocido es el abad de Montecasino, actualmente en Italia. Con el tiempo, el cardenalato va perdiendo su nota más sinodal romana en favor del orden episcopal general. Cada vez más los cardenales son vistos como *pars corporis papae* (parte del cuerpo del papa) y como extensiones de su centralismo.

Por este complejo proceso, la Iglesia universal se fue constituyendo como la unidad de medida fundamental de la eclesiología. La Iglesia local quedaba relegada a un lugar secundario o parcial, y se entendía solamente como parte de la organización jerárquica de la Iglesia universal. La Iglesia abandonó gradualmente el concepto de comunión, propio de las Iglesias de oriente, para desarrollar con más ahínco el de jerarquía, más en consonancia con el de Iglesia universal que ahora desde Roma enfrentaba una profunda reforma en el mundo cristiano. La Iglesia para liberarse de las interferencias laicas entra en un diálogo cada vez más aislado con el sistema político, que lleva a una polarización doctrinal sobre la temática político-eclesiástica que determinará gran parte del debate de los siglos sucesivos, así como al desarrollo de un sistema jurídico cada vez más central en la vida cristiana.

2.2. *La vida sinodal de las órdenes religiosas, la vida laical y en los capítulos catedralicios durante la edad media*

Pero la vida sinodal no se restringe únicamente a la jerarquía eclesiástica. En muchas expresiones de la vida de la Iglesia puede verse esta característica de lograr el consenso en las decisiones más importantes con atención a las diversas realidades. Las órdenes religiosas y las cofradías laicales han sido casi inalteradamente durante la historia de la Iglesia expresión de la vida sinodal. Ya según la Regla de San Benito los monjes debían reunirse a diario en un encuentro para hablar sobre los asuntos del monasterio, escuchar un sermón o una lectura, o para recibir instrucciones de parte del abad.

Los contactos de los cruzados (la primera cruzada en 1095) con los santos lugares sensibilizaron la devoción popular sobre los misterios de la vida y pasión de Jesús y de su madre, y la pasión, insertos en la historia humana. La afluencia de reliquias —verdaderas o no— vinculadas a esos momentos acercó a los sentidos el mundo divino.

Las órdenes penitenciales y de caridad formadas por laicos antes de la aparición de los Mendicantes mostraban ya la importancia entre el ideal monástico penitencial y el ideal pastoral. Esto puede verse ya desde el siglo XI y XII con la fundación de grandes abadías y de los prioratos rurales que buscaban tener un mayor contacto con el pueblo. Este ideal pastoral fue difundido por los canónigos regulares y por los predicadores populares itinerantes, como por ejemplo Norberto de Xanten y la fundación de Prèmontrè (1121) que agregaba la predicación a los ideales de pobreza y vida eremítica de las ordenes antecedentes, como los benedictinos. Estas nuevas fundaciones y otras durante este siglo promovieron también notablemente los monasterios femeninos.

El siglo XII puede por estas razones señalarse como un antecedente marcado de un movimiento laical medieval que comenzó a expresarse de diversas formas, como parte de una comunidad monástica o de comunidad, desbordando así las áreas normalmente el ámbito característico laico, dado que muchos ermitaños eran habitualmente clérigos o monjes. Los laicos entienden que su vida también puede servir a alcanzar la perfección cristiana. El hombre sagrado era considerado el clérigo, y, por tanto, la revaloración de lo humano otorga una nueva dimensión de valor a los laicos y a su fuerza sacralizadora.

El término de esta evolución nos encontramos con movimientos específicamente laicos que se multiplican a partir de la segunda mitad del siglo XII. La idea de que simples fieles puedan vivir una vida religiosa ferviente *in domibus propriis* permaneciendo en su estado —concepto típicamente medieval— comienza a fortalecerse: fraternidades, penitentes rurales comunitarios. Con el surgimiento de las ordenes mendicantes se incrementará aún más con la aparición de frailes penitenciales, terciarios, etc. Las cofradías, inicialmente surgidas con finalidades benéfico-religiosas y también profesionales, en un contexto de inseguridad característico de la época y la necesidad de unirse o asociarse. Más de cuatrocientas cofradías

han llegado a identificarse sólo en España.[6] El *Memoriale propositi fratrum et sororum de penitentia* del año 1221 es un documento canónico que comienza a ordenar normativamente los ideales del laicado y los valores de su testimonio exterior, dando valor a la pobreza, el ascetismo, la continencia periódica, etc. El clero, inicialmente reticente a estos movimientos espontáneos, termina cediendo frente al entusiasmo y los canonistas de fines del siglo XIII intentan clasificar este estado hibrido que ellos mismos indican como *laicus religiosus* como lo hace el *Hostiensis* en 1255 en su *Summa Aurea*.

Este movimiento conllevó a una mirada crítica respecto de la Iglesia institucional y los clérigos, acentuado por la crisis de autoridad tanto desde la estadía de los papas en Aviñón (1309-1377) como del Cisma de Occidente (1378-1417). El ideal monástico y de predicación mostraba este profundo espíritu crítico y de reforma de la Iglesia o de reorientación de la vida religiosa de muchos cristianos insatisfechos con la Iglesia oficial, y muchas veces estos movimientos encontraron un freno por parte de la Iglesia institucional. Independientemente de las diversas expresiones que la reforma de la Iglesia tuvo durante este período, está claro, que, en las conciencias de los hombres y mujeres medievales existía una fuerte necesidad de adecuar tanto las estructuras de la Iglesia como la espiritualidad al nuevo modo en que la realidad se había transformado y que se irán desfasando entre sí, antiguas y nuevas concepciones, hasta alcanzar un extremo de tensión. El impulso reformador encontró diversas expresiones, algunas de las cuales quedaron fuera de la consideración de la Iglesia institucional y fueron consideradas heréticas, aunque éstas también estuvieran impulsadas por las fuertes transformaciones del siglo XII, en especial aquellas que acentuaban el espiritualismo, la pobreza extrema y prescindencia de estructuras institucionales en la Iglesia.

6 Cf. Germán Navarro Espinach, «Las cofradías medievales en España», *Historia* 396 (2014) 107-133. Véase también: Gerhard Krieger, ed., *Verwandschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Sozialen Lebens und Kommunikationsformen im Mittelalter* (Berlin: Akademie Verlag, 2009).

También con los cambios introducidos por Francisco y Domingo a través de sus fundaciones asistimos a un nuevo modelo menos centrado en la autoridad vertical. Las órdenes mendicantes buscan dar un giro en la vida religiosa en el siglo XII y XIII intentando resaltar el valor de que todos son hermanos y su superior es tan solo el primero entre los hermanos que luego de terminar su gobierno regresa a ser un hermano más. Las decisiones más importantes se tomaban, y toman, a través de un órgano colegiado conocido como Capítulo, con reuniones frecuentes y deliberaciones consensuadas.

La sinodalidad también se expresan de forma análoga, la relación del obispo con su Capítulo catedralicio fue, en particular durante la Edad Media, una notable expresión sinodal. No sólo los canónigos elegían su obispo en muchos casos, sino que participaban en las decisiones más importantes de su iglesia. Los canonistas del s. XIII desarrollaron conceptos importantes sobre la relación entre el obispo y los canónigos de su cabildo catedralicio que tendrían una gran trascendencia en la última etapa de Edad Media, conocida como Baja Edad Media, en particular, en las teorías conciliaristas. El sistema de funcionamiento de la corporación medieval, un eje de la vida social-económica medieval se encontraba a la base de esta reflexión. La autoridad en una corporación no se concentraba en su cabeza únicamente, sino que residía en todos sus miembros. Por ejemplo, el famoso canonista conocido como el *Hostiensis,* indica que, aunque el prelado forma una mayoría con los canónigos, en materias en las que se refiere al consejo y no al consentimiento, en materias que afectan el bien común de toda la corporación el obispo no puede actuar sin el consentimiento del capítulo o su *maior et sanior pars*, aunque tome su asiento entre los canónigos como obispo. (*Lectura ad III*. viii, 15 fol. 41rb). Desde la primera mitad del siglo XIII ya prácticamente nadie se opuso a esta doctrina de la autoridad en la corporación medieval. Resabios de estas prácticas siguen siendo una tradición válida en muchas diócesis de Europa todavía en la actualidad, en las cuáles el obispo no tiene toda la autoridad, sin el consentimiento de su capítulo, para determinadas cuestiones, en especial relacionadas a la Iglesia catedral.

2.3. Entre la valoración de la conciliaridad y el riesgo del conciliarismo

Durante el tiempo del Cisma de occidente (1378-1417), última consecuencia de un largo período de centralización y deterioro de la autoridad papal, la discusión sobre la autoridad del obispo y sus canónigos se llevó al debate sobre la autoridad del papa y la de los obispos reunidos en Concilio. Durante este tiempo la Iglesia se debatió entre la valoración de la conciliaridad y el riesgo del conciliarismo, una idea más extrema que considera el concilio como autoridad suprema en la Iglesia, por sobre la autoridad del papa, en todo tiempo y circunstancia.

Conrado von Gelnhausen (ca. 1320/25-1390) es considerado como el fundador y defensor de la teoría conciliarista, si bien su teoría debe enmarcarse en el contexto del Cisma de Occidente. Prácticamente todos los teólogos de los siglos XV y XVI se hicieron eco de su doctrina. Su obra constituye uno de los primeros intentos por dar una solución al Cisma a través de la vía conciliar. Para él era necesario convocar un Concilio general para dar unidad y paz a la Iglesia, entre otras razones que el papa y los cardenales no son la Iglesia universal sino una parte de ella y por tanto en caso de necesidad puede ser convocado por otra autoridad; si era lícito convocar un concilio fuera del tiempo de necesidad —señala— en tiempo de necesidad es un deber; y por último, consideraba que las leyes de la Iglesia debían aplicarse según la intención de quien las había dado y no al contrario, es decir para el bien de todos y la unidad de la Iglesia de acuerdo al antiguo principio *quod omnes tangit ab omnibus tractari debet* (lo que a todos toca, todos deben tratarlo).

A pesar de que Gelnhausen propone la convocación de un Concilio para dar una solución al Cisma, no puede considerarse su obra como conciliarista el estilo de las tesis de Marsilio de Padua, Ockham o Juan de París sin más. Estas últimas se dirigían contra la institución del papado mientras que su doctrina asumía los elementos conciliares que ya existían en el derecho canónico y en la eclesio-

logía de los siglos XII y XIII, en torno a la cuestión del papa hereje —es decir a cómo debía solucionarse una situación en la Iglesia en la cual un papa cayera en herejía— y su deposición y la aplica al caso concreto del Cisma, para cuya solución propone la vía conciliar.[7]

3. La sinodalidad desde el Concilio de Trento (1545-1563) hasta el umbral del siglo XX

La concepción de Iglesia luego del regreso definitivo de los papas de Aviñón a Roma en 1420 se modeló por el temor al conciliarismo y la necesidad de restaurar la ciudad eterna abandonada por más de un siglo que favorece una visión del papado más fuerte y centralizadora de las iniciativas. La reforma reclamada desde el Medioevo en la Iglesia no encontró una acogida en las décadas siguientes. Esta imposibilidad de llevar adelante una reforma dentro de la Iglesia era, en parte, la base sobre la cual aparecerían varios intentos de reforma entre los cuáles tendrá gran fuerza y apoyo político una de estas reformas: la reforma luterana (1517). La necesidad de hacer frente a esta reforma fortaleció la imagen autoridad papal como garantía de la ortodoxia, no obstante Lutero se considerará él mismo un heredero de las tradiciones medievales y viera al papado como la institución que promovía las innovaciones más revolucionarias. El Concilio de Trento (1545-1563), a pesar del interés por poner un freno al movimiento reformista alemán, respondió también a un clamor de reforma en el seno de la Iglesia que desde hacía siglos había quedado insatisfecho. Esta instancia sinodal a gran escala, con una participación enorme de obispos y teólogos dio un gran impulso a la celebración de concilios provinciales y sínodos diocesanos como una forma de llevar la reforma católica a la práctica en las distintas iglesias, lo que tendría gran repercusión y recepción en el nuevo mundo y que sería la base sobre la que se configuraría la Iglesia

7 Véase Federico Tavelli, *Las naciones en el Concilio de Constanza. Castilla en el camino a la unidad* (Buenos Aires: Agape, 2018).

hispanoamericana, a pesar de que ninguno de los obispos americanos participó ni envió delegados a este Concilio. El cristianismo de dividió en una serie de confesiones cristianas cada una de las cuales afirmaba -y confesaba- con más fuerza aquello que la diferenciaba de las demás entrando así en un proceso que se ha denominado como confesionalización en el sentido de mutua diferenciación y autoafirmación.

En efecto, las fijaciones dogmáticas expresadas a través de las distintas *confessiones* limitaron la pluralidad de posiciones que había existido durante el medioevo, por ejemplo, la tradición de la Iglesia como fuente de la revelación junto con la Biblia, el valor de las obras, los siete sacramentos como signos eficaces, el pecado original, la justificación, etc., en pos de diferenciarse de las enseñanzas protestantes. Una gran cantidad de normas surgidas del Concilio de Trento afianzaron la confesión católica. La *professio fidei tridentinae* como confesión de fe obligatoria (1564) se convirtió en la garantía de la ortodoxia católica y, a su vez, en la vertiente confesional católica a la par las otras *confessiones* reformadas.[8]

Con el Concilio de Trento surgieron así una serie de iniciativas y reformas con consecuencias de largo alcance movidas por la necesidad de controlar aquello que se confesaba. Se instituyó el *Sanctum Officium* (1542) como órgano de control doctrinal, así como apareció el índice pontificio de libros prohibidos (1559). Se llevó adelante la reforma de la curia (1561-1562) que fue reorganizada más tarde por Sixto V (1585-1590), se promulgó el Catecismo Romano (1566), se codificó la liturgia en el misal romano (1570) que hacía obligatoria en todas las Iglesias católicas la liturgia romana y el breviario romano (1570).[9] Más tarde aparecieron los rituales romanos (1614). A la vez comenzó a haber un mayor control que se expresó principalmente a través de la institución de las nunciaturas apostólicas

8 Harm Klueting, *Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte* (Darmstadt: Ulmer, 2007) 271.

9 Sólo se permitió que conservaran su tradición las liturgias existentes desde más de 200 años, como el rito ambrosiano, el leonés o el de las órdenes mendicantes.

permanentes que recibió su forma definitiva, en cuanto a competencia y organización internas durante el pontificado de Gregorio XIII (1572-1585), las cuales debían velar sobre todo por la observancia de las decisiones conciliares. Este papa también promulgó un calendario justamente denominado gregoriano (1582) para los estados católicos mientras que en los protestantes se mantendría —por motivos confesionales— el calendario juliano hasta fines del siglo XVIII, entre otras medidas. Este movimiento de control se dio en paralelo a lo que estaba ocurriendo en las otras confesiones, tanto protestante como calvinista, es decir, desarrollar mecanismos de control social para garantizar la propia confesión en el propio territorio.

Una fuerza de gran importancia para este tipo de control fueron las nuevas órdenes: Teatinos, Oratorianos, Ursulinos, Capuchinos y sobre todo Jesuitas. La compañía de Jesús, fundada en 1534, reflejó esta sensibilidad y se caracterizó por un ordenamiento vertical, obediencia incondicional al superior y al papa, una importante formación académica, orden hacia la acción, disciplina interior en particular a través de los ejercicios espirituales, etc. Sus Colegios como institutos de formación tendrán una vital importancia en este proceso.[10]

En los siglos posteriores, sobre todo a partir del 1700 se produjo una disminución en la vida sinodal en gran parte debido a las nuevas ideas políticas del iluminismo, del regalismo o bien de la injerencia de los poderes estatales en las iglesias y, sobre todo, por el auge de las monarquías absolutas, sostenida por ideas que quitaban fuerzas a todo tipo de procesos de toma de decisión que involucraran asambleas y tendían a organizar el estado desde el monarca de acuerdo al principio de eficiencia. La institución del papado, y el episcopado, se configuró en gran medida durante esta época según estos modelos.

10 Klaus Schatz, *Konzil und Konfessionalisierung. Das Tridentinum (1546-1563)* en: Klaus Schatz, *Allgemeinen Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte* (Paderborn: Schöningh, 1997), 283-187.

La necesidad de dar mayor eficiencia al estado llevó en Hispanoamérica a la creación de los nuevos virreinatos a partir de la llegada de los Borbones al trono de España. Precisamente la realización de Concilios y Sínodos es asumida por los estados nacionales en su afán de controlar todos los ámbitos al igual que en muchos casos tomar en su poder los nombramientos de los obispos. Ejemplo de las ideas de esta época es el pensamiento de Jacques Bossuet (1627-1704) quien consideraba que la monarquía era la forma de gobierno más natural, sobre todo si es hereditaria. Era sagrada y absoluta. Para él, el rey representa a la Majestad divina: «en los reyes… estáis viendo la imagen de Dios». La Iglesia durante este período no estuvo ajena a estas influencias. Podemos ver algunos pontificados como el de Clemente XIV (1769-1774), durante el cual se suprimió la Compañía de Jesús, como ejemplos de estas intromisiones y de la expresión de la autoridad al modo absolutista.

Este perfil continuó desarrollándose durante el tiempo siguiente. A fines del siglo XIX, el papa Pio IX (1846-1878), en medio del proceso de la unificación italiana, conocido como *Risorgimento* convocó a una instancia sinodal a gran escala: el Concilio Vaticano I (1899-1870) para hacer frente, entre otras cosas, a las ideas racionalistas y al galicanismo o la tendencia existente en Francia de sustraerse a la jurisdicción del papa, consecuencia en parte del tiempo del iluminismo. Además, este Concilio se ocupó de temas de doctrina (infalibilidad papal), disciplina, vida religiosa, misiones, iglesias orientales y temas político-religioso.

4. La tradición sinodal hispanoamericana

Desde sus orígenes la Iglesia en Hispanoamérica se caracterizó por su sinodalidad, es decir por tomar las decisiones más relevantes a través de una asamblea. Aunque ninguno de los obispos americanos participó del Concilio de Trento (1545-1563), desde los inicios de la obra evangelizadora fue promovida activamente a partir de asambleas eclesiales. Los concilios provinciales y sínodos

diocesanos en América tuvieron una recepción perdurable. Estas asambleas tuvieron la finalidad de aplicar los decretos tridentinos en tierras americanas en un contexto espacio-cultural completamente distinto al europeo. Esto no significó, sin embargo, que sus modelos y formas normativas no estuvieran impregnadas de los modelos surgidos de la rivalidad confesional europea como se ha indicado anteriormente. Por el contrario, precisamente esta característica facilitó la tarea organizativa y normativa de la nueva Iglesia Hispanoamérica, e inclusive la temprana tarea de la organización del estado, en la cual la Iglesia asumió una función ineludible, pues alcanzaba zonas en donde el poder virreinal no podía llegar. Estos concilios fueron de fundamental importancia para el ordenamiento americano y para una primera implantación de un orden normativo eclesiástico-civil.

Ya desde el inicio podemos ver en Juntas de México (1528-1548), en las que el primer obispos de México Juan de Zumárraga desempeñó un rol fundamental, una forma horizontal de toma de decisiones frente a la urgencia de la conquista y la evangelización.[11] Posteriormente en Latinoamérica se celebraron entre los siglos XVI y XVIII más de 20 concilios provinciales, , entre ellos los más famosos por su obra pastoral, el III Concilio de Lima (1582-1583) promovido por Toribio de Mogrovejo o el III Concilio de México (1585) por Moya de Contreras sino también innumerables sínodos diocesanos —unos 57 sólo entre 1539 y 1639—, entre los que se destacan los 16 sínodos diocesanos de Santo Toribio al estilo de San Carlos Borromeo en Milán y los primeros en territorio rioplatense celebrados en la diócesis de Tucumán (Santiago del Estero 1597, 1606 y 1607) a instancias del obispo Trejo y Sanabria, precursor de la organización de la iglesia argentina a través de la creación de un colegio seminario en Santiago del Estero, de la defensa de los indios, entre

11 Véase al respecto: Fernando Gil, *"Primeras doctrinas del Nuevo Mundo": estudio histórico-teológico de las obras de Fray Juan de Zumárraga (1548)* (Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1993).

otras iniciativas; y casi un centenar de sínodos diocesanos hasta el siglo XVIII, lista que aún está abierta a la investigación.[12]

De todas estas asambleas, ya sean las regionales o las diocesanas, surgieron los instrumentos pastorales como Catecismos o directorios de confesores textos que:

> «se presentaban como un recurso al cual el misionero podía recurrir con facilidad en búsqueda de inspiración para seleccionar y organizar contenidos que convenía incluir en la instrucción de neófitos (…) y son testimonio elocuente del eficaz y permanente esfuerzo de la Iglesia por insertarse en aquellas culturas que todavía no tenían noticas de Cristo para fecundarlas con la fuerza salvífica del su Evangelio».[13]

A través de los Concilios y Sínodos la Iglesia defendió al indio a través de leyes eclesiástico-políticas con un valor jurídico objetivo: «que estos Concilios y Sínodos no fueran letra muerta nos lo muestran millares de documentos, centenares de parroquias que poseían sus textos junto a la Biblia y al Misal, innumerables visitas realizadas para que se aplicara lo dispuesto».[14]

Durante el siglo XIX y particularmente en el XX también la iglesia en Latinoamérica se expresó de manera sinodal. En primer lugar, el Concilio Plenario Latinoamericano (Roma, 1899) puede señalarse como un punto trascendente en la creación de una conciencia de unidad del episcopado latinoamericano como tal. Su finalidad principal tenía que ver con establecer alguna regla común frente a los gobiernos liberales de las nuevas naciones independientes, precisar temas disciplinarios y litúrgicos y tener un mayor acercamiento a la iglesia de Roma en tiempos de regalismo. De él

12 En el actual territorio argentino se celebraron también en este período en el mismo obispado de Córdoba del Tucumán, en la misma ciudad dos sínodos 1637 y 1644, por iniciativa del obispo Melchor Maldonado de Saavedra; ya en la nueva sede de Córdoba se celebraron otros dos sínodos en 1700 y 1701 a instancias del obispo Mercadillo, y el último en este obispado y para este período tuvo lugar en 1752 celebrado por Pedro Miguel de Argandoña Pasten. En la diócesis de Buenos Aires tuvo lugar un sólo sínodo celebrado por el dominico Fray Cristóbal de Mancha y Velasco en 1655.

13 Véase Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica hispanoamericana* III (Buenos Aires: Agape, 2017).

14 Enrique Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620* (México: Centro de reflexión cristiana, 1979), 280.

se hicieron eco los primeros sínodos y reuniones del episcopado latinoamericanos del siglo XX.[15]

A partir de la propuesta nacida de la primera Conferencia del episcopado latinoamericano de Río de Janeiro (1955) Pío XII (1939-1958) crea el CELAM. Luego del Vaticano II, la recepción de la conciencia conciliar se expresó a través de las siguientes conferencias: Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), las cuales marcaron el ritmo de la sinodalidad latinoamericana en respuesta a los problemas socio-políticos de esas diversas épocas, con la intención de dar respuestas concretas a las problemáticas de los pueblos latinoamericanos en nuestra realidad inculturada. A la vez, la iniciativa de varias iglesias posconciliares por recibir el Concilio marcó un nuevo ritmo de sínodos diocesanos.[16]

5. La creación de las Consejo Episcopal Latinoamericano (1955), el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la institución del Sínodo de los Obispos (1965)

Durante el siglo XX el mundo comenzó a experimentar profundos cambios que lo transformarían en un cosmos global hacia el final de esa centuria con avances tecnológicos jamás vistos. Precisamente ese siglo quedó marcado por hondos cambios geopolíticos que desplazaron los centros de influencia hacia otras partes de la tierra, dispersando los lugares de influencia, como ha sucedido con el crecimiento de Estados Unidos y Rusia, así como posteriormente de otros países de Asia, África o Latinoamérica.

15 Primer sínodo de Tucumán 1905, IX sínodo de Córdoba 1906 (su antecedente el VIII de Córdoba en 1877), I sínodo de Paraná 1914, I sínodo de San Juan de Cuyo 1916. Para una visión sintética y profunda de la historia contemporánea de América Latina véase: Massimo de Giuseppe; Gianni La Bella, *Historia contemporáneo de América Latina* (Madrid: Turner, 2021).

16 Primer Sínodo de Quilmes (1984), primer Sínodo de Viedma (1985), décimo Sínodo de Córdoba (1986), segundo Sínodo de Quilmes (1994), primer Sínodo de La Plata (1997), segundo Sínodo de Catamarca (1999), primer Sínodo de Santa Fe (1999) (se consigna solamente el año de publicación del documento final).

El número y vitalidad de las iglesias dispersas en un mundo había crecido y habían cobrado mayor relevancia. Muchas de ellas, lejanas a las antiguas iglesias europeas y receptoras de las semillas de la misión que de ellas habían provenido, comenzaron a convertirse en este tiempo en protagonistas en la vida de la Iglesia. Las iglesias comienzan a tener una autoconciencia histórica y cultural y asumen roles distintos en la dinámica de la totalidad eclesial. En ella emergen nuevos centros y así se convierte gradualmente en una realidad multicéntrica, proceso que se acelera por la velocidad en la comunicación.

Como se indicó más arriba, durante el pontificado de Pio XII comenzó a promoverse este proceso de descentralización con gran impacto en la vida de las iglesias de África, Asia, Oceanía y América Latina, en especial luego de la segunda guerra mundial; ellas se volvieron un poco más autónomas, se sintieron más responsables de la misión universal de la Iglesia y aportaron no sólo una visión de conjunto desde su problemática particular sino la riqueza propia de su identidad; y la Iglesia fue consciente del valor que ello comportaba. Es en esta época que encontramos una plasmación concreta de esa realidad: el nacimiento de organismos eclesiales continentales. Pio XII acepta la creación del CELAM, un organismo de colegialidad en una forma original, diferente de los sínodos continentales o los concilios regionales. De la misma manera surgen este tipo de organismos en el resto de los continentes como, por ejemplo: Federación de conferencias de los obispos de Asia, Asociación de conferencias episcopales de África central, Asociación de conferencias episcopales en África oriental, del África occidental francófona y anglófona, conferencia episcopal del África occidental, Federación de conferencias de obispos católicos de Oceanía, etc.

Estas iglesias dependientes comenzaron a actuar partiendo de sí mismas, pero confluyendo en la unidad y llevaron así sus inquietudes hasta el aula conciliar durante el Vaticano II. Los nuevos desafíos de la Iglesia en el mundo contemporáneo impulsaron la reflexión eclesiológica acerca de la naturaleza de la Iglesia. El Con-

cilio Vaticano II (1962-1965) reunió a obispos de los lugares más lejanos de la tierra que llevaron su problemática concreta a la discusión sinodal. Juan XXIII (1958-1963) tenía una idea clara respecto de que un Concilio podría ser el medio para que la Iglesia reflexionara sobre sí misma, su renovación y la preocupación pastoral ante el momento en que se hallaba. Sin embargo, en el desarrollo del Concilio, el papa prefirió actuar discretamente, aunque con algunas intervenciones en momentos decisivos, para garantizar la libertad de la gran asamblea en marcar el rumbo. Nunca quiso imponer un texto que no hallara un amplio consenso y generó así una conciencia conciliar, es decir, una asunción práctica por parte de los padres, de manera colegial, de la naturaleza y objetivos del Concilio.[17]

Gracias al impulso conciliar, la Iglesia en las distintas regiones del mundo, halló una expresión concreta que manifestara equilibradamente la unidad de la Iglesia universal que se hace presente de forma particular en la cultura de cada continente. Desde la institución del Sínodo de los Obispos por parte de Pablo VI (1963-1978), el 15 de septiembre de 1965, se han celebrado 15 Asambleas Ordinarias, 3 Extraordinarias y 11 Especiales, de las cuales 7 han sido continentales. Esta doble dimensión se ve con gran claridad en los sínodos continentales celebrados en el itinerario de la preparación al Gran Jubileo del año 2000 desde 1994, en los que Juan Pablo II (1978-2005) indicaba la exigencia de que fueran de carácter continental.[18] Estos documentos postsinodales procuran, en ese espíritu, inculturarse en las preocupaciones y desafíos característicos de cada continente y así expresan en sus nombres lo encarnado y lo trascendente de la Iglesia en clave cristológica: *Ecclesia in Africa*, *Ecclesia in Asia*, *Ecclesia in America*, *Ecclesia in Europa*, *Ecclesia in Oceania*.[19]

17 Sugiero como una introducción a la historia del Concilio Vaticano II la lectura de la obra de Santiago Madrigal Terrazas, *Tiempo de Concilio: el Vaticano II en los diarios de Y. Congar y H. de Lubac* (Santander: Sal Terrae, 2009).

18 Juan Pablo II, *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*, 10 de nov. 1995, *AAS* 87 (1995) 5-41, 14.

19 Cf. Obras Misionales Pontificias, ed., *La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales de los cinco continentes* (Madrid: BAC, 2011).

A partir de la llegada de Francisco (2013) a la iglesia de Roma la sinodalidad se muestra como un medio eficaz para atender a los problemas concretos de la labor pastoral en su aquí y ahora; los temas de la evangelización, la familia, los jóvenes o el ecosistema están en el centro de sus preocupaciones y gran parte de su magisterio se origina principalmente a partir de las deliberaciones surgidas de los Sínodos de los obispos. De esta forma no sólo expresa una forma sinodal en la búsqueda de soluciones a los problemas de toda la Iglesia, sino que promueve una reforma sinodal en todos los niveles.

Bibliografía

Comissione Teologica Internazionale. *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018; en castellano: Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia.* Buenos Aires: Agape, 2018.

Durán, Juan Guillermo. *Monumenta Catechetica hispanoamericana* III. Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología, 1984-2017.

Dussel, Enrique. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620.* México: Centro de reflexión cristiana, 1979.

Francisco. *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos,* 17 de octubre de 2015 en: AAS 107 (2015) 1139.

Galli, Carlos María. «Caminar juntos en la audacia del Espíritu. El documento de la Comisión Teológica Internacional sobre la sinodalidad de la Iglesia». En *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua castellana) 18 de mayo de 2018.

«La figura sinodal de la Iglesia según la Comisión Teológica Internacional». En Rafael Luciani, María Teresa Compte, eds., *En camino hacia una Iglesia sinodal. De Pablo VI a Francisco.* Madrid: PPC, 2020, 111-113.

Gil, Fernando. *"Primeras doctrinas del Nuevo Mundo": estudio histórico-teológico de las obras de Fray Juan de Zumárraga (1548).* Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1993.

Giuseppe, Massimo de; La Bella, Gianni. *Historia contemporáneo de América Latina.* Madrid: Turner, 2021.

Juan Pablo II. *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente,* 10 de nov. 1995, *AAS* 87 (1995) 5-41.

Klueting, Harm. *Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte.* Darmstadt: Ulmer, 2007.

Krieger, Gerhard, ed. *Verwandschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Sozialen Lebens und Kommunikationsformen im Mittelalter.* Berlin: Akademie Verlag, 2009.

Legrand, Hervé. «La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II». En Associazione Teologica Italiana, *Chiesa e Sinodalità. Coscienza, forme, processi.* Milano: Glossa, 2007, 67-108.

Madrigal Terrazas, Santiago. *Tiempo de Concilio: el Vaticano II en los diarios de Y. Congar y H. de Lubac.* Santander: Sal Terrae, 2009.

Navarro Espinach, Germán. «Las cofradías medievales en España», *Historia* 396 (2014): 107-133.

Obras Misionales Pontificias, ed. *La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales de los cinco continentes.* Madrid: BAC, 2011.

Schatz, Klaus. *Konzil und Konfessionalisierung. Das Tridentinum (1546-1563).* En Klaus Schatz, *Allgemeinen Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte.* Paderborn: Schöningh, 1997.

Tavelli, Federico. *Las naciones en el Concilio de Constanza. Castilla en el camino a la unidad.* Buenos Aires: Agape, 2018.

Los primitivos catecismos hispanoamericanos

Ernesto Ricardo Salvia•
Junta de Historia Eclesiástica Argentina
ersalvia@gmail.com
Recibido 04.09.2022/Aprobado 09.10.2022
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1915-9743
DOI: *https://doi.org/10.46553/teo.59.139.2022.p193-220*

Resumen

El artículo es un recorrido de los principales catecismos que se enseñaron y publicaron en América Latina. Desde la producción investigativa de Mons. Dr. Juan G. Durán se realiza un itinerario que tiene por génesis los primeros instrumentos de la catequización para los indígenas del continente, desde los primeros catecismos en imágenes hasta los que fueron resultado de las sesiones y reglamentos de los consejos provinciales y sínodos diocesanos que se celebraron en Lima, México y Bogotá, hasta el final del período hispánico.

Palabras clave: Historia de la Iglesia en América Latina; Monumenta; Catecismos hispanoamericanos; Juan G. Durán.

The Primitive Spanish-American Catechisms

Abstract

The present article is an overview of the main catechisms which where taught and published in Latin America during the pre-hispanic period. Based on the studies made by Mons. Dr. Juan G. Durán, the article presents the main instruments used for the catechization of the continental Indians. From the use of catechisms with images, to the primitive writings that came from the experience of the missionaries, to those that were a result of the sessions and regulations of the provincial councils and diocesan synods which were held in Lima, Mexico and Bogotá, up to the end of the Hispanic period.

Keywords: History of the Church in Latin America; Monumenta; Catechims in Latin America; Juan G. Durán

• El autor es Director de archivos y profesor ordinario en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Es también Presidente de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina.

Introducción

El 14 de septiembre de 1993 la Academia Nacional de la historia incorporó a Mons. Juan Guillermo Durán como miembro correspondiente en la provincia de Buenos Aires. Con ocasión de este solemne paso, Durán eligió para su conferencia de ingreso a la Academia Nacional de la Historia con el tema de los, *Catecismos Pampas (1870-1885) Circunstancias históricas y alcances pastorales.*[1]

A lo largo de su trayectoria docente e investigativa, la temática de los catecismos ha sido uno de los núcleos argumentales a los que Durán ha dedicado gran parte de su producción autoral.

Especializado desde sus inicios al estudio de la evangelización de América Latina, tanto de la época española como en la independiente, eligió para su tesis doctoral, el estudio del Catecismo del III Concilio Provincial de Lima celebrado entre 1582 y 1583 en la ciudad de Los Reyes y sede metropolitana, que convocó el arzobispo Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo.[2]Al poco tiempo inició el ambicioso proyecto de reunirlos catecismos editados en el continente y que fueron editados en tres volúmenes con el título de *Monumenta Catechetica Hispanoamericana.*[3] Además, se deben sumar otra serie de trabajos y exposiciones sobre los catecismos americanos tanto de la época hispánica como los del siglo XIX en la Argentina.[4]

---

1 Cf. Academia Nacional de la Historia, *Investigaciones y Ensayos* 46 (1996), 513-561 y el texto ampliado fue publicado en *Teología* 69 (1997): 5-70.

2 Juan Guillermo, Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585) Estudio preliminar – textos – notas* (Buenos Aires: El Derecho, 1982).

3 Ibid, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII)*, 3 v. (Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología, 1984, 1990, 2017).

4 Ibid., «El confesionario Breve de Fr. Alonso de Molina (1565)», *Teología 33* (1979): 21-54; «Los coloquios de los Doce Apóstoles en México. Los primeros albores de la predicación en América», *Teología* 34 (1979): 131-185; «El confesionario de Fr Juan Bautista (1599) Un testimonio en torno a la pastoral penitencial», *Teología 36* (1980):101-157; «Resonancias marianas en los catecismos hispanoamericanos del s. XVI», *Teología* 37 y 38 (1981): 41-102, 181-207; «Refutación de la idolatría incaica en el sermonario del III Concilio de Lima 1585», *Teología* 42 (1983): 99-176; «El Tercero catecismo Limense como medio de transmisión de la fe, (Lima 1585)», *Teología* 51 (1988): 5-57; *«El tercero Catecismo como medio de transmisión de la fe»* en *Inculturación del Indio* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988): 83-189; «Los instrumentos americanos de pastoral (Siglo XVI)» en *Evangelización y teología en América (Siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología, (Pamplona: Universidad de Navarra, 1989), 747-782; *«La primitiva evangelización mexicana. Métodos e instrumentos pastorales»*, *Teología* 55 (1990): 33-72; «La

El propósito de éste artículo será pues, en el amplio campo historiográfico eclesial latinoamericano valorar, este instrumento esencial de la evangelización permanente en el continente: los catecismos.

Siguiendo el orden cronológico presentamos algunas de estas obras que los misioneros redactaron (por propia iniciativa o por encargo de obispos, sínodos o concilios provinciales) y fueron editados a partir del siglo XVI. Todos ellos, dejaron su huella en la tradición catequética hispanoamericana para encausar de manera sistemática y eficaz la conversión de los indios al cristianismo.

Como lo enseñaba San Juan Pablo II, «la catequesis ha sido siempre considerada por la Iglesia como una de sus tareas primordiales»,[5] y ciertamente al poner nuestra mirada en la historia de la Iglesia de Latinoamérica ella emerge como uno de los mayores logros de la misión apostólica y evangelizadora que se inició desde el descubrimiento de América, que continua y se extiende por más de quinientos años.

Desde los inicios de la misión en el Nuevo Mundo, y en aras de la conversión y la perseverancia en la fe cristiana de la población, especialmente de la indígena, la catequesis se desplegará como uno de los más grandes ejemplos de creatividad y adaptación apostólica como quizás hasta ese momento, se haya verificado entre los desafíos de la Iglesia y su misión.

1. Las primeras experiencias, gestos y dibujos

Las órdenes religiosas consagradas al anuncio misionero entre los indígenas se abocaron especialmente a la tarea de crear una metodología y una literatura que respondiera a las arduas exigen-

transmisión de la fe. "Misión apostólica", catequesis y catecismos en el Nuevo Mundo (siglo XVI). A modo de ejemplo: los Catecismos del III Concilio Mexicano» en *Historia de la Evangelización de América*, Simposio internacional,Pontificia Commisio Pro America Latina, Actas, Vaticano, 11 al 14 de mayo de 1992 (Roma: Librería Editrice Vaticana, 1992), 285-316; «Catecismos pampas (1870-1885) Circunstancias históricas y alcances pastorales», *Teología* 69 (1997): 5-70.

5 Cf. Juan Pablo II, *Catechesi Tradendae*, n. 1.

cias requeridas para la educación en la fe cristiana. En efecto, en el proceso de la conversión de los indígenas, que se inició con el anuncio kerigmático, para suscitar en ellos la fe. A ese anuncio, le siguió la catequesis, que apuntaba por un lado a profundizar y madurar la fe inicial y a formar al verdadero discípulo gracias a un conocimiento profundo y ordenado de la persona y el mensaje de Jesucristo.

Al poco tiempo de los primeros contactos ante el múltiple mosaico étnico cultural y lingüístico indiano, los misioneros se percataron de que para poder anunciar el Evangelio, era preciso y urgente, profundizar el estudio de las lenguas y costumbres indianas para poder al mismo tiempo, dar lugar a la aceptación de la fe cristiana.

A pesar de que el fervor de los misioneros no se retrajo ante la problemática del primer anuncio, el obstáculo de la incomunicación era importante. No fue fácil durante los primeros tiempos. Ni los misioneros podían pronunciar una palabra en la lengua de los aborígenes, ni mucho menos éstos, podían comprender el castellano o el latín. De ahí que la predicación gestual fue la utilizada, es decir la que no dejó huellas documentales. La segunda forma, aunque muy rudimentaria y básica, será la llamada "catequesis pictográfica", por la cual mediante dibujos y pinturas se advertía un ejercicio misionero que despertaba el interés y la fijación de los puntos básicos de la fe cristiana.

Fue el ermitaño jerónimo fray Ramón Pané (+ 1502), el primer europeo que conoció la lengua de los indígenas de la isla Isabela, donde inició una evangelización elemental, convirtiéndose en el primer catequista de América. Como fruto de su experiencia entre los indios taínos pudo escribir la *Relación acerca de las antigüedades de los indios* que entregó a Cristóbal Colón y su obra se cuenta como la primera descripción etnológica escrita en América.

La evangelización en México iniciada por los frailes franciscanos, otorgó a la creatividad misionera otra característica particular, la de la catequesis a través de pinturas ideográficas. En efecto, los religiosos se sirvieron de los elementos morfológicos que conforma-

ban el sistema de escritura que poseían los nahuas, los glifos, fueran estos numerales, calendáricos, pictográficos, ideográficos o fonéticos (silábicos o alfabéticos). Al desconocer la lengua los misioneros recurrieron a estos elementos que ofrecía este tipo de escritura para presentar el pensamiento cristiano, al menos en sus primeros momentos del anuncio.

Con verdadero tesón y entusiasmo los misioneros se dedicaron a ilustrar la "doctrina" con estos recursos didácticos adaptados a la idiosincrasia de los indios.

Según las primeras crónicas se constata que, varios de estos misioneros franciscanos, se valieron de una o varias láminas con dibujos y glifos desde donde explicaban los misterios de la fe al tiempo que iban aprendiendo las diversas lenguas locales.

Los catecismos en imágenes forman parte de un estadio posterior o mejor dicho más específico, que los anteriores. Pintados y estampados están muy pocos individualizados en la actualidad y forman parte del rico patrimonio bibliográfico en museos, archivos y bibliotecas.

El Catecismo del franciscano Fray Pedro de Gante (1480-1572), del que se calcula su composición entre 1525 y 1528, en donde se pueden distinguir en su contenido, las oraciones, la explicación larga de los artículos de la Fe, la explicación breve de los diez mandamientos, "los mandamientos de la Iglesia", los sacramentos, las obras de Misericordia. No fue fácil la exégesis del texto pictografiado, a pesar de ello se puede reconocer su significado.[6]

Un segundo catecismo en figuras, es de autor anónimo y creado en Catecismo estudiado por Durán es conocido como el *Catecismo Tolucano*, denominado así por proceder del valle homónimo,

6 Cf. Biblioteca Nacional de Madrid, Mss. Res. 12 -1, cit. por Juan G., Durán, *Monumenta...*, v. I, 114. En 1970 se realizó una edición facsimilar en España. Se trata de un ejemplar de dimensiones pequeñas, que contiene un agregado manuscrito del siglo XVIII, donde se lee: «Este librito es de figuras con que los misioneros enseñaban a los indios la doctrina a el principio de la conquista de Indias».

confeccionado en época muy temprana de la conquista de México del cual se desconoce la fecha exacta de su composición.[7] De gran calidad artística y proporcionada, que contiene las oraciones del cristiano (Padrenuestro, Ave María y Credo) y los artículos de la fe, los mandamientos, el enunciado de los pecados capitales, la explicación de los últimos tiempos. En apartado especial aparece una representación pictográfica del tema penitencial, la confesión general, donde se incluyen los consejos para la confesión.

A este le siguen dos anónimos más que fueron redactados entre los siglos XVII y XVIII dedicados a la misión entre la etnia mazahua, localizada en el norte del actual Estado de México cuya vigencia pastoral se conserva hasta el día de hoy, debido a las dificultades que encontró el misionero desde el principio en volcar los vocablos de su propia lengua al alfabeto latino.

2. Los primeros catecismos escritos

Para los catecismos escritos en castellano y posiblemente el primero compuesto en suelo americano contamos con la *Doctrina Cristiana para instrucción e información de los indios a manera de historia,* compuesta principalmente por el dominico Fray Pedro de Córdoba (1482-1521), uno de los primeros dominicos que desembarcaron en la isla Española, en septiembre de 1510, para dedicarse a la acción misionera entre los indios antillanos y más tarde en las costas de Tierra Firme (actual Venezuela). Al poco tiempo de su estadía, Córdoba pudo entrever el principal problema del contacto hispano indígena: el abuso del sistema de la encomienda de la que eran sujetos los individuos nacidos en la isla. Inspirado por esta penosa realidad, Fr. Pedro escribió la obra en aras de la conversión de los indígenas y además para demostrar que al igual que sus conquistadores, los conquistados, también eran hombres como ellos, creados por Dios a su imagen y semejanza.

