

revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LX • N° 141 • Agosto 2023

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

Concordia 4422 (C1419A0H) - 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:

- 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.
- AmeliCA

DIRECTOR

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

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Hernán M. GIUDICE (Arg.)
Profesor ordinario 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) - Luis H. RIVAS, Buenos Aires (Argentina) - Gilles ROUTHIER, Québec (Canadá) - Carlos SCHICKENDANTZ, Santiago de Chile (Chile) - Pablo SUDAR, Rosario (Argentina).

Registro de la propiedad intelectual n° 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 5600	\$arg 2300
Argentina (sin envío postal)	\$arg 2900	\$arg 1100
Mercosur, Bolivia y Perú	U\$S 55	U\$S 25
Resto de América	U\$S 65	U\$S 25
Comunidad Europea	Euros 75	Euros 35
Resto del mundo	U\$S 75	U\$S 35

Suscripciones en Argentina:

- Depósito o transferencia bancaria:

Fundación Universidad Católica Argentina

Cta. Cte. N°: 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 LX • Nº 141 • Agosto 2023

Sumario

Nota del Director	7
<i>Fabrizio Forcat</i>	
María como fin de la contemplación popular.....	9
<i>Hernán Antonio Acosta</i>	
María en el centro de la evangelización latinoamericana. El lugar de la Virgen en la reflexión pastoral de Monseñor Farrell.....	27
<i>Juan Cruz Aponiuk</i>	
Confieso, luego recibo el don de la pobreza. Sobre la teología de la pobreza de Lucio Gera	43
<i>Federico Aguirre</i>	
¿Por qué una teología latinoamericana de la imagen?	61
<i>Rocío Cortés Rodríguez</i>	
Diálogo interreligioso e intercultural con comunidades indígenas: Perspectivas y enfoques metodológicos.....	83
<i>Juan Pablo Sepúlveda Hernaiz</i>	
Vida que vence a la muerte: La esperanza cristiana celebrada en los versos por angelito	107
<i>Ricardo Miguel Mauti</i>	
Aproximación a la lectura de <i>La verdad los hará libres</i> , desde algunos de sus principales núcleos temáticos	127
<i>Notas bibliográficas</i>	159

Nota del Director

El documento de la Comisión Teológica Internacional *El sensus fidei en la vida de la Iglesia* (resultado de las discusiones del período 2011-2014 de la CTI) nos recuerda que por el don del Espíritu Santo todos los bautizados poseen el carisma profético (cf. N° 1). Esta experiencia, ciertamente personal, se inscribe en la dimensión eclesial de la vida del cristiano (cf. N° 11). Dicha unidad de dimensiones en la experiencia profética de los bautizados requiere reconocer aspectos que le son inherentes: ellos son, según expresa el mismo documento, arrepentirse de las culpas (cf. N° 12, I), abrirse a la adoración del Dios vivo (cf. N° 12, II), disponerse al conocimiento de la verdad de Dios (cf. N° 12, III), dar razón de la esperanza con el testimonio (cf. N° 12, IV), confiar en Dios (cf. N° 12, V) y vivir con responsabilidad nuestra fe (cf. N° 12, VI). De modo especial, esta dinámica, se verifica en lo que se ha llamado religiosidad popular, una sabiduría que «une, en un modo creativo, lo divino y lo humano, Cristo y María, el espíritu y el cuerpo, la comunión y la institución, la persona y la comunidad, la fe y la patria, la inteligencia y el sentimiento» (N° 108). En esta experiencia popular se da la primera forma de inculturación de la fe, en ella el Espíritu expresa el sacerdocio santo de la comunidad de los creyentes.

Es misionera y se vuelve una referencia importantísima del *sensus fidei*.

Este número de *Teología* desea ser un aporte para el discernimiento de esta forma de vivir la fe que contribuye a «hacernos más conscientes de nuestra común condición de hijos de Dios y de nuestra común dignidad ante sus ojos» (Aparecida N° 37), nos permite

reconocer historias comunes (cf. Aparecida 43), dar testimonio de la confianza en una vida ultraterrena (Aparecida N° 93) y expresar festivamente nuestra fe en el misterio Pascual (cf. Aparecida N° 99). No es una «espiritualidad de masas» aunque se viva en una multitud (cf. Aparecida 261), en ella se verifica el primado de la acción del Espíritu y la «iniciativa gratuita de Dios» (cf. Aparecida 263).