7 Cf. Durán, *Monumenta*... v. I, 118-125.

La *Doctrina,* fue redactada a partir de 1510, como fruto de un grupo de apuntes previos, que sirvieron de puntos para la predicación o catequesis dominicales que tuvieron como fin llevar progresivamente a los oyentes hacia un conocimiento de las verdades centrales de la fe. La primera edición se conoce en 1521 y treinta y cuatro años después, en 1544 data una segunda, que salió a la luz en la imprenta de México. La obra fue patrocinada por el primer obispo y arzobispo de México, Fr. Juan de Zumárraga ofm. La edición fue traducida inmediatamente por los dominicos a la legua de los aztecas (el náhuatl) y años después tuvo nuevas ediciones en las que se advierten algunas diferencias.[8]

3. Catecismos franciscanos en México

3.1. Los frailes menores, fueron los que como familia religiosa, abrieron los surcos de la siembra evangélica en el valle de México. Fruto de esta primitiva predicación franciscana la constituyen los *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes franciscanos enviados por el papa Adriano VI y el emperador Carlos V convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua mexicana y española,* de Fray Bernardino de Sahagún (ca.1499-1590).

Se trata de un gran misionero, etnógrafo, lingüista e historiador de Nueva España, arribado a las costas de Veracruz en 1529, años después de la llegada de los primeros hijos de San Francisco, que conoció a casi todos. Si bien no hay muchos detalles de su actividad misionera, se atestigua que trabajó en la conversión y doctrina de los indiospor más de sesenta años, destinado en varios sitios de gran concentración indígena. Aprendió en poco tiempo la lengua mexicana, gracias a los contactos directos con indígenas y misioneros experimentados, tuvo un profundo conocimiento de la cultura

8 Entre ellas, en la portada no aparece ni el autor. Estas ediciones son bilingües (castellano y náhuatl). Se advierten también modificaciones en el lenguaje y se incorporan ejemplos basados en los sermones.

de las etnias locales, que le ayudaron a poder redactar las primeras descripciones del mundo náhuatl. El autor es considerado como el padre de la etnología americana.

Entre las obras de su autoría identificadas hasta el presente encontramos dieciocho, entre las cuales se citan varias obras catequísticas como *Manual del Cristiano, Doctrina Cristiana en mexicano, Catechismo de la doctrina cristiana en lengua mexicana, Declaración del mismo Símbolo por manera de diálogo* y el que nos interesa sobre todo, *Coloquios y doctrina cristiana…* que fue concluida en 1564 y que ha llegado hasta nosotros en forma fragmentada.[9]

En base al manuscrito existente en el Archivo Secreto Vaticano, descubierto por Fr. Pascual Saura, se realizó la transcripción de esta obra.[10] Pero llega el momento de preguntarnos por qué el título de "coloquios" y se explica desde el mismo origen de su redacción. Se trata de pequeños memoriales o relaciones, notas, donde sevuelcan los testimonios de los primeros franciscanos que llegaron a México y que contienen gran cantidad de información sobre los primeros momentos de la acción misionera. Se redactaron en un primer momento en castellano y más tarde en una pulida lengua mexicana, donde Sahagún contó además con la ayuda de colaboradores indígenas de Tlatelolco, en donde pasó los últimos años de su vida.[11]

Los *Coloquios* fueron editados en varias oportunidades, especialmente la edición realizada por Durán en 1979 publicada completa en castellano, y que años más tarde, se incorporó al volumen I de la *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*.[12]

Como en los catecismos anteriores, el catecismo de los *Coloquios,* está precedido por una historia de la misión de los primeros franciscanos en México, de su tarea de conversión de los indios y

9 Según el mismo autor, la obra era más extensa de la actual que conocemos, ya que constaba de treinta capítulos de un primer libro, que a su vez era parte de una obra más grande aún.

10 Cf. *Scritti di Storia e Paleografia, publicati sotto gli auspici di S.S.Pio XI, in occasione dell´ottantesimo natalizio dell E.mo. Cardinale Francesco Ehrle*, vol. III. *Per la Storia Ecclesiastica e Civile dell´etá di Mezzo* (Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1924): 281-333.

11 Fr. Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica de la Nueva España, Libro V, cap. XLI.*

12 Cf. Juan G. Durán, Los *"Coloquios"*...131-185; Ibid., *Monumenta*, v. I, 313-351.

en un segundo libro, presenta el catecismo dividido en veintiún capítulos, que, según la transcripción del Manuscrito Vaticano, está completo hasta el décimo tercero y muy poco del siguiente.

Otras obras de género catequístico de Sahagún, algunas de las cuales no fueron llevadas a la imprenta son el *Manual del Cristiano,* en manuscrito dado en 1578 y la *Doctrina cristiana en mexicano,* elaborada entre 1567 y 1579.[13]

3.2. En segundo lugar, se encuentra la *Doctrina Cristiana Breve,* de un de los más conocidos franciscanos de la primera época que es Fr. Alonso de Molina (ca. 1513/1514-1580). Junto a su familia llegó de niño a Nueva España, fue educado y muy cercano a los primeros frailes franciscanos, los ya citados "doce apóstoles". Aprendió muy pronto la lengua mexicana y ayudó a los frailes a conocerlos y traducirles sus expresiones. Según Mendieta en su obra, los frailes en confianza, comenzaron a llamarlo Alonsito.[14] Con la edad permitida, Alonso ingresó a la vida religiosa franciscana y como experto lenguaraz acompañó desde el principio de su noviciado, a los frailes mayores en la prédica evangélica. Luego de su ordenación sacerdotal se dedicó ante todo a predicar el Evangelio en lengua mexicana, profundizando en ella y gracias a lo cual compuso varias obras de gramática y vocabularios náhuatl. A la par de su tarea de estudio, se desempeñó como fraile Custodio de numerosos conventos mexicanos. De todos sus escritos conocidos, elencamos solamente sus obras catequético-pastorales:

- *Doctrina Cristiana breve traducida en lengua mexicana*… impresa en 1546 por mandato del arzobispo Juan de Zumárraga, que encontró García Icazbalceta en 1889, transcripto en un Códice franciscano que data de 1570.
- *Confesionario breve, en lengua castellana y mexicana*, México 1565;

13 Se incluye en la lista un *Catechismo de la doctrina cristiana*, *en lengua mexicana*, del cual se piensa que formó parte de los *Coloquios*.

14 Cf. Jerónimo de Mendieta, *Historia …*, *Libro III*, *cap. XVI; Libro V*, *cap. XLVIII.*

- *Sumario de las indulgencias y perdones concedidos a los Cofrades del Santísimo Sacramento*, México 1568, que años más tarde se tradujo a la lengua náhuatl.
- *Doctrina cristiana en lengua mexicana muy necesaria*, México 1578.

3.3. Otro de los catecismos mexicanos de la primera época lo constituye el editado por el primer obispo y arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga (1468-1548) que lleva por título la *Doctrina Cristiana más cierta y verdadera para gente sin erudición…*

Nacido y criado en el país vasco, muy joven ingresó a los frailes menores en su tierra natal y fue testigo de la época de la reforma de la vida religiosa que se dio en la península ibérica, apostando siempre a una vida más recoleta. Con el paso de los años ocupó varios cargos en la orden, como los de Definidor, Guardián y Ministro Provincial. Elegido por el emperador primer obispo de México en los inicios de 1528 pasará al Nuevo Mundo en agosto del mismo año.

Una amplia bibliografía sobre el célebre pastor de México nos invita a sumergirnos en su amplísima actividad durante sus veinte años de episcopado, donde pudo confirmar la misión iniciada por los hermanos de su orden, gobernar su extensa iglesia particular y convertirse en defensor de indios y principal propulsor de la redacción de catecismos para evangelizar a los indios.[15]

De su fecunda tarea episcopal y misionera, destacamos aquí sus obras escritas. La primera se editó en 1543/44, fue justamente la *Doctrina breve y muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica…* A esta, dos años después se le agregaron *Doctrina Cristiana*

15 Estanislao, Labayrú y Goicochea, *Estudios y hechos de la vida del Ilmo., y venerable vizcaíno D. fray Juan de Zumárraga, natural de Durango, primero obispo y arzobispo de México*, (Bilbao: 1880); Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México*, (México: 1881); Juan, Ruiz de Larrinaga, *Don Fray Juan de Zumárraga: Biografía del egregio durangués, primer obispo y arzobispo de México*(Bilbao: 1948); Alberto Carreño, «Los libros de Fray Juan de Zumárraga», *Abside* 12 (1948): 427-450; Robert Ricard, «Fray Juan de Zumárraga, discípulo de Cisneros», *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, 1(1950): 555-560.; Vicente Zavala, *Fray Juan de Zumárraga*, 2 v. (Durango: 1985); Fernando Gil, *Primeras "doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga (+ 1548)*, (Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 1993).

más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras…impresa en 1546 y en el mismo año el *Suplemento o adiciones del catecismo*…. Al año siguiente, otra de sus obras, que se considera un verdadero compendio de espiritualidad es la *Regla Christiana breve para ordenar la vida y tiempo del christiano...* Si bien gran parte de este escrito es copia de la obra del sevillano Constantino Ponce de la Fuente, buena parte del mismo está adaptado al auditorio presente.[16]A parte de éstas, contamos también con aquellas que fueron publicadas en la misma ciudad de México, bajo su aliento y patrocinio. De todas ellas, –que Durán suma nueve– seis,son especialmente catequísticas.

Todas estas obras redactadas o recopiladas por Zumárraga hay que ubicarlas en el contexto del momento, cuando, como fruto de la reunión de las Juntas Episcopales, solicitaban la redacción de catecismos según la capacidad y tiempos de los indios, de allí que en la Junta de 1546 se pidieron dos, uno para principiantes y otro catecismo para adelantados. Al mismo tiempo no se olvidaba de la necesidad de la catequesis para los hispanos.

3.4. Un catecismo compuesto por un fraile de la orden de San Agustín, es la prueba de la considerable creatividad misionera y sacramental que se verificó en Nueva España con la obra de Fray Juan de la Anunciación osa, (1514/16-1594).

Contamos con pocos datos de su vida. La mayoría de los autores afirman que nació en Baeza, Andalucía, sin poder precisar el año. Sus hermanos de orden contemporáneos no han dejado precisiones sobre su vida. Pasó a Nueva España entre 1554 y 1556, desconociéndose si ya venía como agustino o no. Dato seguro es que realizó su profesión religiosa en el Convento de San Agustín de la ciudad México en 1556 contando ya con cuarenta años de edad. Por lo que dicen sus biógrafos, Fray Juan se destacó como un entusiasta evangelizador

16 El título completo de la obra es *Doctrina christiana en que está comprehendida toda la información que pertenece al hombre que quiere servir a Dios, por el Doctor Constantino. Parte primera de los artículos de la fe*, publicada por vez primera en Sevilla en 1548.

y entre las misiones que le tocó cumplir, fue la redacción de varias obras pastorales que presentaremos enseguida.

El iniciador de la historiografía agustina en el nuevo mundo, Fray Juan de Grijalva en su *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de Nueva España,*[17] al presentarlos protagonistas de la misión agustiniana, distingue las obras de Fray Juan, las pondera por su calidad lingüística y doctrinal. De todas ellas, fueron solo cuatro las que llegaron a la imprenta, a saber:

- *Doctrina cristiana muy cumplida, donde se contiene la exposición de todo lo necesario para doctrinar a los Indios y administrarles los santos sacramentos.* Editada en México 1575.
- Ese mismo año se editaron los *Sermones para publicar y despedir la Bula de Santa Cruzada: compuestos y traducidos, en lengua mexicana y castellana.*
- Dos años después se llevará a la imprenta el *Sermonario en Lengua Mexicana donde contiene por orden del Misal nuevo Romano, dos sermones en todas las Domínicas y Festividades principales de todo el año: y otro en las Fiestas de los Santos con sus vidas y comunes,* donde al finalizar se incluía a modo de suplemento un *Catecismo en Lengua Mexicana y Castellana,* México, 1577.[18]
- El *Catecismo en Lengua Mexicana y Española, breve y muy compendioso, para saber la doctrina cristiana y enseñarla.* México, 1577.

De éste último nos detenemos brevemente en su contenido, dividido en nueve partes a saber: 1) los artículos de la fe,2) los mandamientos de Dios; 3) los mandamientos de nuestra madre la Santa Iglesia Romana, 4) los sacramentos de la Iglesia; 5) la declaración del pecado y de las siete virtudes que lo destruyen; 6) las obras de misericordia, 7) los cinco sentidos que nos dio Nuestro Señor Dios,

17 Cf. Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, libro IV, cap, XXIII (México: Porrúa, 1985), 441.

18 Otras fueron los *Catecismo Breve; Doctrina Cristiana muy cumplida y Sermonarios.*

para que con ellos le sirvamos y alabemos; 8) los dones del Espíritu Santo; 9) los enemigos del alma.

Se puede decir que este catecismo reducido, contenía en forma sencilla y directa una ayuda para los misioneros que desplegaron su evangelización para los pueblos mexicanos con el propósito de alejarlos de las antiguas creencias y adherir al único Dios verdadero. Se hacía necesaria, la continua y constante prédica directa del misionero que a través de prédicas, anuncios y sermones despertaran y sostuvieran la fe a los neófitos y suscitara el fervor que los hiciera perseverar en la fe. De allí que este Catecismo sea un compendio que recoge la esencia misma del misterio cristiano y fuera un indispensable complemento pastoral para resultar de provecho espiritual.

3.5. El III Concilio provincial mexicano convocado en 1584 por su arzobispo, Pedro Moya de Contreras también mandó redactar un catecismo cuyo principal objetivo era adaptar a la legislación canónico pastoral indicada por el concilio de Trento, como sucedió en otras diócesis se llevó a cabo. Además, ayudó a fortalecer y sostener la instrucción de los indígenas, que muchas veces se encontraba impedida o frenada por los abusos de encomenderos y autoridades que incumplían las leyes protectoras del indio.

Los resultados de esta asamblea fueron muy fecundos. Se aprobaron un conjunto de 576 decretos que se distribuyeron en cinco libros. Dentro de este *corpus* se encuentra el mandato de redactar un catecismo para indios, españoles y negros. Después de varias sesiones y debates este pedido se pudo concretar dicha obra que contó con los detalles siguientes: a) Doctrina Cristiana que incluye las oraciones del cristiano, el enunciado de las principales verdades de la fe y la confesión general; b) el Catecismo mayor, compuesto en 228 preguntas, divididas en cinco partes; el Catecismo Menor, dedicado a los que aprenden en proximidades del bautismo por enfermedad, compuesto por preguntas; d) una última obra, la *Exhortación breve para bien morir*, dedicada a los párrocos en sus visitas a los enfermos.

Este conjunto de obras del concilio mexicano, fue encargado a una comisión redactora a cuyos autores se les encomendó a cada uno, algún capítulo especial, pero finalmente fue el jesuita Juan de la Plaza (1527-1602) el que emprendió la tarea de síntesis y el final de la obra en su conjunto.

Estas obras, si bien tuvieron su aprobación, sin embargo, no fueron llevadas a la imprenta inmediatamente. No fueron admitidas para la edición sino hasta 1621. Para su impresión habrá que esperar la disposición del IV Concilio Mexicano (1771). Otra de las causas de la demora fue la difusión desde los primeros años del siglo XVII, que tuvo el catecismo del jesuita español Jerónimo de Ripalda (1537-1618), traducido a varias lenguas mexicanas y que se impuso en toda la región.[19]

Otro de los documentos del Concilio Mexicano fue el Directorio de confesores que sirvió de complemento necesario para ayudar a los sacerdotes a administrar el sacramento de la penitencia, y poder discernir los casos de conciencia con la mejor competencia. Como era costumbre, este tipo de directorios era muy recomendado para todos los sacerdotes y obligatorio para los que se preparaban en el ministerio. Se advertía en efecto que era muy necesario para esclarecer cuestiones de teología moral y sacramental, derecho canónico, siguiendo el magisterio tridentino.

4. Los catecismos de Nueva Granada

4.1. La evangelización de los indígenas de la costa del Mar Caribe fue encabezada por franciscanos y dominicos desde la tercera década del siglo XVI en forma estable, luego de la erección de la diócesis de Cartagena (1534). A uno de sus primeros obispos, el dominico, Fray Dionisio de Sanctis (ca. 1500-1577) se le debe la composición de una doctrina cristiana que lleva el título de *Breve y*

19 Cf. *Catecismo y exposición breve de la doctrina christiana* (Toledo: 1618).

muy sumaria instrucción, y que sin dudas, fue fruto de sus experiencias entre los naturales de la zona, previas a su nombramiento como obispos diocesanos.

Se trata de una obra manuscrita que fue hallada en 1950 en el Archivo General de Indias[20] por el dominico Hipólito Sancho de Sopranis, que, siguiendo la referencia de Fray Paulino Quirós, el primero en dar noticias de la obra, pudo dar con ella. Este prometió su publicación en 1951, pero no se tuvo noticia de su concreción. Finalmente fue llevada a la imprenta en 1962.[21] Años más tardeen 1977, desde la revista Teología de Buenos Aires, Durán junto a Rubén García sdb, publicaron la obra adaptando la ortografía al castellano actual y completando las citas bíblicas.[22]

Dionisio de Sanctis o de la Palma (lugar de su nacimiento), ingresó a la vida religiosa a los 20 años al convento de Santo Domingo en Jerez de la Frontera, donde estudió y recibió la ordenación sacerdotal en 1530. Luego pasó a Valladolid donde completó sus estudios en el colegio de San Gregorio entre los años 1532 y 1539. Era en ese claustro, donde por aquellos años se trataban y debatían las cuestiones políticas, teológicas y misionológicas del nuevo continente.

Después de varios años de docencia ejerció los prioratos en varios conventos de la península hasta ser elegido Provincial de Bética (1561). Durante ese período le tocó llevar a la práctica la reforma de la orden promovida por S. Pío V, siguiendo las orientaciones del Concilio de Trento. Luego del provincialato las referencias de su persona escasean, lo que hace pensar a los especialistas de su orden que se haya dedicado a una vida más recoleta, hasta principios de 1574 cuando Felipe II lo elegirá para el obispado de Cartagena de Indias.

20 Cf. Archivo General de Indias, Sevilla, Patronato 196, Ramo 10.

21 Cf. Mario G. Romero, *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Biblioteca de Luis Angel Aranco*, V/12 (Bogotá: 1962), 1614-1652.

22 Rubén García y J. G. Durán, «Un catecismo indiano. La "Breve y muy sumaria instrucción"», *Teología* 30 (1976): 135-178.

Desde los inicios de su estadía en su diócesis fue visible la preocupación de Fray Dionisio en promover la evangelización de los naturales. A pesar de su breve actuación como pastor, fue firme su inquietud en redactar un catecismo. Si bien se le atribuyen varias obras, una sola de ellas se conoce hasta hoy, la *Breve y muy sumaria instrucción de grande utilidad para enseñar los nuevos en la fe de lo que deben creer y obrar y de qué se ha de apartar para ser buenos cristianos,* cuyo antecedente pudo haber sido la *Doctrina Cristiana para los indios,* que según algunos autores sirvió de primera redacción de la citada más arriba y que data de 1577.

La obra está distribuida en una introducción y dos partes. Se inicia con una dedicatoria al presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando y una exhortación a los que organizaban la instrucción, es decir a los doctrineros. A continuación, siguen las dos partes del *Catecismo.* La primera contiene once capítulos y la segunda solo tres.

El texto del *Catecismo* se encuentra en la primera parte; comienza en el capítulo 3 y finaliza en el 11. La segunda en cambio, está compuesta por disposiciones de índole pastoral sacramental referentes al bautismo de adultos, al matrimonio cristiano de infieles ya casados.

4.2. La segunda obra catequística impresa en Colombia, fue el *Catecismo en que se contienen reglas y documentos para que los curas de indios…,* conocido también como *Catecismo del Sr. Zapata.* Podemos decir que es expresión de la evangelización de la Nueva Granada en la segunda mitad del siglo XVI.

Fray Luis Zapata de Cárdenas ofm, (1510-1590), segundo arzobispo de Santa Fe de Bogotá, inició su ministerio en tierras colombianas en 1573, contando ya con más de una década de experiencia misionera en el continente, como la mayor parte de los casos anteriores.[23] Evaluando los avances de la evangelización en el extenso

23 Sus rasgos biográficos más completos se encuentran en José Restrepo Posada, «Ilmo. Sr Don Fray Luis Zapata…», *Revista Eclesiástica Xaveriana* 46 (1956): 181-198. En años anterio-

territorio diocesano, decidió convocar una Junta Eclesiástica, para reunir a los superiores de las familias religiosas y establecer los principios básicos que regularan el anuncio apostólico y poder aplicar la legislación reciente del Concilio de Trento. Con las características parecidas a un sínodo o concilio, emanaron de ella una serie de orientaciones, entre las que sobresalen la enseñanza de la doctrina y la administración de los sacramentos a los indígenas.[24]

Todo este conjunto se publicó bajo el nombre de *Catecismo en que se contienen reglas y documentos para que los curas de indios administren los santos sacramentos*, comúnmente conocido como *Catecismo del Señor Zapata*.

En realidad, al analizarse el texto se advierte que está incluido dentro de las disposiciones de la Junta. Se encuentra entre los capítulos 24 y 27. Previo a estos capítulos específicos, en el capítulo 22 el contenido del mismo trata directamente el tema de la "doctrina cristiana", donde se brindan los principios básicos para los párrocos y doctrineros en la organización de sus iglesias, sobre todo dedicados a los niños indígenas.

El texto catequístico propiamente dicho es breve. Se individualizan seis partes: la señal de la Cruz; lo que el cristiano debe creer, lo que el cristiano debe obrar y recibir; lo que debe evitar; lo que debe rezar y por último las disposiciones finales de tipo ritual y devocional.[25]

res, José M. Groot, *Historia Civil y Eclesiástica de Nueva Granada*, v. I (Bogotá: 1889); Antonio de Egaña, *Historia de la Iglesia en América Española. Hemisferio Sur* (Madrid: BAC, 1966), 499-505.

24 Si bien por su estructura, se las asemeja a las constituciones de un sínodo, al no haber sido aprobadas por la corona, no fueron reconocidas como tales, sin embargo, fueron publicadas con el título «Constituciones Sinodales de Santa Fe de Bogotá, 1576», *Missionalia Hispanica* 31 (1974): 294-297.

25 A continuación de ellas, se añaden las obligaciones del sacristán y la forma de rezar el Angelus.

5. Los catecismos limenses

Llevan este título las obras que se editaron en Lima como fruto de las disposiciones del III Concilio Provincial convocado por el Arzobispo Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo entre los años 1582 y 1583 a saber, la *Doctrina Cristiana, Catecismo Menor y Mayor* (1584), el *Confesionario para los curas de Indios* y *Tercero Catecismo o Sermonario* (1585).

La importancia que tiene este *corpus* de documentos fue reactivada por las investigaciones históricas desde fines del siglo XIX, al estudiarse las fuentes de la historia virreinal peruana.[26]

Su relevancia, especialmente para la historia de la Iglesia en el continente, radica en que fueron los primeros instrumentos misioneros para acrecentar la evangelización de los indígenas de la extensa geografía de la irradiación incaica, como el quechua y el aimara, pero además fueron traducidos posteriormente a otras lenguas del resto de las etnias de la región. En sus textos se advierten los frutos de la experiencia misionera comenzada antes de la reunión del III Limense, en donde se comprueba el conocimiento de los misioneros sobre el modo de vivir, creencias mentalidad de los nativos andinos.

Como en los casos anteriores, estas obras fueron eco de las directivas emanadas por el Concilio de Trento y sirvieron como contenidos esenciales para que pudieran uniformarse la diversidad de catecismos anteriores y cartillas para la enseñanza de la doctrina cristiana. Tuvieron además una proyección cronológica que trascendió aquella época inicial, extendiéndose hasta los inicios del siglo XX, como se constata durante las sesiones del Concilio Plenario Latinoamericano reunido en Roma y convocado por León XIII en 1899 para adaptar la disciplina y la pastoral de las iglesias del subcontinente de cara a los tiempos modernos.[27]

26 Este conjunto de obras fueron las primeras impresas en la imprenta de Lima y por ende de toda América del Sur.

27 Cf. *Actas y Decretos del Concilio Plenario de América Latina. Traducción oficial (texto latín castellano)*, (Roma: Tipografía Vaticana 1906), cxxiv.

Los anteriores concilios provinciales limenses convocados por el arzobispo Jerónimo de Loaysa, el primero (1551-1552) y el segundo (1567-1568), pusieron las bases para la estabilidad de la misión. Con la llegada del nuevo arzobispo a Lima y su dinamismo, animó a nuevas esperanzas para la convocatoria de un concilio, dadoel crecimiento, la intensidad y la extensión geográfica de la acción misionera de su inmenso arzobispado que cubría desde América central hasta Tierra del Fuego.

En efecto Santo Toribio, ingresó a su sede en mayo de 1581 y por más de veinticuatro años rigió su arquidiócesis con verdadera entrega y propósito por llegar a los sitios más recónditos de su iglesia particular, que recorrió enteramente en cuatro oportunidades. A los pocos meses de su llegada, convocaba un nuevo concilio invitando a la asamblea a todos los obispos sufragáneos: Nicaragua y Panamá en centro América, Popayán en Colombia, Quito, Cuzco, Charcas (La Plata), Santiago y La Imperial en Chile, Río de la Plata (Asunción) y el Tucumán.

El Concilio III se inauguró el 15 de agosto de 1582 y sus sesiones se prolongaron por diversos motivos durante catorce meses. De sus deliberaciones se establecieron acciones y constituciones que tuvieron grandes repercusiones para los horizontes misioneros de toda América del Sur. Ente las más importantes se cuentan las referidas a la doctrina cristiana. Los ministros y misioneros debían poner especial empeño en su misión entre los naturales. Para ello era necesario emprender la redacción de un catecismo gracias al cual, se enseñase a los indios "conforme a su capacidad"; debería redactarse en tres lenguas: castellano, quechua y aimara y, en las diócesis donde no se hablaran estas lenguas, se traducirían a las locales, como más tarde sucedió. El texto conciliar era claro:

> «Para que los indios que están aún muy faltos en la doctrina cristiana sean en ella mejor instruidos y haya una misma forma de doctrinarlos, pareció necesario, siguiendo los pasos del Concilio General Tridentino, hacer un Catecismo para toda esta Provincia, por el cual sean enseñados todos los indios conforme a su capacidad (…) Manda, pues, el Santo Sínodo a todos los curas de indios, en virtud de santa obediencia y so pena de excomunión,

> que tengan y usen de este Catecismo, que con su autoridad se publica, dejados todos los demás, y conforme a él trabajen de instruir las almas que están a su cargo, y porque para el bien y utilidad de los indios importa mucho que no sólo en la substancia y sentencia haya conformidad, sino también en el mismo lenguaje y palabras».[28]

Como puede apreciarse, sirviéndose como fuente el Catecismo de Trento, en su orden y en su contenido, sus redactores siguieron la estructura del Catecismo Romano. Ordenaron pues la obra en cuatro grandes núcleos temáticos, a saber: De la Fe y del Símbolo de la Fe (I), De los Sacramentos (II), de los Preceptos del Decálogo (III) y la Oración Dominical (IV). A este se añadió una Introducción a la Doctrina Cristiana.

En la misma asamblea sinodal se aprobó la redacción de los "complementos pastorales" que acompañaron al catecismo a saber: el "Confesionario para los Curas de Indios", la "Exhortación para bien morir" y el "Sermonario" o "tercero catecismo". Todos ellos y el mismo Catecismo, en su texto castellano, fueron redactados por un conjunto de autores, participantes del Concilio entre los cuales se cuenta al jesuita José de Acosta, uno de los más cercanos colaboradores de Santo Toribio.

La *Doctrina Cristiana y Catecismo Menor y Mayor* fue impreso en Lima por Antonio Ricardo, en 1584 y tuvo sus resonancias en varios puntos de la amplia extensión geográfica de América del Sur. Se urgió de hecho a los obispos sufragáneos que en sus diócesis nombraran una comisión de personas a quienes se les encomendara su traducción a las diferentes lenguas que se hablaban en sus respectivas diócesis, cada una de ellas deberían ser aprobadas por el obispo local, de uso obligatorio y exclusivo en las respectivas iglesias locales.

En forma sucesiva se fueron traduciendo en cada una de ellas los textos del Catecismo Limense. Así el obispo de Quito, Fray Luis

28 Cf. III Concilio Limense, Segunda Acción,Capítulo III, en Luis Martínez Ferrer (ed.) *Tercer Concilio Limense* (Lima: Facultad de Teología Pontificia y civil, 2017), 195-196.

López mandó traducirlo a las lenguas tollana, cañeri, purguay, quillasinga entre otras. En Cuzco, a parte del quechua, se conoció una versión en lengua puquina. El caso del obispado del Tucumán el proceso fue más complicado dada la gran variedad de etnias esparcidas en la inmensa diócesis, a pesar de que en gran parte de ella muchas parcialidades hablaban el quechua. EL segundo obispo, Fray Hernando de Trejo y Sanabria, en el primero de sus sínodos (1597), reafirmó lo aprobado en el III Concilio y determinó que la lengua fuera el quechua.[29] Sin embargo ante la imposibilidad momentánea de realizar las traducciones en las demás lenguas locales, se les pedía a los doctrineros, que fueran aprendiéndolas y pudieran utilizarlas especialmente en la administración de los sacramentos.[30]

En el caso de Chile, la versión en lengua araucana hablada en los obispados de Santiago y La Imperial fue conocida en forma manuscrita, aprobada por ambos obispos Fray Diego de Medellín y Fray Antonio de San Miguel. Fue el jesuita Luis de Valdivia (1560-1642) quien corrigió la versión y fue enviada a la imprenta. Este catecismo se encontraba incluido dentro de una obra más general, editado en 1606 cuyo título es *Arte y gramática General de la Lengua que corre en todo el Reino de Chile, con un Vocabulario y Confesionario. Compuesto por el Padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús, en la Provincia del Perú. Juntamente con la Doctrina Cristiana y Catecismo del Concilio de Lima en Español y dos traducciones de él, en la lengua de Chile, que examinaron y aprobaron los dos Reverendísimos Señores de Chile, cada cual la de su Obispado*.[31]

El apóstol franciscano del Río de la Plata, Fray Luis Bolaños (1550-1629)fue quien tradujo a la lengua guaraní en los primeros años del siglo XVII la *Doctrina Cristiana y Catecismo menor* en versión manuscrita y que en el sínodo de Asunción de 1603 fue recomendado

29 Cf. I Sínodo, Constitución Segunda *Qué doctrina y catecismo se ha de enseñar*, en José M. Arancibia y Nelson Dellaferrera (ed), *Los sínodos del Antiguo Tucumán* (Buenos Aires: Ediciones de la Facultad de Teología,1979), 139-140.

30 *Ibid*., p. 140.

31 Impreso con licencia, en Lima por Francisco del Canto, 1606.

para que lo utilizasen los curas doctrineros.[32]Años más tarde, un segundo sínodo celebrado en la misma ciudad (1631), se constata que el jesuita Roque González de Santa Cruz pudo completar la traducción del Catecismo Mayor, agregando al Menor, los artículos de la Fe y la oración de la Salve. Fueron los encargados de llevar la traducción a la imprenta los misioneros jesuitas Diego de Boroa y Marcial de Lorenzana.[33]

Más al norte en la iglesia metropolitana de Santa Fe de Bogotá, el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, en 1606 al reunir el II° Sínodo arquidiocesano adoptó la legislación aprobada en el III Limense, en especial, lo referente al Catecismo. Ordenó que fuera traducido en lengua muiscay en todas las que se hablaran en el territorio de Nueva Granada.[34]

6. Los cambios del siglo XVIII

La llegada al trono en España de la casa deBorbón, a partir de 1700, generó un nuevo panorama político, social y religioso en las Indias. Parecieron anticuados e inapropiados a los borbones,los medios para el gobierno de los territorios indianos; para sus ministros se imponía, pues, una reforma administrativa donde no quedaba afuera la misma Iglesia.

Por un lado, se veía necesaria la creación de nuevas diócesis y parroquias; continuar la evangelización de los indígenas, aunque con un sello más adaptado a los tiempos, haciendo valer las regalías de la corona, avasallando el espacio de la Iglesia y sus propios agentes pastorales, en especial las órdenes religiosas. La prueba más

32 I Sínodo de Asunción, Constitución Segunda, en Francisco,Mateos, «El primer Concilio del Río de la Plata en Asunción (1603)», *Missionalia Hispánica* 78 (1959): 334-359.

33 Manuel R. Trelles, «Catecismo en Guaraní»,*Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires* IV (Buenos Aires: Imprenta Europea, 1882), 24-31.

34 Juan M. Pacheco, «Don Bartolomé Lobo Guerrero», *Revista Eclesiástica Xaveriana* 5-6 (1955-1956): 156.

contundente será la expulsión de la Compañía de Jesús de todossus dominios en 1767.

La celebración del IV Concilio Mexicano (1771) convocado por su arzobispo Antonio de Lorenzana y Butrón fue ciertamente la concreción en América de la política de reforma regalista impulsada por Carlos III y sus ministros. En efecto, después de la expulsión de los jesuitas la corona avanzó a través de su legislación en el campo eclesiástico. Por un lado con la supresión de toda huella de enseñanza de los padres expulsados; y por otro, el mandato de que, en cada arzobispado se convocaran concilios provinciales, donde entre otras disposiciones se redactara un catecismo en orden a unificar la catequesis del continente, sustituyendo los textos que habitualmente circulaban, sobre todo los de los jesuitas Gaspar Astete (1537-1601) y Jerónimo Ripalda.[35]

Aunque el concilio mexicano, como los demás celebrados en esta época, no tuvieron la aprobación papal por su excesivo regalismo, se ocuparon de las cuestiones de fe, moral, culto y bienes eclesiásticos. Después de 168 sesiones, plasmadas en sus respectivas actas, se anexaron a las mismas, varios documentos, entre ellos el *Catecismo Mayor* para los párrocos y otro para los niños.

Las orientaciones del concilio fueron muy claras en el orden de la enseñanza como también en la elección del texto único y más apropiado para la catequización. La exigencia era el uso exclusivo del texto aprobado y erradicar todos los que se usaban hasta el momento; la segunda era la responsabilidad de los pastores, seculares y frailes, de hacerles rezar de memoria la doctrina cristiana como era costumbre, y una tercera disposición, que finalmente no fue puesta en práctica por todos, fue el abandonarel uso de las lenguas indígenas para la enseñanza.

35 Por esos años, fueron constantes las prohibiciones de enseñar con las obras de autores jesuitas.

En cuanto al texto catequístico que se eligió fue el texto del III Concilio Mexicano (1585), que, por otra parte, no era otro que el redactado por el jesuita Juan de la Plaza, como más arriba se explicó.

El contenido general se divide en tres partes: 1) El conjunto de las oraciones y la doctrina cristiana como texto continuado; 2) la doctrina en preguntas y respuestas; 3) los complementos pastorales.

7. Conclusiones

Desde estos textos, se puede reconstruir sin dudas, la creatividad y la magnitud que generaron las nuevas comunidades cristianas en América Latina. Ellas se fundaron y crecieron paulatinamente en medio dela realidad del contexto circundante y siempre desde un cuadro vivo: terreno virgen bajo cielos abiertos, chozas, grandes atrios, capillas rústicas de la variada geografía indiana y desde ellas el anuncio evangélico se llevó adelante a la par de la promoción humana integral del indígena.

La somera exposición de los principales catecismos hispanoamericanos que desde las obras reunidas por Durán en sus tres volúmenes de *Monumenta Catechetica Hispanoamericana,* hemos reseñado cronológicamente, nos ayudan a valorar un conjunto de escritos teológico-pastorales que visibilizan la creatividad y la magnitud de la obra misionera y catequística en la historia de la Iglesia de Latinoamérica.

Gran parte de ellos tuvieron prolongada y extendida difusión en el tiempo y en el espacio del subcontinente. Esta vigencia fue el fruto del conocimiento gradual y profundo con el que los agentes evangelizadores (sacerdotes, frailes, laicas y laicos) pudieron cumplir su cometido de difundir el Evangelio y su doctrina de vida, en el contexto de tantos contrastes y contradicciones, donde no siempre fue fácil distinguir entre el mensaje evangelizador y liberador, con la conducta de conquistadores y encomenderos.

Los catecismos presentados y el resto de aquellos que han quedado dispersos y no conocemos, nos dan prueba cabal de la

prioridad que tuvieron a lo largo del período hispánico y que, en muchos casos, mantuvieron su vigencia, hasta bien entrado el siglo XX.

Revisten también una importancia para quienes estudian las lenguas y las culturas de los pueblos americanos, ya que gracias a ellos podemos acercarnos –desde la mirada del misionero– las creencias religiosas y demás ritos ceremoniales, al igual que sus costumbres, tanto familiares como sociales, que asoman desde sus textos.

Bibliografía

Arancibia José M. y Dellaferrera Nelson, ed. *Los sínodos del Antiguo Tucumán.* Buenos Aires: Ediciones de la Facultad de Teología,1979.

Carreño, Alberto. «Los libros de Fray Juan de Zumárraga», *Abside* 12 (1948): 427-450.

Durán, Juan G. y García, Rubén. «Los "Coloquios" de los Doce Apóstoles de México. Los primeros albores de la predicación evangélica en el Nuevo Mundo», *Teología* 34 (1979): 131-185.

Durán, Juan Guillermo. «Un testimonio en torno a la pastoral penitencial», *Teología 36* (1980):101-157.

«Resonancias marianas en los catecismos hispanoamericanos del s. XVI» *Teología* 37 y 38 (1981): 41-102, 181-207.

El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585) Estudio preliminar – textos – notas. Buenos Aires: El Derecho, 1982.

«*Refutación de la idolatría incaica en el sermonario del III Concilio de Lima 1585*», *Teología* 42 (1983): 99-176.

Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII), 3 volúmenes. Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología, 1984/1990/2017.

«El confesionario Breve de Fr. Alonso de Molina (1565)», *Teología 33* (1979): 21-54.

«*El Tercero catecismo Limense como medio de transmisión de la fe, (Lima 1585)*», *Teología* 51 (1988): 5-57.

«El tercero Catecismo como medio de transmisión de la fe». En *Inculturación del Indio.* Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988), 83-189.

«*Los instrumentos americanos de pastoral (Siglo XVI)*». En *Evangelización y teología en América (Siglo XVI),* X Simposio Internacional de Teología. Pamplona: Universidad de Navarra, 1989, 747-782.

«La primitiva evangelización mexicana. Métodos e instrumentos pastorales», *Teología* 55 (1990): 33-72.

«La transmisión de la fe. "Misión apostólica", catequesis y catecismos en el Nuevo Mundo (siglo XVI). A modo de ejemplo: los Catecismos del III Concilio Mexicano». En *Historia de la Evangelización de América, Simposio internacional*, Pontificia Commisio Pro América Latina, Actas, Vaticano, 11 al 14 de mayo de 1992 (Roma: Librería Editrice Vaticana, 1992), 285-316.

«Catecismos pampas (1870-1885). Circunstancias históricas y alcances pastorales», *Teología* 69 (1997): 5-70.

Egaña, Antonio de. *Historia de la Iglesia en América Española. Hemisferio Sur,* (Madrid: BAC, 1966): 499-505.

García, Rubén y Durán, Juan G. «Un catecismo indiano. La "Breve y muy sumaria instrucción"», *Teología* 30 (1976): 135-178.

García Icazbalceta, Joaquín. *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México.* México: 1881.

Gil, Fernando. *Primeras "doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga (+ 1548).* Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 1993.

Juan Pablo II. *Catechesi Tradendae,* n. 1.

Grijalva,Juan de. *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España, libro IV, cap,XXIII.* México: Porrúa, 1985, 441.

Groot, José M. *Historia Civil y Eclesiástica de Nueva Granada,* v. I. Bogotá: 1889.

Labayrú y Goicochea, Estanislao. *Estudios y hechos de la vida del Ilmo., y venerable vizcaíno D. fray Juan de Zumárraga, natural de Durango, primero obispo y arzobispo de México.* Bilbao: 1880.

Martínez Ferrer Luis, ed. *Tercer Concilio Limense.* Lima: Facultad de Teología Pontificia y civil, 2017, 195-196.

Mateos, Francisco. «El primer Concilio del Río de la Plata en Asunción (1603)», *Missionalia Hispánica* 78 (1959): 334-359.

«Constituciones Sinodales de Santa Fe de Bogotá, 1576», *Missionalia Hispanica* 31 (1974): 294-297.

Mendieta, Jerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana, Libro V, cap. XLI. Estudio Preliminiar y edición de Francisco Solano y Perez Lila. Biblioteca de Autores Españoles,* 2 volúmenes. Madrid: Porrúa, 1973.

Pacheco, Juan M. «Don Bartolomé Lobo Guerrero», *Revista Eclesiástica Xaveriana*, 5-6 (1955-1956): 156-160.

Pontificia Comisión para América Latina, ed. *Actas y Decretos del Concilio Plenario de América Latina.* Edición facsímil. Roma: Librería Editrice Vaticana 1999.

Restrepo Posada, José. «Ilmo. Sr Don Fray Luis Zapata…», *Revista Eclesiástica Xaveriana* 46 (1956): 181-198.

Ricard, Robert. «Fray Juan de Zumárraga, discípulo de Cisneros», *Estudios dedicados a Menéndez Pidal* 1 (1950): 555-560.

Romero, Mario G. *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Biblioteca de Luis Ángel Aranco*, n°12. Bogotá: 1962, 1614-1652.

Ruiz de Larrinaga Juan. *Don Fray Juan de Zumárraga: Biografía del egregio durangués, primer obispo y arzobispo de México.* Bilbao: 1948.

Trelles, Manuel R. «Catecismo en Guaraní», *Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires* IV, (1882): 24-31.

Zavala, Vicente. *Fray Juan de Zumárraga,* 2 volúmenes. Durango: 1985.

D. F. Sarmiento: la masonería y la Compañía de Jesús

Análisis del debate parlamentario de la Cámara de Senadores del Congreso Nacional Argentino del 18 de mayo de 1876 sobre una solicitud de colaboración para la reconstrucción del Colegio del Salvador de Buenos Aires

Agustín Podestá•
Universidad del Salvador (Argentina)
Recibido 09.08.2022/ Aprobado 11.10.2022
agustin.podesta@usal.edu.ar
ORCID: https://orcid.org/ 0000-0002-2811-2309

Pablo Pastrone
pastronepablo100@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3321-0376
DOI: *https://doi.org/10.46553/teo.59.139.2022.p221-239*

Resumen

En el presente artículo analizaremos el debate parlamentario del Senado de la Nación del 18 de mayo de 1876, a causa de un pedido de ayuda económica para la reparación del Colegio del Salvador de la Compañía de Jesús en Buenos Aires, que había sido incendiado el año anterior. En ese debate nos centraremos en particular en la actuación de Domingo Faustino Sarmiento, quien se desempeñaba como senador por la provincia de San Juan, reparando en sus opiniones y argumentaciones contra la Compañía. Para llegar a esas consideraciones, nos detendremos previa y brevemente en la relación del sanjuanino con la masonería y con los

• El Mgtr. Agustín Podestá es profesor e investigador en la Universidad del Salvador, de la República Argentina. Lo ha acompañado en este trabajo Pablo N. Pastrone, doctorado en Historia de la Iglesia por la Pontificia Universidad Católica Argentina e investigador en cuestiones que conciernen a la Historia Argentina, especialmente del siglo XIX.

jesuitas. El objetivo será dar un breve paso más en el camino de la investigación del perfil religioso de Sarmiento y su actuación en la masonería, en el contexto de su desempeño político nacional.

Palabras clave: D. F. Sarmiento; Colegio del Salvador; Compañía de Jesús; Masonería

D. F. Sarmiento: Freemasonry and the Society of Jesus.

Analysis of the Parliamentary Debate of the Chamber of Senators of the Argentine National Congress of May 18, 1876 on a Request for Collaboration for the Reconstruction of the Colegio del Salvador in Buenos Aires

Abstract

In this paper we will analyze the parliamentary debate of the Senate on May 18, 1876, due to a request for financial aid for the repair of the College "del Salvador" of the Society of Jesus in Buenos Aires, which had been burned down the year previous. In this debate we will focus on the performance of Domingo Faustino Sarmiento, who was serving as senator for the province of San Juan, noting his opinions and arguments against the Society of Jesus. To arrive at these considerations, we will first and briefly stop at the relationship between San Juan and freemasonry and the Jesuits. The objective will be to give a brief contribution more in the way of the investigation of the religious profile of Sarmiento and his performance in freemasonry, in the context of his national political performance.

Keywords: D. F. Sarmiento; College "del Salvador"; Society of Jesus; Freemasonry

Introducción[1]

Luego de ocupar el cargo de presidente de la nación (1868-1874), Domingo Faustino Sarmiento se desempeñó como senador nacional por la provincia de San Juan hasta 1879. Durante sus diversas actuaciones en la política, tanto nacional como extranjera, mantuvo ambivalencias respecto de la relación para con la Iglesia Católica y otras religiones. Inclusive manifestaba serias diferencias dentro del mismo catolicismo, entre distintas agrupaciones, congregaciones, instituciones, políticas, ideas y clérigos[2]. Por otra parte,

1 Antes de comenzar, a modo de nota de autores, queremos expresar la dedicación de este texto a Juan Guillermo Durán, estimado profesor y mentor, de quien hemos aprendido la vocación y la pasión por la historia y, en particular, por la historia de la Iglesia de nuestra amada tierra argentina.

2 Para conocer más sobre el perfil religioso de D. F. Sarmiento recomendamos la tesis de Agustín Podestá, uno de los autores de este artículo, publicada en *Los catecismos de Sarmiento. Contextualización y circulación de textos religiosos en el siglo XIX* (Rosario: Prohistoria, 2021).

es conocida su activa participación dentro de la masonería, tanto en Chile como en Argentina, y las vinculaciones que generó en los viajes que realizó por el mundo. Llegó, incluso, al grado de Gran Maestre, máxima autoridad dentro de la organización.

En este contexto, en febrero 1875 fue incendiado el Colegio del Salvador, perteneciente a la Compañía de Jesús y, con motivo de su reparación, en 1876 se da dentro del Senado de la Nación un apasionado debate donde Sarmiento manifiesta su posición para con los jesuitas, desde su cosmovisión de la religión, la política y la masonería. En este breve texto comenzaremos entonces por la figura de Sarmiento dentro de la masonería y en un segundo momento, sus opiniones sobre la Compañía. Luego nos detendremos brevemente a comentar lo acontecido con el Colegio del Salvador, la gesta, el incendio y sus consecuencias inmediatas. Finalmente compartiremos un breve análisis del debate parlamentario del 18 de mayo de 1876, donde se discutió si ayudar o no a la Comisión que tenía por tarea la reparación del Colegio.

1. Sarmiento y la masonería

Resultan insuficientes algunos estudios que se han hecho de Sarmiento y la Masonería, tanto por adversarios como por defensores. Quienes atacan la Masonería suelen leer algunos textos o discursos de Sarmiento para encontrar serias diferencias entre ambos. Lo mismo, quienes desde la Masonería defienden a Domingo Faustino como uno de sus grandes personajes, brindan a menudo una imagen alejada de la realidad y mal interpretan sus acciones. Sarmiento siempre fue polifacético, lo mismo hizo desde fuera y desde dentro de la Masonería. Lejos estuvo de ser enemigo de la Masonería, porque llegó a ser Gran Maestre, pero lejos estuvo también de ser un fanático totalmente convencido de que la Masonería era la solución o siquiera un factor fundamental frente a los problemas, tanto políticos como sociales o económicos del país, por el contrario, se cuidó siempre de que ella no excediera los límites de la propia conciencia.

Ingresó en la Masonería el 31 de Julio de 1854, cuando fue admitido en la Logia Unión Fraterna de Valparaíso junto con otros argentinos exiliados. Allí comenzó un camino dentro de la dinámica de las logias masónicas que lo llevaría a convertirse en 1882 en Gran Maestre (grado máximo de la Masonería). Durante su presidencia decidió voluntariamente considerarse miembro "durmiente", es decir, no participar activamente de las reuniones masónicas. Había ocurrido que el 29 de Septiembre de 1868, con ocasión de un homenaje que la Masonería le había brindado por haber sido elegido Presidente de la Nación, Sarmiento dirigió un discurso en el que comenzó diciendo:

> «Llamado por el voto de los pueblos a desempeñar la primera magistratura de una República que es por mayoría del culto católico, necesito tranquilizar a los timoratos que ven en nuestra institución una amenaza a las creencias religiosas. Si la masonería ha sido instituida para destruir el culto católico, desde ahora aclaro que no soy masón».[3]

No es que él defendiera al catolicismo como religión ni única ni oficial. Por el contrario, recordaba y reconocía la enemistad que la Masonería tenía con la Iglesia, especialmente frente a las condenaciones de Pio IX y el *Syllabus*, tema que retomará en el debate parlamentario que analizaremos más adelante. Sin embargo, su argumento es que estaba por comenzar a ser el primer magistrado de la Argentina y, por tanto, no podía poseer favoritismos, ni religiosos ni políticos, que comprometieran su honestidad y los ideales y deberes que se desprenden del imperio de la ley. Quiso recordar allí que su deber no era con el catolicismo, ni con otras religiones, ni con la masonería. Su compromiso era con la Nación, con las leyes y el derecho, únicos garantes de la igualdad política y social, y de la civilización. Redobló la apuesta, finalizando el discurso, y mostrando cómo su actitud era profundamente evangélica y, por tanto, según él, masónica:

3 Martín V. Lazcano. *Las sociedades secretas políticas y masónicas en Buenos Aires*, Tomo II (Buenos Aires: El Ateneo, 1927), 401.

> «El Samaritano si no era el protestante del judaísmo, convendrán nuestros detractores, porque nosotros no lo aceptamos nunca, que los masones son los Samaritanos del Evangelio de quien por su caridad era, según la palabra de Jesús, el prójimo de la humanidad. (…) La masonería en esto realizaba el espíritu y el fundamento del cristianismo: "ama al prójimo como a ti mismo". Los masones profesan el amor del prójimo sin distinción de nacionalidad, de creencia y de gobierno y practican lo que profesan en toda ocasión y lugar».[4]

En 1882, cuando fue elegido como Gran Maestre, sostuvo que el ideal al que está llamado el masón es a la unidad de toda la Tierra, unidad que no hiciera distinción entre los seres humanos. Esa era la tarea de las religiones, sin embargo, éstas habían generado la discordia «y llegaron hasta encender hogueras, creyéndose los sacerdotes de cada culto, poseedores de la verdad única, y los verdugos ejecutores de las altas obras, de un Dios de Misericordia».[5] Las ideas religiosas masónicas las sintetizó en tres elementos: la creencia en un dios presentado como "Grande Arquitecto del Universo", la existencia del alma inmortal y la caridad para con todo el género humano. Este era el dogma que estaba por encima de todos los dogmas. Según Sarmiento, estos ideales eran compartidos por todas las religiones del mundo y era la Masonería quien lo vivía de forma más verdadera.

En los discursos que pronunció dentro de la Masonería se puede observar la estrecha vinculación que sostiene entre los ideales que pregona la organización para con los que él deseaba para la Nación. No es un fanático de la institucionalidad que la masonería demanda, sino, más bien, un convencido de que son las instituciones democráticas y la ley las que permiten vivir verdaderamente los ideales de la civilización moderna de igualdad, justicia y fraternidad, no teniendo por qué ligarse necesariamente a aquella organización. Como síntesis de la relación, la reflexión que hace Pilar González al respecto se presenta útil:

4 *Ibid*, 404.
5 *Ibid*, 406.

> «Cuando se observa con detenimiento la vida masónica de Sarmiento, se descubre a un masón convencido que no deja de trabajar en la logia y fuera de ella, para intervenir en dos campos de particular interés masónico: la educación y la asistencia pública. Sarmiento es sin duda uno de los políticos que extrae más beneficios de esa estructura organizativa en los primeros años de su vida. (…) la masonería le sirve más bien para confirmar una notoriedad pública adquirida en el mundo profano. Su combate por la educación, por otra parte, no data de su iniciación en la masonería. De todas maneras, la orden le da el apoyo y el reconocimiento del mundo masónicos, algunos de cuyos miembros forman parte de las poderosas elites porteñas. La masonería representa para él una carta de triunfo complementaria, que le sirve para consolidar un poder procedente de la nueva idea de la representación que empieza a difundirse».[6]

2. Sarmiento y la Compañía de Jesús

A lo largo de la vida de Sarmiento se puede constatar que la Compañía de Jesús fue una permanente destinataria de sus ataques. En 1844, siendo él muy joven, publicó en el diario *El Progreso* de Chile una serie de 4 artículos que, si bien refieren al conflicto de la intolerancia religiosa, más bien parecen una excusa para tratar un tema que escapa a la congregación. Pareciera que intentaba atribuir una temática compleja de forma personalizada a una sola instancia institucional que no agota la totalidad del problema.

Narrando su versión de la historia de la orden, la ubica en el contexto de la necesidad de dotar a la Iglesia de un clero debidamente formado para rebatir las ideas liberales que Lutero había introducido en la cosmovisión religiosa y, puntualmente, en la libertad individual de las conciencias. Ya no se trataba de dar una unidad cristiana frente al paganismo, sino de remendar la unidad *ad intra* del cristianismo que el protestantismo había roto. La orden no logró lo que intentaron los francmasones, los iluminados y los carbonarios. La institución negaba las individualidades, convirtien-

6 Pilar González Bernaldo de Quirós. *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008), 360.

do los juicios de las conciencias en un único juicio rector de la autoridad. Finaliza estos artículos de 1844 diciendo que, tras la vuelta de los jesuitas, algunos habían pasado al Río de la Plata y menciona que, si bien Rosas los recibió con los brazos abiertos, luego tuvo sus diferencias.

Entre aquellos artículos y el debate en el senado que analizaremos, muchas otras manifestaciones en la misma línea ha tenido para con la Compañía. Otro ejemplo, ya posterior, en *Conflicto y armonía de las razas en América*, libro suyo de 1883, aparece más clara su postura frente el jesuitismo:

> «Una asociación religiosa, animada de un espíritu asombroso de acción, bajo una disciplina severa y con sólo las armas de la persuasión y la superioridad intelectual de la raza blanca, acomete la empresa de organizar sociedades con base salvaje, sobre un principio religioso, con un gobierno teocrático de tutela espiritual absoluta».[7]

Continúa sosteniendo que las misiones jesuíticas en el Paraguay y en el Río de la Plata dejaron una huella difícil de borrar. De hecho, para lograrlo, hubo que esperar a las ideas venidas de Francia y de Norteamérica, porque los jesuitas ya ni siquiera eran reconocidos como parte de la España medieval o colonial, sino que traían como única "madre Patria" a Roma y a su propia orden: "Una nación sin patria".[8] Desde allí la nación argentina ha heredado las desmembraciones, la federación, los caudillos, la montonera, en una palabra, todo lo que Sarmiento considera salvaje o "barbarie". El Sarmiento de 1844 seguía sosteniendo que el mayor enemigo del unitarismo era la herencia hispánica colonialista. Aquí, en 1883, los jesuitas son puestos en un rango mucho peor, ya que ni siquiera se abstuvieron de continuar la obra hispánica, sino que, antes bien, pusieron su propia orden al servicio propio.

7 Domingo Faustino Sarmiento. *Obras Completas XXXVII. Conflicto y Armonía de las Razas en América*. (San Justo: Ed Universidad Nacional de La Matanza, 2001), 41.

8 *Ibid*. 139.

Por último, aparece un elemento más a tener en cuenta: la educación. Sarmiento ha sido estudiado y todavía hoy, por la historiografía, como uno de los mayores educadores o difusores de la educación en territorio argentino. Sin embargo, esta lectura es tan sólo parcial de una realidad que lo antecede. La Compañía de Jesús ha sido una de las mayores interesadas en la promoción de la educación en América. Reflexiona Furlong:

> «Buena o deficiente, satisfactoria o no satisfactoria, fue la educación Jesuítica la única que hubo en el Río de la Plata, Tucumán y Paraguay desde los primeros tiempos de la Conquista hasta fines del siglo XVIII. Se podrán tal vez criticar los métodos, condenar los procedimientos, hallar fallas en los programas, en los textos o en las enseñanzas, pero la historia imparcial tendrá siempre que reconocer que cabe a la Compañía de Jesús, y solamente a ella, haber abierto escuelas en todos nuestros centros de población, haber fundado colegios en todas las ciudades del antiguo virreinato y haber erigido en el corazón geográfico del mismo, una Universidad que desde principios del siglo XVII hasta fines del siglo XVIII pudo competir con los centros culturales del Viejo Mundo».[9]

Para cerrar, consideramos insuficientes los motivos que expliquen el ensañamiento de Sarmiento para con la Compañía. Puede deberse a cuestiones políticas, educativas, ideológicas u otras (¿personales?). En este texto ahondaremos en la relación que la masonería tenía para con los jesuitas en ese entonces, reconociendo que Sarmiento fue, como hemos visto, un importante miembro de la logia.

3. El Incendio del Colegio del Salvador en 1875

El debate parlamentario que analizaremos más adelante tiene como acción inicial el incendio que se produjo en el Colegio del Salvador de Buenos Aires el 28 de febrero de 1875. En este apartado nos interesaremos no en una narración del hecho en sí[10], sino en las

9 Guillermo Furlong. *Los jesuitas y la cultura rioplatense* (Buenos Aires: Ediciones Universidad del Salvador, 1984), 175.

10 Para una descripción de los hechos ocurridos en el incendio recomendamos el artículo Valentín Francolí, «Relación de los atropellos de 28 de febrero en el Colegio del Salvador en Buenos Aires», *Estudios* (Marzo) (1925): 174-222.

causas que lo originaron, lo que dejará de manifiesto el clima antijesuítico que se vivía en la ciudad en aquel entonces y quiénes fueron los principales incitadores a esos violentos acontecimientos.

Nicolás Avellaneda asumió como presidente de la nación en 1874 en un clima de tensión. En la provincia de Buenos Aires contaba con el apoyo del Arzobispo Aneiros que ejercía también el cargo de diputado nacional. El inicio del conflicto, que culminará con el atentado al Colegio, podemos ubicarlo cuando éste último solicitó al estado nacional permiso para devolver las iglesias de la Merced y de San Ignacio a las órdenes religiosas de los mercedarios y los jesuitas, respectivamente, que habían sido otrora sus dueños.

Avellaneda reconocía públicamente su fe católica, pero el gobierno, tanto nacional como provincial, contaba con muchos reconocidos e importantes afiliados a la masonería. La medida del traspaso de las iglesias fue muy cuestionada, tanto política como socialmente, e incluso demorada. El 15 de enero de 1875, a un mes y medio antes del incendio, la *Revista Masónica Americana,* invitaba a fomentar el odio sosteniendo:

> «La masonería no puede ni debe tolerar al jesuitismo, particularmente cuando hace sentir cerca de ella la influencia de sus infernales doctrinas, porque el jesuitismo no es una religión sino simplemente un fenómeno teológico, político y social, que como todos los productos deformes y horrorosos hace retirar de ellos la vista con espanto, y el estómago con asco, y obligan a rechazarlos y a combatirlos cuando a su repugnante aspecto añaden su mortífera acción. Es el jesuitismo un reptil».[11]

A esta publicación se sumaron diarios locales en el espíritu antijesuítico, lo que motivó al Arzobispo a publicar una carta pastoral el 15 de febrero, argumentando los motivos del pedido de traslado de las iglesias, defendiendo a los jesuitas, y considerando a los opositores como "enemigos irreconciliables del vicio", "impíos,

11 Cayetano Bruno. *Historia de la Iglesia en la Argentina. Volumen Undécimo (1863-1880)* (Buenos Aires: Ed Don Bosco, 1976), 109.

incrédulos y malvados", "juventud fácil de aceptar invenciones" y calificativos semejantes.

La reacción no se hizo esperar, desde ese momento los periódicos *La Tribuna, El Nacional, L'Operario Italiano* y *El Correo Español*, comenzaron una escalada de artículos violentos y de odio contra Aneiros y, en especial, contra los jesuitas. En ellos se leían expresiones como "los jesuitas no tienen que hacer entre nosotros", "institución creada por un soldado ignorante, los jesuitas se han hecho aborrecer en todo el mundo", "si el doctor Aneiros, fiel a su celo evangélico, no retrocede en la senda que ha emprendido, preciso será que el pueblo le enseñe cómo debe marchar", o bien, "estamos en época de corregir, corrijamos".[12] A estas expresiones no faltaron tampoco noticias falsas, publicadas y opinadas por esos mismos periódicos.

Finalmente, el Club Universitario, agrupación de estudiantes universitarios inspirados en Bernardino Rivadavia y en ideas laicistas, convocó al 28 de febrero a la realización de una protesta. Los principales oradores y conductores de la junta guardaban vinculación directa con miembros de la masonería y la política. La manifestación comenzó primero en el teatro Variedades (ubicado en el actual barrio de Once, hoy demolido y reemplazado por edificios), luego a la Plaza Victoria (hoy Plaza de Mayo), realizando incidentes al Palacio arzobispal, a la iglesia de San Ignacio y a la de San Francisco, y, finalmente, culminó en Callao frente al Colegio del Salvador, último y manifiesto objetivo. El Colegio fue saqueado, destruido e incendiado completamente en muy poco tiempo.

No es menor mencionar que la policía no intervino debidamente, que el gobernador ese día justamente no se encontraba en la ciudad y que muchos de los funcionarios encargados de la seguridad, no se encontraban activamente en funciones, esto fue tema de debate luego en el proceso judicial.

12 Estos fragmentos se encuentran citados en Vicente Gambón S.J, «Un cincuentenario glorioso: El incendio del Colegio del Salvador (1875 - 1925)», *Estudios* (Marzo) (1925): 161-173, y en la obra de Cayetano Bruno citada, pp 105-119.

En mayor o menor medida, y casi nada sorpresivamente, los periódicos que antes habían incitado con discursos de odio repudiaban ahora los hechos, desligándose de responsabilidades y condenando la violencia. La misma masonería recordó públicamente que sus ideales eran el imperio de la ley y que no habían dado a entender que había que proceder de otra forma. A nivel político, tanto el Presidente como las Cámaras de Diputados y Senadores solicitaron al poder judicial que investigue correcta y rápidamente. Tampoco sorprende que pocos meses después, no hayan quedado identificados ni culpables ni responsables, considerando a los pocos aprehendidos en carácter de sobreseídos y la causa cerrada sin mayor investigación.

A efectos de reparar el Colegio y reconstruirlo, se autoconvocaron familias y se designó una Comisión encargada, entre los que se encontraban reconocidas familias y personalidades, como José Manuel Estrada, José M. Cullen, Adolfo Carranza y Emilio Lamarca, entre otros. En abril pudieron comenzar incipientemente las clases y al cabo de dos años se encontraba ya finalizada la obra. En este contexto, la Comisión solicitó una ayuda económica al gobierno, tema que fue tratado en la Cámara de Senadores en mayo de ese año, dando lugar al debate que analizaremos en el próximo título.

4. Debate en el Senado Argentino, 18 de mayo de 1876

En la cuarta sesión ordinaria del 18 de mayo de 1876, la Cámara de Senadores trató, entre otros temas, el pedido de cooperación que hiciera al Congreso de la Nación la recién mencionada Comisión encargada de la reconstrucción del Colegio del Salvador, incendiado en febrero del año anterior[13].

13 El debate completo puede consultarse en "Sesión ordinaria del 18 de mayo de 1876" en: CONGRESO NACIONAL, CÁMARA DE SENADORES, Sesiones de 1876, 33 – 49.

Cuando llegó el momento de abordar el asunto, Gerónimo Cortés, senador por Córdoba, pidió la palabra aconsejando posponer el tema poniendo en consideración los compromisos económicos más urgentes que tenía la Argentina. Sarmiento respondió inmediatamente a la moción del legislador cordobés oponiéndose al aplazamiento de la cuestión con la determinación que esta, según él, directamente no debía ni podía ser tratada por el Congreso. Más aún, consideraba que un futuro tratamiento del tema no iba a contribuir a la paz social: «esto –dejar abierta la posibilidad de que el asunto vuelva a aparecer– es lo que para la tranquilidad del País quisiera que no ocurriera».[14] Prestemos atención a sus argumentos porque revelan con claridad sus pensamientos, mejor dicho, sus "sentimientos" hacia/contra la Compañía de Jesús.

El motivo principal en el que Sarmiento se basaba para rechazar la solicitud era que el Congreso no estaba habilitado para subsidiar a la mencionada congregación religiosa bajo la premisa de que ésta no había sido aprobada oficialmente por el Estado para operar en suelo argentino: «El artículo 20[15] dice –indicó– "entre los poderes o facultades de las cámaras: admitir en el territorio de la Nación otras órdenes religiosas a más de las existentes"».[16] Con ese mismo criterio, señaló que la Iglesia del Salvador no tenía entidad formal en Buenos Aires porque no contaba con la aprobación legal, lo mismo que la Compañía:

> «Los jesuitas no son una orden admitida en el país, y conceder nosotros favores para los jesuitas es darles el carácter legal que la constitución les niega, que nuestras leyes les han negado: están bajo de una condenación legal, confiscados sus bienes, expulsados del País por leyes que hemos heredado y que constituyen esta Nación».[17]

Tal como se ve con claridad, el senador sanjuanino apeló al argumento legal pero no tardó en sumar al discurso el motivo eco-

14 *Ibíd.*, 38. Paréntesis nuestro.
15 Se refiere al número 20 del artículo 64 de la Constitución Nacional.
16 "Sesión ordinaria del 18 de mayo de 1876", 38.
17 *Ibíd.*

nómico con esta contundente afirmación: «es (algo) superfluo (…) esta donación, porque los jesuitas tienen mucho dinero y han de tener siempre».[18] Sarmiento intentó demostrar su aseveración con conocimiento de causa:

> «La orden de los jesuitas –explicó– fue suprimida en Francia y prohibido a sus hombres entrar en aquel país; sin embargo, con el tiempo, existían colegios de jesuitas donde se educaban los niños, porque no había ley que prohibiera a nadie educar en los colegios (…) la estadística muestra que tienen dos mil millones de Francos en propiedades, y como siempre ha sido así, como es el resultado del mecanismo de esta orden, no tengamos cuidado por las cantidades de dinero, que ha de haber más de lo que necesitan para hacer este templo y tal vez una cantidad cien veces mayor, con el transcurso del tiempo».[19]

Al mencionado argumento económico, Sarmiento también recurrió lisa y llanamente, aunque al pasar y de modo indirecto, al calificativo con estos términos: «tanto más cuanto (los jesuitas) que gozan de los privilegios de nuestra época, porque nosotros damos libertad a nuestros enemigos y adversarios. Yo hablo simplemente como hombre de gobierno; como hombre civil, reputo adversarios y adversas las ideas que tienen los jesuitas».[20]

¿A cuáles ideas se refería en concreto? Fundamentalmente, a las contenidas en el *Syllabus*[21] del Papa Pío IX y que, para él, la Compañía propugnaba por todo el mundo.[22] Recordemos que el *Syllabus* fue un documento fundamentalmente condenatorio del Liberalismo y otros temas de la Modernidad, que chocaba frontalmente con la ideología de Sarmiento. En el debate parlamentario, él argumentó su oposición al *Syllabus* y por lo mismo a los jesuitas y mientras levantaba en su mano el libro de la constitución nacional, decía «el Syllabus es una constitución que echa abajo esta otra constitución, y nuestro deber es sostener ésta».[23] A propósito, cabe señalar que

18 *Ibíd*., 39.
19 *Ibíd*.
20 *Ibíd*.
21 AAS 3 (1867/68) 168 – 176.
22 Cf. "Sesión ordinaria del 18 de mayo de 1876", 40.
23 *Ibíd*.

Sarmiento en otras ocasiones ya había manifestado su pensamiento acerca del documento pontificio. En efecto, en su discurso del 29 de septiembre de 1968, días antes de ocupar la presidencia de la República, ante los miembros de la Masonería Argentina expuso lo siguiente:

> «Hay muchos puntos que no son dogma en los que sin dejar de ser apostólicos romanos, los pueblos y los gobiernos cristianos pueden diferir de las opiniones de la Santa Sede. Dictaré algunos. En el famoso *Syllabus*, Su Santidad declaró que no reconocía como doctrina sana ni principio legítimo la soberanía popular (…) se declara abiertamente contra la libertad de conciencia y la libertad del pensamiento humano».[24]

De todas formas, vale abrir un paréntesis, no se puede ignorar que el *Syllabus*, como ha dicho acertadamente el historiador Giaccomo Martina, ha quedado «desde entonces como un ejemplo clásico del oscurantismo católico»,[25] planteando seriamente algunos interrogantes, por ejemplo: «¿se puede hablar de continuidad intrínseca del Magisterio eclesiástico desde la encíclica *Mirari vos* al *Syllabus* y a la declaración sobre la libertad de conciencia?».[26] Habría que agregar también la consideración respecto a otras libertades democráticas. Por cierto, el autor no duda en afirmar rotundamente que: «Hoy, después de la declaración *Dignitatis humanae* del Vaticano II es imposible negar una evolución doctrinal».[27]

Volviendo al debate parlamentario que estamos comentando, una vez concluida la intervención de Sarmiento, retomó la palabra el senador Cortés diciendo contra los conceptos del legislador sanjuanino que la Compañía de Jesús tenía derechos por su larga trayectoria en el territorio. Según el senador cordobés, antes de la

24 D. F. Sarmiento, *Discurso 29 de septiembre de 1968*, edición homenaje (Buenos Aires: Gran Logia de la Argentina de Libres y Aceptados Masones, 1968).

25 Giacomo Martina, *La Iglesia de Lutero a nuestros días*, III (Madrid: Ed Cristiandad, 1974), 218.

26 *Ibíd*., 218-219.

27 *Ibíd*., 223. Se conoce la polémica interna que, en el Concilio Vaticano II, produjo la elaboración de este documento que entraba en conflicto con la concepción de Gregorio XVI y Pío IX sobre las libertades modernas. Cf. Pilar Roldán Sarmiento y Vicente Gomez Mier, «Textos y Contextos en el despliegue de la libertad», *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, XXXIX (2006): 589-636.

sanción de la Constitución, la orden había sido reconocida por las provincias luego del período de la expulsión.

> «En Córdoba, efectivamente, –afirmó– y por la época mencionada, la legislatura local en ejercicio de la soberanía que antes había ejercido, derogando la famosa pragmática de Carlos III, restableció la Compañía y la reconoció solemnemente como corporación legal y orden religiosa. Sucedía lo mismo en la provincia de Buenos Aires, y también en ella, la Compañía de Jesús tiene el carácter de corporación legal».[28]

A su vez, Cortés manifestó la contradicción intrínseca de Sarmiento quien paradójicamente se arrogaba ser defensor de la libertad republicana mientras pretendía, al mismo tiempo, excluir de ella a algunos sectores de la sociedad: «no se puede despojar a los jesuitas de su carácter de corporación y orden religiosa reconocida sin agravio de la justicia y sin ofensa también de la libertad». También criticó la afirmación de Sarmiento que insinuaba que la Compañía no gozaba de derechos al no contar con personería jurídica: «aun suponiendo que en su carácter de corporación no esté reconocida, no por eso dejan de ser hombres los miembros que la componen; no por eso dejan de ser habitantes de la nación y gozar individualmente de todas las garantías y de todos los derechos que consagra la constitución».[29]

Otro de los temas que estaba latente en este debate es la cuestión de la libertad de enseñanza y educación laica, tópico que asomó dicho al paso por Cortés al interrogar: «Es así como (Sarmiento) pretende sostener la libertad de enseñanza (…)? Dice el señor senador que respeta a sus enemigos y les reconoce sus derechos. ¿Cómo les niega, entonces, y trata de despojarlos del derecho de enseñar?».[30]

Este tema se expresó vehemente, luego, en el Congreso Pedagógico de 1882,[31] antecedentes de la Ley 1420, y los planteos de

28 "Sesión ordinaria del 18 de mayo de 1876", 41.
29 *Ibíd*.
30 *Ibíd*.
31 Sobre este evento véase: Alfredo Bravo y Florencia Escardó, *El Congreso Pedagógico en el Colegio Nacional, 1882* (Buenos Aires: Educación Universitaria de Buenos Aires, 1987).

Sarmiento al respecto pueden leerse en su artículo bajo el sugestivo título «Cuestiones incendiarias en el Congreso Pedagógico" en que se oponía a la bandera: "la educación común es esencialmente católica" de Lamarca, Goyena, Estrada, Viola, entre otros, con el argumento de que "la escuela no es el culto, por tanto, no es católica».[32]

El debate sobre si ayudar económicamente o no en la reparación del Colegio, se extendió en el Senado más de lo que se preveía, y fue el tema que más tiempo concentró en esa jornada parlamentaria. Cabe mencionar que ese día se habían presentado otros proyectos, también solicitando ayuda económica al Estado, nada relacionados con la religión que tampoco fueron aprobados debido a que el gobierno nacional se encontraba en una delicada situación económica.

Finalizando el debate, a Sarmiento se le concedió nuevamente la palabra e, insistiendo en la negativa, trajo a consideración otro argumento que, conociendo su actuación masónica y su pasado en la relación con la Iglesia y diferentes religiones, se podría intuir que de fondo se manifestaba su pensamiento para con la Compañía de Jesús. Primero reconoció que el gobierno ya invertía dinero en sostener el mantenimiento de iglesias, luego reparó en el número solicitado (10.000 duros) expresando que le parecía un exceso y que, además, conoció a personas de las que integraban la Comisión para la reparación del Colegio y sabía fehacientemente que no necesitaban el dinero pedido, sentenciando que lo que en realidad estaban haciendo era «que el senado admitiese esta solicitud, para los efectos morales, por el presente; pero yo me digo para mi coleto: ¡para los efectos ulteriores!»,[33] ya que, de esta forma, la Compañía podía requerirle en el futuro al gobierno todo lo que se le debía por lo confiscado a lo largo de su historia en el país:

32 D. F. Sarmiento, *Cuestiones incendiarias en el Congreso Pedagógico*, 13 de mayo de 1882.

33 *Ibíd*. "Sesión ordinaria del 18 de mayo de 1876", 46

> «La compañía de Jesús nos puede cobrar doce millones de duros que le fueron confiscados por el gobierno. La universidad donde se está educando toda la juventud de Buenos Aires era propiedad de los jesuitas. La legislatura de Buenos aires donde se reúne en terreno que fue de la compañía de Jesús. Todo el país está lleno de propiedades de los jesuitas confiscadas por el estado. Ahora principiamos por aceptarle simplemente una petición. La cuenta ha de venir más tarde y no hemos de ser nosotros los que hemos de discutirla».[34]

En su argumentación, el problema no era ya la reparación del Colegio, sino un conflicto (¿personal? ¿ideológico?) para con la Compañía de Jesús en particular. Podría parecer exagerado, pero sorprende una argumentación como aquella en un debate más simple en cuanto a dar o no dinero para la reparación del Colegio a causa del incendio provocado; a punto culmina su exposición diciendo:

> «Si, pues, hay tantos bienes confiscados, ¿se los vamos a entregar a la compañía de Jesús legalmente reconocida? ¿Vamos a entrar en el terreno ilegal, inconstitucional, de dar por sentado que tal compañía existe? No existe, señor, la compañía de Jesús. He dicho».[35]

Al momento de la votación, se determinó finalmente rechazar el pedido, negar la ayuda económica pedida por la Comisión, y tampoco aplazar el debate para el futuro. A las 16 solicitudes tratadas en esa jornada parlamentaria de asistencia (económica o de otra clase), el senado respondió en su conjunto que:

> «El congreso ha sido hasta aquí sumamente liberal en sus concesiones a peticiones análogas a los que consigna el presente informe y cree vuestra comisión de peticiones que ha llegado el momento de detenernos en tan errado camino, cerrando, en cierto modo, la puerta que nos llevaría a serias dificultades financieras. (…) resolución: "No ha lugar, devuélvase"».[36]

34 *Ibíd*.
35 *Ibíd*.
36 *Ibíd*. "Sesión ordinaria del 18 de mayo de 1876", 35.

A modo de conclusión

Como hemos ido introduciendo en los primeros títulos, la posición de Sarmiento respecto de la negativa en ayudar a la reparación del Colegio del Salvador no resulta extraña. Pertenece y responde a su posición no tanto antirreligiosa sino, antes bien, antijesuítica. Será por su intensa actividad en la Masonería, o por la tarea educativa, o por el laicismo, o por estas y/u otras razones, lo cierto es que, en el debate parlamentario analizado, el lugar de la Compañía de Jesús en el escenario público de Buenos Aires no le es, a Sarmiento, cuanto menos, de agrado. Parece oportuno seguir investigando en el futuro en esta dirección, ahondando más, no sólo en el perfil religioso de Sarmiento, sino también en la relación que se puede establecer en su visión sobre la Compañía de Jesús y su vinculación con la Masonería.

Bibliografía

Bravo, Alfredo y Florencia Escardó, *El Congreso Pedagógico en el Colegio Nacional, 1882*. Buenos Aires: Educación Universitaria de Buenos Aires, 1987.

Bruno, Cayetano. *Historia de la Iglesia en la Argentina. Volumen Undécimo (1863-1880).* Buenos Aires: Ed Don Bosco, 1976.

Francolí, Valentín, «Relación de los atropellos de 28 de febrero en el Colegio del Salvador en Buenos Aires», *Estudios* (Marzo) (1925): 174-222.

Furlong, Guillermo. *Los jesuitas y la cultura rioplatense.* Buenos Aires: Ediciones Universidad del Salvador, 1984.

Gambón, Vicente S.J, «Un cincuentenario glorioso: El incendio del Colegio del Salvador (1875 - 1925)», *Estudios* (Marzo) (1925): 161-17.3.

Gonzalez Bernaldo de Quirós, Pilar. *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Lazcano, Martín V. *Las sociedades secretas políticas y masónicas en Buenos Aires.* Tomo II, Buenos Aires: El Ateneo, 1927.

Martina, Giacomo, *La Iglesia de Lutero a nuestros días, III.* Madrid: Ed Cristiandad, 1974.

Sarmiento, Domingo Faustino. *Obras Completas XXXVII. Conflicto y Armonía de las Razas en América.* San Justo: Ed Universidad Nacional de La Matanza, 2001.

Sarmiento, Domingo Faustino, *Discurso 29 de septiembre de 1968, edición homenaje.* Buenos Aires: Gran Logia de la Argentina de Libres y Aceptados Masones, 1968.

Sarmiento, Roldán y Vicente Gomez Mier, «Textos y Contextos en el despliegue de la libertad», *Anuario Jurídico y Económico Escurialense* XXXIX (2006): 589-636.

Pedro de Leturia (1891-1955), jesuita, historiador y una arquitectura de relaciones[1]

Guadalupe Morad[•]
Archivo Histórico Salesiano de Argentina Sur (Argentina)
guadalupemorad@gmail.com
Recibido 06.09.2022/ Aprobado 12.10.2022
ORCID: https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-7772-765X
DOI: *https://doi.org/10.46553/teo.59.139.2022.p241-261*

Resumen

El artículo propone presenta pinceladas de la vida y las relaciones de Pedro de Leturia (1891-1955), jesuita polifacético que se movió entre archivos y documentos, historia e historiografía, san Ignacio y Latinoamérica, alumnos y profesores de la Facultad de Historia Eclesiática de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, que condujo desde su fundación. Los vínculos y prácticas históricas que este jesuita tejió a lo largo de los años como profesor, investigador y decano, sus encuentros y desencuentros en torno a la publicación de fuentes y la tarea del historiador, permiten relacionar un espacio de producción, una disciplina y una literatura, y abrir espacios para la reflexión y nuevos estudios.

Palabras clave: Leturia; Historia; Historiografía; Compañia de Jesús; Hispanoamérica

Pedro de Leturia (1891-1955), Jesuit, Historian and an Architecture of Relationships

1 El texto se basa en la tesis doctoral realizada sobre el fondo Leturia conservado en el Archivo de la Pontificia Universidad Gregoriana (en adelante APUG), en Roma. Cf. Guadalupe Morad, *Una historia "muy necesaria e importantísima". La tarea historiográfica de Pedro de Leturia S.J. desde los papeles del Archivo Histórico de la Pontificia Universidad Gregoriana* (Roma: PUG, 2011).

[•] La autora es la responsable del Archivo Histórico Salesiano de Argentina Sur, Sede Buenos Aires. Es doctora en historia de la Iglesia y especialista en patrimonio cultural. Organizó y sistematizó los archivos relativos a la última dictadura militar -desclasificados por autorización del Papa- primero en la Conferencia Episcopal Argentina, luego en la Nunciatura y durante el año 2016 en la Santa Sede.

Abstract

This article presents some aspects of the life and the relationships of Pedro de Leturia (1891-1955), a multifacetic Jesuit who dealt with files and documents, history and historiography, Saint Ignatius and Latin America, students and professors of the Faculty of Eclesiastic History of the Pontifical Gregorian University of Rome, which he led since its foundation. The bonds and historical practices that this Jesuit forged through the years as a professor, investigator and dean, his agreements and disagreements as regards the publishing of sources and the task of the historian, allow to relate a space of production, a discipline and a literature, and to open spaces for reflection and for new studies.

Keywords: Leturia; History; Historiography; Society of Jesus; Hispanic America

Introducción

Gobernaba la Iglesia León XIII y España vivía el período de la restauración iniciada con Alfonso XII y continuada por sus sucesores (1875-1931),[2] cuando nació Pedro de Leturia (1892-1955), un jesuita vasco español, escritor y profesor, que se movió entre la historia y la historiografía. Pocos días despues del nacimiento de Leturia, la XXIV Congregación General de la Compañía de Jesús eligió a Luis Martín[3] como prepósito general. Eran tiempos en que se buscaba un nuevo paradigma científico de la historia, se realizaron las grandes publicaciones de fuentes y la búsqueda del perfeccionamiento del método histórico era constante.

2 Después de la desamortización, exclaustración definitiva y dispersión de los religiosos, su vida en España fue muy inestable. El Concordato de 1851 había permitido restauraciones aisladas en el país y planteaba cierta ambigüedad de jurisdicciones. La revolución de 1868 frenó todo intento de restauración religiosa que se revirtió con la llegada de Alfonso XII y la Constitución sancionada en 1876, que configuró un estado liberal, constitucional y monárquico, que se declaraba confesionalmente católico, admitía la tolerancia de cultos, y dio el marco legal para el restablecimiento de las órdenes y congregaciones religiosas y, entre ellas, la Compañía de Jesús., Cf. Teófanes Egido, Javier Burrieta Sánchez y Manuel Revuelta González, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico* (Madrid: Marcial Pons, 2004), 314-322.

3 Luis Martín SJ, gobernó la Compañía de Jesús entre los años 1892 y 1906. Nació en Melgar de Fernamental – Burgos en 1846 y, se vio obligado al exilio en Francia junto a otros religiosos a causa de la revolución de 1868, situación que se prolongó por doce años. A su regreso, fue rector del seminario central de Salamanca (1880-1885) y de la recién inaugurada universidad de Deusto (1886), provincial de Castilla (1886-1991), hasta que fue llamado por el general Anderledy a la Curia Generalicia en Roma. Cf. Teófanes Egido, Javier Burrieta Sánchez y Manuel Revuelta González, *Los jesuitas en España*... 318-319.

El nuevo general Martín intentó un cambio historiográfico que permitiese a la Compañìa de Jesús, salir de la historia polémica o la apología y elaborase historias objetivas de la Orden. Para ello, promovió la protección de los archivos y la recopilación y el estudio de las fuentes que comenzaron a publicarse regularmente en *Monumenta Historica Societatis Iesu,* de la que años después, Leturia fue director (1931-1947). Martín fomentaba así una historiografía que satisficiese las exigencias de la crítica moderna, y sus iniciativas, permitieron ahondar en el conocimiento de la Orden.

El modernismo y la Primera Guerra Mundial retardaron pero no interrumpieron el impulso de los estudios de la historia de la Iglesia que guiaban Alemania, Francia y Bélgica, e incidieron principalmente en el reordenamiento de los estudios eclesiásticos llevado a cabo por Pío XI en la publicación de la constitución *Deus Scientiarum Dominus* (24 de mayo de 1931),[4] que impuso a las facultades de teología y escuelas eclesiásticas superiores la necesidad de familiarizarse con el método científico.[5] La nueva constitución ofreció el marco para la gestación de la nueva Facultad de Historia Eclesiástica en la Pontificia Universidad Gregoriana, en cuyo diseño intervino Leturia y fue su decano por mas de veinte años.

En las páginas que siguen se presentan pinceladas de la vida de Leturia junto a observaciones sobre sus fecundas prácticas de la historia y producción historiográfica que confluyen en los vínculos y relaciones que el jesuita tejió a lo largo de los años, como investigador y decano de la Facultad de Historia Eclesiática de la Gregoriana, en forma simultánea a sus tareas en *Monumenta Historica Societatis Iesu* y el *Institutum Historicum Societatis Iesu*.[6]

4 Acta Apostolicae Sedis, vol. XXIII (1931), n° 7, 241-284.

5 Cf. Hubert Jedin, *Introducción al Manual de Historia de la Iglesia I* (Barcelona: Herder, 1980[2]), 85. La especialización de los estudios condujo a la independencia de disciplinas particulares, como la patrología, arqueología, archivística entre otras, y el establecimiento de cátedras particulares. En forma casi contemporánea jesuitas, dominicos, agustinos y capuchinos fundaron institutos especiales para la historia de las respectivas órdenes.

6 Cf. Pedro de Leturia y Dionisio Fernández Zapico, «Cincuentenario de Monumenta Historica Societatis Iesu (1894-1944)», *Archivum Romanum Societatis Iesu* XIII (Roma: 1944).

El jesuita historiador

Leturia transcurrió sus años formativos entre Oña, Bogotá, Valkenburg y Exaten hasta que se trasladó a la universidad de Munich, de renombrada tradición en la ciencia histórica y en la que permaneció tres años (1923-1926). A su llegada a la universidad, conoció a Josef Grisar SJ (1886-1967), quien será su amigo y colega por más de 30 años. Grisar era estudiante en la universidad bávara desde hacía ya varios años, orientó a Leturia acerca de los profesores y las costumbres vigentes en la Universidad. Desde el inicio observó en el estudiante su «interés por no desaprovechar ninguna de las posibilidades de perfeccionarse en el estudio, posición que mantuvo durante toda su vida. Su máximo interés quedo centrado en los problemas históricos».[7] Cerró su etapa formativa con la publicación de su tesis doctoral, sobre los precedentes del Patronato a lo largo del siglo XVI, y el nuevo regimen durante los pontificados de Pío VII y León XII.[8]

Sus estudios lo habían llevado a Roma (1924) para investigar en los archivos vaticanos que desde su apertura (1881) permitieron el acceso a un verdadero aluvión de fuentes para la historia de la Iglesia y el desarrollo de la investigación. Durante esta estadía en Roma encontró en varias oportunidades al prepósito general de la Compañía de Jesús Włodzimierz Ledóchowski SJ —promotor de una historia *ad calumnias confutandi,*[9] y *ad Societas impugnationes fovendo*—,[10] quien le propuso estudiar y escribir la historia interna de la Compañía.[11] La propuesta de su superior, marcó un giro en el objeto de estudio de Leturia, que se dividió entre el mundo americano, al que se había aficionado desde sus días en Colombia, y san Ignacio y su mundo. En ambos campos, aplicará un método histórico riguroso abierto a la fe.

7 Pedro de Leturia, *Relaciones entre Santa Sede e Hispanoamérica* I (Roma-Caracas, 1959-1960), XL.

8 Cf. Pedro de Leturia, *Der Heilige stuhl und das spanischen Patronats in Amerika und die Encyclika Leos XII vom 24 Sept. 1824* (Munchen: Vorgelet, 1926).