Una experiencia tan rica y tan diversa exige un acompañamiento reflexivo permanente para, sobre todo, aprender en ella las formas más genuinas de vivir con disponibilidad nuestra fe.

Esta publicación ofrece un conjunto de estudios que fueron expuestos y debatidos en el encuentro internacional que se desarrolló en nuestra Facultad en diciembre de 2022 y vinculó, sobre todo, investigadores de Argentina, Chile y Bolivia.

Esperamos que sea de utilidad para nuestra tarea de anuncio de la Palabra que nos ha sido dada gratuitamente.

María como fin de la contemplación popular

FABRICIO FORCAT*

Facultad de Teología - Pontificia Universidad Católica Argentina
fabricioforcat@uca.edu.ar

Recibido 12.02.2023/ Aprobado 15.04.2023

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5592-9762>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.141.2023.p9-26>

RESUMEN

En América Latina, sobre todo la gente sencilla, aprendió a ver a la Virgen junto con Dios, formando parte del complejo divino que da a la vida su sentido último. De allí que se dirige a María como fin, por mandato y regalo de Cristo: «*Ahí tienes a tu Madre*». Una revalorización de la percepción vital del *sensus fidei*, que es don del Espíritu Santo, puede ayudarnos a ponderar más adecuadamente la riqueza de la *aprehensión directa*, que es siempre mayor que la de la expresión conceptual refleja. En este sentido, el *sensus fidei* es uno de los factores de desarrollo de la doctrina cristiana, que no puede explicarse recurriendo exclusivamente al modelo del razonamiento deductivo por el que de unas verdades dadas se deducen otras. El impulso que promueve esta *trans-conceptualización* tiene su fuente en la percepción intuitiva de la validez de las fórmulas que surgen en los esquemas conceptuales de varias culturas, y dan lugar a la adquisición de categorías nuevas que permiten una reformulación de la tradición y un progreso en el desarrollo dogmático. De allí la importancia en la vocación del teólogo a una conceptualización de esta *aprehensión pre-conceptual* que la diversificación de la vida teologal de los cristianos es capaz de suscitar. Sobre todo, si, en lugar de re-sistematizar lo ya sistematizado, es capaz de *volverse atento* a las expresiones que el *sensus fidei* siempre tiene para ofrecer al auténtico progreso de la tradición.

* El autor es Sacerdote de la Diócesis de San Nicolás de los Arroyos (1998). Doctor en Teología (UCA, 2016); Profesor de Teología Dogmática y Moral en el Instituto de Formación Sacerdotal "Santo Cura de Ars" (Mercedes, Bs. As. Desde 2006). Es profesor adjunto en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA) Miembro de la Sociedad Argentina de Teología. Socio fundador y miembro del Consejo Consultivo de MorAr, una Sociedad de teólogas y teólogos morales nacida en Argentina. Es perito de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura de la CEA.

Palabras clave: María; Sensus fidei; Aprehensión directa; Connaturalidad; Rafael Tello

Mary as the End of Popular Contemplation

ABSTRACT

In Latin America, especially the simple people, learned to see the Virgin together with God, forming part of the divine complex that gives life its ultimate meaning. Hence it is addressed to Mary as the end, by command and gift of Christ: "There you have your Mother". A re-evaluation of the vital perception of the *sensus fidei*, which is a gift of the Holy Spirit, can help us to ponder more adequately the richness of direct apprehension, which is always greater than that of reflexive conceptual expression. In this sense, the *sensus fidei* is one of the factors in the development of Christian doctrine, which cannot be explained by having recourse exclusively to the model of deductive reasoning by which other truths are deduced from certain given truths. The impulse that promotes this trans-conceptualization has its source in the intuitive perception of the validity of the formulas that emerge in the conceptual schemes of various cultures, and give rise to the acquisition of new categories that allow a reformulation of the tradition and a progress in dogmatic development. Hence the importance in the vocation of the theologian to a conceptualization of this pre-conceptual apprehension that the diversification of the theological life of Christians is capable of arousing. Above all, if, instead of re-systematizing what is already systematized, he is capable of becoming attentive to the expressions that the *sensus fidei* always has to offer to the authentic progress of the tradition.