9 Acta Romana Societatis Iesu 6 (1930), 578.

10 Acta Romana Societatis Iesu 7 (1932-1934), 131-132, 149-150.

11 Cf. APUG, Fondo Leturia. Apuntes. Escribe Leturia: «Cuando llevaba ya dos meses muy metido en lo del archivo, y no poco entusiasmado con el tema fue cuando nuestro Padre me dio el encargo».

En Leturia, el jesuita es inescindible del historiador, profesor fundador y decano de la Facultad de Historia de la Iglesia, de la Pontificia Universidad Gregoriana. Se trata de una figura polifacética que recorrió un fecundo camino entre la investigación y la enseñanza, y construyó una arquitectura de relaciones con docentes, alumnos y exalumnos de Europa y América Latina principalmente. La nueva Facultad, que abrió sus puertas para el curso 1932/1933, será la casa de estudios que formó a profesores y marcó el camino a otros, dejando su impronta en enseñantes y archivistas de la época y, en forma particular en aquellos seminaristas que se formaban en Roma desde la creación del Colegio Pio Latino Americano en 1858,[12] quienes aprendieron y ejercitaron en sus aulas la tarea del historiador.

Entre la investigación y la docencia, el escritor

Leturia no hace crónica, sino que propone un modo de hacer historia en un marco científico que no sólo busca, discierne, estudia y edita las fuentes, sino que interviene en su interpretación que no consiente en alabar o embellecer aquello que es criticable, un estudio de parte que no da espacio al panegírico.[13] Consideraba que hacer historia

> «no es un torneo literario, ni un agregado inconexo de datos yuxtapuestos, ni una especulación apriorística sin base documental: es el estudio lento y concienzudo del dato, como si no hubiese de hacerse síntesis; pero al mismo tiempo la penetración y comparación de la organicidad y continuidad de

12 A mediados del siglo XIX, el sacerdote chileno José Ignacio Víctor de Eyzaguirre concibió el proyecto de fundar en Roma para los jóvenes latinoamericanos aspirantes al sacerdocio, un colegio semejante a los que ya había en esa ciudad para el clero de otras naciones, con el objetivo de lograr una unión más íntima de los fieles con la cátedra de Pedro. Su idea fue aprobada por el papa Pío IX, quien apoyó plenamente la concreción de la iniciativa y dispuso que la obra fuese confiada a los jesuitas. Eyzaguirre recorrió varias diócesis americanas y transmitió la propuesta a los obispos, que en general se mostraron favorables y apoyaron en la medida de sus posibilidades. En Argentina, por ejemplo, el obispo Escalada manifestó entusiasmo y envió un contingente de nueve seminaristas del *Regina* y uno de Paraná, que fueron parte del plantel fundacional del Colegio Pio Latino Americano. Cf. Juan Isern, *La formación del clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús* (Buenos Aires: San Miguel, 1936), 192

13 Cf. Hubert Jedin, *Chiesa della Fede. Chiesa della Storia* (Brescia: Morcelliana, 1972), 311-312.

> los sucesos hasta dar con sus fuentes genéticas, únicas que elevan la Historia al rango de ciencia y que dan la visión comprensiva del desarrollo de las instituciones y los pueblos».[14]

Considera que los hechos no son historia, pero no se puede hacer historia sin ellos, por eso en sus escritos no pretende hacer literatura ni apologética, sino que trata de exponer «con un mínimo de ideas propias y un máximo de extractos documentales, el croquis histórico de las más salientes etapas y vicisitudes por las que ha pasado» el sujeto o argumento de estudio.[15] Su práctica es ponderada y compartida con su amigo Hubert Jedin, con quien mantiene un fluido intercambio epistolar.[16] El autor alemán le hace llegar los artículos que reunirá más tarde en su obra sobre Trento[17] y señala a Leturia como «el mejor conocedor del Patronato español».[18]

En Leturia conviven el historiador que investiga, enseña, y aconseja sobre las tesis de sus alumnos, el sacerdote jesuita que acompaña paternalmente a sus estudiantes, que busca unir su tarea sacerdotal y desarrollo profesional en la Iglesia, convencido de que no disminuye su cientificidad, en el diálogo historia – historiador – institución, o pasado – presente, en los que subyace el convencimiento de que en la Iglesia está la verdad, y la tarea del historiador permite reconstruir su pasado tal como fue en su tiempo. Sus trabajos tienen el mérito de haber propuesto una lectura científica de las fuentes que busca, lee y relee tratando de clarificar los hechos, evitando y/o superando las deformaciones, de modo de consolidar un método histórico crítico en la reconstrucción de los hechos históricos desconocidos en el caso de su obra americana o aquellos conocidos en clave apologética, como es el caso de su obra ignaciana.

---

14 «Homenaje españolísimo a Bolívar en Caracas», *Razón y Fe* 95 (1931), 68-77.

15 Pedro de Leturia, *Del Patrimonio de San Pedro al Tratado de Letrán. Croquis histórico documentado de la cuestión romana* (Madrid: Biblioteca Razón y Fe, 1929), 7.

16 Cf. APUG, Fondo Leturia. Hay diez largas cartas originales de H. Jedin SJ, enviadas a Leturia entre 1937 y 1950.

17 Cf. Hubert Jedin, *Il Concilio di Trento* (Brescia: Morcelliana, 2009[4]).

18 Hubert Jedin, *Chiesa della fede*... 688.

Sus escritos no son publicaciones de controversia, salvo *Apuntes Ignacianos,*[19] resultado de un intercambio de opiniones amigable, y aquellos referidos a Clemente XIV en la obra del barón von Pastor.[20] Leturia advierte en cada obra el punto de observación a partir del cual construye su narración, y no se plantea sobre la oportunidad de dar a conocer un documento. Confía en la fuente y la comprensión de la misma, aunque en la narración intentará no deslucir ni a la Compañía, ni a la Iglesia.

Autor prolífico, desde 1917 hasta su muerte, Leturia publicó mas de doscientos títulos entre libros, artículos, conferencias y recensiones que —mas allá de unos breves escritos de juventud—, se focalizan en sus dos grandes temas de estudio: la historia latinoamericana por un lado, y los orígenes de la Compañía de Jesús por el otro. Los escribió en forma simultánea a sus distintas responsabilidades institucionales en el seno de la Compañía de Jesús, como director de *Monumenta Historica Societatis Iesu* y del *Institutum Historicum Societatis Iesu,* profesor y decano por espacio de más de veinte años de la Facultad de Historia Eclesiástica de la Gregoriana.

Obra Ignaciana

En respuesta al pedido del prepósito general Ledóchowki que le pidió estudiar los orígenes de la Compañía Leturia abordó su obra ignaciana con pasión y obediencia. La propuesta de dedicarse al estudio de la vida de san Ignacio en su tiempo no era nueva entre los jesuitas de la Compañía, quienes se interesaron por su historia

19 Cf. Pedro de Leturia, *Apuntes Ignacianos. A propósito de una amigable polémica con don José María Salaverría* (Madrid: 1930), 135.

20 Cf. Ludwig von Pastor, *Storia dei Papi nel periodo dell'Assolutismo dall'elezione di Benedetto XIV sino alla morte di Pio VI* (Roma: Desclée & Ci, 1955) XVI-II. Responsable de la supresión de la Compañía, la figura de Clemente XIV (1769-1774), papa franciscano conventual, fue controversial desde su elección en el cónclave que duró tres meses y generó un debate historiográfico, «che sollevò una forte polemica, in cui si schierarono contro gesuiti e conventuali, messi poi a tacere d'autorità da Pio X». Giacomo Martina, *Storia della Storiografia ecclesiastica nell'otto e novecento* (Roma: PUG, 1990), 123-125.

desde los tiempos de Polanco, el secretario de san Ignacio.[21] El nombre de Leturia se sumó al de tantos jesuitas que intervinieron en la construcción del edificio historiográfico jesuita, en linea con la revisión iniciada durante la administración de Luis Martin SJ, que promovió la producción de ediciones críticas y completas de la documentación existente sobre san Ignacio, como único modo de mostrar su significación y terminar con la leyenda sobre los orígenes. Años después, cuando el entonces joven jesuita Michel de Certeau se disponía a retomar su tesis en patrística sobre san Agustín después de su ordenación, fue también nvitado a dedicarse a la historia de la Compañía, junto a otros compañeros de la provincia jesuita de Francia, que en los años cincuenta, parecía necesitar redefinir su identidad para responder mejor a los interrogantes de su tiempo.[22]

Leturia advirtió que durante la supresión y aún en tiempos de la Restauración, la Compañía se encontraba en una posición historiográfica desventajosa: sus historias oficiales no se adaptaban a la nueva época, y sus publicaciones documentales adolecían de las exigencias propias de la critica moderna. Durante sus primeros buceos archivísticos en Roma, Leturia estuvo cercano a Franz Ehrle SJ, a quien veía como su protector y mentor. Ehrle proponía una historia acorde a las exigencias de la crítica moderna y a la atmósfera eclesiástica, en sintonía con el prepósito general Luis Martin SJ.

Trabajó en los archivos jesuitas en Exaten, Valkenburg y principalmente en Roma. Buscaba establecer los hechos y, poco a poco, fue reuniendo fuentes sobre el cambio profundo que se produce en la casa-torre solariega, su progreso espiritual y el influjo del ambiente, así como también el dilema de su vocación, sus deseos de

21 Cf. Thomas M. McCoog, *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture 1573-1580* (Roma - St. Louis: 2004), XIII. El general Claudio Acquaviva (1581-1615), se propuso construir un lenguaje común y autorizó la primera historia oficial que Niccolò Orlandini dio vida en 1596, y que fue continuada por Francesco Sacchini, quien publicó sobre los generales Laínez, Borja, Mercuriano y la primera década de Acquaviva (1620, 1622, 1652 y 1661). A lo largo de sus treinta años de gobierno, Acquaviva instalaría una interpretación oficial de los orígenes. Cf. Michel De Certeau, *Sulla mistica*, (Brescia: Morcelliana, 2010) 111.

22 Cf. Luce Giard «Pierre Favre, l'ispiratore mistico» en: Michel de Certeau, *Pierre Favre* (Milano: Jaca Book, 2014[2]), XXIII. Sobre esta reflexión de los orígenes y la 'vuelta' a ellos, ver Michel de Certeau, «El mito de los orígenes», *Historia y grafía* 7 (1996): 11-29.

peregrinar a Tierra Santa y el cambio de planes por Roma, la trascendencia del voto de Montmartre, el origen de los ejercicios y la influencia del método ignaciano en la "devotio moderna" entre otros asuntos relativos a la vida y actividades de san Ignacio.[23]

Leturia dedicó numerosas publicaciones al tema, en distintas revistas[24] hasta que resolvió reunirlos en una sola publicación. Pero lo sorprendió la enfermedad que lo llevaría a la muerte, por lo que confió la tarea a su amigo Ignacio Iparraguirre SJ, quien recopiló y publicó sus estudios éditos e inéditos sobre el santo fundador en dos volúmenes, poco después de su fallecimiento. En la introducción, Iparraguirre destaca en ellos el impulso que dio Leturia a los estudios sobre san Ignacio, al abrir nuevos campos de estudio focalizados en la ambientación moderna de la vida del santo.

Obra Americana

En Munich, Leturia desarrolló su tema doctoral sobre la diplomacia de Bolívar ante Pío VII desde los documentos encontrados en los archivos vaticanos.[25] La obra fue traducida al castellano y si bien tuvo poca repercusión en España, fue muy bien recibida en América, abrió un amplio «campo a nuevas investigaciones y orienta la atención hacia un problema de gran importancia no estudiado todavía, y que es de trascendencia para el catolicismo».[26]

A lo largo de los años Leturia publicó nuevas consideraciones sobre el tema en revistas de la época.[27] Pero quedaba pendiente

23 Cf. Pedro de Leturia, *Estudios ignacianos* (Roma: 1957), 2 vols.

24 Entre otras: Archivum Historicum Societatis Iesu, Estudios Eclesiásticos, El Siglo de las Misiones, Revista de la exposición misional española, El Mensajero del Corazón, Manresa, Flores y Frutos, El Debate, Illuminare, y Civiltà Cattolica. Para el detalle de las mismas y sus artículos, ver Guadalupe Morad, «Una historia "muy necesaria e importantísima"» ..., 187-236

25 Pedro de Leturia, «La acción diplomática de Bolívar ante Pio VII a la luz del archivo vaticano», *Razón y Fe* 70 (1924), 445-460.

26 Carta de Leturia SJ a Manuel Torres López, Oña 16 de julio de 1926. APUG Fondo Leturia, *ep.* 196.

27 La mayoría de los artículos sobre temas hispanoamericanos los publicó en Razón y Fe. También en *Historisches Jahrbuch* y en revistas de las academias latinoamericanas, mientras que sobre otros asuntos circunstanciales, colaboró en *Civiltà Cattolica*, *Gregorianum*, *Analecta*

la publicación de sus trabajos inéditos sobre la misión destinada a Chile que la Santa Sede confiara a Giovanni Muzi, arzobispo titular de Filipos, que viajó (1824-1825) acompañado por el joven canónigo y futuro papa, Giovanni María Mastai Ferretti y el abate José Sallusti. Poco antes de morir, Leturia confió y consignó sus trabajos a Miguel Batllori SJ, en ese entonces director del *Institutum Historicum Societatis Iesu* (IHSI), para publicar en la colección *Studi e testi* de la Biblioteca Vaticana.

Después de estudiar los textos en los que Leturia presentaba una visión renovada de las largas tratativas realizadas desde los nuevos estados latinoamericanos para renovar las relaciones regulares con la Santa Sede, Batllori se convenció de la conveniencia de reunir todos sus trabajos —éditos e inéditos— sobre Hispanoamérica, tarea que se concretó en tres volúmenes editados en forma conjunta por la Facultad de Historia Eclesiástica y la Sociedad Bolivariana de Venezuela.[28] Para el primer volumen, contó con la colaboración de Antonio Egaña SJ, del segundo se hizo cargo Carmelo Sáenz de Santa María SJ, mientras que el mismo Batllori cuidó la publicación del tercer volumen que reúne el apéndice documental y los índices que complementan los dos primeros volúmenes y ofrece copias facsimilares de documentos originales provenientes de archivos americanos, españoles y del Vaticano.[29]

Gregoriana o Rivista della Sotria della Chiesa en Roma, y desde Amércia del Norte (*The historical Bulletin*, *Traditio*) hasta Manila (Cultura Social), entre otras. Para el detalle de los mismos, ver G. Morad, «Una historia "muy necesaria e importantísima"» ..., 187-236.

28 Pedro de Leturia, *Relaciones entre Santa Sede e Hispanoamérica* (Roma-Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela: 1959-1960), 3 v., LXXI-519, XXIII-414, XVI-608. Tomo 1: *Época del Real Patronato 1493-1800*, revisado Antonio Egaña SJ, con prólogo de Cristóbal Mendoza, presidente de la Sociedad Bolivariana de Venezuela, e introducción de Josep Grisar SJ, recoge los estudios de Leturia sobre el Real Patronato durante el Antiguo Régimen, que puso en manos de las autoridades civiles españolas toda la responsabilidad de la vida eclesiástica americana; Tomo 2: *Época de Bolívar 1800-1835*, revisado por Carmelo Sáenz de Santa María SJ, recoge los escritos relativos al restablecimiento de las relaciones de Santa Sede con las nuevas repúblicas durante las tres primeras décadas del siglo; mientras que tomo 3: *Apéndices – documentos – índices*, revisado y dirigido por el mismo Batllori SJ, recoge los trabajos sobre Pío VII, León XII y la emancipación americana. Los borradores, que se conservan en el Fondo Leturia del APUG, permiten distinguir con claridad el trabajo de Leturia y el de los editores.

29 Cf. APUG, Fondo Leturia, XI-I.

Más allá del interés que despertó en América Latina, el argentino Guillermo Furlong SJ, amigo crítico del autor, expresó «No conocemos tema alguno de historia americana que haya sido estudiado con todo tesón y, lo que es más, con tanto acierto y con tanto éxito»,[30] mientras que Roger Aubert destacó el interés univesal de la obra de Leturia considerando que sería de necesaria referencia para los historiadores del papado durante la Restauración.[31]

Una arquitectura de relaciones

Desde sus distintos espacios de pertenencia jesuita, en la correspondencia[32] de Leturia se observan los vínculos que mantuvo con estudiantes, ex estudiantes o colegas profesores e investigadores, y los diversos asuntos que lo ocupaban: inscripciones en la facultad, cátedras, elección y/o seguimiento de tesis, actualización crítica de bibliografía o colaboraciones en distintas revistas, reuniones, congresos o nuevos proyectos de investigación. Las cartas testimonian también el reconocimiento de distintas asociaciones latinoamericanas que con el tiempo lo incluyen entre sus miembros, tal como sucede con el Instituto Histórico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires,[33] o el intercambio y actualización con estudiosos latinoamericanos, entre ellos miembros de la nueva escuela histórica argentina, como Ricardo Levene,[34]

30 Junta de Historia Eclesiástica, *Guillermo Furlong Cardiff* (1889-1974) (Buenos Aires: 2009), 65-66. Entre la correspondencia de Leturia, se conservan ocho cartas originales de Guillermo Furlong, que fueron estudiadas por María Elena Imolesi, «De la utopía a la historia. La reinvención del pasado en los textos de Guillermo Furlong», Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines [en línea], 2014, consultado el 13 septiembre 2022.

31 Cf. Roger Aubert, «L'Oeuvre americaniste du Père de Leturia», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 60 (1965): 75. Escribe el autor: «dégage une vision vraiment renouvelée des longues tratations qui, au terme de difficultés et de rebondissement de tout genre durant plus de vingt ans, aboutirent finalement vers 1830 à l'instauration de rapports réguliers entre Rome et les nouveaux États latino-americains».

32 El epistolario de Pedro de Leturia, conservado en el Fondo Leturia del APUG, reúne, entre originales y copias, 3675 cartas intercambiadas entre Leturia y distintos actores de la época.

33 Cf. María Elena Imolesi, «De la utopía a la historia...», 25.

34 Cf. Carta Ricardo Levene a Leturia SJ, 8 de septiembre de 1949; carta de Leturia SJ a Ricardo Levene, 12 de enero de 1939. APUG, Fondo Leturia Ep. 1550 y 2453.

y Emilio Ravignani[35] entre otros. Se trata de cartas que permiten observar la arquitectura de relaciones que el jesuita, investigador, profesor y decano construyó con el mundo europeo y latinoamericano. En este apartado se aborda un caso singular que testimonia las viscisitudes vividas en torno a la elaboración de la tesis doctoral en historia eclesiástica de un alumno jesuita de la Facultad.

Leturia había reunido novedosa documentación en el Archivo General de Indias y el entonces Archivo Secreto Vaticano, sobre la misión Muzi – Mastai Ferreti y del abate Sallusti ya mencionados, de la que publicó avances parciales.[36] Pero para 1932, sus actividades le impedían profundizar en el tema y publicar la documentación novedosa, por lo que cedió libre y espontáneamente sus apuntes y copias de los documentos reunidos al estudiante argentino Avelino Gómez Ferreyra SJ,[37] en favor de la elaboración de su tesis doctoral en historia eclesiástica. Antes de regresar a Buenos Aires, Goméz Ferreyra consignó la primera redacción, pero su publicación se demoró por distintas circunstancias.

Le tocó al mismo decano actuar de censor, y a principios de 1939, envió en extenso y detallado informe sobre el original manuscrito que Gómez Ferreyra había consignado antes de viajar a la Argentina, que dio origen a un intenso intercambio epistolar que se prolongó en el tiempo,[38] en el que se observan las dificul-

35 Hay 26 cartas intercambiadas entre Leturia y Emilio Ravignani, director del Instituto de Investigaciones Históricas de Buenos Aires, entre el 6 de diciembre de 1931 y el 22 de febrero de 1938. 18 de ellas son originales de Ravignani, que principalmente responden a constancias de pagos realizados, mientras que 8 son copias de las enviadas por Leturia. Cf. APUG, Fondo Leturia.

36 Cf. «Rivadavia y monseñor Muzi, según fuentes inéditas del Vaticano», *Razón y Fe* 99 (1932), 334-338; «Luces vaticanas sobre la misión Muzi en Chile», *Razón y Fe* 100 (1932): 28-44.

37 Avelino Ignacio Gómez Ferreyra (1904-1987), ingresó en la Compañía de Jesús en 1919. Comenzó sus estudios de Teología en 1930 en el recién fundado Colegio Máximo de San Miguel (Buenos Aires) y los completó en Valkenburg. Estudió Historia Eclesiástica en la Pontificia Universidad Gregoriana (1935-1939). A su regreso, fue profesor de Historia Eclesiástica en el Seminario de Villa Devoto, se hizo cargo, como Director, de un número de la revista *Archivum* (enero – junio de 1945) de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina, secretario y profesor en el Instituto Superior de Filosofía (1948-1956) y decano de la Facultad de Historia y Letras de la Universidad del Salvador (1957-1963).

38 En el Fondo Leturia del APUG, hay 15 cartas de Gómez Ferreyra SJ a Pedro de Leturia SJ. Salvo las dos primeras que fueron enviadas desde Bruselas e Insbruck en su época de estudiante, las 13 cartas restantes se refieren al tema de la tesis doctoral pendiente. Fueron escritas desde Argentina entre el 15 diciembre de 1939 y el 10 de diciembre de 1954.

tades que se presentaron al doctorando en el estudio y manejo de fuentes, así como la prudencia, condiciones y exigencias del profesor. En definitiva, la suma de factores que postergaron la publicación que era reclamada principalmente desde el mundo académico latinoamericano.

Para Leturia, se trataba de una materia «delicadísima porque se roza con temas de España y aún de la Curia romana en que, si no se procede con gran peso, mesura y prudencia, es fácil poner en la picota muchas cosas que son caras a un hijo de la Compañía».[39] Consideraba que Gómez Ferreyra había comenzado a estudiarla con empeño, mostrando «sus dotes intelectuales nada vulgares»,[40] que la tesis tenía valor y convenía publicarla, Señalaba también que el doctorando había presentado bien el tema, pero faltaba estudio, varios temas eran abordados «de pasada» y, en las últimas cuatro páginas del escrito, se refirió también a «algunas inexactitudes para ayudar a la perfección de la obra».[41] En definitiva, el decano y censor solicitaba una nueva corrección para dar el *vidimus et approbamus* de la Universidad, al tiempo que le recomendaba que, a pesar de sus nuevas ocupaciones, «no la deje, sin embargo, dormir demasiado» pues podía sucederle lo que a otro doctorando, a quien «después

39 Carta de Leturia SJ a A. González SJ, Roma 7 de febrero de 1940. APUG, Fondo Leturia. *Ep*. 1619.

40 Carta de Leturia SJ a A. González SJ, Roma 7 de febrero de 1940. APUG, Fondo Leturia. *Ep*. 1619. En primera instancia, Leturia ofreció sus apuntes, fotocopias y papeles a otro alumno de la Facultad, jesuita español, Manuel Aguirre Elorriaga (1904-1969), quien finalmente escogió estudiar la actuación del abate Pradt en la emancipación americana (1810-1830). Finalizados sus estudios, fue destinado a Caracas, donde ejerció la docencia de Historia Eclesiástica en el seminario Interdiocesano, miembro de la Academia Nacional de la Historia, ciudad en la que se lo recuerda también por sus actividades en el campo social.

41 Cf. «Notas sobre la tesis del padre Avelino Gómez», APUG, Fondo Leturia. Se trata de un informe de 7 folios mecanografiados a simple espacio, en el que Leturia realiza observaciones positivas y negativas de tipo general (I), consideraciones de tipo histórico que considera importantes y aquello que considera que es el problema de la tesis: sostiene que aunque la misión Muzi se dirigía a Chile, tuvo gran importancia para Argentina. Sin embargo, Leturia considera que «esta importancia se propone bien en la tesis, pero no se estudia suficientemente el carácter de la política rioplatense con relación a la Santa Sede»; señala también como un problema básico para esta tesis, el estudio de la política que siguió Rivadavia, la que «no se estudia con nitidez ni se resuelve con consecuencia [...] El autor parece rehuirlo» y apunta las distintas páginas en las que lo aborda «de pasada». Leturia detalla seis puntos más por ajustar, rectificar o estudiar en el apartado II de estas notas.

de dos años de sueño continuado, le resulta ahora más dificultoso emprender con ella».[42]

Sin embargo, a pesar de la recomendación realizada por Leturia, el texto comenzó a demorarse y el doctorando describía en extensas cartas, las actividades que desplegaba a diario, a las que atribuye la demora de la esperada redacción final de su tesis. Desde el seminario de Villa Devoto, en donde daba clase, escribió a Leturia: «Mi tesis está aún en elaboración. Es escasísimo el tiempo que me queda para ello, a pesar de todos mis esfuerzos. Clases aquí y en san Miguel con la consiguiente pérdida de tiempo en viajes, atención a seminaristas alumnos y no alumnos, y mil otras cositas...».[43]

Años después, en respuesta a un nuevo pedido de octubre de 1946, en el que Leturia pedía «dar la última mano» a su tesis respondía Gómez Ferreyra: «tuve que ir aceptando poco a poco cargas y más cargas de la más diversa índole como ya se lo escribí a Vuestra Reverencia hasta quedar absorbido por ellas [...] No fui yo quien me cargué; me cargaron», y agrega poco después que en la Provincia no se aprecia «el que cada cosa se haga bien», sino el estar cargado de obras.[44] En otra carta, exponía: «cuando estaba en plena labor de transcripción y colocación de notas, tuve que interrumpir casi del todo el trabajo y dedicarle solo una o dos horas después del examen de la noche. Dos impactos paralizaron el ritmo febril de la tarea...».[45]

42 Carta de Leturia SJ a A. Gómez Ferreyra SJ, Roma 29 de abril de 1939. APUG, Fondo Leturia, Ep. 1564. Además de esta copia, si bien identificamos referencias a varias cartas, en el archivo se conservan solo dos copias más de las cartas de Leturia A Gómez Ferreyra, con fechas 7 de abril y 6 de julio de 1954.

43 Carta de A. Gómez Ferreyra SJ a Leturia, Buenos Aires 24 de mayo de 1942. APUG, Fondo Leturia, Ep. 1805.

44 Carta de A. Gómez Ferreyra SJ a Leturia SJ, Buenos Aires 15 de febrero de 1947. APUG, Fondo Leturia, Ep. 2180. Agrega que no había tenido más remedio «que dejarse arrastrar por esa corriente y desembocar en el *maremagnum* de tareas que hoy debo realizar a medias y con discutido fruto». Años después, escribe: «Este ya lo tengo casi listo, y lo tendría ya sin casi, si las múltiples ocupaciones y preocupaciones por la biblioteca, la revista Ciencia y fe, y otras interferencias inesperadas no me obligaran tantas veces a interrumpir mi trabajo...». San Miguel, 17 de septiembre de 1953. APUG Fondo Leturia, Ep. 3272.

45 Carta de Gómez Ferreyra SJ a Leturia SJ, San Miguel 19 de septiembre de 1954. Sobre los "impactos" u ocupaciones que detuvieron una vez más su tarea se lee en primer lugar sobre tres conferencias de carácter histórico y un sermón con motivo de los 250 años de una parroquia que le solicitara el Obispo y, en segundo lugar, acerca de la ocasión que «se me presentaba de resucitar la revista *Archivum* de historia eclesiástica... Como ve V.R., el hombre propone y Dios dispone...». APUG, Fondo Leturia, Ep. 3583.

Finalmente. cuando faltaban pocos meses para la muerte de Leturia, y habían pasado casi quince años de su regreso a la Argentina, escribe una vez mas Gómez Ferreyra sobre asuntos que le obligaron a interrumpir su trabajo.[46] Faltaban pocos meses para la muerte de Leturia y las correcciones no llegaron.

Además de escribir al interesado, el Decano consultó con superiores y otros jesuitas, a quienes reiteró los motivos de su exigencia de conocer la redacción final del escrito antes de su publicación, debido a que se trataba de un tema comprometido y, ante el cardenal Tardini, secretario de la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, Gómez Ferreyra había obtenido el permiso de acceso a los documentos, con la condición de que el mismo Leturia se hiciera responsable del uso que se hiciera de los mismos.[47]

Leturia consultó por la demorada tesis al historiador argentino Guillermo Furlong SJ,[48] con quien mantuvo contacto epistolar durante casi tres décadas (1923-1953). Furlong señaló que consideraba talentoso a Gómez Ferreyra, pero describió el asunto como penoso y no ahorró duros conceptos sobre su falta de dedicación al trabajo científico.[49] En la misma carta, agradeció a Leturia las fo-

46 Carta de A. Gómez Ferreyra SJ a Leturia SJ, Buenos Aires San Miguel, 10 de diciembre de 1954. APUG Fondo Leturia, Ep. 3612. Se lee en la carta: «En medio de múltiples interrupciones, inevitables todas ellas, e.g. exámenes de teología, moral y *audiendas*, luego mis Ejercicios de año, ahora enseguida unos quince o veinte días de vacaciones...».

47 Carta de Leturia SJ a A. González SJ, Roma 7 de febrero de 1940. APUG, Fondo Leturia. Ep. 1619. Escribe Leturia: «Después de conocer mejor la persona y todas las circunstancias, he de decir que siento habérselas confiado al padre Avelino».

48 Guillermo Furlong SJ, mantuvo diálogo con la Academia Nacional de la Historia, fundada en 1938, a partir de la Junta de Historia y Numismática, institución que desde 1893 integraba las distintas corrientes historiográficas argentinas. Sus miembros, no fueron contrarios a los estudios dedicados a la Iglesia, pero no la Iglesia como objeto de estudio, y pocos eclesiásticos se relacionaban con la misma. El jesuita también formó parte y dirigió la Junta de Historia Eclesiástica Argentina que el episcopado fundó en 1942, con el objetivo de estimular, favorecer y congregar a las personas interesadas en el conocimiento dilucidación y divulgación de la historia eclesiástica argentina. Fue integrada inicialmente por 12 miembros y su órgano de divulgación es la colección de la revista *Archivum* en la que Gómez Ferreyra dirigió el número de 1945.

49 Cf. Carta de Guillermo Furlong SJ a Leturia SJ, Buenos Aires, 15 de abril de 1947. APUG, Fondo Leturia. Se lee en la misma «Lo del padre Avelino es penoso, pero no es extraño. Otro tanto, y aún peor, hizo en su libro *En defensa de Trejo*. Tomó el volumen que sobre ese tema tenía listo para la imprenta el padre Gracia (fallecido ya este padre) y se vistió con los documentos del finado. No pisó un archivo ni leyó un libro. Hizo una buena síntesis, pero con materiales ajenos. [...] el padre Avelino anda buscando quienes les transcriban los documentos, pongan en limpio sus papeles, etc. etc., y a él se lo ve paseando de aquí para allí, y buscando con quien charlar. Es una pena ver un egregio talento histórico esfumarse, pero creo que ya no

tografías recibidas para incorporar a su volumen sobre naturalistas, y al referirse a su nuevo trabajo sobre médicos coloniales, afirmó que «no trato de hacer apologética ni trato de elogiar España, sino de decir la verdad».[50] Pero cuando lo consideró necesario, Furlong conocido por su vehemencia y polémicas, cuestionó la opinión de Leturia sobre el proceso de Independencia.[51]

Mientras tanto, desde América Latina cuando preguntaban a Leturia por la esperada obra y los nuevos documentos de la misión Muzi, el decano respondía con un sencillo «no ha salido aún».[52] También declinó la invitación de la Academia Chilena de la Historia a publicar sobre el asunto Muzi. Una vez más explicó que no aceptaba porque «yo lo había ya cedido para la publicación al padre Gómez Ferreyra. Es verdad que en 12 años no lo ha publicado».[53] Leturia insistía que no le parecía «conveniente ni delicado retirar la cesión que entonces hice», debido a que «ahora los superiores le han sacado de ministerios y llevado a San Miguel para que se vuelva a dedicar a la ciencia».[54] En la oportunidad, se dirigía a Coleman SJ que era otro exalumno jesuita que consultaba desde Chile por sus investigaciones sobre la misión de José Ignacio Cienfuegos, sacerdote que gestionó la recuperación de las relaciones del gobierno de

hay remedio. Solo un enojo, casi diría "un odio" le hace escribir. [...] Le falta serenidad. Es otra falla».

50 Cf. Carta de Guillermo Furlong SJ a Leturia SJ, Buenos Aires, 15 de abril de 1947. APUG, Fondo Leturia.

51 En ocasiones, Furlong SJ orientó las lecturas de Leturia SJ, recomendando a Roberto Levillier, Pablo Pastells o a representantes de la Nueva Escuela Histórica como Rómulo Carbia o las obras de Legón sobre el Patronato, José Manuel Estrada, Paul Groussac, Mariano Pelliza o Adolfo Saldías sobre la Historia Argentina. Imolesi considera que «Furlong no se priva de orientar las lecturas del español, clasificando, según su opinión, textos y autores. El estilo de Furlong es el de expresar opiniones tajantes, aunque siempre se advierte una gran honestidad intelectual, especialmente cuando reconoce los méritos de aquellos con los que no acuerda en sus opiniones». María Elena Imolesi, «De la utopía a la historia...», 32

52 Carta de Leturia SJ a Américo Tonda, Roma 27 de junio de 1954, en respuesta a la recibida de Tonda, en la que solicitaba a Leturia una vez más, la publicación pendiente sobre el asunto Muzi «donde incluía la misión de Medrano. Temo que haya visto la luz y que el autor se haya olvidado de enviarme un ejemplar». Carta de Américo Tonda a Leturia, 5 de junio de 1954. Cf. APUG, Fondo Leturia, Ep. 3549. El sacerdote argentino Américo Tonda (1916-1985), fue condiscípulo de Gómez Ferreyra SJ en la Gregoriana entre 1935 y 1939.

53 Carta de Leturia SJ a Coleman SJ, Roma 14 de julio de 1952. APUG Fondo Leturia, Ep. 2967.

54 Carta de Leturia SJ a Coleman SJ, Roma 14 de julio de 1952. APUG Fondo Leturia, Ep. 2967.

O'higgins con la Santa Sede, y accedió a la documentación que estaba aún en manos de Gómez Ferreyra.

Respestuoso de las normas y de los autores, Leturia animó a Coleman SJ a seguir adelante con sus investigaciones sobre Cienfuegos, pero dejó constancia de que se desentendía de cualquier publicación que realizara sobre el asunto, debido a que el jesuita había llegado por sus propios medios a las fuentes, a través del microfilm que le cedió oportunamente monseñor Mercati.[55] El reconocimiento de la novedad científica, así como el cuidado en el uso de las fuentes y su procedencia se observa también en el apunte manuscrito para responder a otras consultas recibidas del mismo Coleman: «Tengo film... pero no me atrevo a comunicar documentos por no tener permiso y la severidad es mayor en Archivo Affari Straordinari. Por eso no la envío».[56]

Poco antes de morir, Leturia insistía sobre «la publicación de la diatriba Sallusti contra Mastai Ferreti por parte del p. Ignacio Gómez Ferreyra», al padre Provincial en Argentina, obra que me encargara para la revisión monseñor Tardini en 1937.[57] Ese mismo día, escribía la última carta a Gómez Ferreyra,[58] pero la publicación esperada no llegó.

Leturia había trabajado en el estudio y edición profesional de las fuentes eligiéndolas, comparando unas con otras, evaluándolas y deduciendo los hechos, para alcanzar su reconstrucción, y comunicar con objetividad lo estudiado. Lo hacía convencido de que en las fuentes está la verdad objetiva y, como se advierte en las obser-

55 Cf. Carta de Coleman SJ a Leturia SJ, Chile 20 de julio de 1952. APUG Fondo Leturia. Coleman consultó en varias oportunidades también sobre el avance de sus investigaciones y, durante su estadía en Chile, hizo de intermediario entre la Academia de Historia y el mismo Leturia. Mantuvo una fluida correspondencia con el Decano.

56 Nota manuscrita con fecha 1 de diciembre de 1952. Cf. Carta de Coleman SJ a Leturia SJ, 23 de noviembre de 1952. APUG, Fondo Leturia, Ep. 3036.

57 Carta de Leturia a Pitta SJ, provincial de Argentina, Roma 6 de julio de 1954. APUG, Fondo Leturia, Ep. 3562.

58 Carta de Leturia SJ a Avelino Gómez Ferreyra SJ, Roma 6 de julio de 1954. APUG, Fondo Leturia, Ep. 3563. Escribió Leturia: «como digo al padre Provincial [...] lo que sí conviene a toda costa es que V.R. publique la copia del Archivo Vaticano Segreto, de Stato, y no el original de la Congregación».

vaciones a la tesis del discípulo jesuita e historiador, insistió en el trabajo minucioso y respetuoso de las fuentes, al tiempo que minimizaba el lugar del observador.

A modo de cierre

Como historiadores no observamos un sujeto aislado sino la combinación de un lugar social, de prácticas científicas y de una escritura.[59] En las páginas precedentes, apenas se llegan a esbozar pinceladas de la trayectoria y la red de vínculos tejida por Pedro de Leturia SJ en su historicidad dinámica, en movimiento y permite observar el proceso de escritura y las prácticas de la historia en su tiempo.

Se trata de un jesuita polífacético, de inagotable capacidad de trabajo, escritor prolífico, que supo aunar al jesuita, historiador y docente, penetrar y analizar las fuentes para una exposición oral en el aula o para publicar en revistas especializadas académicas y de divulgación, y capaz de convertir la apología de los orígenes de la Compañía en una historia viva de la humanidad abierta tanto a la trascendencia como a los intereses del pueblo de Dios con sus sombras y debilidades.

Motivado por el pedido de Włodzimierz Ledóchowski SJ, Leturia se sumó al proyecto de reactivar los estudios de la historia de la Compañía de Jesús iniciado por el prepósito general Luis Martín, y en el que tuvo particular injerencia Franz Ehrle SJ. El pasado en sí mismo no tiene futuro, pero reflexionar sobre el pasado es propicio y pertinente cuando hace de la práctica histórica un lugar de interrogación y abre nuevas ventanas de investigación. Más allá del rol del cardenal Ehrle en la historiografía jesuita, ¿qué lugar le cupo en la historia de la Iglesia? ¿Se puede hablar de él como un gozne entre

59 Cf. Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (México: Universidad Iberoamericana, 2006), 68.

el mundo de la historia y los historiadores eclesiásticos españoles, alemanes y romanos en general?

Las nuevas responsabilidades jesuitas que Leturia asumió al llegar a Roma, distrajeron y dificultaron su continuidad en el estudio de la historia latinoamericana a la que se había aficionado desde joven y sobre la que continuó estudiando y publicando hasta sus últimos días. Sin embargo, cedió sus apuntes y parte de las fuentes reunidas durante sus investigaciones iniciales a un doctorando, acción alrededor de la cual construyó el mundo de relaciones observado en la correspondencia en torno al caso, en el que se pueden identificar actores primarios —Leturia y Gómez Ferreyra— y varios actores de reparto involucrados, de los que solo se nombraron algunos —Furlong, Coleman, Pereira Salas, Tonda, González—. Unos y otros confluyen desde diferentes roles en la vida jesuita, en la escritura, procesos y prácticas en un tiempo no tan lejano.

El asunto de la esperada tesis de Gómez Ferreyra SJ, abre interrogantes sobre la dispersión de actividades y su incidencia en la producción histórica de quien con el tiempo, será fundador y decano de la facultad de Historia y Letras de la Universidad del Salvador. El asunto interroga también sobre el itinerario de otros actores, como el sacerdote Américo Tonda, que también frecuentó a Leturia en las aulas de la Gregoriana. ¿Qué otros sacerdotes seculares y religiosos latinoamericanos estudiaron historia eclesiástica en la Facultad en tiempos de Leturia? ¿Cuáles mantuvieron contacto y siguieron investigando? ¿Qué estudiantes, a su regreso, se desempeñaron como profesores en seminarios o casas de estudio latinoamericanas? En definitiva, ¿La facultad romana y su primer Decano, inciden en la reconstrucción, estudio y comunicación de la historia eclesiástica latinoamericana?

Además del rol protagónico de Leturia en la fundación y conducción de la facultad de Historia de la Iglesia, de su formación en Munich, sus publicaciones, o el entramado de relaciones generado en torno a ella, ¿quiénes fueron y qué rol jugaron los otros profesores del grupo inicial de la Facultad, y que formaron parte de su Consejo?

Hasta aquí las breves sugerencias, preguntas y/o temas abiertos que se despiertan a partir de algunos papeles de este jesuita vasco español, Pedro de Leturia, cuya labor historiográfica reaviva la reflexión sobre las prácticas actuales en el aproximarse al pasado sin pretensión de resolver lo sucedido, pero capaces de salir del *sí mismo, o del nosotros* de hoy y, en la búsqueda por comprender el presente eclesial, encontrar a los otros de ayer, con seriedad, sin ideología ni dogmatismos, con verdad, empatía y espíritu crítico hacia el objeto de estudio y abiertos a ofrecer elementos que iluminen los dilemas del presente con la mirada puesta en el futuro, concientes del servicio que se intenta ofrecer, y en el que Leturia se adelantó.

Bibliografía

Aubert, Roger. «L'Oeuvre americaniste du Père de Leturia», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 60 (1965): 69-86.

Teófanes Egido, Javier Burrieta Sánchez y Manuel Revuelta González. *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico.* Madrid: Marcial Pons, 2004.

de Certeau, Michel. *Pierre Favre.* Milano: Jaca Book, 2014[2].

La escritura de la historia. México: Universidad Iberoamericana, 2006.

Sulla mistica. Brescia: Morcelliana, 2010.

Hubert, Jedin. *Chiesa della Fede. Chiesa della Storia*. Brescia: Morcelliana, 1972.

Il Concilio di Trento. Brescia: Morcelliana, 2009[4].

Manual de Historia de la Iglesia I. Barcelona: Herder, 1980[2].

Imolesi, María Elena. «De la utopía a la historia. La reinvención del pasado en los textos de Guillermo Furlong», *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [en línea], 2014, consultado el 13 septiembre 2022.

Isern, Juan. *La formación del clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús.* Buenos Aires: San Miguel, 1936.

Junta de Historia Eclesiástica. *Guillermo Furlong Cardiff* (1889-1974). Buenos Aires: 2009.

de Leturia, Pedro y Fernández Zapico, Dionisio. «Cincuentenario de Monumenta Historica Societatis lesu (1894-1944)», *Archivum Romanum Societatis Iesu* XIII (Roma: 1944).

de Leturia, Pedro. *Del Patrimonio de San Pedro al Tratado de Letrán. Croquis histórico documentado de la cuestión romana.* Madrid: Biblioteca Razón y Fe, 1929.

Estudios ignacianos, Roma: 1957, 2 vols.

«Rivadavia y monseñor Muzi, según fuentes inéditas del Vaticano», *Razón y Fe* 99 (1932): 334-338.

«Luces vaticanas sobre la misión Muzi en Chile», *Razón y Fe* 100 (1932): 28-44.

Relaciones entre Santa Sede e Hispanoamérica. Roma-Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959-1960.

Martina, Giacomo. *Storia della Storiografia ecclesiastica nell'otto e novecento.* Roma: PUG, 1990.

von Pastor Ludwig. *Storia dei Papi nel periodo dell'Assolutismo dall'elezione di Benedetto XIV sino alla morte di Pio VI.* Roma: Desclée & Ci, 1955.

Violencia y memoria en nuestra Argentina contemporánea[1]

Ricardo R. Albelda[•]
Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina
ricardo_albelda@uca.edu.ar
Recibido 28.09.2022/Aprobado20.10.2022
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6593-132X
DOI: *https://doi.org/10.46553/teo.59.139.2022.p263-280*

Resumen

La historia argentina del siglo XX está atravesada por la violencia. El desprecio del ordenamiento constitucional por el descrédito de la democracia liberal y la preferencia por gobiernos fuertes y autoritarios, dieron lugar a una espiral de barbarie atribuible, bajo responsabilidades distintas y sin distinción de ideología, a todos los actores sociales: políticos, militares, sindicalistas, periodistas, empresarios, miembros de la Iglesia, etc. Alcanzando su punto álgido de terror en el Proceso de Reorganización Nacional, el salvajismo esparció esquirlas de miedo, división y odio que llegan hasta nuestros días. Resulta preciso, por tanto, hacer una memoria común y plural del pasado –memoria del sentir subjetivo y del hecho objetivo–, con espíritu de humildad y magnanimidad, para la reconstrucción de un futuro común que nos integre a todos.

Palabras clave: Violencia; Memoria; Historia; Argentina

Violence and Memory in our Contemporary Argentina

1 Esta colaboración se inserta en el homenaje a Mons. Dr. Juan Guillermo Durán, miembro del Consejo Académico de nuestra Facultad de Teología, director de su Departamento de Historia y profesor Emérito de esta Pontificia Universidad Católica Argentina. Su aporte insustituible para potenciar el pensamiento crítico entre alumnos y colegas, apreciando la historia como disciplina científica que ayuda a comprender la sociedad actual –evitando la repetición de errores y afrontando los recurrentes desafíos bajo nuevas formas– y, muy particularmente, su pasión para *conocer*, *amar* y *servir* a nuestra Iglesia latinoamericana y Argentina (en especial, en lo relativo a la devoción a nuestra querida Madre de Luján), reflejan los méritos sobresalientes para este reconocimiento. Con estas breves líneas, quiero agradecerle su enseñanza (*pasado*), su confianza (*presente*) y su compromiso (*futuro*) para conmigo, en este caminar histórico por la querida Facultad de Teología.

[•] Secretario Académico de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina y profesor de Teología en distintas Unidades Académicas.

Abstract

The Argentine history of the 20th century is crossed by violence. The contempt for the constitutional order due to the discredit of liberal democracy and the preference for strong and authoritarian governments, gave rise to a spiral of barbarism attributable, under different responsibilities and without distinction of ideology, to all social actors: politicians, military, syndicalists, journalists, businessmen, members of the Church, etc. Reaching its peak of terror in the National Reorganization Process, savagery spread splinters of fear, division and hatred that continue to this day. It is necessary, therefore, to make a common and plural memory of the past –memory of the subjective feeling and of the objective fact–, with a spirit of humility and magnanimity, for the reconstruction of a common future that integrates us all.

Keywords: Violence; Memory; History; Argentina

La violencia de nuestro pasado reciente

La verdad histórica no es algo de naturaleza inasible sino más bien el resultado de un hallazgo plural. En efecto, responde a la aprehensión de acontecimientos debidamente constatados, pero desde cada subjetividad fragmentada. En este sentido, el acceso a la historia se da en el diálogo permanente entre hechos objetivos –ciertos–del pasado histórico e interpretaciones subjetivas –propias y/o ajenas, pretéritas o presentes– apropiadas desde distintas perspectivas complementarias.[2]

El pasado –fijo de una vez y para siempre– es complejo, y admite –de acuerdo a cada subjetividad– acercamientos incompletos pero absolutamente complementarios entre sí. La pluralidad de voces –en-

2 «Los descubrimientos pueden ser equivalentes, aunque obtenidos a partir de conjuntos de preguntas previas diferentes; pueden ser expresados en términos diferentes y conducir, así, a secuencias diferentes de preguntas ulteriores. Aun cuando los resultados sean muy semejantes, los relatos serán escritos para lectores diferentes, y cada historiador tiene que prestar especial atención a lo que sus lectores fácilmente pasarían por alto, o apreciarían de manera equivocada. Tal es el *perspectivismo*. Este término puede ser empleado en un sentido amplio para referirse a cualquier caso en el que historiadores diferentes tratan de manera distinta la misma materia. Pero su significación propia es del todo específica… el proceso histórico y, dentro de él, el desarrollo personal del historiador, originan una serie de puntos de vista diferentes. Los puntos de vista diferentes dan lugar a procesos selectivos diferentes. Los diferentes procesos selectivos producen historias diferentes, que: 1) no son contradictorias entre sí; 2) no constituyen una información ni una explicación completa; 3) pero sí son un cuadro representativo, incompleto y aproximado de una realidad enormemente compleja» Bernard Lonergan, *Método en teología* (Salamanca. Sígueme, 2006[6]), 211-212.

tonces– es requisito *sine quae non* para aproximarse a la verdad histórica. Desde esta óptica, todo juicio sobre lo narrado históricamente debe evitar las visiones extremas tanto del objetivismo puro –pues termina siendo un idealismo– como del relativismo radical –pues existe una base histórica que no depende de nuestra subjetividad–.

Esta apropiación del hecho del pasado, por otra parte, no es algo exclusivo del historiador; cada sujeto [histórico] puede y debe hacerla, y de hecho lo hace en cada lectura de los hechos recordados. Con honestidad intelectual e imparcialidad histórica debemos decir que, hoy en día, nadie duda que el pasado reciente argentino está atravesado por una inaudita espiral de violencia.

¿Cuándo comenzó la violencia en la Argentina contemporánea? Cuando comenzó la intolerancia y el desprecio por el orden democrático republicano. Y ello fue cuando hubo gobiernos que ni observaron la soberanía del pueblo –que transfiere el poder a sus gobernantes y legitima su ejercicio–, ni respetaron los derechos inalienables de sus ciudadanos, ni garantizaron los principios de división de poderes ni de relaciones sociales establecidas de acuerdo a mecanismos contractuales, ni honraron las instituciones, la ley y/o nuestra Constitución Nacional sancionada en 1853. La voluntad de establecer el comienzo de la violencia argentina contemporánea a partir de la revolución de 1930 no es –a mi juicio– un criterio antojadizo.[3]

Efectivamente, la búsqueda –consciente o inconsciente– de otro tipo de organización jurídico-política, donde las libertades ciudadanas se restrinjan en favor de un Estado fuerte capaz de ordenar a una

3 Cabe señalar que la revolución de 1930 inauguró un hecho inédito dentro del ordenamiento democrático nacional: fue la primera ruptura institucional donde el sucesor presidencial no resultó ser el vicepresidente en ejercicio. Efectivamente, desde las "presidencias históricas" argentinas (1862), frente a una interrupción del mandato presidencial (renuncia por avatares políticos o por cuestiones de salud), el vicepresidente en funciones ejercía el gobierno: fueron los casos de Carlos Pellegrini (1890–1892, continuando el mandato de Miguel Juárez Celman, elegido en 1886), José Evaristo Uriburu (1895–1898, continuando el mandato de Luis Sáenz Peña, elegido en 1892), José Figueroa Alcorta (1906–1910, continuando el mandato de Manuel Quintana, elegido en 1904) y, finalmente, Victorino de la Plaza (1913–1916, continuando el mandato de Roque Sáenz Peña, elegido en 1910). Desde 1930, por el contrario, la democracia liberal convertida en institución absolutamente prescindible por parte de la opinión generalizada, todo nuevo presidente procedente del derrocamiento del inmediato anterior, no contaba con experiencia en cargos ejecutivos del gobierno saliente.

sociedad indisciplinada, ha sido una constante en el período 1930–1983. La precaria convivencia democrática presente solo durante breves períodos (1932–1943 [Justo, Ortiz, Castillo]; 1946–1955 [Perón]; 1958–1962 [Frondizi]; 1963–1966 (Illia]; 1973–1976 [Cámpora, Lastiri, Perón, Martínez de Perón]), fue quebrada continuamente por la incapacidad de los actores políticos por resolver conflictos de intereses. Efectivamente, acompañada por violencia verbal y física, resultaron constantes las exclusiones del proceso democrático de todo opositor político, las crisis económicas y el crecimiento del malestar social. Esa ineptitud política contribuyó a una opinión generalizada: el descrédito del orden republicano para conducir los destinos del país.

La pretensión por imponer un conjunto de ideas a la sociedad entera, no fue exclusividad de ningún actor: ni del peronismo[4] ni del antiperonismo[5]–ni de los que se mostraban fuera de esa antinomia–, ni del "par-

4 El peronismo –que debe su nombre a su fundador, Juan Domingo Perón– es un movimiento nacionalista *sui generis* con anclaje en lo popular. Aun cuando la "doctrina peronista" llame a construir una nación socialmente justa (equitativa redistribución de bienes en la sociedad), económicamente libre (equidistante de cualquier imperialismo foráneo) y políticamente soberana (solo respondiendo a la voluntad popular), Perón logró que tal enunciación de principios estuviera dotada de flexibilidad y adaptabilidad acorde con las circunstancias con las que se enfrentara. Efectivamente, la conducción verticalista del caudillo –propia de su origen militar– evidenció a un Perón pragmático ante los avatares políticos, sin necesidad de definirse teóricamente desde la derecha o la izquierda o desde la revolución o la conservación del *status quo*. Cf. Carlos Floria y César A. García Belsunce, *Historia política de la Argentina contemporánea 1880–1983* (Buenos Aires: Alianza Universidad, 1986), 144ss.

5 Durante la segunda presidencia de Perón (1952–1955) «la consagración del peronismo como único movimiento nacional eliminó todo vestigio de pluralismo en la vida política: las otras expresiones partidarias fueron relegadas a una existencia casi clandestina, la afiliación al partido oficial pasó a ser requisito para el desempeño de cargos en la administración, las imágenes de Perón y Evita se multiplicaron en los libros de lectura de la escuela primaria y en los sitios más diversos del espacio público. Esta presión unificadora venía acompañada por la retórica propia de una tentativa fundacional» Juan Carlos Torre, dir., *Nueva Historia Argentina. Los años peronistas (1943-1955)* (Buenos Aires: Sudamericana, 2002), 57. Luego de la muerte de su segunda esposa (María Eva Duarte, "Evita") en julio de 1952, Perón tomó rasgos cada vez más dominantes y autoritarios, acompañados por el celo enfervorizado de la clase trabajadora y, paralelamente, el creciente odio de un nuevo actor nacional: el antiperonismo. «El ejercicio crecientemente absolutista del poder por parte de Perón fue afectando con el tiempo y sin remedio sus relaciones con la Iglesia. Esto se hizo visible en el desplazamiento progresivo de la Iglesia de los ámbitos tradicionales de su acción pastoral, entre las mujeres, los niños, la juventud. Perón sumó a ello su propio comportamiento personal que, en forma desafiante a los usos y costumbres de un jefe de Estado, lo exhibía en los jardines de su residencia y en las calles céntricas de Buenos Aires rodeado por la alegre comitiva de las adolescentes de la Unión de Estudiantes Secundarios. La afrenta mayor fue el intento de convertir al justicialismo ya no sólo en la doctrina oficial del Estado sino a la vez en la expresión del verdadero cristianismo. Desde las esferas oficiales comenzó a delinearse el mensaje de un "cristianismo peronista", independizado de la tradición católica y con frecuencia incluso en contra de ella» *Ibid.* 69. De este modo, el enfrentamiento con la Iglesia dividió los apoyos de Perón entre las Fuerzas Armadas, y puso en marcha la conspiración militar que lo derrocará en 1955.

tido militar",[6] del poder económico, de los sindicatos, de la prensa o de la Iglesia. Sin embargo, todos ellos –por acción u omisión– tuvieron entre sus filas –en mayor o menor medida– germen de intolerancia y expresiones de violencia. En el plano histórico, ello abarca desde la proclama del presidente Uriburu de septiembre de 1930 («ajeno en absoluto a todo sentimiento de encono o de venganza, tratará el gobierno provisorio de respetar todas las libertades, pero reprimirá sin contemplación cualquier intento que tenga por fin estimular, insinuar o incitar a la regresión»)[7] hasta el último discurso de un presidente de facto argentino del siglo XX («La guerra librada contra la subversión y el terror organizado; esa contienda grave y cruel marcó huellas profundas en nuestra sociedad pero por sobre todo arrojó un resultado: dejo abierta la posibilidad de retornar al pleno imperio de las leyes de la república y la democracia»).[8]

Ningún sector político puede sentirse ajeno a esta responsabilidad de sembrar violencia: ni los gobiernos constitucionales (Perón y su "cinco por uno",[9] Frondizi con el "Plan CONINTES",[10] etc.), ni

6 Alain Rouquie y Suffern, Stephen *Los Militares en la política latino-americana desde 1930* en Leslie Berthell *Historia de la América Latina* (Barcelona: Crítica, 1997, tomo XII), 281-331. Frente a la debilidad que mostraban los gobiernos civiles democráticos, la historia argentina del siglo XX muestra la presencia de la corporación militar en las instituciones republicanas, erigiéndose a la manera de un verdadero partido político. Su ideario no era homogéneo –particularmente en torno a la cuestión sobre la actitud a adoptar con el peronismo o a la incorporación o no dentro del régimen republicano– pero, bajo proyectos integrales, buscaban ordenar la realidad social del país suspendiendo en forma momentánea toda garantía constitucional. Los dos más acabados ejemplos fueron los del "Onganiato" (1966–1970, continuándose hasta 1973) y los del "Proceso de Reorganización Nacional" (1976–1983).

7 Proclama del Tte. Gral. Uriburu en *La Prensa* del 6 de septiembre de 1930.

8 Discurso del Gral. Bignone en *La Voz del Interior* del l2 de julio de 1983.

9 «La contestación para nosotros es bien clara: ¡no quieren la pacificación que les hemos ofrecido! (...) Por eso yo contesto a esta presencia popular con las mismas palabras del 45: ¡a la violencia le hemos de contestar con una violencia mayor! Con nuestra tolerancia exagerada nos hemos ganado el derecho de reprimirlos violentamente. Y desde ya establecemos como una conducta permanente para nuestro Movimiento: aquel que en cualquier lugar intente alterar el orden en contra de las autoridades constituidas, o en contra de la ley o la Constitución, ¡puede ser muerto por cualquier argentino! Esta conducta, que ha de seguir todo peronista, no solamente va dirigida contra los que ejecuten, sino también contra quienes conspiren o inciten. (...) ¡La consigna para todo peronista, esté aislado o dentro de una organización, es contestar a una acción violenta con otra más violenta! ¡Y cuando uno de los nuestros caiga, caerán cinco de ellos!» Discurso de Perón del 31 de agosto de 1955, días antes de la denominada "Revolución Libertadora", citado por Lucas Lanusse, *Sembrando vientos. Argentina: del primer peronismo a la masacre de Ezeiza* (Buenos Aires: Javier Vergara Editor, 2009), 58.

10 Sancionado por decreto del presidente Frondizi en noviembre de 1958, el Plan CONINTES (Conmoción Interna del Estado) establecía la licitud de restringir los derechos y garantías constitucionales, habilitando recurrir a las Fuerzas Armadas para allanamientos, represión y detención de manifestantes. En su marco, se clausuraron locales partidarios, se intervinieron sindicatos y se encarcelaron miles de personas, hasta su derogación en agosto de 1961 y su reemplazo por la ley

las FFAA, con su pretendido rol mesiánico asumido en pos de la moral y el orden público (Aramburu y la "Operación Masacre",[11] Onganía y "la noche de los bastones largos"[12] o el "Cordobazo",[13] etc.). Incluso, las presiones ejercidas por miembros de algunas corporaciones procedentes del sindicalismo combativo, de sectores integristas o tercermundistas de la Iglesia católica, de algunos medios de comunicación social o de grandes grupos económicos –dentro o fuera del poder político– hicieron de la violencia algo constitutivo de la realidad argentina. Y el silencio de muchos conciudadanos colaboró a modo de complicidad.

15293 de Represión de las Actividades Terroristas. El Plan fue utilizado, no solo para los atentados y el sabotaje llevados a cabo por miembros de la "Resistencia peronista" (ante la proscripción del movimiento de la vida institucional argentina) u de otros incipientes grupos de izquierda o de derecha, sino también para huelgas, movilizaciones obreras y protestas de movimientos estudiantiles. Cf. Félix Luna. *La Argentina, de Perón a Lanusse* (Buenos Aires: Planeta, 2000).

11 Se trata de los fusilamientos llevados a cabo en 1955 en la localidad bonaerense de José León Suarez. La represión estuvo motivada en el levantamiento encabezado por el Gral. Juan José Valle (junto con militares marcadamente peronistas, civiles y dirigentes sindicales) que buscaban derrocar al gobierno de facto iniciado a partir de la caída de Perón ("Revolución Libertadora") en 1955 y encabezado por el Gral. Pedro Eugenio Aramburu. Cf. Rodolfo Walsh. *Operación Masacre* (Buenos Aires: Libros del Asteroide, 2018[3]).

12 Bajo la acusación de "infiltración marxista", el gobierno del Gral. Juan Carlos Onganía (1966–1970) dispuso la intervención de una de las instituciones que gozaba de mayor prestigio y excelencia en la sociedad argentina: la Universidad de Buenos Aires. A través del decreto ley n°16912, del 29 de julio de 1966, se suprimía la autonomía universitaria, condición *sine quae non* para la producción científica y la libertad de pensamiento más allá de los avatares políticos, poniendo a todas las casas de estudio universitario bajo la órbita y el control del Ministerio de Educación hasta la sanción de una nueva ley. El epicentro del conflicto se desarrolló en la Facultad de Ciencias Exactas donde el decano de la Facultad, junto con un grupo de docentes y alumnos, tomaron el edificio con el propósito de resistir la intervención. Alrededor de las 23 horas de ese mismo 29 de julio, el jefe de la Policía Federal, general Mario Fonseca, al frente de un centenar de agentes de la guardia de infantería, luego de exigir infructuosamente su desalojo, ordenó entrar al grito de "sáquenlos a tiros, si es necesario. Hay que limpiar esta cueva de marxistas". Los uniformados destrozaron la puerta y lanzaron gases lacrimógenos en el interior del edificio; seguidamente, se dedicaron a insultar y golpear con bastones y culatas de rifles a las aproximadamente doscientas personas, para luego trasladarlas a las diferentes comisarías de la zona. Al día siguiente, Onganía clausuró todas las Universidades nacionales por las siguientes tres semanas. Quizás, lo más impactante es que desde aquel entonces, la Universidad estatal no recuperaría nunca aquel prestigio forjado durante décadas y los jóvenes universitarios buscarían ámbitos alternativos para su participación social, encontrándose junto con los obreros en el sector de oposición más radical al gobierno imperante. Cf. Guillermo O'Donnell. *1966-1973. El estado burocrático autoritario. Triunfos, derrotas y crisis* (Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1982).

13 En el año 1969, bajo el gobierno de Onganía, «los días 29 y 30 de mayo obreros y estudiantes ocuparon el centro de la ciudad [*Córdoba*] desafiando a la autoridad del gobernador Caballero. Los trabajadores abandonaron las plantas industriales y desde los cuatro puntos de la ciudad comenzaron a marchar hacia el centro para participar en un acto previsto frente a la CGT. A las columnas obreras se sumaron estudiantes y gente del lugar. Desbordada por una multitud enardecida y por la acción de francotiradores, la policía se retiró. La ciudad quedó en manos de la gente y se produjeron numerosos actos de destrucción, en particular contra propiedades de firmas extranjeras, aunque no se produjeron actos de saqueo o pillaje. La rebelión cedió más tarde, con la ocupación de la ciudad por tropas del Ejército» Liliana De Riz. *La política en suspenso: 1966-1976* (Buenos Aires: Paidós, 2000), 71.

Ciertamente, el clima externo imperante en el marco de la "Guerra fría" (con la revolución cubana de 1959 a la vuelta de la esquina) tampoco ayudaba. Además de la política des-organizada, grupos subversivos de izquierda buscaban imponer un nuevo orden al calor de la "teoría de la dependencia" y del "foquismo".[14] Y frente a ellos, las Fuerzas Armadas que pretendían, a partir de la "Doctrina de la Seguridad Nacional", preservar el orden y los valores "occidentales y cristianos" en nuestra sociedad, prescindiendo de las instituciones democráticas.[15]

El conflicto local –peronismo vs. antiperonismo– se insertaría en este marco. La pregunta sobre "qué hacer con el peronismo", adoptaría así diferentes alternativas: proscripción política (gobiernos de Aramburu, Guido, Onganía, Levingston), inclusión parcial –sin Perón– o progresiva (gobiernos de Lonardi, Frondizi, Illia, Lanusse), o incorporación definitiva en la escena política (gobiernos de Cámpora, Perón, Martínez de Perón); estas "soluciones" obtendrían sus correspondientes respuestas: la resistencia peronista –tanto a nivel sindical, estudiantil o de la Juventud Peronista– o las luchas por la "cuestión peronista" en las FFAA –azules y colorados, por ejemplo–[16] o desde ellas –Revolución Libertadora de 1966, por

14 Para la "teoría de la dependencia" el subdesarrollo tiene su causa en la subordinación –económica, pero que luego se extiende a nivel político y cultural– impuesta por las naciones más desarrolladas. Las naciones pobres proveen a las ricas materias primas y mano de obra barata, originando una dependencia absoluta de la cual no pueden librarse. El "foquismo" es una teoría revolucionaria desarrollada principalmente por Regis Debray que propone la existencia de pequeños focos insurreccionales para provocar el levantamiento de las masas sometidas y el derrocamiento del régimen imperante.

15 Cabe señalar que esta Doctrina para el enfrentamiento ideológico y militar contra perspectivas marxistas o de izquierda política, nunca estuvo escrita y tenía –por así decirlo– dos fuentes: la Doctrina de la Seguridad Hemisférica, de origen norteamericano y aplicada en la Escuela de las Américas particularmente luego del triunfo de la Revolución Cubana (1959), y la Doctrina de la Contrainsurgencia, originada en Francia luego de la Primera guerra de Indochina (1945) y, particularmente, posterior a la guerra de Argelia (1954). Cf. Juan Pablo Angelone, *Doctrina de la seguridad nacional y terrorismo de Estado: apuntes y definiciones* en línea https://web.archive.org/web/20100111103559/http://infoderechos.org/es/node/178 acceso el 24 de octubre de 2022

16 El conflicto entre "azules" (legalistas) y "colorados" (golpistas) fue un conflicto interno a las FFAA de principios de la década del 60. Los primeros, aun siendo antiperonistas, veían al justicialismo como un freno ante el comunismo y, por tanto, siendo respetuosos de la Constitución, proponían integrarlos gradualmente a la escena política y lograr la normalización institucional. Los golpistas, por el contrario, veían al peronismo como la puerta de entrada al comunismo y, por tanto, su objetivo era erradicarlo de la vida política.

ejemplo, en pos de un proyecto fundacional de país–. A la proscripción electoral –acompañada de despojos, agravios, detenciones, asesinatos y exilios, con un espíritu revanchista– le correspondería el "luche y vuelve"[17] que incluía desde la paralización del país hasta el enfrentamiento armado. Y entre medio, grupos de poder aguzando para uno u otro lado.

Pero lo particular de la situación argentina es que todo se hallaba entremezclado. Los límites entre violencia de izquierda o de derecha política, violencia militar o paramilitar, violencia peronista o antiperonista, violencia "de arriba" (de la clase dirigente) o violencia "de abajo" (del ciudadano común) resultaban difusos.[18] Lo que ciertamente unía a todos estos grupos era la prédica antiimperialista: prescindiendo del ordenamiento constitucional, la legitimidad de gobierno y/o la unidad de la nación, debía fundar sus bases o bien en el campo social (lo popular, entendido como el "peronismo"), o bien en el campo cultural (lo religioso, entendido como lo "católico"), o bien en ambos (el "catolicismo peronista"). En estas coordenadas, las Fuerzas Armadas –la "oficial" (FFAA) pero también las "revolucionarias de izquierda" (como las Fuerzas Armadas Revolucionarias) o las "peronistas" (como las Fuerzas Armadas Peronistas)– pretendían ser garantes del orden proyectado. Como era de esperarse, este ultranacionalismo socio-cultural que busca encauzar toda la sociedad bajo un dogmatismo de ideas (llámese integrismo de derecha o de izquierda) se da de bruces contra una democracia liberal, en tanto ella puede favorecer intereses foráneos

17 Eslogan y práctica utilizada por la Juventud Peronista, consistente en acciones insurreccionales de resistencia a la autoridad, debidas a la proscripción del movimiento y con el objeto de lograr el retorno del exilio de su líder.

18 Por ejemplo, una organización originariamente fascista–nacionalista, hispanista e integrista católica como Tacuara (surgida en 1959) fervientemente antiliberal, anticomunista y antisemita, podía –al cabo de poco tiempo– encontrar a sus miembros en veredas enfrentadas: algunos militando en la derecha antiperonista (como su fundador, Alberto Ezcurra Medrano), otros en una derecha de corte síndico - peronista (Dardo Cabo), otros en un peronismo de izquierda (José Luis Nell) y finalmente, otros en una izquierda no peronista (José "Joe" Baxter). Cf. Daniel Lvovich. *El Nacionalismo de Derecha. Desde sus orígenes a Tacuara* (Buenos Aires: Capital Intelectual, 2006).

ajenos al sentir del pueblo argentino y generan confusión y desviación de algún mítico Bien Común nacional.

Cuando el asombro y el miedo por el terrorismo parecía haber alcanzado su límite –la así llamada "Década infame" de los años 30 parecía ser un cuento de hadas frente al caos del tercer gobierno peronista y la "Triple A"–[19] apareció la violencia sin límites. Un espiral orgánico de terror se consumó con el Proceso de Reorganización Nacional (1976–1983), que adoptó formas que suponen una ruptura social y ética sin simetría ni comparación con cualquier otra de la historia argentina reciente. Víctimas y victimarios, actuaciones, silencios y complicidades que hicieron tocar fondo a toda la sociedad sin exclusión alguna.

El vaciamiento del país en manos de grupos financieros extranjeros y de grandes corporaciones nacionales beneficiadas por la política económica imperante, es parte del dolor. Junto a ello, las miserias de los actores políticos y militares, las complicidades de la prensa, las tibiezas de ciertas voces que necesitábamos escuchar… Y la guerra absurda de Malvinas (1982) contra Gran Bretaña como estocada final. Aun con todo ello, fue la atroz violación sistemática de los derechos humanos por parte del Estado –supuesta necesaria respuesta frente a la barbarie ejercida por la guerrilla urbana y rural– la expresión máxima del horror. Ese Estado, que debió ser garante del Estado de derecho frente a la ciudadanía, torturó, perpetró la desaparición de personas (sin distinción de ideas, edades ni condiciones sociales o religiosas) y asesinó. Se produjo así un quiebre moral institucional, una conciencia de atravesar un umbral hacia el infierno tan temido. Y estando allí, el único deseo de que todo terminara, de

19 La así llamada "Década infame" (1930–1943) estuvo caracterizada por una corrupción generalizada (particularmente en los negociados con compañías inglesas), represión de opositores políticos (obreros anarquistas, comunistas y radicales que respondían al ex Presidente Hipólito Yrigoyen), la disolución del Congreso, el estado de sitio y la intervención de las provincias, la censura a los medios de comunicación y la intervención universitaria. Por su parte la "Triple A" ("Alianza Anticomunista Argentina"), interviniente en la política argentina desde 1973 hasta 1975, era una organización terrorista de ultraderecha organizada para perseguir y exterminar personas consideradas marxistas, ya sea dentro del peronismo como fuera de él, que contaba con la complacencia y el apoyo económico del Ministerio de Bienestar Social encabezado por José López Rega durante el gobierno de María Estela Martínez de Perón (1974–1976).

acabar con ese laberinto infinito de pólvora, hastío, terror y muerte. ¿Cómo superar esa experiencia?

El lugar de la memoria en la reconstrucción de la Nación

Casi veinte años después de la finalización de aquel Proceso de Reorganización Nacional, la Comisión Permanente del Episcopado Argentino, expresaba el deseo de ser Nación en relación con la crisis inédita –coyuntural e histórica– que sufría nuestra patria y que suponía «un largo proceso de deterioro en nuestra moral social, la cual es como la médula de la Nación, que hoy corre el peligro de quedar paralizada»[20]. La Asamblea Plenaria del año siguiente (2002), retomaba esta idea señalando que «debemos pasar del deseo de ser Nación a construir la Nación que queremos. Por eso es necesario buscar los medios para que todos los ciudadanos del país determinen por consenso qué Nación queremos ser».[21] Incluso, antes de las elecciones nacionales de 2003, los obispos convocaron a

20 Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina. Declaración *Queremos ser Nación* del 10 de agosto de 2001. Si bien iniciamos el presente apartado desde este documento, ello no implica que la Iglesia argentina no haya acompañado el sentir del pueblo argentino ante la violencia padecida. No es este el lugar para exponer dicho acompañamiento, pero, algo de esto, puede constatarse en los múltiples documentos elaborados por la Conferencia Episcopal Argentina en cada tiempo difícil para el país; por ejemplo, cf. CEA. *Documentos del Episcopado Argentino 1965–1981. Colección completa del Magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina* (Buenos Aires: Claretiana, 1982). «De entre tantas declaraciones y publicaciones, ofrecemos algunos ejemplos: "Someter a una persona a la tortura para arrancarle informaciones o confesiones ... siempre es ilícito" (Declaración de la CEA, 16/3/72). "No será vano reiterar que para todo cristiano, no excluidos quienes ejercen autoridad, aún a costa de la eficacia inmediata, hoy como siempre y en toda circunstancia conserva su valor ético: el fin no justifica los medios" (Carta colectiva CEA, Reflexión cristiana para el pueblo de la Patria, 7/5/1977). Unos años más tarde, el documento Iglesia y Comunidad Nacional (1981), condenó de varias maneras todo tipo de violencia. En síntesis: la lucha armada nunca es un camino legítimo para la búsqueda de logros sociales, por más buenos que parezcan. Por eso es reprobable la violencia ejercida por la guerrilla, que aún operando durante el gobierno democrático, atentó contra la vida de personas e instituciones. Pero menos aún puede legitimarse la violencia ejercida por el Estado, fuera de la ley, ni por grupos paramilitares. Es el Estado el responsable de tutelar los derechos de todos (cf ICN 33. 97. 133). Y en esa ocasión dijeron los obispos: "Porque se hace urgente la reconciliación argentina, queremos afirmar que ella se edifica sólo sobre la verdad, la justicia y la libertad, impregnadas en la misericordia y en el amor" (ICN 34)» Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina. Carta al pueblo de Dios *La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad*, 9 de noviembre de 2012

21 Asamblea Plenaria Extraordinaria de la Conferencia Episcopal Argentina. Declaración *La Nación que queremos* del 28 de septiembre de 2002.

los argentinos a «recrear la voluntad de ser Nación».[22] Y la misma Asamblea Plenaria, un año después de este llamamiento, iría más lejos afirmando «Hoy decimos a todos que no solo "queremos ser Nación" sino que necesitamos ser Nación, "cuya identidad sea la pasión por la verdad y el compromiso por el bien común"»[23]

Diecisiete años después, esa necesidad está más latente que nunca. El endiosamiento del Estado o su envilecimiento, los proyectos sectoriales que no incluyen a todos, el populismo,[24] el cortoplacismo y la corrupción, la violencia verbal y física, la cultura del descarte –por edad o condición cultural, social o sexual–, la crisis económica del capitalismo y el crecimiento de la conflictividad, junto con un amplio abanico de etcéteras, son males que parecen ser endógenos a la realidad argentina y que requieren del compromiso de todos para la búsqueda del Bien Común, en el respeto de las instituciones democráticas. Entre todo ello, se presenta la fragmentación de nuestra sociedad fruto de aquel pasado en "eterno retorno" que nos lastima y provoca.

En conversación con el periodista Ernesto Tenembaum en *Radio con Vos* del pasado 4 de junio, y ante la pregunta sobre «¿cómo se sale del odio?», el ex presidente uruguayo José "Pepe" Mujica señaló: «hay heridas que hay que ponerlas en la mochila y aprender a andar con ellas, y no ponerse a pasar cuentas porque viven para atrás y la vida es hacia adelante (…) Lo que importa es mañana, es el

22 Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina. Declaración *Recrear la voluntad de ser Nación*, 14 de marzo de 2003. Para quien deseara profundizar el estudio, se sugiere la lectura de Víctor M. Fernández y Carlos M. Galli eds., *La Nación que queremos. Propuestas para la reconstrucción* (Buenos Aires: San Pablo, 2004), publicación que contiene trabajos de distintos especialistas (G. Nápole, C. Galli, V. Fernández, P. Sudar, V. Azcuy, O. Groppa, A. Zecca, C. Giaquinta y J. C. Scannone) ofrecidos en un curso de extensión realizado en el 2003 en nuestra Facultad de Teología. Como dice la contratapa del mencionado libro «estos ensayos, orgánicamente articulados, junto con el nivel y la variedad de sus autores y enfoques, son un modesto aporte a los cristianos y a los argentinos de buena voluntad que aman nuestra Patria y desean pensar con otros la Nación que queremos, para reconstruir una casa de hermanos en la que todos podamos vivir con dignidad, justicia y paz».

23 Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina. Declaración *Necesitamos ser Nación* del 15 de mayo de 2004.

24 Entendemos por "populismo" a toda acción política que se dirige –preferentemente, aunque no de manera exclusiva– a un determinado sector ciudadano (las clases populares) solo en razón de los réditos políticos que esta acción puede acarrearle.

porvenir, lo que importa es discutir una salida, la esperanza. Lo que fue sirve para aprender, pero no sirve para cobrar, porque hay que aprender que en la vida hay cuentas que no se cobran, porque el tiempo pasa (…) Porque de lo contrario estamos paralizados (…) El fanatismo es una enfermedad, es pariente del amor porque el amor es ciego (¡y vaya que el amor es ciego!); pero el amor es creador al final, mientras que el fanatismo es destructor, destruye hacia fuera y destruye hacia dentro. Si nos pasamos la vida pasándonos cuentas no nos ocupamos de lo que vamos a hacer mañana».[25]

La violencia de la Argentina del siglo XX, es una cuenta pendiente que aún nos duele.[26] De un lado y de otro, por izquierda y por derecha, civiles y militares, obreros y empresarios, ricos y pobres, educados e ignorantes, hubo victimarios: gente que –con sus manos, su boca o su silencio– fue germen de violencia. La misma Iglesia –como actor social protagónico– estuvo, desgraciadamente, no solo en la vereda de los mártires: ¿acaso las legítimas opciones por los más necesitados o por preservar aquel orden "occidental y cristiano", no llevó a algunos de sus miembros por caminos no evangélicos? Dentro de la esfera civil, tampoco todos fueron víctimas: una cosa es la pluralidad, discrepancia y batalla ideológica-cultural-social en el marco del respeto de las instituciones, y otra justificar que por alguna violencia sea lícita otra; una cosa es enfrentar a los elementos subversivos de la sociedad con bases legales, y otra muy distinta es desarrollar un terrorismo de Estado. Si bien las responsabilidades que le caben a cada sector y a cada protagonista –tanto en la sociedad civil como en el ámbito eclesial– son absoluta y llanamente disímiles, no es esto lo que pretendo poner de relieve.

Hoy la inmensa mayoría de los connacionales es víctima. Víctimas de una sociedad dividida que no puede reconciliarse con su pasado. Víctimas de una violencia –"felizmente", aunque no solo–

25 Entrevista a José "Pepe" Mujica en línea https://www.youtube.com/watch?v=vijrimnoLXk acceso el 24 de octubre de 2022.

26 Cf. Luis A. Romero, «Memoria e historia del pasado que nos duele», *Criterio* 2439 (2017) 10-14; J. Fernández, «Los golpes de la memoria», *Criterio* 2172 (1996) 132-133.

discursiva, que nos devuelve a una herida abierta que no hemos podido cicatrizar. «Los muertos que vos matáis, gozan de buena salud» (Zorrilla), las disputas del pasado gozan de enorme vigencia. Porque «la ruina es la misma para vencedores y vencidos» (Demócrito), urgen, entonces, caminos de diálogo y concordia frente a la fragmentación social. Pero, ¿por dónde comenzar a construir un espíritu de fraternidad?

Ciertamente, la búsqueda de la unidad nacional no implica olvidar. Aun cuando quisiéramos callar o negar el recuerdo del dolor vivido, tampoco podríamos pues estamos construidos desde allí: por así decirlo, somos nuestra misma memoria. De allí que la memoria resulta vital para los seres históricos: nos permite asumir el pasado (condición de posibilidad para superar las heridas padecidas), entender el presente y proyectar un futuro común. Tener la vista exclusivamente estancada en el pasado, con el solo fin de cobrar la deuda generada por la violencia pasada, no es memoria: es duelo no superado –por culpa mía, suya y/o de otros– o lisa y llanamente, ideología. Como decía el escritor británico Lewis Carroll «¡qué pobre memoria aquella que solo funciona hacia atrás!» La memoria, que no implica desechar la justicia en pos de la necesaria reconciliación, exige no anclarse en el pasado.

Efectivamente, la memoria es necesaria para la construcción del futuro. En primer lugar, la necesidad de la memoria subjetiva –los sentimientos y las creencias personales– en pos de la verdad: ¿cómo desechar el dolor memorioso de una madre que ha perdido a su hijo? Pero en tanto fuertemente signada por la emocionalidad, tampoco puede ser criterio único y determinante de la memoria que ilumina mi presente y forja un futuro. Porque como sucede con todo trauma, recordamos algunos hechos y olvidamos otros. Y porque también, cuando se trata de un futuro común, esa memoria también puede ser manipulada para intenciones *non sanctas*.

Hace falta también la memoria de acontecimientos, protagonistas, palabras e ideas debidamente constatados. No se trata exclusivamente de hacer memoria de lo que siento o de lo que quiero

(de lo que sentimos o de lo que queremos): se trata hacer memoria de lo que fue a partir de lo que podemos reconstruir de la realidad. Y para ello, como se dijo con la historia, nada mejor que una pluralidad de voces, un concierto polifónico de memorias: las huellas de la memoria colectiva transmitida por y entre generaciones son el material del conocimiento histórico.

No deberíamos pretender construir una Nación con una uniformidad de criterios y visiones sobre el pasado, como tampoco sin las diferencias objetivas del presente. ¿No es el pluralismo y la diversidad una riqueza a ser reconocida? La exclusión del otro –la "grieta"– nos empequeñece a todos –ayer, hoy y siempre– pero principalmente a nosotros. La justicia, tan largamente esperada, solo será posible a partir de la memoria común y plural en búsqueda sincera de la verdad que nos interpela. Eso desechará miradas parciales, evitando teorías de uno o dos demonios, por ejemplo, en la historia argentina reciente.[27]

Alguien dirá que estamos en la época del subjetivismo, del relativismo y de la pos verdad:[28] la época de la distorsión deliberada de la realidad objetiva y del triunfo de lo que aparenta ser verdad; siendo así, hacer hoy una auténtica memoria en conjunto resultaría imposible. Y podría tener razón… Por eso, más que nunca en estos tiempos, el camino para construir aquella Nación que queremos y necesitamos, debe ser inverso al seguido tradicionalmente: desde un común proyecto de futuro, debemos pensar el presente y rememorar –solo cuando llegue el *kayrós* [o tiempo oportuno]– las que serán cicatrices del pasado.

27 Entre las miradas de historiadores y sociólogos católicos cf. Carmelo Giaquinta «Reavivar la esperanza cristiana. A 20 años del Concilio», *Criterio* 1957/58 (1985) 693-713; Jorge A. Soneira «La Iglesia argentina a veinte años del Concilio», I *CIAS* 349 (1985) 693-713; II, *CIAS* 350 (1986) 40-61; Antonio Donini, *Religión y sociedad* (Buenos Aires: Docencia, 1985), 65-86; Jorge A. Soneira y Juan Lumerman, *Iglesia y Nación. Aportes para un estudio de la historia contemporánea de la Iglesia en la Comunidad Nacional* (Buenos Aires: Guadalupe, 1986), 59-74; Lucía Gálvez de Tiscornia, «La Iglesia en la Argentina», *Todo es Historia* 238 (1987) 8-43; Beatriz Balián de Tagtachián, «Église d'Argentine», *Études* 372 (1990) 389-398.

28 Cf. «Post-truth politics: art of the lie» *The Economist*, 20 de septiembre de 2016; en línea en https://www.economist.com/leaders/2016/09/10/art-of-the-lie acceso el 27/10/2022.

Ser Nación en la Argentina de hoy, se construye desde un proyecto de futuro, el deseo actual de seguir andando juntos y la conciencia de un pasado común fundado sobre el orden constitucional; aun cuando ese pretérito sea interpretado, vivido y sentido de manera distinta. Como decía Ernst Renán, una Nación se forja con «una gran solidaridad, constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de aquellos que todavía se están dispuesto a hacer. Supone un pasado; *sin embargo, se resume en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común*».[29] La reconciliación no se impone, sino que exige la libertad de las partes; aunque anhelada hoy, su exigencia solo nos devuelve hacia la herida del pasado y no nos permite avanzar: mejor trabajemos en el presente por la fraternidad que nos coloca en un futuro común. El resto «vendrá por añadidura» (Mt 6,33).

En la misma entrevista a Mujica antes mencionada, y ante la pregunta sobre de dónde saca fuerza para no volver el tiempo atrás, el ex presidente uruguayo responderá: «es una actitud cultural. Yo no soy creyente, pero trato de leer los libros viejos pues a veces encierran muchísima sabiduría. Aquel decir bíblico del hombre que puso una mejilla, es una brutal manera de desarmar al iracundo. Es una metáfora que da una imagen: si quien me agrede le pago con una agresión me va a contestar igual y seguimos en la misma. La manera de desarmarlo moralmente es decirle: "¡Venga! ¡Denme un abrazo!" y le doy un saludo. "Vamos a empezar por tomar unos mates, aunque mas no sea". A la larga es la manera de poder construir algo (…) Yo creo que se gana más con la palma de la mano, con una caricia, con un gesto que con una agresión»[30]

¿Y qué hacer hoy, entonces, con la memoria? Preservarla, alimentarla y profundizarla, conservarla paciente y fidedignamente, hasta que llegue la hora de compartirla y debatirla con el ánimo sosegado. «Todo tiene su momento oportuno y hay un tiempo para

29 Ernst Renan, *¿Qué es una Nación?* Conferencia dictada en la Sorbona, París, el 11 de marzo de 1882; las *cursivas* son nuestras

30 Entrevista a José "Pepe" Mujica, op. cit.

todo», dirá el Qohelet (Qo 3,1). Habrá pues que «desensillar hasta que aclare»,[31] porque lo que nos debemos ahora y de forma urgente, es el diálogo sobre el presente, que nos permita llegar a acuerdos sobre el futuro a largo plazo que nos espera. La discusión sobre la violencia del pasado –que reparte culpas a diestra y siniestra, y que muchos pretenden poner prioritariamente sobre la mesa del diálogo–, responde a visiones heridas, pero también –desgraciadamente– a otras muy mezquinas para el único beneficio de unos pocos. Sin renunciar nunca a la memoria, quizás haga falta cultivar un espíritu de renunciamiento, de humildad y de magnanimidad para superar el individualismo que corroe la fraternidad nacional.

Asumiendo esta perspectiva, en noviembre de 2012 los obispos argentinos reunidos en el marco de la 104° Asamblea Plenaria, han dado a conocer una *Carta al pueblo de Dios*. En el marco de algunas afirmaciones por parte del ex presidente de facto durante la última dictadura militar –Jorge R. Videla– que atribuyen a quienes entonces conducían el Episcopado alguna complicidad con hechos delictivos, señalaban que «conocemos los sufrimientos y reclamos de la Iglesia, por tantos desaparecidos, torturados, ejecutados sin juicio, niños quitados a sus madres, a causa del terrorismo de Estado. Como también sabemos de la muerte y desolación, causada por la violencia guerrillera. No podemos ni queremos eludir la responsabilidad de avanzar en el conocimiento de esa verdad dolorosa y comprometedora para todos. A pesar de que la historia vivida no se deja desentrañar fácilmente, y tampoco la responsabilidad que cabe a cada persona, nos queda la preocupación por completar un estudio demorado pero necesario».[32] Y más adelante expresan: «Nos sentimos comprometidos a promover un estudio más completo de esos acontecimientos, a fin de seguir buscando la verdad, en la certeza de que ella nos hará libres (cf. Jn 8,32). Por ello nos estamos

31 Palabras de J. D. Perón al asumir la presidencia el Gral. Juan Carlos Onganía en 1966, expresando que hasta que las condiciones no estén dadas es mejor esperar el tiempo oportuno para actuar.