Keywords: Mary; Sensus fidei; Direct Apprehension; Connaturality; Rafael Tello

«Al pie de la cruz, en la hora suprema de la nueva creación, Cristo nos lleva a María. Él nos lleva a ella, porque no quiere que caminemos sin una madre». Esta cita de *Evangelii Gaudium* n° 285 que elegimos para encabezar nuestra comunicación inspira algunas de las claves teológicas que pueden ayudarnos a comprender la *mariología vivida* en el catolicismo popular latinoamericano. Estas reflexiones quieren ofrecer elementos de teología sistemática que permitan ponderar la autenticidad católica de la *aprehensión directa* que el pueblo sencillo tiene del lugar preeminente de María en la vida cristiana. Para ello, nos detendremos primeramente en la dimensión afectiva del *sensus fidei fidelis* y sus consecuencias para la mariología (1). A partir de allí, ofrecemos algunas claves para pensar

tanto el sentido no instrumental de la divulgada expresión pastoral “a Cristo por María”, como la luz que la fórmula de revelación “Ahí tienes a tu madre” ofrece sobre la expresión “por Cristo a María”, y su importancia en la valoración del marianismo latinoamericano (2).¹

Esperamos que ellas puedan contribuir a los desafíos de la nueva evangelización, en especial a la conversión intelectual y afectiva a la espiritualidad mariana popular que viven tantísimos cristianos, especialmente en América Latina.

1. El *sensus fidei* y los misterios marianos

«El Pueblo de Dios es “Magisterio que precede”,
y que después la teología debe profundizar
y acoger intelectualmente».²

Comenzamos centrando la atención en la integridad que procede de la vía afectiva de conocimiento de los misterios cristianos. Como toda expresión auténtica de teología católica, la mariología surge primeramente de la fe viva del Pueblo de Dios, peregrino en la historia. En la Iglesia, comunidad de fe, esperanza y caridad, la fuerza vital de todas las formas de la tradición nace de la relación con Dios en el Espíritu Santo, que suscita el *sensus fidei fidelium*. En tanto percepción primera y connatural del misterio de Dios que salva, el *sensus fidei* supone la presencia del Espíritu Santo que suscita en los creyentes «la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales».³

Los diversos enunciados de la fe mariana, y los desarrollos de la historia del dogma y de la teología no son otra cosa que una

¹ Los contenidos de este trabajo fueron publicados en: Fabricio Forcat, Leandro Verdini, *La centralidad de María en la vida cristiana. Aproximaciones al conocimiento amante de la Madre de Jesús* (Bs. As.: Gram, 2022).

² Benedicto XVI, «Catequesis sobre Juan Duns Scoto en la audiencia general del 7/7/2010», en *Los Maestros III. Franciscanos y dominicos. Catequesis de los miércoles* (Buenos Aires: Agape, 2010), 99-107. Cf. Comisión Teológica Internacional, *El Sensus Fidei en la Vida de la Iglesia* (Madrid: B.A.C., 2014), 33.

³ DV 8 «*ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*».

explicitación y profundización de este *sensus fidei fidelium*. El magisterio conciliar sobre este punto ha contribuido especialmente a rechazar aquella posición ‘jerarcocéntrica’ según la cual correspondería al consenso de los fieles, considerados en oposición a los pastores, tan sólo la ratificación de la enseñanza del magisterio.⁴ Ello resulta especialmente significativo en los misterios marianos ya que, desde el Concilio de Éfeso, pasando por los debates de las escuelas medievales y las declaraciones dogmáticas de los siglos XIX y XX, encontramos ejemplos históricos de un proceso bien diferente. La fe en la maternidad divina de María, o en su Concepción Inmaculada, o en su Asunción gloriosa, estaban en el Pueblo de Dios, mientras que la teología buscaba las enunciaciones coherentes con la totalidad de la doctrina.⁵ En este sentido, cómo dice bellamente el Papa Benedicto XVI:

«el Pueblo de Dios precede a los teólogos y todo esto gracias a ese sobrenatural *sensus fidei*, es decir, a la capacidad infusa del Espíritu Santo, que habilita para abrazar la realidad de la fe con la humildad del corazón y de la mente. En este sentido, el Pueblo de Dios es “Magisterio que precede”, y que después la teología debe profundizar y acoger intelectualmente. ¡Ojalá los teólogos escuchen siempre esta fuente de la fe y conserven la humildad y la sencillez de los pequeños!».⁶

Constituye un verdadero desafío, tanto en la teología como en la formación de los agentes pastorales, que esto tan lindo de ser leído y escuchado en abstracto llegue a convertirse en fuente de luz para la contemplación de la fe vivida en las condiciones culturales,