32 Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina. Carta al pueblo de Dios *La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad*, op. cit.

abocando a revisar todos los antecedentes a nuestro alcance. Asimismo alentamos a otros interesados e investigadores, a realizarlo en los ámbitos que corresponda»[33]

La invitación de la Conferencia Episcopal ha hallado eco en la Facultad de Teología de nuestra Universidad. En mayo de 2018 constituyó un equipo de trabajo interdisciplinario para investigar *La actuación de la Iglesia católica en la espiral de la violencia en la Argentina (1966–1983)*. A partir de un trabajo de relevamiento de fuentes, reflexión y elaboración de textos, los autores sometieron sus investigaciones a evaluadores internos y externos, a fin de enriquecer los propios escritos que formarán parte de un primer momento histórico – narrativo – documental. En la actualidad, se está trabajando en un segundo momento dedicado a hacer lecturas hermenéuticas – teológicas – interdisciplinarias a partir de los temas históricos estudiados en el primer momento.

Deseamos ser Nación, debemos construir la Nación que necesitamos. En septiembre de 1970 desde el exilio, Juan Domingo Perón le envió una carta al líder opositor Ricardo Balbín donde le decía: «juntos y solidariamente unidos no habrá fuerza política en el país que pueda con nosotros y ya que los demás no parecen inclinados a dar soluciones, busquémoslas entre nosotros…, ello sería una solución para la Patria y para el Pueblo Argentino». Dos años después, a su regreso del exilio (1972), esa voluntad de construir la unidad nacional quedó sellada con un abrazo entre ambos. Y ante el fallecimiento de Perón el 1 de julio de 1974, el mismo Balbín decía «este viejo adversario, despide a un amigo».

¿Estamos los argentinos tan lejos de esta actitud histórica para deponer las divisiones del pasado –que supone la memoria y la justicia–, asumir el diálogo en el presente –que se realiza en la unión de verdad y caridad– y poner nuestra mirada en el futuro –en pos de la fraternidad social–?

33 Ibid.

Bibliografía

CEA. *Documentos del Episcopado Argentino 1965–1981. Colección completa del Magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina.* Buenos Aires: Claretiana, 1982.

De Riz, Liliana. *La política en suspenso: 1966-1976*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

Fernández, Víctor Manuel y Carlos M. Galli eds., *La Nación que queremos. Propuestas para la reconstrucción*. Buenos Aires: San Pablo, 2004.

Floria, Carlos y César A. García Belsunce. *Historia política de la Argentina contemporánea 1880–1983.* Buenos Aires: Alianza Universidad, 1986

Lanusse, Lucas. *Sembrando vientos. Argentina: del primer peronismo a la masacre de Ezeiza*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor, 2009

Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca. Sígueme, 2006[6].

Luna, Félix. *La Argentina, de Perón a Lanusse*. Buenos Aires: Planeta, 2000.

Lvovich, Daniel. *El Nacionalismo de Derecha. Desde sus orígenes a Tacuara.* Buenos Aires: Capital Intelectual, 2006.

O'Donnell, Guillermo. *1966-1973. El estado burocrático autoritario. Triunfos, derrotas y crisis*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1982.

Rouquie, Alain y Stephen Suffern. «Los Militares en la política latino-americana desde 1930». En Leslie Berthell *Historia de la América Latina.* Barcelona: Crítica, 1997, tomo XII, 281-331

Torre, Juan Carlos Torre, dir., *Nueva Historia Argentina. Los años peronistas (1943-1955).* Buenos Aires: Sudamericana, 2002

Walsh, Rodolfo. *Operación Masacre.* Buenos Aires: Libros del Asteroide, 2018[3].

Las peregrinaciones a Luján en la historia

«La peregrinación la hace la Virgen».[1]

Enrique Ciro Bianchi•
Facultad de Teología-Pontificia Universidad Católica Argentina
Recibido 08.08.2022/ Aprobado 10.09.2022
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5591-7188
DOI: *https://doi.org/10.46553/teo.59.139.2022.p281-308*

Resumen

En Argentina, una humilde Imagen de la Pura y Limpia Concepción que se quedó a orillas del río Luján, ha atraído multitudes en sus casi cuatro siglos de historia. En este artículo presentaremos un bosquejo del proceso histórico de estas peregrinaciones. Comenzaremos con una breve referencia a las romerías del siglo XVIII. Luego pasaremos al fenómeno verdaderamente multitudinario que comenzó con la llegada del ferrocarril a Luján. La etapa de las grandes peregrinaciones comienza en 1871, con la *Primera Peregrinación General de los Católicos al Santuario de Luján*. En este recorrido merece nombrarse también la *peregrinación de los gauchos* que comienza a mediados del siglo XX. Por último presentaremos la *peregrinación juvenil* que lleva casi medio siglo de desbordante vitalidad.

Palabras clave: Luján; Peregrinaciones; Devoción mariana; Historia argentina

Pilgrimages to Luján in History

Abstract

In Argentina, a humble Image of the Pure and Clean Conception that stood on the banks of the Luján River, has attracted crowds in its nearly four centuries of his-

1 Esta es la «verdad fundamental» de una peregrinación según la *Hoja de contenido* para la preparación de la II Peregrinación Juvenil a Luján de 1976 (cf. Graciela Dotro, Carlos Galli, Marcelo Mitchell, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la peregrinación juvenil a Luján* (Buenos Aires: Agape, 2004), 138).

• El autor es profesor de Teología Pastoral en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

tory. In this article we will present an outline of the historical process of these pilgrimages. We will begin with a brief reference to the pilgrimages of the eighteenth century. Then we will move on to the truly multitudinous phenomenon that began with the arrival of the railroad to Luján. The stage of the great pilgrimages begins in 1871, with the *First General Pilgrimage of Catholics to the sanctuary of Luján*. In this route it is also worth mentioning the pilgrimage of the gauchos that begins in the mid-twentieth century. Finally, we will present the youth pilgrimage that has been almost half a century of overflowing vitality.

Keywords: Lujan; Pilgrimages; Marian Devotion; Argentine History

1. Introducción

Las peregrinaciones han sido –en toda la historia del cristianismo– un *icono* de la Iglesia como Pueblo y Familia de Dios, una especie de *sacramental* de la Iglesia peregrina.[2] En América Latina bien puede decirse –con Puebla– que «nuestro pueblo ama las peregrinaciones«,[3] expresión que queda confirmada por la enorme cantidad de santuarios esparcidos por todo el continente.

En Argentina, una humilde Imagen de la Pura y Limpia Concepción que se quedó a orillas del río Luján, ha atraído multitudes en sus casi cuatro siglos de historia. Detrás de ese incesante peregrinar hacia la Virgen hay un misterio que nos habla de nuestro pueblo, de su fe y de su modo de ser Iglesia. Por eso, y en cuanto expresión genuina de la piedad popular, la reflexión teológica sobre la evangelización está llamada a prestarle atención. No pretendemos en este artículo indagar el sentido teológico de estas peregrinaciones. Nuestra modesta intención en esta ocasión es –tan solo– presentar el prólogo necesario para esas reflexiones: el conocimiento de su proceso histórico.[4]

2 Cf. *Ibid*., 316-318.
3 DP 232.
4 Cf. Bernard Lonergan, *Método en teología* (Salamanca: Sígueme, 2006), 169-228; Enrique Ciro Bianchi, «Cuestiones historiográficas relativas a la Virgen de Luján», *Teología* 135 (2021): 11-40.

Comenzaremos con una breve referencia a las romerías del siglo XVIII tal como las describe el padre Salvaire (2). Luego pasaremos al fenómeno verdaderamente multitudinario que tuvo su inicio con la llegada del ferrocarril a Luján. La etapa de las grandes peregrinaciones comenzó en 1871, con la *Primera Peregrinación General de los Católicos al Santuario de Luján* convocada por Mons. Federico Aneiros (3). En este recorrido merece nombrarse también la *peregrinación de los gauchos* que comenzó a mediados del siglo XX (4). Por último presentaremos la *peregrinación juvenil* que lleva casi medio siglo de desbordante vitalidad (5).

2. Las romerías de los orígenes

La devoción a la Virgen de Luján comenzó hacia 1630 con la detención milagrosa de una carreta que transportaba la Imagen hacia Santiago del Estero.[5] Desde entonces la Virgen quedó en un humilde oratorio al cuidado de un esclavo y llegó a ser muy conocida en el pago. Su fama fue creciendo hasta llamar la atención de Ana de Matos, una estanciera de la zona que compró la Imagen y la llevó a sus tierras. El traslado fue en 1671 y se comenzó la construcción de una capilla que fue inaugurada en 1685.[6] Debido a la cercanía entre las tierras de Ana de Matos y el *camino nuevo* –y a la existencia de una capilla pública– la afluencia de peregrinos no hacía más que aumentar. «*No sólo los vecinos de Buenos–Ayres, sino también los de las Provincias muy remotas venían en romería a buscar en este Santuario el remedio de sus males*», afirma una de las antiguas crónicas lujanenses.[7]

5 Sobre el grado de certeza con que se puede afirmar que la llegada de la Imagen fue en 1630 cf. Juan Guillermo Durán, *Manuel "Costa de los ríos": fiel esclavo de la Virgen de Luján* (Buenos Aires: Agape Libros, 2019), 153-157.

6 Cf. *Ibid*., 215. 242.

7 *Oliver-Maqueda* 27. Los estudios sobre los orígenes de la devoción lujanense tienen como cimiento dos antiguas crónicas. La primera, escrita en 1737 por el fraile mercedario Pedro Santa María de Nolasco; la segunda por el franciscano Antonio Oliver alrededor de 1780 y editada en 1812 por Felipe José Maqueda. A ella nos referimos como *Oliver-Maqueda*.

Ubicada en un cruce de caminos, era paso obligado de la mayor parte de los viajeros que entraban o salían de Buenos Aires por tierra. La fama de la pequeña y milagrosa Imagen se extendió como un reguero de pólvora. Durante la novena del 8 de diciembre la concurrencia era tanta que –como dirá el obispo Pedro de Fajardo en 1720– Luján parecía una ciudad.[8] Asomémonos por un momento a lo que podrían haber sido esas romerías de la mano de la pluma genial del padre Salvaire:

> «Era tan considerable el concurso de gentes, que no bastando las casas del pueblo para hospedar a tantos forasteros, se repartían estos en todas direcciones, y como era devoción de muchos estarse en el Santuario durante toda la novena de la Virgen, sentaban desde luego sus reales, los unos alrededor de la capilla, a orillas del río los otros, formando para pasar aquellos días toda clase de enramadas, o levantando carpas de lona, tiendas portátiles y hasta toldos de cuero, de modo que todos aquellos días de fiesta, este reducido lugar parecía fuese una población considerable».[9]

Las fiestas de la Virgen eran también un espacio para lo que llamaban los *regocijos populares*. Gente sencilla que disfrutaba de unos días de tregua a los esfuerzos de la dura vida que llevaban:

> «Al aproximarse pues, las grandes funciones de la Virgen, innumerables pulperos, regatones, logreros, mercachifles, empresarios de diversiones y juegos los más variados acudían de todas partes y fabricaban sus tradicionales barracas en las plazoletas y baldíos de la Villa, ofreciendo a los vagos y curiosos, juntamente con bebidas y todo linaje de mercancías, las más variadas clases de juegos y diversiones que imaginarse pueda. Aquí había compañía de bolatines que divertían al público con habilidades de matemáticas, física, equilibrios y otros juegos de manos, o con danzas de mojigangas y enanos, o finalmente bailando en maromas o cuerdas; más allá se formaban reñideros para peleas de gallos; en una parte encontrábanse canchas de bolos y bochas; en otra parte más reservada organizábanse juegos de ruleta y loterías; ni faltaban barracas donde se ponía en acción comedias y pantomimas para diversión de los chicos y aun de los que no lo eran, y finalmente en buen número de ellas dábanse cita todos los guitarreros y payadores más afamados de toda la campaña, y no solía tardarse mucho tiempo en armarse una especie de certamen, entre los aficionados a las *bellas*

8 Cf. Jorge María Salvaire, *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomo II* (Buenos Aires: Pablo E. Coni, 1885), 77–78.

9 *Ibid.*, 77.

> *artes*, el que de ordinario se concluía con un bailecito en el que tomaba parte la gente baja y los ya denominados compadritos».[10]

Esta búsqueda de diversión de los peregrinos no contradecía la sincera piedad con que visitaban a la Virgen. Por el contrario, los cristianos de esos tiempos estaban convencidos de que con esa alegría honraban a la Madre de Dios. Tal es el caso de las corridas de toros, que eran muy populares en el Río de la Plata en esos años. El Cabildo las convocaba llamando a «tres días de toros en obsequio de la Santísima Virgen».[11] Esto que hoy podría sonarnos tan extraño el padre Salvaire nos lo explica con su aguda mirada de pastor:

> «Pero lo más singular, en esas festividades de toros era que, en su sencillez y con toda sinceridad y rectitud de intención, nuestros padres opinaban que correr los toros, era materia de religión, y estimaban que con tales diversiones, o mejor dicho, con la alegría, júbilo y regocijo que ellos mismos en ellas experimentaban, podían y debían obsequiar a Dios, a la Virgen Santísima y a los Santos, y que era este uno de los testimonios de que habían de valerse para manifestar su gratitud por las gracias y favores del cielo».[12]

Correr los toros era *materia de religión* para aquellos sencillos creyentes. Sentimiento muy difícil de captar para la sensibilidad actual, donde muchas veces cuesta internalizar una antropología unitaria en que pueden ir unidas las manifestaciones religiosas con las alegrías de la vida. Resulta interesante notar que esta dimensión festiva de la visita a Luján se ha mantenido hasta nuestro días. El padre Tello entiende que la fiesta en Luján expresa que el pueblo ofrece a Dios su vida cotidiana temporal:

> «Ese sentido tiene principalmente la ida al Santuario, que incluye normalmente *la vuelta* por la Iglesia, incluido el camarín y el pic-nic en el recreo. Le asigna carácter religioso participado a actividades seculares hechas por o con devoción a la Virgen. Aunque la fe es personal se transforma en algo comunitario y alegre; en la Biblia la fiesta es la respuesta del hombre a la acción de Dios. Dios se comunica y el pueblo responde celebrando una fiesta. En torno a La Virgen se suscita la Fiesta (celebración de la Salvación y

10 *Ibid*., 177-178.
11 *Ibid*., 164.
12 *Ibid*., 169.

de la Vida) mostrando el carácter comunitario que tiene el pueblo aunque algunas manifestaciones nos puedan parecer a nosotros como paganas. El Santuario ha de apoyar estas manifestaciones para alimentar el ánimo de confianza y Esperanza que tiene la gente que va a La Virgen».[13]

3. Las grandes peregrinaciones a Luján

Si bien la Virgen de Luján desde sus inicios gozó de gran popularidad, en 1871 se dio algo que bien puede considerarse como un nuevo fenómeno en su historia: las grandes peregrinaciones. Ya no se trataba solo de la multitud que se autoconvocaba a los pies de la Virgen los días de la novena del 8 de diciembre. Comenzaron a darse romerías organizadas por distintas asociaciones que elegían un día particular para visitar a la Virgen. Especialmente en los fines de semana de primavera, las calles de Luján se veían desbordadas de gente que llegaba en estas peregrinaciones.

Un elemento clave para este cambio fue la llegada del ferrocarril en 1864. Para dimensionar el impacto de esta nueva maravilla de la tecnología pensemos que hasta la invención de la máquina a vapor ningún ser humano había recorrido grandes distancias a más de veinte o treinta kilómetros por hora. De pronto la Villa de Luján quedó a sólo un par de horas de distancia de Buenos Aires. Se podía ir y volver en el día. Semejante cercanía revolucionó la vida del pequeño pueblo. Si ya eran muchos los peregrinos que atraía la Virgen, la facilidad para llegar allanó el camino a verdaderas multitudes. Este fenómeno se dio en muchos países cristianos en el siglo XIX de la mano del avance de los medios de transporte.[14]

13 Rafael Tello, *La Virgen de Luján y el pueblo cristiano argentino*, inédito, 1998.

14 Cf. Dotro, Galli, Mitchell, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la peregrinación juvenil a Luján*, 327.

3.1 Las primeras peregrinaciones masivas

La primera peregrinación masiva a Luján tuvo lugar el 3 de diciembre de 1871. Fue convocada como desagravio por la injusta cautividad que el Papa Pío IX sufría en Roma y como agradecimiento por el cese del flagelo de la fiebre amarilla en Buenos Aires.[15] Uno de los entusiastas peregrinos fue el joven padre Salvaire, quien apenas un par de meses antes había llegado a Argentina desde su Francia natal.[16] En su libro *Historia de Nuestra Señora de Luján* nos cuenta la honda emoción que le provocó ver la cantidad de exvotos que había en el camarín y cómo supo leer en esas ofrendas la historia de amor entre la Virgen de Luján y el pueblo al que le dedicaría su vida.[17] También nos transcribe una detallada crónica de ese día escrita por un «testigo ocular» (probablemente él mismo). Leamos

15 Cf. Juan Guillermo Durán, «La Basílica Nacional de Luján: el proyecto de su construcción (1887-1890)», *Teología* 109 (2012): 65-96, 75. Pío IX había visitado el Santuario de Luján, el 18 de enero de 1824, como secretario del primer delegado apostólico que llegaba al Río de la Plata, monseñor Juan Muzzi, quien viajaba con destino a Chile.

16 Jorge María Salvaire nació en Francia en 1847 y llegó a Argentina a los veinticuatro años, recién ordenado sacerdote en la Congregación de la Misión (conocidos como vicentinos o lazaristas). Como misionero, pasó dos años de heroica entrega entre los indios pampas. Minucioso investigador, en 1885 publicó su monumental *Historia de Nuestra Señora de Luján*. En todas sus actividades se destacó por su espíritu emprendedor. Su eficiencia le granjeó la confianza del arzobispo Federico León Aneiros que lo convirtió en la *alma mater* de dos enormes iniciativas: la Coronación Pontificia de la Virgen de Luján y la construcción de su nuevo santuario. Estuvo en Luján durante tres períodos: 1872-1873; 1876-1887 y 1889-1899. El padre Juan Guillermo Durán realizó una exhaustiva investigación histórica sobre su vida en cuatro libros: Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villa Nueva: un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes : en los orígenes de la Basílica de Luján, 1866-1875* (Buenos Aires: Paulinas, 1998); Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef: la obra misionera del Padre Jorge María Salvaire en Azul y Bragado: 1874-1876* (Buenos Aires: Facultad de Teología, UCA, 2002); Juan Guillermo Durán, *De la frontera a la villa de Luján : el gran Capellan de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)* (Buenos Aires: Bouquet Ed., 2008); Juan Guillermo Durán, *De la frontera a la villa de Luján: los comienzos de la gran basílica: Jorge María Salvaire, CM, 1890-1899* (Buenos Aires: Facultad de Teología, UCA, 2009).

17 «La primera vez que tuve el inefable consuelo de visitar vuestro célebre Santuario, de arrodillarme a vuestras sagradas plantas, de derramar mi alma, según la expresión del Salmista, en vuestra dulce presencia y de contemplar, en los innumerables exvotos suspendidos de vuestro altar, los elocuentes y perennes heraldos que, de día y de noche, pregonan vuestros beneficios incesantes y el amor, confianza y gratitud de vuestros devotos, la inefable emoción, que entonces embargó mi corazón, hablóme de vuestra poética y edificante historia, de vuestro poder y misericordia y de los sentimientos de ternura filial que os profesaron y profesan los católicos hijos de esta Provincia, con más evidencia y persuasión que todas las descripciones que hubiesen podido leer mis ojos o todas las alabanzas y encomios que hubiesen llegado a mis oídos» (Jorge María Salvaire, *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomo I* (Buenos Aires: Pablo E. Coni, 1885), ix).

unos breves fragmentos para hacernos una idea de lo que fueron esas primeras peregrinaciones:

> «Por la mañana de ese día memorable, un sol resplandeciente y un ambiente templado nos auguraron un día hermoso. A más de los trenes acostumbrados, que desde Buenos Aires y Chivilcoy llegaron a Luján, llenos de gente, que de esas dos ciudades y de los demás pueblos del tránsito, habían querido tomar parte en la imponente demostración. El Directorio del ferrocarril del Oeste, con un tino y una discreción superior a todo encomio, había tenido a bien poner a disposición de los peregrinos de la Capital, un tren especial.
>
> Por otra parte, al acercarse a la Villa de Nuestra Señora de Luján, grupos numerosos y animados de peregrinos, se divisaban en todas direcciones de la inconmensurable llanura, a caballo los unos, en carreta u otro género de vehículos muchos otros, y más particularmente las familias, dirigiéndose todos hacia el célebre Santuario de la Virgen, con la expresión de la piedad y de la más dulce alegría pintada en todos los semblantes.
>
> La marcha [desde la estación al Santuario] duró cerca de una hora. Caminaban todos, hombres y mujeres, clérigos y seglares, con una medalla de María pendiente del cuello y con su bendito rosario entre los dedos. Pero donde se ensanchó este hermoso cuadro hasta adquirir un colorido indescriptible, fue cuando esas olas de seres humanos llegaron al Santuario de la Madre Dios. Al contemplar a esa incalculable muchedumbre de gentes, al ver la variedad de trajes, de colores, de fisonomías, pero fundiéndose la expresión de todas en una admirable unidad de sentimientos y afectos; al oír el murmullo de las rogativas y los cantos de las sagradas invocaciones, dominando todo este armonioso concierto, la grande y solemne voz de las campanas lanzadas a todo vuelo, el alma de todo espectador, por fría y descreída que hubiera sido, no podía menos de sentirse profunda y gratamente impresionada».[18]

Salvaire se hace eco de la sorpresa que significó para algunos la convocatoria. Eran tiempos de pleno conflicto entre la Iglesia y el liberalismo moderno. Desde prestigiosas tribunas se sostenía que la religión era algo del pasado y que se encontraba en vías de extinción. Sin embargo, la fuerza de este encuentro masivo resultó para muchos «un descubrimiento de la fe que había en el pueblo».[19]

18 Salvaire, *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomo II*, 450.

19 La cita es de un diario de la época. Cf. Juan A. Presas, *Anales de Nuestra Señora de Luján: trabajo histórico-documental, 1630-2002* (Dunken, 2002), 241.

Salvaire resalta este contraste en su relato de una imponente peregrinación de 1877:

> «Se había dicho que el pueblo no peregrinaba, y este replica agolpándose en masas compactas alrededor de la estación, tan pronto como despunta el día; se había negado que fuese un movimiento espontáneo, y el alborozo resplandece en todos los semblantes, y el entusiasmo brilla en todas las miradas; labios profanos habían osado decir que el viaje era de recreo, y los peregrinos luchan con las molestias del camino, con la incomodidad de los albergues estrechos, a pesar de su número, condiciones y esmero de sus dueños, para un número tan crecido de albergados, y soportan los rigores de la estación, aumentados con los rigores peculiares».[20]

3.2 La peregrinación de los uruguayos y las lámparas votivas[21]

Las peregrinaciones fueron creciendo rápidamente. Pronto se sumó una peregrinación de los católicos uruguayos. En la de 1892 –en pleno auge de la construcción de la actual basílica–, el obispo de Montevideo Mariano Soler manifestó la idea de que los pueblos de Uruguay, Paraguay y Argentina, unidos por la devoción a Luján, le ofrezcan a la Virgen sendas lámparas votivas. Salvaire enseguida se sumó a la propuesta y la difundió desde sus artículos en *La Perla del Plata.* La fundamentaba históricamente mostrando la unidad que había entre el cuidado del Negro Manuel por tener alumbrada a la Santa Imagen y la luz que ofrecerían las nuevas lámparas en nombre del pueblo devoto. Después de una campaña que duraría tres años, en 1895 se realizó la peregrinación de los católicos uruguayos trayendo la lámpara prometida. El hecho resultó una inusitada manifestación de fe que despertó especial admiración tanto en Luján como en Buenos Aires y se reflejó en los periódicos de la época. Por

20 Salvaire, *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomo II*, 456.

21 Seguimos en este punto a Juan Guillermo Durán, «Las lámparas votivas del Santuario de Luján un signo de hermandad de las repúblicas rioplatenses: Argentina, Uruguay y Paraguay (1892-1910)», *Archivum* XXX (2014): 155-174.

ejemplo, La Nación escribió: «se ha revelado mucho más catolicismo latente del que se sospechaba».[22]

Zarparon de Montevideo el viernes 6 de septiembre a media tarde. Hacia la madrugada llegaron a Buenos Aires y –luego de desayuno y misa en la iglesia de la Inmaculada– fueron hasta la terminal de Once a tomar el tren. El arribo a Luján fue a las 12:30hs en medio de una gran tormenta que complicó la llegada. A pesar de la torrencial lluvia, el santuario estaba repleto a las 16hs cuando se llevó a cabo la bendición de la lámpara. La luminaria ofrecida resultó ser una verdadera joya y es la única que llegó a alumbrar en el antiguo santuario. Hoy se la puede apreciar suspendida del techo de la basílica, en la nave derecha, entre el altar mayor y el crucero oeste.

Una anécdota interesante de ese día es que en un momento se generó cierta confusión porque los hoteles estaban repletos y –como había llegado más gente de la esperada– algunos temían quedarse sin alojamiento. El mismo Salvaire tuvo que intervenir para calmar los ánimos asegurando que las señoras y señoritas tendrían buenas camas y que algunas personas harían el sacrificio de dormir como mejor pudieran. Agregaba que el Santuario permanecería abierto toda la noche para que «encontraran refugio las personas que deseaban pasarla en oración, y, efectivamente, no pocos peregrinos acogieron como un favor señalado el pasar una y otra noche en vela en el camarín de la Virgen».[23] Costumbre que, como se sabe, se mantiene hasta el día de hoy en las grandes peregrinaciones a pie.

El padre Salvaire estaba por esos años entregado totalmente a la construcción de la basílica. Estas grandes romerías eran también

22 Presas, *Anales de Nuestra Señora de Luján: trabajo histórico-documental, 1630-2002*, 279. Como parte de los homenajes que Salvaire ofreció a los peregrinos uruguayos hizo imprimir meses después un voluminoso libro con la crónica de la peregrinación y documentos relativos a la misma. Todo un capítulo le dedica a transcribir los numerosos testimonios de la prensa (cf. Jorge María Salvaire, *La lámpara votiva de los orientales y su gran peregrinación al Santuario de Nuestra Señora de Luján en 8 de septiembre de 1895* (Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1896). Puede leerse completo en: https://archive.org/details/lalamparavotivad00salv).

23 Salvaire, *La lámpara votiva de los orientales y su gran peregrinación al Santuario de Nuestra Señora de Luján en 8 de septiembre de 1895*, 104.

un medio para difundir la iniciativa y recaudar fondos. Como parte de esa gran obra, comenzó a impulsar la construcción de una lámpara votiva que represente a los argentinos. Esto se convierte en una de sus principales preocupaciones en 1897.[24] Con ese fin comenzó a recolectar alhajas ofrecidas por los devotos. La plata ofrecida serviría para la lámpara y con el oro se confeccionaría otra joya para el nuevo santuario: una custodia. La campaña suscitó un amplio movimiento popular que a la vez impulsaba la obra de la nueva basílica. La confección de la lámpara estuvo a cargo de los orfebres de la casa *Gatuzzo y Costa*.[25] Fue colocada en el nuevo santuario en 1906, un par de años después de su inauguración.[26] Cualquiera que hoy visite el camarín de la Virgen puede apreciar su imponente porte. De estilo gótico, pesa 500 kilogramos y mide 8,5 metros de altura y 2,75 metros de diámetro.[27]

La idea original de Salvaire era que la ofrenda consista en la luminaria junto con la bandera del país oferente. Si bien fue anunciado, el proyecto de una lámpara votiva del pueblo paraguayo nunca llegó a concretarse. Recién en 1914 pudo llegar a Luján una peregrinación paraguaya y ofrecer su pabellón nacional.[28] El lugar reservado para esa lámpara era el crucero este, en simetría con la

24 Ese mismo año se pasó el sobresalto del robo de la Corona Pontificia, recuperada a los pocos días (cf. Juan Guillermo Durán, «La segunda coronación de la Virgen de Luján. Robo de la Corona y desagravio (1897)», *Teología* 51. 114 (2018): 145-169).

25 Los mismos a los que –en ese año– les fue confiada la reconstrucción de la Corona Pontificia que había sido desarmada al ser robada.

26 Presas, *Anales de Nuestra Señora de Luján: trabajo histórico-documental, 1630-2002*, 296.

27 Así la describe Durán: «Está elaborada en chapa de bronce con algunas piezas de fundición de bronce, como la serie de los ángeles, todo bañado en plata. Los escudos policromados están resueltos con esmalte y baños de plata u oro, según el caso. Los vidrios son de tipo granité, de color en el cupulín superior y el copón inferior, e incoloro decorado con motivos florales en el cuerpo principal. Tiene 17 tulipas flamígeras (una por lado, más una central) de vidrio blanco tratado con ácido fluorhídrico (de allí su aspecto opalescente), y cuatro tulipas ocultas. Además, tanto el cupulín como el cuerpo principal, tienen iluminación interior. Asimismo, ostenta los escudos de las catorce provincias existentes al momento y de los dos territorios nacionales, cada uno de ellos con sus propios colores en ricos y finísimos esmaltes, de oro y plata; al igual que los escudos de los tres últimos papas (Pío IX, León XIII y Pío X), de los cuatro arzobispos de Buenos Aires (Escalada, Aneiros, Castellano y Espinosa), de los arzobispos de Montevideo y Paraguay, y de los siete obispos argentinos de entonces. Abundante decoración: calados, ramas, botones, espigas, hojas, rosas, estrellas, etc. En el entorno de toda la lámpara se destaca la "Salve Regina", en esmalte azul» (Durán, «Las lámparas votivas del Santuario de Luján un signo de hermandad de las repúblicas rioplatenses: Argentina, Uruguay y Paraguay (1892-1910)», 170).

28 Cf. *Ibid*. 172.

uruguaya del otro crucero. En su reemplazo se colocó otra, hecha de bronce y de más de tres metros de diámetro, donada por una devota irlandesa en nombre de su colectividad. Con el tiempo ésta fue reubicada en la nave central donde luce hasta la actualidad.[29] Su lugar lo ocupó otra que representa a los fieles de la provincia de Buenos Aires.

3.3 Las peregrinaciones de inmigrantes

La visita de extranjeros a Luján fue algo notorio desde los comienzos de la inmigración masiva. El padre Salvaire –él mismo inmigrante– le dedica casi un capítulo de su libro al tema. Con su exuberante prosa retrata los sentimientos que imagina en quienes vienen a los pies de la Virgen con el alma marcada por el desarraigo:

> «Aquí, al pie de la bendita Imagen de Nuestra Señora, aspiran como un perfume delicioso de la patria ausente; ven al través de las dulces lágrimas que este melancólico recuerdo hace agolpar a sus ojos, como una aparición de su querida aldea, donde consumieron los más preciosos días de toda su existencia, los días de su inocencia; evoca entonces su corazón, con indescriptible emoción, la grata memoria de su anciano padre, de su madre adorada».[30]

La inmigración transformó la sociedad argentina en la segunda mitad del siglo XIX. Para el progreso del país, creía la clase dirigente, era necesario un nuevo tipo humano y había que importarlo de Europa. Soñaban con inmigrantes que siembren en estas tierras los valores de la civilización moderna. Así lo proponía Alberdi en sus famosas *Bases*: «El más instructivo catecismo es un hombre laborioso ¿Queremos plantar y aclimatar en América la libertad inglesa, la cultura francesa, la laboriosidad del hombre de Europa y de Estados Unidos? Traigamos pedazos vivos de ellas en las costumbres de

29 Es la primera de las dos lámparas de la nave central. La otra, enorme y magnífica, con 246 tulipas, fue donada por el Teatro Ópera de Buenos Aires cuyo antiguo edificio había sido demolido para ensanchar la avenida Corrientes.

30 Salvaire, *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomo II*, 356.

sus habitantes y radiquémoslas aquí».[31] Con la esperanza de atraer a multitudes de ingleses o franceses se llevó adelante una ambiciosa política inmigratoria. Pero la realidad demostró que quienes representaban a la Europa civilizada y pujante no optaron por el camino de la inmigración. Los que se arriesgaron en esta empresa fueron los pertenecientes a las multitudes de empobrecidos europeos, especialmente de España e Italia. Más allá de este error de cálculo, desde 1870 comenzaron a llegar inmigrantes en grandes oleadas y esto cambiaría la composición social de la Argentina.

Se presentaba el desafío de *nacionalizar* esas enormes cantidades de gente. Como en otras encrucijadas de nuestra historia, la Virgen de Luján tuvo su papel que jugar aquí. La creciente devoción a la *Virgen gaucha* fue un factor de asimilación de estos nuevos habitantes al pueblo de la nación argentina. Hacia principios de siglo XX las comunidades de inmigrantes –muy activas por ese entonces– se sumaron al movimiento de las peregrinaciones a Luján. Fueron años en los que las grandes romerías se multiplicaron. Tanto es así que en 1897 la empresa de ferrocarril agregó un ramal de dos kilómetros entre la estación de Luján y la Basílica. Llegaron a circular por él hasta veinticinco formaciones diarias los 8 de diciembre.

Los primeros en peregrinar a Luján como comunidad fueron los irlandeses.[32] Después se sumaron los italianos que eran la colectividad más numerosa. Luego los españoles, franceses y otros. Hacia la celebración del Centenario de la Revolución de Mayo en 1910 todas las agrupaciones querían ir y ofrecer su bandera a la Virgen. El pabellón español fue entregado por la Infanta Isabel de Borbón que llegó como peregrina.[33] Hasta hace pocos años podían verse esas banderas del Centenario en el camarín de la Virgen.

31 Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación, 2017), 97.

32 La primera fue el 17 de marzo de 1901. Cf. Presas, *Anales de Nuestra Señora de Luján: trabajo histórico-documental, 1630-2002*, 290.

33 Cf. *Ibid.*, 300.

Para las agrupaciones de inmigrantes, la convocatoria en Luján era una especie de «certamen de piedad y patriotismo», según la expresión de una proclama de la colectividad vasca invitando a la peregrinación de 1911.[34] Ir a Luján se convirtió en una cita obligada. No sólo para ellos, sino para cualquier parroquia, colegio o asociación católica de Buenos Aires. Cada año, a partir de septiembre llegaban a Luján una infinidad de pequeñas peregrinaciones. Incluso en 1904 se funda una *Sociedad de peregrinos a pie a Luján* comenzando una rica tradición de llegar caminando hasta la casa de la Virgen.[35]

Las llamadas *peregrinaciones generales* eran verdaderamente multitudinarias para la Argentina de principios del siglo XX. La de los italianos llevaba anualmente entre 15.000 y 25.000 personas. Semejante movilización exigía una organización muy cuidada. Para la difusión, lo más común eran volantes con fervorosas proclamas que comenzaban y terminaban con la fórmula: *¡A Luján!* Una de las tareas más difíciles era la negociación con las empresas de ferrocarril. Los italianos en 1919 llegaron a contratar catorce trenes. No sólo de Buenos Aires llevaban gente, sino de muchos pueblos de la provincia a los que llegaba la red ferroviaria. Además de organizar las celebraciones de las misas se ocupaban de que haya despacho de comida a precios accesibles y que no falten las bandas de música para amenizar el viaje. Este último, era un ingrediente clave para aumentar la convocatoria. Incluso se ocupaban del tiempo libre: en ocasiones se organizaba para los hombres un partido de fútbol por la tarde.[36]

34 *«No podemos ni debemos ser menos que las demás colonias europeas que nos rodean*; ellas en diversas ocasiones han sabido presentarse en Luján en número de diez y hasta quince mil provocando la admiración y aplauso general [...] ¿Los vascos constituiríamos acaso una vergonzosa excepción de *este certamen de piedad y patriotismo* que año tras año se verifica ante los altares de N. S. de Luján? ¡Imposible! No podemos ni queremos ceder el primer puesto a nadie en este terreno [...]; en ello está comprometido nuestro honor de vascongados» (Miranda Lida, «¡A Luján! Las comunidades de inmigrantes y el naciente catolicismo de masas, 1910-1934», *Revista de Indias* 70. 250 (2010): 809-836, 816).

35 Cf. Presas, *Anales de Nuestra Señora de Luján: trabajo histórico-documental, 1630-2002*, 293.

36 Cf. Lida, «¡A Luján! Las comunidades de inmigrantes y el naciente catolicismo de masas, 1910-1934», 822.

Estas peregrinaciones se fueron haciendo progresivamente *nacionales* y significaron un factor de asimilación de grandes masas de inmigrantes. Colaboró incluso con la unificación de algo tan básico como el idioma. Muchos hablaban sólo sus dialectos. Por ejemplo, en las peregrinaciones de los italianos, si bien en algunas misas la predicación era en italiano, ellos mismos pedían que se use el español en las celebraciones principales para entenderse mejor. Afirma Miranda Lida que: «la utilización del español en la predicación, en lugar de una casi infinita diversidad de dialectos, habría servido desde temprano como un factor más de integración y nacionalización del inmigrante, junto con la educación pública y el servicio militar obligatorio, entre otros».[37]

Otro elemento de unificación nacional en esos años fue el himno nacional, que invariablemente se cantaba en las peregrinaciones a Luján. Tanto la educación pública como el servicio militar obligatorio habían logrado que ese símbolo patrio fuera conocido y querido por todos. Corear el himno era un ritual obligado en las manifestaciones católicas:

> «Cuanto más grande fuera una manifestación católica, y por ende más heterogénea, más se prestaba a hacer del himno nacional el canto favorito de la multitud. Incluso en las más importantes peregrinaciones generales a Luján, ya sea de italianos o de españoles, se verifica su presencia, aunque en estos casos solía también estar acompañado por la ejecución de los himnos reales correspondientes a cada una de estas nacionalidades».[38]

La fiesta que significaban estas peregrinaciones a Luján atraía no sólo a los miembros de la colectividad organizadora. Así fue como la de los italianos de 1920 llevó 30.000 personas. Mientras más grande era la peregrinación más *nacional* era su aspecto y las banderas argentinas proliferaban tanto o más que la de la colectividad. En un momento la magnitud del evento lo volvió inmanejable. Las dificultades con las empresas de ferrocarril se agudizaron. Éstas prefe-

37 *Ibid*., 829.
38 *Ibid*., 830.

rían vender directamente a los peregrinos los boletos en vez de ofrecerlos a los organizadores. La sobreventa de pasajes desencadenó serios desórdenes en las estaciones, tanto que 1921 el arzobispado de Buenos Aires estuvo a punto de suspender las peregrinaciones.[39] La solución fue controlar y limitar la cantidad de pasajes vendidos. Para 1924 sólo cinco trenes salieron para la peregrinación de los italianos. En paralelo con esto comenzó a utilizarse el automóvil para ir a Luján, lo que tuvo su época de esplendor en la década de 1930 con el afianzamiento de la red vial.[40] Desde entonces, con las nuevas posibilidades que comenzó a ofrecer el transporte, las peregrinaciones se fueron atomizando y multiplicando casi al infinito.

Digamos por último, que las peregrinaciones de colectividades comenzaron a declinar no sólo por cuestiones organizativas. En esas décadas el sujeto había sido transformado. Los primeros inmigrantes ya se sentían hijos de esta tierra. Su bandera y su himno eran los argentinos. Sus hijos eran argentinos. En ese proceso de asimilación de grandes masas de inmigrantes que vivió nuestro pueblo, fueron miles los que se pusieron bajo la mirada de la Virgen de Luján y le llevaron sus sueños de un futuro para sus hijos en una patria que ya sentían como propia. Ella los recibió, los envolvió en sus brazos de Madre, les fue dando un hogar en esta nueva tierra. En definitiva, los fue haciendo argentinos.

3.4 Las peregrinaciones de los Círculos de Obreros

Al hablar de las grandes peregrinaciones a Luján no podemos dejar de hacer una breve referencia a los Círculos de Obreros, actores claves de estas nuevas formas de movilización. Éstos constituyeron una novedad en el asociacionismo laical argentino, más cerca del mutualismo de los inmigrantes que de las antiguas cofradías coloniales. Fueron creados por el sacerdote redentorista alemán Fede-

39 Cf. *Ibid.*, 826.
40 Cf. *Ibid.*, 827.

rico Grote en 1892 inspirado por la encíclica *Rerum Novarum* (1891) y las experiencias del catolicismo social europeo.[41]

Desde 1893 comenzaron a peregrinar a Luján.[42] Si bien la primera no superó los 500 peregrinos, en la década del Centenario llegaron a organizar peregrinaciones tan numerosas como las de los italianos. Éstas tenían la particularidad de que cuando el contingente regresaba a Buenos Aires era esperado por más hombres y juntos hacían un desfile por el centro de la ciudad hacia la Catedral. A medida que avanzaba se sumaban multitudes. Llegados a la Plaza de Mayo eran saludados por el arzobispo y escuchaban a algún orador. Era un verdadero ritual de movilización masculina.[43] Para muchos habitantes de los barrios populares esta peregrinación también significaba –además de una manifestación pública de su fe– la posibilidad de apropiarse por un día de las calles del centro.[44]

4. La peregrinación de los gauchos

En octubre de 1945, por inspiración del obispo Anunciado Serafini,[45] se realizó la primera peregrinación de los centros tradicionalistas, más conocida como la *peregrinación de los gauchos*. Poco antes, en los festejos del 8 de mayo, la Virgen había sido escoltada por jinetes del Círculo Criollo El Rodeo (Moreno) y de lo que sería el Círculo Criollo Martín Fierro (Jauregui). Al terminar, el obispo les propuso que organicen una peregrinación de *gente de a caballo*,

41 Cf. Miranda Lida, «Círculos de Obreros, nación, masculinidad y catolicismo de masas en Buenos Aires (1892-década de 1930)», *Anuario de la Escuela de Historia.* 28 (2016): 15-38, 16–17.

42 Cuenta Durán que «la misma tuvo lugar el 28 de octubre de 1893, constituyendo la primera "peregrinación obrera" en llegar al Santuario de Luján como adhesión al magisterio social inaugurado por la encíclica *Rerum Novarum*» (Durán, *De la frontera a la villa de Luján: los comienzos de la gran basílica: Jorge María Salvaire, CM, 1890-1899*, 220).

43 Cf. Lida, «¡A Luján! Las comunidades de inmigrantes y el naciente catolicismo de masas, 1910-1934», 818.

44 Cf. Miranda Lida, «El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico», en *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*, ed. por Amenta Sara,Folquer Cyntia (Tucumán: UNSTA, 2010), 395-424, 407.

45 Monseñor Anunciado Serafini, obispo de Mercedes entre 1939 y 1963, fue un gran impulsor de la devoción a la Madre de Luján. Recorrió infinidad de caminos sembrando imágenes de la Virgen con sus *«Embajadas de la Virgen»*.

después de todo –les dijo– «¡el gaucho fue el primer devoto de la Virgen!».[46] La idea prendió enseguida y encontró rápido eco entre los paisanos. Durante muchos años se realizó el primer domingo de octubre. Con el tiempo esa fecha pasó a ser dedicada a la peregrinación juvenil y la de los gauchos se adelantó al último domingo de septiembre. En la edición de 2019 participaron más de setenta agrupaciones.[47]

Pero ese día no sólo vienen a visitar a la Virgen Gaucha quienes cultivan el criollismo en centros tradicionalistas. Sobre todo después de la crisis social del 2001, es cada vez más notable la presencia de los *carreros*. Hombres pobres, muchos del conurbano bonaerense, para quienes el caballo y el carro resultan un medio de vida. Su oficio es recorrer las calles recogiendo lo que a otros les sobra. Ellos también –al igual que los criollistas– se sienten convocados por la Virgen y tienen una relación especial con el caballo. Ésta es tal vez más cercana a la del gaucho de antaño, para quien el caballo, además de ser un compañero en la vida, estaba directamente ligado al pan de cada día. La asistencia de los *carreros* a Luján es un testimonio vivo de lo arraigado que está la relación con el caballo en la cultura popular argentina. Ellos no bebieron de esa tradición en agrupaciones dedicadas a cultivarla sino en el seno de la vida del pueblo y sus luchas por la subsistencia.