4 El tema del *sensus fidei* aparece en numerosos pasajes de los documentos del Concilio Vaticano II, y en *Evangelii Gaudium*, que remite en nota a la doctrina de *Lumen Gentium*: «La universalidad de los fieles que tiene la unción del Santo no puede fallar en su creencia, y ejerce esta su peculiar propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando, “desde el obispo hasta los últimos fieles seculares”, manifiesta el asentimiento universal en las cosas de fe y costumbres». (LG 12). Las principales referencias relacionadas con el *sensus fidei* en los textos del Concilio Vaticano II son: LG 12; *sensus fidei*: PO 9; *sensus catholicus*: AA 30; *sensus christianus fidelium*: GS 52; *sensus christianus*: GS 62; *sensus religiosus*: NA 2; DH 4; GS 59; *sensus Dei*: DV 15, GS 7; *sensus Christi et Ecclesiae*: AG 19; *instinctus*: SC 24; PC 12; GS 18. Además, se lo supone implícitamente en el texto sobre criteriología de la evolución del dogma, de DV 8 que citamos en la nota anterior.

5 La cuestión aparece recogida en: Internacional, *El Sensus Fidei en la Vida de la Iglesia*, 26-29- 35. 39

6 Benedicto XVI, «Catequesis sobre Juan Duns Scoto... », 99-107.

concretas y particulares en las que viven los cristianos. En virtud del don del Espíritu Santo, todos los fieles son sujetos activos en la custodia y transmisión de la revelación divina. Sin la aportación de todos los componentes de la Iglesia, la tradición cristiana sufre un grave empobrecimiento.

Una segunda aclaración puede ayudarnos a resaltar la radical importancia de este planteo para la valoración de la fe mariana popular. El *sensus fidei* es un sentido que brota de la gracia de la fe. Siguiendo la teología más clásica sobre la primera de las virtudes teologales, resulta fundamental no identificar tan rápidamente la fe con los enunciados de la fe. El genial Tomás de Aquino clarifica esta cuestión con la expresión: «el acto de fe no termina en el enunciado sino en la realidad»⁷ en un texto al que, con frecuencia, no se le presta suficiente atención. El objeto de la fe es algo incomplejo como la realidad misma que se cree. Las mismas formulaciones articuladas que encontramos en el Credo, o en las bellas y solemnes proclamaciones de la Iglesia, no tienen otro objeto que *mediar* nuestro encuentro creyente con el *término* presente en las realidades enunciadas:

«En el Símbolo, como lo indica la manera misma de hablar, se proponen las verdades de la fe en cuanto son término del acto del creyente. Pero este acto del creyente no termina en el enunciado, sino en la realidad que contiene (*actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*). En verdad, no formamos enunciados sino para alcanzar el conocimiento de las realidades».⁸

El *sensus fidei fidelis* toma toda su fuerza de este *alcanzar la realidad* del misterio en la actividad subjetiva de los cristianos. Es la fe la que da el *sensus*. Un particular instinto de la gracia que es un verdadero modo de conocimiento teologal y místico.⁹ El contenido del conocimiento de los misterios que este *sensus* ofrece no es el

7 *STh.* II-II q. 1, a. 2, ad2m. «actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem».

8 *Ibid.*

9 Para esta acepción personal más antigua del *sensus fidei fidelis* (sentido de la fe del fiel -*fidelis*, no *fidelium*-), mayormente profundizada en Santo Tomás y vinculada con el conocimiento por connaturalidad que otorga la fe, y las demás virtudes teologales y dones del Espíritu Santo -especialmente entendimiento y sabiduría-, cf. Comisión Teológica Internacional, *El Sensus Fidei en la Vida de la Iglesia*, n° 3. También cf. Ricardo Ferrara, «'Fidei infusio' y revelación en santo Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, I-II q100, a4, ad1m», *Teología* 23/24 (1974), 29s.

resultado de la disquisición del intelecto, o de la deducción racionante de fórmulas teóricas. En la perspectiva tomasiana que aquí ofrecemos, el conocimiento que da la fe es primeramente el fruto de un *juicio por inclinación*, una *ordinatio rationis* que da a la afectividad humana una orientación firme –¡con contacto incluido!– al término que constituye la realidad creída.¹⁰