El futuro de esta peregrinación es incierto. No porque falten quienes se sientan convocados a llegar a la Virgen montados. La creciente urbanización de la zona dificulta la tracción a sangre y presenta nuevos desafíos a la organización. También la aparición de una nueva sensibilidad social sobre la relación con los anima-

46 Matías Emiliano Casas, «Gauchos y católicos. El origen de las peregrinaciones gauchas a la basílica de Luján, Buenos Aires, 1945», *Anuario de la escuela de historia* 25 (2013): 257-275, 267.

47 Dato tomado de la crónica de uno de los organizadores: *Círculo Criollo El Rodeo* ([en línea] http://www.ccelrodeo.com.ar/Fotos/75Peregrinacion/ [consulta: 8/5/2021]). Hay que notar también que ese número viene en descenso. Un estudio realizado en 2008 afirmaba que el número promedio de agrupaciones que peregrinaban esos años era de 110, y su pico fue de 141 en 1997. Cf. Cristina Teresa Carballo, *El camino del peregrino: hacia una reconstrucción territorial de las creencias religiosas (Argentina): el caso de la peregrinación gaucha a la ciudad de Luján* (Le Mans, 2008), 305.

les obliga a replantear algunas cuestiones. En 2017 el arzobispo de Mercedes–Luján pidió en un comunicado que no dejen de visitar a la Virgen Gaucha pero que «traten de venir por otros medios para no perjudicar a los animales».[48] La peregrinación del 2020 fue suspendida por la pandemia y en 2021 el municipio de Luján decidió prohibirla.[49]

5. La peregrinación juvenil

La aparición de la *peregrinación juvenil* es uno de los grandes sucesos que jalonan la historia de amor entre la Virgen de Luján y el pueblo argentino. Cada año, el primer domingo de octubre, una verdadera marea humana llega caminando con su vida a cuestas a los pies de la Madre que los espera con sus manos juntas. Estas peregrinaciones comenzaron en 1975 por iniciativa del *Movimiento Juvenil Evangelizador* de Buenos Aires que animaba el padre Rafael Tello. En la raíz de este movimiento anidaba la intuición de que la juventud estaba llamada a impulsar la evangelización de todo el país. Esto lo buscaban mediante *un anuncio masivo y sencillo del Evangelio* a través de signos que aviven la fe que ya tiene el pueblo.[50]

Promediaba la década del 70, tiempos de una juventud movilizada. El sueño de construir un mundo mejor impulsó todo tipo de búsquedas. En el contexto de injusticia estructural de América Latina muchas veces esa energía transitó el camino de la violencia política. El padre Tello acompañó mucho a los jóvenes esos años buscando orientar esa fuerza vital hacia la evangelización, convencido

48 AICA, *Peregrinación gaucha a Luján: Mons. Radrizzani pidió que se haga sin maltrato animal*, [en línea] https://aica.org/29876-peregrinacion-gaucha-lujan-mons-radrizzani-pidio-que-se-haga-sin.html [consulta: 8/5/2022].

49 AICA, *Precisiones del santuario de Luján sobre la suspensión de la Peregrinación Gaucha*, [en línea] https://aica.org/noticia-precisiones-del-santuario-de-lujan-sobre-la-suspension-de-la-peregrinacion-gaucha, [consulta: 8/5/2022].

50 La historia de la peregrinación y su relación con el Movimiento Juvenil Evangelizador puede leerse en un libro publicado en 2004 con motivo de la 30° peregrinación: Dotro, Galli, Mitchell, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la peregrinación juvenil a Luján*.

de que la liberación más profunda del pueblo está en Dios y que Él la hace.[51] Caminar a Luján lejos estaba de ser un acto meramente «piadoso» desgajado de las búsquedas de esos años. Más bien era para estos jóvenes un camino para construir una patria de hermanos bajo el cuidado de la Madre de Dios. El lema de la peregrinación de 1976 –año aciago en el que muchos jóvenes murieron o desaparecieron– fue una máxima del Martín Fierro que dice mucho en la conciencia de los argentinos: *los hermanos sean unidos*.[52]

La respuesta fue apabullante. El primer año caminaron unos 20.000 jóvenes.[53] Para la segunda peregrinación las cifras que daban los medios oscilaban entre 60.000 y 100.000 personas.[54] Así siguió creciendo y desbordando toda organización posible. Hoy muchos hablan de más de un millón de personas peregrinando ese fin de semana. En un estudio sociológico –realizado a partir de un trabajo de campo entre 1997 y 2004– se afirma que el 70% camina autoconvocado, sin el apoyo de un grupo organizador.[55] También puede verse en ese informe que el 68% de los peregrinos dice no pertenecer a ninguna comunidad eclesial y que el 45% no tiene más instrucción religiosa que la que recibió para la primera comunión.[56]

Estos datos muestran que la convocatoria caló mucho más allá de las minorías que participan de las instituciones eclesiales. La juventud caminando multitudinariamente a Luján tocó un profundo nervio en el pueblo que dinamizó su movimiento hacia la Virgen. Muy pronto la peregrinación se hizo «popular» en el sentido pleno de la palabra. A Luján va todo el pueblo, no sólo los jóvenes, ni sólo los cercanos a la Iglesia. Ese fin de semana las escenas son elocuentes: las viseras de los jóvenes de la villa se confunden con

51 Muchas de las charlas que Tello daba a los jóvenes en esos años están recogidas en: Rafael Tello, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes* (Buenos Aires: Agape Libros - Fundación Saracho, 2020).

52 Cf. Dotro, Galli, Mitchell, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la peregrinación juvenil a Luján*, 230.

53 Cf. *Ibid*., 229.

54 Cf. *Ibid*., 230.

55 Cf. *Ibid*., 193.

56 Cf. *Ibid*., 189. 191.

las prendas *fitness* de los chicos de colegio privado; el comerciante próspero comparte horas de caminata con el cartonero que empuja un carrito con sus hijos. Son muy pocos los ámbitos de la vida social en los que puede verse tanta diversidad reconciliada.

Tampoco faltan las heridas del pueblo. Desgraciadamente la violencia y la droga son parte de nuestra sociedad y –por ende– también se ven en la peregrinación. El padre Tello –ya viviendo en Luján sus últimos meses de vida– ponía el ejemplo de los perros para explicar estas situaciones que a algunos podrían provocarle escándalo religioso. Un problema práctico que tiene la ciudad de Luján es que muchos perros se unen al torrente de peregrinos. Pero las personas vuelven en vehículos y los animales quedan. A partir de ese problema, Tello decía:

> «Cuando se hace esta peregrinación grande, juvenil, masiva, vienen muchos perros, y se quedan en Luján. La peregrinación es una cosa religiosa, ¿los perros también son una cosa religiosa? La ciudad se llena de perros […] Eso de los perros es un ejemplo: la peregrinación es algo religioso, pero es algo del hombre en la sociedad temporal, y *se expresa todo lo que hay en la sociedad temporal*. Si en la sociedad temporal hay muchos perros, vienen muchos perros; si en la sociedad temporal hay muchos delincuentes, vendrán muchos malvivientes. En esa estampida de gente que viene, vendrán buenos y malos también: vendrán los perros y vendrán los delincuentes. Entonces, eso sirve para ubicar, porque muchas veces se ataca el acto religioso masivo porque se da la presencia de gente malviviente […] entre los peregrinos habrá muchos vagos, drogados, y ese es un problema social, no es un problema de la cosa religiosa como tal».[57]

En ese río de gente puede verse toda la riqueza del pueblo argentino, incluso de la Patria Grande latinoamericana. Esto se debe a la transformación demográfica que sufrió la ciudad de Buenos Aires y –sobre todo– su conurbano en las últimas décadas. El proceso de centralización del país en Buenos Aires que se consolidó a partir de la capitalización de la ciudad en 1880 produjo en el siglo XX una enorme atracción demográfica hacia la ciudad puerto. Según datos del censo del 2010 en la Región Metropolitana de Buenos Aires –que

57 Tello, Desgrabación del 11/10/2001.

representa el 0,4% del territorio argentino– viven el 38,9% de los habitantes del país.[58]

A partir de la década de 1940 el modelo agroexportador fue dejando paso a una economía más industrializada. El cordón de Buenos Aires se volvió una región industrial y eso demandó mucha mano de obra que venía de las provincias. Ante la dificultad del acceso a la vivienda surgió el fenómeno que se llamó de «villas miseria». Terrenos fiscales de ferrocarriles o puertos, o el anillo que sigue las cuencas inundables de los ríos Matanza–Riachuelo y Reconquista comenzaron a poblarse de ranchitos de provincianos que venían a buscar un futuro con trabajo.[59] También influyó en el desplazamiento demográfico hacia el conurbano la modernización de los medios de transporte con la incorporación del tranvía eléctrico. Muchas familias inmigrantes que vivían en los *conventillos* céntricos –muchas veces en condiciones de hacinamiento– se mudaron hacia tierras suburbanas. Este movimiento fue acompañado por una política de vivienda que facilitaba el acceso a terrenos y ladrillos para la construcción.[60]

Ese proceso tuvo sus idas y vueltas con el correr de los años según las políticas de los gobiernos de turno. A esto se sumó un nuevo movimiento. Las transformaciones de América Latina de la segunda mitad del siglo XX hicieron que Buenos Aires comenzara a recibir inmigración de los países vecinos. «A diferencia de los inmigrantes europeos que llegaron en barco a "hacer la América", quienes llegaban desde Paraguay, Bolivia, Chile, Uruguay y Perú –junto con los brasileños en menor medida– lo hacían preferentemente por tierra y con un creciente apoyo de sus propias redes sociales, que facilitaron el acceso al mercado de trabajo y la vivienda».[61]

58 Cf. Carlos Galli, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco* (Barcelona: Herder, 2014), 314.

59 Cf. Tomás Calello, «Breve caracterización histórica de la Región Metropolitana de Buenos Aires», *São Paulo em Perspectiva* 14. 4 (2000): 34-42, 36.

60 Cf. Galli, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*, 305.

61 Matías Bruno, «La población del conurbano en cifras», en *Historia de la provincia de Buenos Aires: El gran Buenos Aires*, ed. por Gabriel Kessler (Buenos Aires: Edhasa - Unipe, 2015), 159-191, 175.

Estos nuevos habitantes de Buenos Aires y su conurbano, en la mayoría pobres y excluidos de los beneficios de la ciudad se fueron asentando en barrios populares muy precarios, similares a las anteriores «villas miseria». Buscaban tierra y trabajo, pero antes que nada buscaban vivir. En esa lucha –tan humana– por echar raíces en una nueva tierra la fe resultó una poderosa fuente de energía. La mayoría eran católicos de fe popular y con una presencia muy fuerte de la Virgen en sus vidas. Desarraigados del universo simbólico religioso de su hábitat de origen tuvieron que reconstruir sus símbolos en la nueva situación. Muchos de ellos, en la Virgen de Luján encontraron la fuerza de congregación maternal que estaban necesitando. La peregrinación a pie fue un medio para canalizar el hambre de símbolos religiosos de estos provincianos e inmigrantes (y sus hijos) y los conectó con la Madre que –como tantas veces en la historia argentina– los estaba atrayendo desde su santuario en Luján.

5.1 El papa Francisco y la peregrinación juvenil

Un hermoso testimonio de la fuerza que tomó esta peregrinación nos lo ofrece el papa Francisco en un libro reportaje publicado en 2014. Allí cuenta que él «descubrió» a la Virgen de Luján gracias a estas peregrinaciones: «Luján para mí fue nuevo. Sí; alguna vez había ido a Luján, pero no había una relación más profunda… Luján empezó a tener importancia para mí desde 1992 en adelante, cuando pasé a ser obispo, gracias a las peregrinaciones diocesanas».[62]

Esta multitudinaria peregrinación fue para él un camino para palpar la acción de la Virgen en la vida del pueblo: «Me fui involucrando en las peregrinaciones y ahí yo descubrí lo que son los milagros de la Virgen, las cosas que hace la Virgen… Ella revuelve las conciencias… ¡Ojo! En el buen sentido, o sea, es la madre que te

62 Alexandre Awi Mello, *Ella es mi mamá: encuentros del Papa Francisco con María* (Patris Argentina, 2014), 66.

arregla las cosas».[63] A la entrevista trae el recuerdo de un caso que le quedó grabado:

> «En el tiempo que me quedaba confesando, normalmente yo estaba con el rosario en la mano. Por lo común no llegaba a rezar dos misterios entre uno y otro penitente… Continuamente venía gente…
>
> Me acuerdo una vez, el primer caso "gordo" que me tocó. Estaba la fila ahí. Y había un joven, que calculo tenía 22 o 23 años, grandote, con aros, pelo largo por los lados, bien "posmoderno" el chico. Tenía pinta de ser un obrero. Se acercó y me dijo: "Tengo un problema muy grande". No me dijo nada más que eso. "Tengo un problema muy grande… Un día no aguanté más y se lo conté a mi vieja. Mi vieja es una mujer que hacía trabajos domésticos en las casas, y es madre soltera. Le conté todo a mi vieja y le pregunté qué tenía que hacer. Y ella me dijo: Andá a Luján que la Virgen te lo va a decir. Y me vine caminando." Entonces le pregunté: "¿La viste?". Y el joven me respondió: "Sí. Y creo que tengo que hacer esto, esto y esto." Entonces yo me reí y le dije: "Creo que yo estoy de más." Y el joven me dijo: "Parece que sí"».[64]

Largas noches en la basílica pasó quien hoy es el papa Francisco contemplando a ese pueblo peregrino que pasaba bajo la mirada de la Virgen. Una certeza fue creciendo en su pecho: la Virgen toca la vida de la gente. En ese encuentro del mirar y ser mirado hay una acción de la gracia divina:

> «Cuando se entra a la basílica, la gente ingresa por la izquierda, ve a la Virgen y sale por la derecha. Tengo experiencias de confesar a la izquierda y a la derecha… Cuando confesaba del lado izquierdo de la basílica, en las confesiones normalmente no aparecía "ninguna cosa rara", vale decir, eran "confesiones normales"… Pero a la derecha… allí aparecen las ballenas, los pescados más gordos…
>
> En segundo lugar: cuando la ven, tienen los ojos húmedos… Muchas veces les preguntaba a los fieles: "¿La viste?" Y la persona volvía a lagrimear… La Virgen tiene algo que toca… El que no lo cree, bueno, que se embrome. Pero eso lo ves, lo "tocás"… Son conversiones, confesiones de añares… ¿Por qué? Por haber visto a la Virgen».[65]

63 *Ibid*., 71.
64 *Ibid*., 78–79.
65 *Ibid*., 75–77.

Para Francisco, es evidente que la Virgen toca la vida de la gente con su mano de madre. Esta convicción no nace de una reflexión abstracta sino del contacto directo de su corazón de pastor con el sufrimiento del pueblo. Eso está plasmado de algún modo en su documento programático, *Evangelii Gaudium*, cuando enseña que la espiritualidad popular es un modo de vivir el cristianismo –muy presente entre los más pobres– que sólo puede ser captado desde una mirada de amor:

> «Para entender esta realidad hace falta acercarse a ella con la mirada del Buen Pastor, que no busca juzgar sino amar. Sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres».[66]

Terminemos esta referencia a Francisco y la Virgen de Luján con una confidencia lujanera que revela en esa entrevista. Cuenta el padre Awi Mello que en un momento del diálogo el papa hace una pausa, suelta un par de botones de su sotana blanca a la altura del pecho y con brillo en los ojos y cierto aire de «revelación» le muestra una bolsita que lleva cosida:

> «Tengo aquí un relicario, llevo conmigo algo muy especial… Lo llevaba en el bolsillo de la camisa de *clergyman*, pero como la sotana no tiene bolsillo, me hice confeccionar esta bolsita. Llevo aquí la cruz que le robé al cura más misericordioso de Buenos Aires cuando estaba en el cajón… Y tengo también un purificador con el cual limpiaron la imagen de la Virgen de Luján. Todos los años cambian el vestido de la Virgen. En esa ocasión limpian la imagen y ese paño es lo que tengo aquí… A este punto llegó Luján: yo tengo acá el trapito con el cual han limpiado su imagen».[67]

6. Conclusión

Hemos repasado casi cuatro siglos de historia y hemos visto que Luján, desde la humilde ermita de los orígenes hasta la impo-

66 *Evangelii Gaudium* 125.
67 Awi Mello, *Ella es mi mamá: encuentros del Papa Francisco con María*, 83–85.

nente basílica gótica de la actualidad, ha sido el lugar donde el pueblo se encuentra con la Virgen y con los hermanos. De ese encuentro brota la fiesta, como reacción espontánea y agradecida a la acción salvífica de Dios. Peregrinación y fiesta son dos caras de una misma moneda. Dios actúa atrayendo a través de la Virgen y el pueblo responde yendo y haciendo fiesta.

Queda pendiente una reflexión teológica que desgrane el sentido de ese encuentro entre la Virgen y el pueblo. En eso estamos trabajando sobre la base de la investigación del proceso histórico lujanense y a la luz de una mariología que dé cuenta de la peculiar relación que el pueblo de América Latina tiene con la Virgen María. Lo hacemos en el sendero que señaló el padre Tello cuando afirmaba que «el sello o cuño del misterio de Luján […] surge de una única fuente que se intuye como muy honda y permanente: la Virgen de Luján atrae interiormente a sus hijos, les toma el corazón, y en la intimidad de ese encuentro anida secretamente un don de su gracia».[68] La atracción de la Virgen desde Luján puede pensarse como parte de lo que el Concilio llama el «influjo salvífico»[69] de la Madre de Dios en la historia. Esta atracción sería como una fuerza de unidad operando en el corazón del pueblo. Algo así parece haber percibido el poeta popular que viendo llegar a la multitud bajo la lluvia cantaba: *no hay agua para esa sed, sólo la Virgen la apaga.*

Bibliografía

Carballo, Cristina Teresa. *El camino del peregrino: hacia una reconstrucción territorial de las creencias religiosas (Argentina): el caso de la peregrinación gaucha a la ciudad de Luján*. Le Mans, 2008.

68 Rafael Tello, «Orientaciones para los estatutos», en *El viejo Tello y la pastoral popular*, ed. por Gabriel Rivero (Buenos Aires: Patria Grande - Fundación Saracho, 2012), 185-197, 191.

69 LG 60.

Casas, Matías Emiliano. «Gauchos y católicos. El origen de las peregrinaciones gauchas a la basílica de Luján, Buenos Aires, 1945», *Anuario de la escuela de historia* 25 (2013): 257-275.

Dotro, Graciela, Carlos Galli y Marcelo Mitchell. *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la peregrinación juvenil a Luján.* Buenos Aires: Agape, 2004.

Durán, Juan Guillermo. «La Basílica Nacional de Luján: el proyecto de su construcción (1887-1890)», *Teología* 109 (2012): 65-96.

«La segunda coronación de la Virgen de Luján. Robo de la Corona y desagravio (1897)», *Teología* 51 (2018): 145-169.

«Las lámparas votivas del Santuario de Luján un signo de hermandad de las repúblicas rioplatenses: Argentina, Uruguay y Paraguay (1892-1910)», *Archivum* XXX (2014): 155-174.

Manuel "Costa de los ríos": fiel esclavo de la Virgen de Luján. Buenos Aires: Agape Libros, 2019.

Galli, Carlos. *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco.* Barcelona: Herder, 2014.

Lida, Miranda. «Círculos de Obreros, nación, masculinidad y catolicismo de masas en Buenos Aires (1892-década de 1930)», *Anuario de la Escuela de Historia* 28 (2016): 15-38.

«¡A Luján! Las comunidades de inmigrantes y el naciente catolicismo de masas, 1910-1934», *Revista de Indias* 70 (2010): 809-836.

Presas, Juan A. *Anales de Nuestra Señora de Luján: trabajo histórico-documental, 1630-2002.* Dunken, 2002.

Salvaire, Jorge María. *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomo I.* Buenos Aires: Pablo E. Coni, 1885.

Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomo II. Buenos Aires: Pablo E. Coni, 1885.

La lámpara votiva de los orientales y su gran peregrinación al Santuario de Nuestra Señora de Luján en 8 de septiembre de 1895. Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1896.

"Mi Amado, las montañas... las ínsulas extrañas". La aventura del amor del poeta san Juan de la Cruz en clave estético teológica[1]

Cecilia Avenatti de Palumbo•
Pontificia Universidad Católica Argentina
ceciliapalumbo52@gmail.com
Recibido 10.08.2022/ Aprobado 11.10.2022
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2654-5901
DOI: *https://doi.org/10.46553/teo.59.139.2022.p309-320*

Resumen

En el marco de aislamiento vivido durante la pandemia durante los dos últimos años, la gran literatura se nos presentó a muchos como un reservorio espiritual de voces y escenarios que nos ayudaron a comprendernos ofreciéndonos aguas de las que beber humanidad. El propósito de este artículo es detenernos en el simbolismo de las "ínsulas extrañas" que San Juan de la Cruz presenta en dos versos de su "Cántico Espiritual": en la estrofa 13, en referencia al Amado ausente y en la estrofa 32 en referencia a la Amada buscada. Para ello, primero plantearé la originalidad poética de esta metáfora en el contexto renacentista en el que fue escrita y luego destacaré la actualidad estético teológica de la metaforización nupcial de la unión de lo humano y lo divino. En el contexto del aislamiento experimentado, presentaré dichas ínsulas como nuevos y desconocidos caminos de configuración de una esperanza abierta para una humanidad receptora del don divino de la vida plena.

1 Este artículo ha sido escrito sobre la base de la ponencia presentada en la Semana de las Letras dedicada a las "Las islas literarias", el 6 de septiembre de 2022 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA.

• La autora es Doctora en Letras (Pontificia Universidad Católica Argentina - UCA). Investigadora y Profesora Titular Ordinaria de Estética (Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Teología - UCA). Directora del Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura Estética y Teología (Instituto de Investigaciones Teológicas en Facultad de Teología -UCA, desde 1998 hasta la actualidad). Fundadora de la *Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología*

Palabras clave: Hans Urs von Balthasar; Estilos; Estética teológica; Islas literarias; Pandemia; San Juan de la Cruz; Christoph Theobald

"My Beloved, the Mountains... the Strange Insulas." The Adventure of Love of the Poet Saint John of the Cross in a Theological Aesthetic Key

Abstract

In the background of isolation lived during pandemics during the past two years, Literature has remained to many of us as a spiritual reservoir of voices and sceneries which have helped us to understand each other offering water to quench humanity. The aim of this article is to dwell on the symbolism of the "odd islands" which St. John of the Cross presents in two verses of his "Spiritual Chant": stanza 13 referring to the absent Beloved and in stanza 32, referring to the searched Beloved. For this purpose, I will firstly pose the poetic originality of this metaphor in the Renaissance context in which it was written, and then I will stand out the theological-aesthetical validity of the nuptial metaphorization of the human and divine union. In the context of experienced isolation, I will introduce such islands as the new and unknown configuration paths of an open hope for humanity capable of receiving the divine gift of a full life.

Keywords: Hans Urs von Balthasar; Styles; Theological Aesthetics; Literary Islands; Pandemics; St. John of the Cross; Christoph Theobald

En los tiempos duros del "aislamiento" de la pandemia, la literatura fue sin duda una de las ventanas abiertas a la luz y a la libertad que habían sido canceladas. La distancia nos alejó de los afectos y nos privó de la cercanía de los vínculos. La lectura, la escritura literaria y las artes, en su diversidad y potencial creador se nos presentaron entonces como "reservorios" en el desierto, que nos llevaron a dar el paso de la configuración del mundo del texto a la refiguración existencial.[2] Las tradiciones atesoradas en el hondón del alma cobraron vida en metáforas, personajes, tramas novelescas y teatrales, abriéndonos a mundos hacia los que nuestra imaginación volaba atravesando muros. Entre las imágenes que una y otra vez volvían a mi memoria se hallaban "las islas literarias", en cuya geografía veía reflejada el dolor de la separación. ¿Cómo unir las islas?

2 Christoph Theobald, *Hospitalidad y Santidad. Pensar una pluralidad de estilos de vivir*. Prólogo Cecilia Avenatti de Palumbo y Eduardo Casarotti (Buenos Aires: Agape Libros, 2019), 27-28, 34-35.

¿Era posible transfigurar la experiencia de la ausencia en presencia? Recordé entonces que la poesía mística cristiana había dado forma a esta paradoja, cuya fuente se halla en los movimientos del amor de la amada que busca al amado que se oculta, inspirada el *Cantar de los cantares*. Al recrear el poema bíblico, San Juan de las Cruz introduce un simbolismo isleño, que me propongo interpretar en este artículo. La metáfora de las "ínsulas extrañas" aparece en dos versos de su "Cántico Espiritual": en la estrofa 13, en referencia al Amado ausente y en la estrofa 32 en referencia a la Amada buscada.

En vista de lo cual, indagaré el sentido de este juego del amor expresado en estas "ínsulas extrañas", en un doble sentido literario y teológico. Para ello, primero plantearé la originalidad poética de esta metáfora en el contexto renacentista en el que fue escrita y luego destacaré la actualidad estético teológica de la metaforización nupcial de la unión de lo humano y lo divino. En el contexto del aislamiento experimentado, presentaré dichas ínsulas como nuevos y desconocidos caminos de configuración de una esperanza abierta para una humanidad receptora del don divino de la vida plena.

Citaré el "Cántico Espiritual" de la edición crítica de las *Obras Completas* de San Juan de la Cruz a cargo de Maximiliano Herráiz.[3] Me basaré en el estudio literario del sanjuanista inglés Colin P. Thompson[4] y en la perspectiva estético teológica de Hans Urs von Balthasar.[5]

1. Las "ínsulas extrañas" como disrupción poética en el "Cántico Espiritual"

La lectura de los textos sanjuanistas me afectan cada vez que me encuentro con ellos, pues en realidad experimento que no soy

3 San Juan de la Cruz, *Obras completas*, a cargo de Maximiliano Herráiz (Salmanca: Sígueme, 2007).

4 Colin P. Thompson, *Canciones en la noche* (Madrid: Trotta, 2002).

5 Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica 3. Estilos laicales* (Madrid: Encuentro, 1986).

yo quien los lee sino que son ellos los que me leen, es decir, que leen el proceso que es "mi" vida, "nuestras" vidas, "la vida" que todos experimentamos pero que no alcanzamos a definir ni poseer, como acierta en señalar Jean-Luc Marion.[6] La actividad literaria de san Juan de la Cruz, que comenzó mientras se hallaba en la prisión de Toledo, se desarrolló en la plenitud del Renacimiento español, de donde sus tres poemas mayores –"Noche oscura", "Cántico Espiritual" y "Llama de amor viva"– se hallan escritos en liras, estrofa italianizante introducida por Garcilaso de la Vega en la métrica española, que consiste en una combinación de tres heptasílabos y dos endecasílabos, combinados de la siguiente manera 7-11-7-7-11, lo cual le otorga un dinamismo y ritmo musical inconfundibles.

El "Cántico Espiritual" (del cual existen dos redacciones: CA y CB) narra una historia inspirada en varias fuentes –el "Cantar de los cantares" bíblico, la poesía pastoril, la poesía popular y la poesía sufí, entre las más destacadas–, ninguna de las cuales logra dar cuenta de la originalidad, posteridad y actualidad de este poema. Compuesto de 39 estrofas, canta los movimientos del viaje de búsqueda y encuentro entre Dios y la humanidad toda, que el poeta metaforiza en el lenguaje nupcial de la unión del amor místico dando voz a un diálogo íntimo entre la Esposa y el Esposo. Al ritmo de la ausencia y la presencia, el poema comienza con el grito de dolor de la Amada que irrumpe en el silencio y que dirige a un Amado invisible:

> «¿Adónde te escondiste, Amado,
> y me dejaste con gemido?
> Como el ciervo huiste,
> habiéndome herido;
> Salí tras ti clamando, y eras ido». (CA 1)

6 Cf. Jean-Luc Marion, «La vida, aquello que nunca se posee», en *El rigor del corazón. La afectividad en la obra de Jean-Luc Marion*, ed. Jorge Luis Roggero (Buenos Aires: Editorial SB, 2022), 11-17.

Al silencio inicial del Amado, sigue el de los pastores (CA 2-4), que quiebra fugazmente la voz de la naturaleza inanimada, la cual le habla diciéndole que por ella pasó el Amado y la embelleció con sólo mirarla (CA 5-10). Afirma C. Thompson:

> «Se trata de un principio extraordinario para un poema del siglo XVI. Versa sobre temas acostumbrados, el amor y sus cuidados, en un escenario acostumbrado, el paisaje pastoril. Sin embargo, sus silencios piden explicaciones a gritos. El Amado ha desaparecido, pero ¿por qué? ¿Qué clase de mundo es éste, donde inanimados bosques, matorrales y prados floridos responden cuando el Amado y los pastores han ignorado los gritos de ella? En la poesía bucólica del Renacimiento la naturaleza es a menudo un testigo pasivo, a veces un participante activo, pero nunca un hablante que intervenga de una manera tan extraña».[7]

Durante las once primeras estrofas el lector acompañará a la Amada en el crescendo del deseo que impulsa su viaje de búsqueda, hasta que finalmente se escucha la voz del Amado en la estrofa 12, quien la llama, atrayéndola hacia sí diciéndole: «Vuélvete, paloma, /que el ciervo vulnerado/ por el otero asoma …».

Ahora la herida de amor es recíproca: en la primera estrofa la Amada había sido herida por la ausencia del Amado, ahora es el Amado el que se presenta herido. Es justamente esta repentina presencia del "ciervo herido" la que provoca, como respuesta de la Amada, un torrente de imágenes en versos que a lo largo de dos estrofas (CA 13 y 14) caen como el agua de una cascada, una tras otra, ininterrumpidamente, con gran vigor, sin secuencia lógica ni verbo principal que las una. En este contexto se ubica la primera referencia a las "ínsulas extrañas":

> «Mi Amado, las montañas
> los valles solitarios nemorosos,
> las ínsulas extrañas,
> los ríos sonorosos,
> el silbo de los aires amorosos,

7 Thompson, *Canciones en la noche*…, 141.

la noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora». (CA 13 y 14)

El dolor del comienzo por la ausencia se ha transformado en gozo y exultación de la Amada hacia el Amado que se ha manifestado. Y si bien en el lenguaje y el escenario de la estrofa 13 encontramos imágenes como ríos, bosques y brisas propios del *locus amoenus* renacentista, aparecen dos metáforas disruptivas que no pertenecen a dicho tópico y que abren un nuevo horizonte, a saber: "las montañas" y "las ínsulas extrañas". Si leemos estas dos metáforas a la luz de la estrofa 14, en la que magistralmente expresa el poeta el recorrido de los amantes desde la noche de la ausencia hasta la unión en el banquete nupcial y cuyo punto culminante se halla en los dos oxímoron "música callada" y "soledad sonora", encontraremos la clave poética y estético teológica de las "ínsulas extrañas" y "las montañas".

¿Qué busca expresar el poeta con estas metáforas cuyo sentido lo descubre el lector desde el encuentro de miradas entre Amada y Amado? ¿Hacia dónde quiere conducirnos? Ningún lenguaje, tampoco el de los místicos, puede expresar la plenitud de la experiencia de la acción de Dios en las profundidades del corazón, pero el lenguaje poético «puede ofrecer mediante su disrupción y reordenación, atisbos de una realidad trascendente más allá de sí mismo».[8]

Es el mismo poeta quien nos ofrece una comprensión del sentido de estas disrupciones, cuando en su comentario en prosa señala que:

> «Las montañas tienen altura, son abundantes, anchas, hermosas, graciosas, floridas y olorosas. Estas montañas es mi Amado para mí». (CA 13, 6)
>
> «Las ínsulas extrañas están ceñidas con la mar y allende de los mares, muy apartadas y ajenas de la comunicación de los hombres, y así, en ellas se crían y nacen cosas muy diferentes de las de por acá, de muy extrañas maneras y virtudes nunca vistas de los hombres que hacen grande novedad y

8 Thompson, *Canciones en la noche*..., 145.

> admiración a quien las ve. Y sí, por las grandes y admirables novedades y noticias extrañas, alejadas del conocimiento común que el alma ve en Dios, le llama *ínsulas extrañas*. Porque extraño llaman a uno por una de dos cosas: o porque se anda retirado de la gente o porque es excelente y particular entre los demás hombres en sus hechos y obras. Por estas dos cosas llama el alma aquí a Dios extraño, porque no solamente es la extrañez de las ínsulas nunca vistas, pero también sus vías, consejos y obras son muy extrañas y nuevas y admirables para los hombres». (CA 13, 8)

Las montañas son un símbolo de lo divino porque conducen hacia lo alto, tan solo mirarlas el corazón humano se dilata y se eleva hacia el cielo infinito. Pero aquí el poeta las identifica con el Amado, que no es simplemente lo divino trascendente, sino "mi Amado", es decir, un Dios personal, que establece una relación de amor subrayada por el pronombre posesivo: puesto que en definitiva la reciprocidad de amar y ser amado es lo que nos humaniza y diviniza. Es precisamente esta dimensión personal la que mantiene la distancia e impide la asimilación entre Amado y Amada. Esta distancia, que en la tradición cristiana tiene su origen en el Amor trino, está aquí poéticamente referida por la lejanía de las islas que el prosista subraya de un modo particular.

El adjetivo de extrañeza es un acierto extraordinario del poeta, pues, según él mismo lo explica, tiene dos sentidos: primero, la necesidad de interioridad para poder experimentar lo inaudito de las vías "muy extrañas, nuevas y admirables" por las cuales el Amado busca a la Amada para que sea plenamente ella misma y, en segundo lugar, la propiedad única de un Amor incondicional que está siempre, que no abandona aunque no comprendamos muchas veces sus caminos y que nos lleva de sorpresa en sorpresa si nos dejamos guiar. No puedo dejar de relacionar esta acción del Amado a la que refiere el prosista en su comentario al poema "Noche oscura", cuando dice que "tomando Dios la mano tuya, te guía a oscuras como a ciego, adonde y por donde tú no sabes, ni jamás con tus ojos y pies, por bien que anduvieran atinaras a caminar." (2N 16, 7) Es el mismo dinamismo de sorpresa de las "ínsulas extrañas" que son vías por medio de las cuales Dios nos conduce adonde no podemos imaginar a condición de que nos dejemos llevar "a oscuras y como a ciego", con total confianza.

El amor iguala pero no asimila, sino que mantiene la diferencia entre Amada y Amante. Es por ello que en la estrofa 32 se invierten los roles y el binomio "montañas-ínsulas extrañas" no se aplica al Amado sino a la Amada quien dice:

> «Escóndete, Carillo,
> y mira con tu haz a las montañas
> y no quiera decillo;
> mas mira las compañas
> de la que va por ínsulas extrañas». (CA 32)

Los roles se han intercambiado. Dice San Juan en su comentario que la "haz" es la divinidad y las "montañas" las potencias del alma que ya han sido transformadas en luz, a través de la noche del despojamiento y donación de amor. La Amada le pide al Amado que se oculte y la mire desde ese lugar. Ya no lamenta la ausencia pues ha experimentado que el mirar de Dios es amar, y que este mirar ha transformado sus oscuridades en luz, conduciéndola a la verdad de sí misma. Y por eso ahora es ella quien se identifica con las "ínsulas extrañas" en una metáfora en la que se define a sí misma en proceso dinámico como quien «va a ti por extrañas noticias de ti, y por modos y vías extrañas y ajenas de todos los sentidos y del común conocimiento natural. Y así, es como si dijera: pues va mi alma a ti por noticias extrañas y ajenas de los sentidos, comunícate tú a ella también tan interior y subidamente que sea ajeno de todos ellos». (CA 32, 1-6)

2. La aventura perfecta y la paradoja poética como estilo estético teológico

Rodeadas por el mar, apartadas y únicas, estas islas literarias son metáforas de la intimidad e interioridad desde donde crece la persona. No es una isla solitaria sino que hay muchas islas –tantas como personas– que el mar comunica, invitando a recorrer lo que Balthasar llamará "la aventura perfecta", es decir, el viaje hacia lo desconocido, por caminos siempre nuevos, por donde no hay hue-

llas, sino vías únicas como únicos somos cada uno de los seres humanos. La propuesta es descubrir cuál es el propio camino y transitarlo.

Dice C. Thompson, que desde la experiencia vivida:

> «…el lenguaje brilla como si hubiera sido recién creado para ese mundo, como el lenguaje en el paraíso del Edén. La maravilla del mundo se puede percibir de nuevo. … Aquí se alcanza un mundo y se rehace mediante la reciprocidad del amor. La creación es afirmada y transfigurada».[9]

Podríamos añadir que se trata de la esperanza que abre todo nacimiento, y que aquí es la palabra poética la que lo expresa y realiza. De modo tal que, mientras el poema bíblico se inicia con un beso y finaliza con una ausencia renovada, el "Cántico" sanjuanista empieza con una ausencia y culmina con la unión de los amantes.[10] En perspectiva teológica este renacimiento del lenguaje hunde sus raíces en la Encarnación del Hijo de Dios quien se hace historia, finitud y carne por amor al ser humano, creando semejanza a partir de la diferencia. Este es el núcleo de la mística cristiana, que significa justamente el misterio objetivo de Dios revelado en Jesucristo y expresado en el lenguaje del "admirable intercambio" de lo divino en lo humano, que la metaforización poética ha expresado aquí de modo inigualable.

En el tercer tomo de su *Estética Teológica* dedicada a los estilos laicales, que son expresiones del Dios cristiano en los lenguajes de la historia, Hans Urs von Balthasar destaca la originalidad de "las ínsulas extrañas", otorgándoles un lugar central en la teología del viaje místico hacia lo desconocido del misterio de la unión con Dios, que el poeta realiza sin compañías ni guías, en soledad y en progresión de despojamientos, cuando afirma que:

> «La obra de Juan es toda ella una llamada seductora a la única aventura necesaria. En lugar de las imágenes dantescas vienen las imágenes propias del pathos de los descubrimientos geográficos de la época de los conquis-

9 Thompson, *Canciones en la noche*…, 148-149.
10 *Ibid*., 155.

> tadores. Se ruega al Esposo que acompañe a la esposa que va por ínsulas extrañas, e ínsulas extrañas son los modos o vías ignotos a todos los sentidos y fuera de toda especie de conocimiento ordinario. Por otra parte, el Esposo mismo es comparado a valles solitarios nemorosos, a islas extrañas y maravillosas. … La imagen de las islas fascinantes se disuelve en la del mar en que todo se sumerge. … Y la imagen del mar se mezcla una vez más con la de la oscuridad, esta agua tenebrosa y con la del desierto infinito».[11]

Esta relación de las "ínsulas extrañas" con la noche oscura y el desierto sitúa la metáfora isleña en el centro mismo de la paradoja de la poesía mística, que es el estilo estético teológico propio de Juan de la Cruz. ¿Cómo puede provenir de la más grande negación de los sentidos la más alta poesía que se expresa en imágenes plenas de sensorialidad? La tesis balthasariana es que ha sido precisamente el Amor el que transformó el lenguaje del poeta conduciéndolo a abrevar en la fuente misma de la experiencia de la unión mística. De ahí que al ritmo paradójico de la nada y el todo, purificada en la noche, su poesía brota del origen sin origen de la Palabra hecha carne, y desde allí puede mirar con los ojos transparentes del amor toda la realidad y decirla en un lenguaje poético sublime.

En la mística cristiana –como ya dijimos– el amor iguala pero no asimila. La palabra mística proviene del verbo griego "myo", que significa cerrar los ojos y los labios de admiración ante la manifestación de lo que nos supera por su extrañeza, profundidad y belleza. De esta misma raíz provienen las palabras "mythos" y "mysterion", entre otras. La paradoja es el signo de lo indomable, por ello el reconocimiento de la objetividad de la figura, de la espesura de Dios que penetra el alma transformándola, es el origen de la dimensión subjetiva de la experiencia mística. De ahí que para Balthasar, san Juan de la Cruz acierta en afirmar que:

> «Sólo este misterio es el *refugio* absoluto. … Es la soledad a la que Dios condujo a su pueblo para hablarle al corazón y desposarse con él (Os 2, 16), el silencio en que se oyen las palabras de la sabiduría infinita. El que así está escondido está seguro. Si el alma guarda estas cosas en secreto (a solas),

11 Von Balthasar, *Gloria* …, 124-125.

> también las comprende en secreto, las goza en secreto. Su deseo es que suceda muy ocultamente, de modo hondo, alejado de todo contacto externo. En esto se parece al mercader de la perla, o mejor aún, al hombre que encontró un tesoro escondido, fue y gozosamente lo ocultó y lo poseyó. Y se obra así, no por manía de misterio, sino porque es propio del amor, "descubrir [a otro] su secreto como a amigo" (CA 18, 1). De esta guisa penetra el alma más y más en la *espesura* de Dios (CA 35, 5) que es "tan profunda e infinita que el alma llega a comprender que puede penetrar más y más"».[12]

El propósito consiste en aventurarse en el abismo sin fondo del drama pascual, pues esta transformación sucede a condición de que el amor salga de sí hacia el tú, y que de este modo la persona se abra a la relación atravesando las noches de la muerte como un tránsito hacia la luz inmensa de la vida. Por ello, concluye Balthasar:

> «…lo importante con miras a un proyecto de estética teológica es que la luz oscura en la que el mundo se desvanece cuando cae la tarde, en la que el mundo terreno se desdibuja en desilusión fatal, se convertirá a su tiempo en la misma luz oscura en la que resurgirá el mundo nuevo de cara a la visión eterna de Dios, en marcha al Dios de los nuevos cielos y de la nueva tierra».[13]

Conclusión

Las "ínsulas extrañas" conforman un campo semántico inédito que fragua la pluma del poeta, en el que el amor místico, la belleza, la mirada, la noche y la luz de la llama configuran un caleidoscopio dinámico. La revelación en el ocultamiento, la dimensión personal de un amor que mantiene la unidad en la diferencia, la interioridad abierta a la relación con el tú, que iguala sin asimilar, son todos rasgos de la figura estética que Balthasar experimentó y pensó desde la literatura hacia la teología, a fin de poner en el centro de la experiencia cristiana el lenguaje de la mística, que se renueva sin cesar, pues Dios es inagotable en su donación trinitaria de amor

12 *Ibid.*, 127.
13 *Ibid.*, 148.

hacia el ser humano y el mundo. Descubrir y transitar por estos caminos desconocidos y ocultos en tiempos de oscuridades es el desafío que hoy nos plantea la poesía y la prosa de san Juan de la Cruz. Su escritura es una esperanza abierta a confiar en que la luz de la alborada emergerá en el fin de la noche, puesto que el amor y la vida son más fuertes que la mentira y que la muerte.

Bibliografía

Balthasar, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica 3. Estilos laicales*. Madrid: Encuentro, 1986.

Juan de la Cruz, *Obras Completas.* A cargo de Maximiliano Herráiz. Salamanca: Sígueme, 2007.

Marion, Jean-Luc. «La vida, aquello que nunca se posee». En *El rigor del corazón. La afectividad en la obra de Jean-Luc Marion*, ed. Jorge Luis Roggero. Buenos Aires: Editorial SB, 2022.

Theobald, Christoph. *Hospitalidad y santidad. Pensar una pluralidad de estilos de vivir*. Prólogo Cecilia Avenatti de Palumbo y Eduardo Casarotti. Buenos Aires: Agape Libros, 2019.

Thompson, Colin P. *Canciones en la noche*. Madrid: Trotta, 2002.

Apéndices

Mons. Juan Guillermo Durán

Apéndice 1

La ágil memoria de una Iglesia Particular

Jorge Eduardo Scheinig
Arzobispo de Mercedes-Luján

Una Iglesia Particular necesita de una permanente memoria ágil, y con esto quiero decir, que los hechos del pasado sean guardados con una cierta frescura, para que el eco de lo vivido siga resonando en el presente, posibilitando esa línea necesaria de sentido. Cuando el pasado aparece vívidamente, muchas veces nos encontramos diciendo: "ahora entiendo", "ahora entendemos" y ese sentido de las cosas es fundamental para ser Iglesia en camino y en salida.

En nuestras Iglesias jóvenes, esa memoria está en muchos que han sido protagonistas de primera mano. Y también en segundas generaciones que conservan los hechos por medio de los "relatos populares", que tienen esos condimentos tan especiales y que tanto ayudan a sostener los hechos en estado latente y revelador.

Así, la historia con la que se teje la vida de una comunidad eclesial, lejos de ser sólo acontecimientos del pasado, a veces en estado luctuoso, cargados de una nostalgia tristona, pasan a ser, gracias a los que los vivieron, acontecimientos llenos de vitalidad, que al traerlos, siguen impregnado el presente, dan identidad y otorgan ese talante particular y propio de una comunidad concreta.

Por un lado, están los acontecimientos que guardan la densidad de lo sucedido a modo de misterio −en el sentido luminoso

del término, algo que es inagotable y siempre puede seguir siendo revelador− y por otro lado, está el modo de relatar lo sucedido, lo dicho, las personas protagonistas, es decir, ese entramado que hace parir a la misma historia.

La memoria ágil y la historia de la comunidad eclesial se guarda y se acumula en los escritos y los registros, pero el alma de la historia está mejor guardada y registrada en la oralidad, en el relato compartido de persona a persona y de corazón a corazón. Y aun, corriendo el riesgo de que los acontecimientos un poco se desfiguren, la trasmisión oral de los hechos, le da a la historia una mística que mantiene vivo lo sucedido y lo va colocando −y cuando el mismo evento es relatado muchas veces, todavía lo coloca más y mejor− en el lugar necesario para que no se pierda el eje, que además, para nosotros los creyentes, es el fundamento que nos emparenta con la providencia y los designios que el mismo Dios tiene para con su Pueblo.

Los hechos se acumulan y forman como un arcón de los recueros y hacen falta las personas que a modo de parteros, los saquen, los desempolven y de alguna manera, los vuelvan a dar a luz y sigan dando qué hablar. Gracias a Dios, hay en nuestras Iglesias personas de buena y sana memoria.

En la Iglesia de Mercedes – Luján, Mons. Guillermo Durán es una de las personas que sostienen en su propia memoria, la memoria colectiva y en su relato, destellos del alma de nuestra Iglesia particular.

Muchas veces charlando con el padre Guillermo, que se vuelve generalmente una charla referencial con el pasado −esto le sale naturalmente, es su don, su cualidad− voy entendiendo un poco más los orígenes de lo que vivimos hoy y voy atando cabos sueltos que muchísimo me ayudan a entender el presente.

Además de esa capacidad de recordar de manera prodigiosa, tiene el don de hacerlo de modo ordenado y preciso, y para los que lo escuchamos, esto nos da la posibilidad de darle valor a los acon-

tecimientos y no dejarlos en estado folclórico, quiero decir, como hechos de la tradición, que lo son, pero al ser rescatados con precisión, recobran un carácter de solidez, de tal manera que podemos afirmarnos en ellos a modo de pilares en los que se apoya la construcción de nuestra Iglesia.

Para nosotros, es fundamental la historia de María de Luján junto a su Negro Manuel y del padre Salvaire y del mismo cardenal Pironio. Es cierto que ellos son un tesoro de toda y para toda la Iglesia, pero en nuestra Iglesia Particular, el acontecimiento lujanense y los protagonistas en torno a él, que son sin duda personas santas, nos marcan a fuego.

El padre Guillermo es Postulador en la causa del Negro Manuel y en la del padre Salvaire, es integrante de la Comisión de Peritos de Historia y Archivista. Por lo tanto, no sólo se ha comprometido con la historia, sino también con la vida de ellos y lo hace de manera afectiva, quiero decir, tiene por ellos un enorme cariño. Y aquí, aparece tal vez, la principal característica de un historiador traspasado por la fe, que al indagar y escribir sobre el pasado, puede percibir la mano de Dios y su tremendo y fascinante Amor por las personas y los acontecimientos. Tanto, que de algún modo, como historiador creyente, entra de manera empática con lo que al mismo Dios lo apasiona y por lo tanto, él mismo termina apasionado, conmovido, compadecido y comprometido. Hay en el historiador un tanto de profecía, y esto, en el padre Guillermo, es notable.

El 10 de diciembre de este año, el padre Guillermo cumple 50 años de vida sacerdotal, es así, uno de los pocos sacerdotes testigos de mucho de lo aquí vivido y que él guarda en su memoria y en su corazón y, además, puede contarlo con cariño, con pasión y compromiso y esto nos hace mucho bien a todos.

También, y como nota de color, pero que lo pinta en cuerpo y alma, es muy buen anfitrión y mejor cocinero. Yo disfruto de sus

dulces caseros. Esto lo comparto porque si bien el historiador profesional necesita indagar, guardar, codificar, sistematizar, el sabio historiador puede descubrir la trama de los hechos y fundamentalmente el mundo de los vínculos, pero también sabe construirlos en el presente, que es una forma de amor por la Iglesia de rostro concreto. En el padre Guillermo, los dos talantes están muy presentes.

Doy gracias por su vida totalmente entregada y al servicio de nuestra Iglesia de Mercedes-Luján y de la Iglesia que camina en la Argentina.

Apéndice 2

Bibliografía de Juan Guillermo Durán

Lucas Figueroa
Arquidiócesis de Mercedes Luján

Ofrecemos aquí las publicaciones de Mons. Juan Guillermo Durán. Quien ha estado en contacto con su extensa obra de investigación reconoce lo prolífico de su capacidad investigativa. Quienes hemos tenido el gusto de tenerlo como profesor, sabemos de su preocupación por aportar a la Iglesia la riqueza de su trabajo como docente, investigador y formador.

Quisiéramos presentar aquí, de modo ordenado, sus principales publicaciones, colaboraciones y libros. Creemos que se puede ordenar su labor desde lo que consideramos su preocupación principal: la interculturalidad y la acción eclesial en ese horizonte. Nos parece que su investigación tiene como centro la preocupación por el encuentro de culturas, de las diferentes etnias, en el *topos* histórico de la evangelización de América. Quienes se han adentrado en sus obras podrán notar la inquietud del erudito por transmitir lo propio de cada grupo cultural, ya sean cosmovisiones, esperanzas, contexto vital, etc. Esto puede verse, p. e., en sus estudios sobre el sur argentino, pero también en su *opera magna*: la *Monumenta Catechetica*, donde la hermenéutica histórica se vuelca sobre la *pastoralidad*, que contiene en sí la pasión por el anuncio salvífico y el amor por la situación vital de los evangelizados. Quizás, esta obra resuma, simbólicamente, el tenor de su investigación

sobre lo intercultural, pues muestra lo existente y lo anunciado en las culturas en diálogo.

Desde ese centro, creemos que el acento se va situando en torno a cuatro ejes: la acción pastoral de la Iglesia en el encuentro entre culturas; los sujetos en el proceso evangelizador; algunos personajes excluyentes en el proceso evangelizador; y, por último, la acción de la Providencia, situada especialmente en el suceso de Luján. Resulta lógico que este mismo proceso de investigación lo vaya llevando de la América grande a la pequeña patria Argentina, como quien va acercándose —con la historia acompasada hacia el sur— a los símbolos más cercanos y, por tanto, queridos. Además, resulta un aporte indiscutible para quienes necesitamos repensar la *pastoralidad* de la Iglesia, las figuras señeras de este tiempo y la presencia del Señor en nuestras urbes y sus culturas.

No se pueden dejar de lado las colaboraciones en obras colectivas o en investigaciones de instituciones importantes a las que pertenece en carácter de miembro ordinario, como la Academia Argentina de Historia. Estas colaboraciones, encuadradas en los quehaceres de su disciplina propia, pertenecen a lo que llamaríamos *off topic*, pero muestran el espíritu colaborativo del autor, la generosidad de su servicio y la inquietud por aportar a la cultura y a la Iglesia.

Por último, no quisiéramos que se pasara por alto su servicio a nuestra Iglesia local la Arquidiócesis de Mercedes-Luján. Quienes compartimos esta Iglesia sabemos de su aporte generoso a la historia de nuestro terruño. Conocemos de primera mano su esfuerzo por rescatar los relatos de nuestro presbiterio, la historia de nuestra iglesia particular y la ayuda en la formación de nuestros sacerdotes. Si bien no se encontraran enlistados en esta bibliografía, no podemos dejar de agradecerle su constancia por mantener la *Memoria* que se hace tradición en esta pequeña porción del Pueblo de Dios que camina bajo la protección de su amada Virgen de Luján

1. La acción pastoral de la Iglesia en el encuentro entre culturas

1.1 Artículos y ponencias

- «Un catecismo indiano: la Breve y muy Sumaria Instrucción" de Fr. Dionisio de Sanctis, OP ¿1576?», *Teología* 30 (1977): 135-178.
- "El «Confesionario Breve» de Fr. Alonso de Molina (1565). Un ejemplo para el estudio de la disciplina penitencial en el Nuevo Mundo", en *Teología* 33 (1979), 21-54.
- «Los "Coloquios de los Doce Apóstoles de México". Los primeros albores de la predicación evangélica en el Nuevo Mundo», *Teología* 33 (1979): 131-185.
- «El "Confesionario" de Fr. Juan de la Anunciación (1599). Un testimonio en torno a la pastoral penitencia y eucarística con los neófitos americanos», *Teología* 34 (1980): 101-157.
- «Resonancias marianas en los catecismos hispanoamericanos del siglo XVI», *Teología* 37 (1981): 41-102 y *Teología* 38 (1981): 181-207.
- «La refutación de la idolatría incaica en el "Sermonario" del III Limense (1585)», *Teología* 42 (1983): 101-176 y *Teología* 51 (1989): 5-57.
- «El "Catecismo" de Fr. Juan de la Anunciación, OSA (1577)», *Archivo Agustiniano*181 (1983): 53-101.
- «El "Tercero Catecismo" como medio de transmisión de la fe», *Inculturación del Indio* (1988): 83-189.
- «Los instrumentos americanos de pastoral (Siglo XVI)», *Scripta Theologica*, vol. XXI (1989): 533-574.
- «La transmisión de la fe. Misión apostólica, catequesis y catecismos en el Nuevo Mundo». En *La Historia de la evangelización en América Latina.* Ciudad del Vaticano, 1992, 285-316.

- «A modo de ejemplo: Los "Catecismos" del III Concilio Mexicano (1585)». En *La Historia de la evangelización en América Latina*, 317-352.
- «Los "Catecismos Pampas". Circunstancias históricas y alcances pastorales (1870-1885)», *Investigaciones y Ensayos* 46 (1996): 513-560 y *Teología* 69 (1997): 5-69 (versión ampliada).
- «La práctica conciliar Hispanoamericana y la vida de las comunidades indígenas (Siglo XVI). El método de socialización, aplicaciones y denuncias de agravios», *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 18 (2012): 195-241.
- «El Directorio de Confesores del Tercer Concilio Provincial de México (1585). Casuística en torno al ejercicio de cargos, profesiones y comercio», *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas* 45 (2018): 25-51.

1.2 Artículos de próxima publicación

- «Formación moral del confesor. Casuística y literatura penitencial novohispana del siglo XVI. Un ejemplo significativo: el "Directorio de Confesores y Penitentes" del III Concilio Mexicano (1585)».
- «Normas básicas para la formación y promoción del clero secular. México 1540, 1555 y 1585. Un aporte a la historia de la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* en Hispanoamérica Colonial».

1.3 Libros publicados

- *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus Complementos Pastorales (1584-1585).* Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología, 1982, 536 pp.

- *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII).* Tomo 1. Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología, 1984, 790 pp.
- *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVII).* Tomo 2. Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología, 1991, 801 pp.
- *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVII)*. Tomo 3. Buenos Aires: Agape Libros-Facultad de Teología, 2017, 940 pp.

2. Los sujetos en el proceso evangelizador

2.1 Artículos:

- «Las relaciones diplomáticas entre el gobierno argentino y la Santa Sede. Notas históricas sobre un posible concordato (1853-1892)», *Anuario Derecho Canónico* volumen XIV (2007): 131-156.
- «La obra misionera con los indígenas y la Constitución Nacional (1870-1873)». En *Congreso Bicentenario de la UCA*. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 2010.
- «El Regalismo Borbónico en vísperas de la Revolución de Mayo. Condicionamientos ideológicos en el episcopado rioplatense (1803-1809)», *Teología* 107 (2012): 9-31.
- «El Congreso de la Independencia. Memoria de hechos y personas (1816)», *Teología* 120 (2016): 27-56.
- «La Revolución Mitrista y la trágica muerte del cacique Cipriano Catriel. Olavarría 1874. Un aporte documental», *Temas de Historia Americana* 23 (2015): 171-214.
- «La obra misionera con los indígenas y la Constitución Nacional (1870-1873)», *Teología* 127 (2018): 93-119.

2.2 Libros Publicados

- Estudio preliminar, edición y notas de Estanislao S. Zeballos. *Episodios en los Territorios del Sur (1879)*. Buenos Aires: Ediciones El Elefante Blanco, 2004, 569 pp.
- *Namuncurá y Zeballos. El Archivo del Cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*. Buenos Aires: Ediciones Bouquet. Buenos Aires, 2006, 448 pp.
- *Frontera, Indios, Soldados y Cautivos. Historias guardadas en el Archivo del Cacique Manuel Namuncurá (1870 –1880)*, Buenos Aires: Ediciones Bouquet, 2006, 745 pp.
- *Un malón sobre Villa Nueva. El robo del vestido de la Virgen Paceña. Mendoza 1868*. Buenos Aires: Agape Libros. Buenos Aires, 2015, 256 pp.

2.3 Colaboraciones y coordinación en libros publicados

- *Asamblea de Año XIII. Sociedad, Libertad y Cultu*ra (coordinador). Buenos Aires: Agape Libros, 2014.
- «El episcopado rioplatense ante la Revolución de Mayo». En *Congreso Inter-Academias*. Buenos Aires: Publicación de la Academia Nacional de Historia, 2009.
- «El Presbítero Manuel Alberti (1763-1811). Párroco de San Nicolás de Bari y Vocal de la Primera Junta». En *Los hombres de la Revolución*. Publicación de la Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires: Planeta, 2010.
- «La Iglesia y el proceso independentista rioplatense (1810-1816)». En *Bicentenario y cristianismo. La presencia cristiana en la Independencia de las naciones americanas*. Bogotá: CELAM, 2011.

2.4 Libros de próxima publicación:

- «Tropel, degüello y malón. Viejas historias de cautivos y refugiados en las tolderías».
- «Una nueva historia de cautivos en Salinas Grandes: la familia Etchebarne del Azul (1876-1878)».

3. Algunos personajes excluyentes en el proceso evangelizador

3.1 Artículos y partes de libros:

- «El P. Jorge María Salvaire, C.M. (1847−1899). Apóstol y capellán de la Virgen de Luján en la Argentina», *Vicentiana* 48 (2004): 431-436.
- «Gestiones del Episcopado Argentino ante la Santa Sede en favor del Santuario de Luján (1886). El P. Jorge María Salvaire Comisionado Oficial», *Teología* 89 (2006): 97-132.
- «Ceferino Namuncurá. La promesa de una vocación misionera para la Patagonia (1886-1905)», *Teología* 95 (2008): 69-90.
- «Un capítulo en la teología de la gracia. La salvación de los gentiles o no creyentes. Reflexiones de un joven misionero francés en la pampa argentina (1874)». *Teología* 121 (2016): 33-71.
- «El apostolado del Cura Brochero en las cartas del Padre Bartolomé Ayrolo, 1897», *Teología* 123 (2017): 45-64 y *Teología* 124 (2017): 47-61.
- «El Negro Manuel, símbolo y estímulo de la cultura del encuentro». *En Hacia una cultura del encuentro. La propuesta del Papa Francisco*, Buenos Aires: Educa, Buenos Aires 2017.

- «La historicidad de un personaje central de la piedad lujanense. Manuel Costa de los Ríos, esclavo comprado y donado a la Virgen de Luján (cice 1604.1686)», *Teología* 136 (2021): 179-203.

3.2 Libros publicados:

- *El Padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villanueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes. En los orígenes de la Basílica de Luján (1866-1875)*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas- Publicaciones de la Facultad de Teología, 1998, 674 pp.
- *En los Toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge María Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*. Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología, 2001, 1048 pp.
- *De la Frontera a la Villa de Luján. El gran Capellán de la Virgen. P. Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*. Buenos Aires: Ediciones Bouquet, 2008, 787 pp.
- *De la frontera a la Villa de Luján. Los comienzos de la gran Basílica. El P. Jorge María Salvaire (1876−1899)*. Buenos Aires: Ediciones Bouquet, 2009, 1078 pp.
- *Fray Justo de Santa María de Oro. Diputado por San Juan*. Buenos Aires: Círculo de Legisladores de la Nación Argentina, 2015, 121 pp.
- *Jorge María Salvaire, CM. Gran Apóstol de la Virgen de Luján*. Buenos Aires: Ediciones Talitacum, 2016, 286 pp.
- *Río Cuarto asociado a la construcción de la Basílica de Luján y a la gran lámpara votiva. La visita del Padre Jorge María Salvaire (cm) a la ciudad en 1893*. Río Cuarto: Ediciones de la Concepción, 2017.
- *Manuel Costa de los Ríos. Fiel esclavo de la Virgen de Luján*, Buenos Aires: Agape Libros, 2019.

4. El acontecimiento de Luján

4.1 Artículos

- «La "Historia de la Virgen de Luján" (1885). Un libro prometido en apremiante lance», *Teología* 87 (2005): 281-330.
- «La Coronación Pontificia de Ntra. Sra. de Luján, Patrona de la Argentina (1887). Preparativos, ceremonias y festejos populares», *Teología* 90 (2006): 627-654.
- «La Basílica de Luján. El proyecto de su construcción (1887-1890)», *Teología* 109 (2012): 65-96.
- «Las lámparas votivas del Santuario de Luján. Un signo de hermandad de las repúblicas rioplatenses: Argentina, Uruguay y Paraguay (1892-1910)», *Archivum* XXX (2014): 155-174.
- «La segunda coronación de la Virgen de Luján. Robo de la corona y peregrinación de desagravio (1897)», *Teología* 114 (2014): 145-169.

4.2 Libros de próxima publicación:

- *La Virgen de Luján protectora de cautivos. La Guardia de Luján "entre sustos y peligros.*

5. Off Topic

5.1 Artículos y partes de libros

- «Monseñor Lucio Gera y la Cátedra de Historia de la Iglesia. Su apoyo y estímulo fraterno a proyectos y actividades». En Carlos María Galli y Ricardo Ferrara (coord.) *Presente y futuro de la teología en la Argentina. Homenaje a Lucio Gera.* Buenos Aires: Paulinas, 195-219.

- «El Año Jubilar: confesión de culpas y pedido de perdón». En Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (Editores) *El Tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinares.* Buenos Aires: Paulinas- Publicaciones de la Facultad de Teología, 2000.
- «Orígenes de la Facultad de Teología. Antecedentes y Breve Pontificio», *Teología* 116 (2015): 73-99 y *Teología* 117 (2015): 29-53-.
- «Actividades y objetivos del Instituto de Investigaciones Teológicas (Ininte) durante 2019», *Teología* 130 (2019): 181-184.

5.2 Libro publicados en colaboración

- *100 Años de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina*. Coordinador y colaborador. Buenos Aires: Agape Libros, 2015.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

SAMUEL FERNÁNDEZ, *El descubrimiento de Jesús. Los primeros debates cristológicos y su relevancia para nosotros*. Salamanca: Ediciones Sígueme (Colección Nueva Alianza), 2022, 205 pp.

Samuel Fernández, reconocido profesor chileno de cristología y patrología, ofrece esta obra como reflexiones teológicas sobre el desarrollo de la cristología en la patrística. Como dice el autor "el énfasis de ellas no reside tanto en el contenido de las debates como en su relevancia para la comprensión de la vida humana a la luz de Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios (p. 13)". La obra está dirigida principalmente a un público amplio y pone a su alcance "algunos trazos de la teología cristiana primitiva que, por su complejidad, a menudo no sale del círculo de los especialistas (p. 14)".

Consta de una introducción, de once capítulos y una conclusión. Los capítulos se presentan con la siguiente estructura que se mantiene fija: 1) un marco histórico y teológico del asunto debatido con la formulación del problema en cuestión; 2) la respuesta y la reacción de los Padres de la Iglesia; 3) la relevancia del asunto respondiendo a la pregunta: ¿qué estaba en juego? para mostrar que las cuestiones debatidas en la antigüedad tienen consecuencias decisivas para la vida cristiana también hoy; 4) finalmente se seleccionan textos antiguos que ilustran los debates y se propone una pequeña bibliografía en castellano, tanto de las fuentes de la época patrística como de los estudios modernos.

El libro siempre está atento a las formas concretas que ha tomado el cristianismo en diferentes contextos históricos que a veces excluyeron personas o dejaron fuera ámbitos de la ámbitos de la vida humana convirtiéndose en tentaciones contra una visión auténticamente católica (cf. p. 66); también presta atención al supuesto de la

incompatibilidad de lo humano y lo divino que impide recibir la novedad del evangelio (cf. p. 37). El autor, de manera ágil, breve y clara, atendiendo a la documentación fragmentaria disponible describe con cautela el ambiente cristiano complejo representado por distintas tendencias de grupos cristianos (cap. 4). Con un poco de historia orienta al lector y expone los preliminares de cada debate cristológico sin dar nada por supuesto. Por ejemplo, muestra las soluciones filosóficas y religiosas que se proponían como solución al difícil problema del mal y, por lo tanto a la necesidad de salvación y de un salvador (cap. 5); hace aparecer en su contexto bíblico y filosófico el abordaje de la pregunta acerca de la relación de la divinidad del Hijo y el monoteísmo (cap. 6); exhibe las distintas teologías que convergen en Nicea en el entorno político y eclesial (cap. 7); presenta el punto de partida y la motivación correcta del apolinarismo que termina anulando lo humano (cap. 9); expone los distintos intentos para comprender la relación entre lo divino y humano que luego se aclaran en los concilios de Éfeso, Calcedonia y Constantinopla III (caps. 10-11).

De todos los apartados, el cap. 8 difiere de los otros. Se focaliza en el método; si bien en esa sección están en juego importantes elementos teológicos, el capítulo no se centra en el contenido sino en las claves para el diálogo teológico que tienen su vigencia también en nuestros días.

A lo largo de la obra, con varias preguntas que llevan al lector a pensar más y a ponderar el significado que tienen para nosotros estos debates, el autor logra una síntesis de algunas constantes de la relevancia de Jesús para nuestra vida: lo divino y lo humano no son incompatibles, la vida de Jesús indica el carácter relacional de la vida trinitaria y su misma persona indica el criterio para discernir qué es lo genuinamente divino y lo auténticamente humano.

Este *llevar a pensar más* es uno de los elementos más destacados del libro. Se agradece el modo sencillo de plantear los debates antiguos y relacionarlos con cuestiones actuales, lo cual invita a incorporarlo en la bibliografía de los programas de

cristología. A su vez, su lectura es sumamente beneficiosa para el que ha cursado la asignatura.

HERNÁN M. GIUDICE

JOHN W. O'MALLEY, *Cuando los obispos se reúnen. Estudio comparativo de Trento, Vaticano I y Vaticano II*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2021, 229 pp.

El 11 de septiembre de 2022, falleció el historiador de la Iglesia estadounidense John William O'Malley SJ. a los 95 años de edad, en Baltimore (Maryland, EE.UU.). Nacido en Tiltonsville (Ohio) en 1927, se doctoró en Harvard y fue profesor del departamento de teología en la Universidad de Georgetown (Washington, DC). Como historiador de la Iglesia se especializó en la Europa de los siglos XVI y XVII. Con su obra *Los primeros jesuitas*, traducida a doce lenguas y publicada en español por Mensajero y Sal Terrae, obtuvo el premio Jacques Barzun de Historia de la Iglesia y el premio Philip Schaff de Historia de la Iglesia. John W. O'Malley fue elegido miembro de la *American Academy of Arts of Sciences* en 1995, y de la *American Philosophical Society* en 1997. Además, fue presidente de la *American Catholic Historical Association* y de la *Resanaissance Society of America*. Junto a su labor científica, O'Malley desplegó el carisma de la divulgación, en la que supo unir a su visión crítica y fundamentada, su capacidad de publicista. En el reconocido semanario *America* (New York) fundado en 1909, aparecieron originalmente casi la mitad de sus ensayos, que durante años tuvo un amplio público incluyendo el mundo protestante entre sus fieles lectores. Vayan estas breves palabras de presentación *In memoriam* del gran historiador que supo unir profundidad científica y capacidad de transmisión de sus resultados. El autor de tres obras fundamentales sobre los Concilios: Vaticano II (2008), Trento (2013) y Vaticano I (2018) que aparecieron sucesivamente cada cinco años en su original inglés, traducidas años más tarde al español por la editorial Sal Terrae, fue objeto de atención en sus dos últimas obras con reseñas en nuestra revista *Teología* 129 (2019) 236-237, y 136 (2021) 255-262. La

obra que presentamos (última del autor), publicada originalmente en inglés en 2019, se abre con una pregunta que J. Coupeau SJ, hace en el prólogo ¿ha llegado la hora de convocar el Concilio Vaticano III? La misma pregunta, aunque formulada de manera diversa se la hace el autor al final de su libro ¿habrá otro concilio ecuménico? y en ella encierra la trama, estructura y desarrollo del libro que, dividido en tres partes en nueve capítulos, dedica las dos primeras a un estudio comparativo de los tres últimos concilios sobre «Tres preguntas fundamentales», ¿qué hacen en realidad los concilios? (pp. 13-34), ¿cambia la enseñanza de la Iglesia? (pp. 35-56) y ¿quién manda? (pp. 57-81). La segunda parte está dedicada a «Los participantes», distribuidos en cuatro grupos: «los papas y la curia» (pp. 85-102), «los teólogos» (pp. 103-125), «los laicos» (pp. 126-146), «el otro» (pp. 147-169). La tercera parte, «Repercusiones y futuro», incluye dos cuestiones: ¿qué distinguió a cada concilio? (pp. 173-199) y ¿habrá otro concilio? (pp. 200-209). En el índice de la obra, el lector podrá observar con cierta curiosidad que, en la primera y tercera parte, los títulos de los temas desarrollados son formulados con preguntas. Esto tiene que ver en parte, con el método abordado por el autor, que intenta llevar a una reflexión sobre lo que distingue a los tres concilios celebrados en un arco temporal de 420 años desde el inicio del Concilio de Trento (1545) hasta la finalización del Concilio Vaticano II (1965). El libro de O'Malley se ofrece como un «ensayo comparativo y de síntesis» de los tres concilios, de allí, que el autor renuncie a todo tipo de notas y bibliografía que abundan en sus obras anteriores. Es muy posible, como lo asegura el autor que, *Cuando los obispos se reúnen*, introduce una novedad desde el punto de vista metodológico. El hecho de enfocar y estudiar los concilios sincrónicamente y no diacrónicamente, esto último, algo habitual en la literatura especializada sobre los concilios en la Iglesia, le da a la obra un carácter único. El lector seguramente sacará provecho de una lectura comparativa de los tres concilios, pues podrá visualizar, cómo estos acontecimientos eclesiales están en parte

relacionados entre sí y en parte no. A su vez podrá descubrir, hasta qué punto cada concilio es único y presenta rasgos que no ha compartido con los demás. Dado que los concilios constituyen una especie de espina dorsal en la historia de la Iglesia, la lectura del libro de narrativa amena y envolvente, puede llevar al lector interesado a profundizar en alguno o por qué no, en los tres grandes eventos conciliares, recurriendo a sus otras obras anteriormente citadas. *Cuando los obispos se reúnen* da a entender que, en la Iglesia, como en otras instituciones hay cuestiones que no están sujetas a una resolución definitiva. Entre estas cuestiones, una de vital importancia es la relación entre «tradición» e «innovación», esto es, la tentativa de conservar la propia identidad al adaptarse a nuevas situaciones, pues en ello, se juega el problema de seguir siendo fiel a uno mismo sin caer en la irrelevancia. Para la Iglesia, este reto es la consecuencia de ser una institución «histórica», sometida constantemente a las fuerzas del proceso histórico. O'Malley lo dice con claridad meridiana, la Iglesia, «como tal institución histórica, no es una entidad que pueda abrirse camino a través del mar de la historia sin que el viaje la cambie en lo más mínimo» (p. 212). Si se aplica este principio al capítulo 3 de la primera parte «¿quién manda?», el lector puede advertir con asombro, que la comprensión del ejercicio de la autoridad no ha sido un tema de fácil resolución si se compara el Concilio Vaticano II con el Vaticano I. En efecto, el capítulo III de *Lumen gentium* se titula «La constitución jerárquica de la Iglesia y en particular del episcopado». Aquí el tema central es la «colegialidad episcopal», que enseña explícitamente la relación entre el papa y los obispos, especialmente cuando se reúnen en concilio. El texto, en realidad se limitó a enseñar lo que de hecho estaba sucediendo, aunque detrás del mismo, se oculte un airoso debate, que se dio imperfecta e incómodamente a veces, que era en realidad como estaba funcionado el mismo concilio. Quien lee «hoy» los números 22 y 23 de LG, no puede siquiera imaginar que en el mismo momento de ser debatido y aprobado en la asamblea el capítulo referido,

esta enseñanza daba lugar a un áspero enfrentamiento entre la abrumadora mayoría de los obispos, que era favorable a la propuesta, y una minoría rotundamente opuesta a ella para quien la colegialidad episcopal era incompatible con lo que el Vaticano I había definido como dogma en la constitución *Pastor Aeternus* (p. 80). Un ejemplo más puede tomarse en cuenta para describir el método con que O'Malley lleva adelante su ensayo comparativo de los tres concilios. En la segunda parte al tratar de los participantes, dedica un capítulo a «el Otro». ¿Quién es, se preguntará el lector? El autor señala en la dialéctica con el otro -personas o situaciones- ha sido generalmente el estímulo para convocar un concilio, a la vez que la dinámica que lo impulsó a seguir adelante una vez convocado. En esta clave puede entenderse, por ejemplo, que, sin Lutero el Concilio de Trento no se habría celebrado, y aunque la agenda del concilio fuese luego más amplia y menos directamente relacionada con Lutero, la urgencia con que se abordaron los temas se debió en gran medida a la crisis que este había provocado. El largo desarrollo del concilio que con interrupciones duró dieciocho años, y que se concluyó cuando Lutero y Melanchthon ya habían muerto, tuvo intenciones ecuménicas, aunque el eje de atención fue desplazándose de los reformadores a los príncipes del Imperio y finalmente a los luteranos, que hasta en número de diez llegaron incluso hasta las puertas del concilio para una posible participación que nunca se concretó. En el segundo período del concilio, las posturas enconadas, tanto por parte de los obispos como de los luteranos, acabó con la esperanza que en algún momento alentaba la reconciliación. En realidad, la situación histórica había cambiado, tanto los actores como las posiciones se habían cristalizado en direcciones e intenciones opuestas (p. 153). El Concilio había llegado tarde. Por su parte, el tiempo que preparó al Vaticano I, había visto en ámbito anglicano, importantes «conversiones» al catolicismo (Manning, Ward, Newman). Parecía lógico que muchos obispos ultramontanos en la inmediata preparación al concilio, empezaran a pensar en la ocasión por

restaurar la unidad. Así lo entendió la comisión central que envió una carta de Pío IX a los patriarcas de las iglesias ortodoxas y a comunidades protestantes. Pero ésta táctica de captación de los «otros» no prosperó. No era posible que estos respondieran afirmativamente, cuando la carta se limitaba a que los invitados consideraran la «oportunidad» para volver al «verdadero hogar». Una vez más el «otro» no era asumido como tal, con su historia y reclamos, sino con una intención clara y precisa que Roma había ya fijado de antemano (p. 156). El Vaticano II, significó en este aspecto un cambio absoluto del procedimiento seguido por las dos asambleas anteriores. Los observadores, fueron invitados con antelación de dos años al inicio del concilio, no sólo ocuparon un lugar de honor en el aula, sino que recibieron al igual que los obispos participantes, los esquemas que debían tratarse, e hicieron llegar sus posiciones a través del secretariado para la unidad, que Juan XXIII, con habilidad y delicadeza ecuménica había desligado de la congregación central de conducción. En el Vaticano II, «el otro» fueron los observadores de las iglesias cristianas no católicas, pero también los judíos, las «otras» religiones, el mundo moderno e incluso los no creyentes. El «otro» fue redefinido en el Vaticano II, por que la Iglesia aceptó también en su programa de reforma, ubicarse no «frente al» sino «en el» mundo moderno. La pregunta inicial del prólogo, que el autor retoma en el último capítulo ¿habrá otro concilio?, plantea un desafío a la imaginación. Es evidente que en la modalidad y con las conclusiones a las que arribó el Vaticano II, será difícil imaginarse un Vaticano III. Cuestiones ligadas al número de participantes, diversidad de actores, laicos, mujeres y varones en proporcionalidad, miembros de iglesias cristianas no católicas y presencia de diversas religiones, que fueron temas en el concilio anterior, deberían poder tener rostro y presencia en un futuro concilio ecuménico. El autor, desplegando el poliedro de la historia comparada de los tres concilios, ofrece elementos y abre a múltiples conclusiones. Tal como reza el axioma, *historia magistra vitae*, la iglesia fiel y crítica protago-

nista de los acontecimientos que más la han impactado en su devenir histórico, sabrá, asistida por el Espíritu del Dios viviente, encontrar los modos, lugares y recursos, para mantener vivos estos espacios privilegiados de la tradición, como han sido los concilios.

RICARDO MIGUEL MAUTI

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

MANUAL DE ESTILO BÁSICO
REVISTA *TEOLOGÍA*[1]

1. **Configuración básica**

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm],
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábiga corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word o* equivalente; no se recibirán en *PDF.*
- El trabajo deberá incluir el Sumario *(Abstract)* y algunas Palabras Clave *(Key words),* en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del autor y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador, el nombre irá acompañado de la Institución donde trabaja, el e-mail y una breve reseña del C. V.

2. **Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)**

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

2.1 *Texto básico*

Título:	**14 puntos negrita**
Subtítulos de primer nivel:	12 *puntos negrita y cursiva*
Subtítulos de segundo nivel:	*12 puntos cursiva*

1 Javier Torres Ripa, *Manual de Estilo Chicago-Deusto* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2013), cap. 14

Subtítulos de tercer nivel:	12 puntos normal
Cuerpo del texto:	12 puntos normal
Interlineado texto:	Sencillo
Separación entre párrafos:	1,5 líneas
Alineación:	Justificada

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1.	*La casa*	(12 *puntos negrita y cursiva*)
1.1	*Las ventanas*	(12 *puntos cursiva*)
1.2	*Las puertas*	(12 *puntos cursiva*)
1.2.1	Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2	Los marcos	(12 puntos normal)
2.	*El patio*	(12 *puntos negrita y cursiva*)

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea;
- se usan *cursivas* solo para *palabras en otros idiomas* y *títulos de obras* citadas;
- se omiten los <u>subrayados</u> y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?];
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: Porque el misterio -ese exceso de verdad- no cabe en la mente humana].[2]

2.2. *Citas textuales*

- Las palabras y frases citadas insertas en el texto se escriben entre comillas latinas (« »). Las comillas dobles altas o inglesas sirven para señalar citas dentro de citas (“ ”); comillas simples para citas dentro de estas últimas (‘ ’).

2 El guion largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo.

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: «Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra»].[3]
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:

> «La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida, derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de mero respondente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas».[4]

- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con tres puntos sin paréntesis (...).

2.3 *Notas a pie de página*

- El número de la nota debe colocarse al final de la oración o proposición y debe situarse inmediatamente después de cualquier signo de puntuación. Ej: «había en su andar -si el oxímoron es tolerable- como una graciosa torpeza».
- Se usa numeración arábiga corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. **Referencias bibliográficas**

3.1 Consideraciones generales

3 Ángel Cordovilla Pérez, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras* (Salamanca: Sígueme, 2007), 19.

4 Olegario González de Cardedal, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión* (Salamanca: Sígueme, 2008), 673.

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto).
- Cada vez que se cita una obra por primera vez se deben dar en nota todos los detalles. Sin embargo, las posteriores citas que se hagan de esa obra solo requieren una forma abreviada. En la bibliografía se invierte el nombre del autor. Nótese que en las obras con dos o más autores se invierte solo el nombre citado en primer lugar. En la mayoría de los ejemplos que siguen a continuación se ofrece la cita completa, la abreviada y la entrada bibliográfica.
- Repetición de referencias:
    1. Si una referencia es a la misma página de la misma obra que la inmediata anterior se coloca solo *Ibid.* (en *cursiva)*.
    2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37, la nueva se indica *Ibid.,* 55].
    3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero no inmediatamente antes*)* se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [José L. Sicre, *Introducción…*, 63].
    4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37 (en adelante IPB)].

3.2 *Sagrada Escritura*

Los textos bíblicos se citan de acuerdo con las abreviaturas y siglas de la Biblia de Jerusalén (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.[5] [Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9].

---

5 Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

3.3 *Libros*

Libro de un autor

Nota a pie de página

José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37.

José L. Sicre, *Introducción*…, 34.

Bibliografía

Sicre, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico.* Navarra: Verbo Divino, 2011.

Libro de dos autores

Nota pie de página

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000), 40-50.

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad…*, 44-48.

Bibliografía

Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad.* Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.

Libro de tres autores

Nota a pie de página

Tomás Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica* (Navarra: Eunsa, 1998), 143-145.

Tomás Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica…*, 143.

Bibliografía

Alvira, Tomás, Lucio Clavel, Tomás Melendo. *Metafísica.* Navarra: Eunsa, 1998.

Libro de cuatro autores o +

Nota a pie de página

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario de la Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi* (Buenos Aires: Patria Grande, 1978), 15-22.

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario...*, 18-19.

Bibliografía

Farrel, Gerardo T., José A. Gentico, Lucio Gera, Jorge A. Mingote. *Comentario de la Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi.* Buenos Aires: Patria Grande, 1978.

Editor,[6] traductor o compilador en lugar de autor

Nota a pie de página

Virginia Raquel Azcuy, ed., *Ciudad vivida: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires* (Buenos Aires: Guadalupe, 2014), 25-26.

Azcuy, *Ciudad vivida: prácticas*...

Bibliografía

Azcuy, Virginia Raquel ed., *Ciudad vivida: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires.* Buenos Aires: Guadalupe, 2014.

Editor, traductor o compilador además del autor

Nota a pie de página

Walter Kasper, *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe.* Tr. José M. Lozano Gotor (Cantabria: Sal Terrae, 2016).

Walter Kasper, *La Teología*...

Bibliografía

Kasper, Walter. *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe.* Tr. José M. Lozano Gotor. Cantabria: Sal Terrae, 2016.

Capítulo u otra parte de un libro

Nota pie de página

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros» en *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia,* ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape libros, 2017), 61-100.

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros», 89-92.

Bibliografía

---

6 En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

Martínez Gayol, Nurya. «Yo espero en ti para nosotros». En *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia,* ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape libros, 2017.

Prefacio, prólogo, introducción o parte similar de un libro

Nota a pie de página

José Carlos Caamaño, introducción a *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia,* ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires, Agape libros, 2017), 11-16.

Caamaño, introducción, …

Bibliografía

José Carlos Caamaño, Introducción a *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia,* ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires, Agape libros, 2017.

Libro publicado electrónicamente

Si un libro está disponible en más de un formato, se cita la versión con la que se ha trabajado. En los libros consultados en línea hay que añadir el URL. Se aconseja incluir también la fecha de acceso. Si no se conocen con exactitud los números de páginas, se puede incluir el título de sección o capítulo u otro dato identificativo.

Nota a pie de página

Enrique Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983) edición en PDF, cap. 2.

Dussel, *Historia*, cap. 2.

Bibliografía

Dussel, Enrique. *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina.* Salamanca: Sígueme, 1983. edición en PDF.

Libro consultado en línea

Nota a pie de página

Ramón Prat i Pons, *Tratado de Teología Pastoral: compartir la alegría de la fe* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005), acceso el 27 de septiembre de 2019.

https://books.google.com.ar/books?id=9MvSMfF8EAAC&lpg=PP1&dq=inauthor%3A%22Ram%C3%B3n%20Prat%20i%20Pons%22&pg=PP6#v=onepage&q&f=false

Ramón Prat i Pons, Tratado de Teología Pastoral, cap. 1.

Bibliografía

Prat i Pons, Ramón. *Tratado de Teología Pastoral: compartir la alegría de la fe Salamanca*: Secretariado Trinitario, 2005. Acceso el 27 de septiembre de 2019. https://books.google.com.ar/books?id=9MvSMfF8EAAC&lpg=PP1&dq=inauthor%3A%22Ram%C3%B3n%20Prat%20i%20Pons%22&pg=PP6#v=onepage&q&f=false

3.4 Artículos de revista

Artículo en una revista impresa

Nota a pie de página

Ernesto Salvia, «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», *Teología* 78 (2001): 235-236.

Salvia, «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», 230.

Bibliografía

Salvia, Ernesto. «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», *Teología* 78 (2001): 209-238.

Artículo en una revista en línea

Nota a pie de página

Gastón Lorenzo, «Cristo y el Espíritu: Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa» *Teología* 128 (2019):136

http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1985/1832

Lorenzo, «Cristo y el Espíritu» 137.

Bibliografía

Lorenzo, Gastón «Cristo y el Espíritu Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa» *Teología* 128 (2019): 119-136,

http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1985/1832

3.5 Tesis o tesina

Nota a pie de página

Leandro Horacio Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras». (Tesis de licenciatura, Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013), 140, http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/explicitacion-teologica-posibilidad-guadalupano.pdf

Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad».

Bibliografía

Chitarroni, Leandro Horacio. «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras». Tesis de licenciatura. Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013.

http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/explicitacion-teologica-posibilidad-guadalupano.pdf

3.6 Cita de un diccionario y enciclopedias

Las obras de referencia más conocidas como diccionarios y enciclopedias importantes, normalmente se citan en nota en lugar de la bibliografía. Se omiten los datos de publicación, pero no de edición.

Una voz:

RAE, *Diccionario de la lengua española*, 21.a ed., s. v. «escuchar»

Un autor:

Juan Bosch Navarro, *Diccionario de teólogos contemporáneos*, s. v. «Kasper, Walter»

Algunas obras de referencia, sin embargo, pueden citarse con sus detalles de publicación.

Bosch Navarro, Juan. Diccionario de teólogos contemporáneos. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

3.7 Cita de un diccionario y enciclopedias en línea

Wikipedia, s. v. «Rafael Tello», última modificación el 27 de octubre 2019, https://es.wikipedia.org/wiki/Rafael_Tello

3.8 Obras registradas en Base de Datos

Choza, Jacinto. «*Filosofía para Irene*». Sevilla: Editorial Thémata, 2014. ProQuest Ebook Central.

Existen también otros tipos de materiales especiales que no se encuentran ejemplificados. Sugerimos confrontar el *Manual de Estilo Chicago-Deusto* o la edición número 16 *The Chicago Manual Style*.

COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach,* 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga,* 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales,* 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy: *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar,* 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6
13. Fabricio Leonel Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 2017, 678 pp. ISBN 978-987-640-479-2

Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera,* 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo,* 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694

3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios,* 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496
4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebar a Jesucristo en el tercer milenio,* 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinares,* 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte,* 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología,* 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica,* 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco,* 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara,* 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *"Testigos y Servidores de la Palabra" (Lc 1,2). Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas,* 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI),* 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II,* 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján,* 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misio- nera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876),* 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-175

7. Virginia R. Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981),* 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361
8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880),* 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880),* 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-349
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos,* 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007),* 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6
16. José Carlos Caamaño, Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Coord), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, 2015, 767 pp. ISBN 978-987-640-391-7
17. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, 2015, 679 pp. ISBN 978-987-640-407-5
18. José Carlos Caamaño y Hernán Giúdice (eds.), *Patrística, Biblia y Teología*, 2017, 237 pp. ISBN 978-987-640-464-8

Teología en Camino
(coedición con Ed. Guadalupe)

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1

3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teologal,* 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor,* 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura,* 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4
6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?,* 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a Ediciones de la Facultad de Teología
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
revista_teologia@uca.edu.ar