Insistimos en el valor que este conocimiento afectivo-experimental tiene como la auténtica fuente teologal de la vida cristiana. La fe teologal provoca en el creyente un conocimiento cierto y directo que se realiza por contacto afectivo –connaturalidad–, por una cierta asimilación al misterio al que se adhiere por la fe. Esta connaturalidad afectiva con Dios que hace captar intuitivamente –e incluso discernir y asentir– es el aspecto raigal del *sensus fidei fidelis* que se funda en el conocimiento del pueblo creyente con la Realidad misma de Dios que revela sus misterios.¹¹ Cuando decimos *conocimiento* no lo limitamos a “conceptos” o ideas, sino a un *sensus* –o un “saber”, como quien “toca” algo o lo saborea aunque no pueda hablar de ello–, y que constituye una connaturalidad teologal, y una verdadera forma de contemplación cristiana. Bernard Lonergan considera sublime esta vía de conocimiento teologal propia del *campo de la trascendencia* que es capaz de apartar al sujeto del campo del sentido común, de la teoría y de la primera interioridad, e introducirlo en el campo propio del misterio.¹² La aclaración que el jesuita canadiense realiza a continuación puede resultar sumamente útil en la captación de la diversidad de horizontes históricos y cultura-

10 Desarrollamos esta perspectiva en nuestros trabajos de licenciatura y doctorado. Cf. Fabricio Leonel Forcat, *Ubi humilitas, ibi sapientia. El conocimiento afectivo en la vida cristiana en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino* (Disertación para obtener la Licenciatura en Teología, Director Lucio Gera, Buenos Aires: Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, 2001); Fabricio Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello* (Agape-UCA-Fundación Saracho, 2017).

11 Aunque vinculado al *sensus fidei*, el tema de la connaturalidad afectiva como vía de conocimiento es de por sí mucho más amplio y se extiende a otras dimensiones de la vida cristiana –moral y teologal– siendo incluso la fuente de la vida mística. Tema que hemos trabajado en el ciclo de licenciatura: Fabricio Leonel Forcat, *Ubi humilitas, ibi sapientia. El conocimiento afectivo en la vida cristiana en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino* (Disertación para obtener la Licenciatura en Teología, Director Lucio Gera, Buenos Aires: Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, 2001), [en línea] <<http://bit.ly/2uQJR5W>> [consulta: 19/VI/2021], 119.

12 Bernard Lonergan, *Método en teología* (Salamanca: Sígueme, 2006), 258s.

les a los que el teólogo necesita *ser atento* para la comprensión del cristianismo vivido en la historia:

«debe observarse que, aunque para el hombre secular del siglo XX la diferenciación más familiar de la consciencia es la que distingue y relaciona *teoría* y *sentido común*, no obstante, en la historia de la humanidad, tanto en el Oriente como en el Occidente cristiano, la diferenciación predominante de la consciencia es la que afirma a la vez la oposición y el mutuo enriquecimiento de los campos del *sentido común* y de la *trascendencia*».¹³

En la consideración de las mediaciones conceptuales o simbólicas –propias del mundo mediado por la significación y motivado por el valor– a partir de las cuales este contacto afectivo con el campo de la trascendencia propio del misterio se produce, el catolicismo ha prestado atención tanto a los relatos evangélicos como a los íconos y las imágenes religiosas.¹⁴

2. «Por Cristo a María»

«Jesús nos dejaba a su madre como madre nuestra. Sólo después de hacer esto Jesús pudo sentir que «todo está cumplido (Jn 19,28)». EG 285

El teólogo argentino Rafael Tello ha sido especialmente sensible para conceptualizar esta vía afectiva de aprehensión directa presente de modo predominante en la fe popular, que alcanza incluso expresiones de gran intensidad en el culto mariano. Nacido de una contemplación teológica del cristianismo vivido, su aporte principal es que, en América Latina, la gente sencilla del pueblo *ve a la Virgen junto con Dios*, formando parte del complejo divino que da el sentido último a la vida del hombre. Nuestro apartado final ofrece algunos de sus principales argumentos.

¹³ Lonergan, *Método en teología*, 258s.

¹⁴ En el libro publicado ahondamos en ambos aspectos de la vida cristiana popular.

2.1. Cristo, María y la Iglesia

La reflexión mariológica se ve provocada a no separar los privilegios singulares de María de la vida teologal de los discípulos de su Hijo. Sobre la tradición de la hija de Sión mesiánica proyectaba el pueblo todas sus esperanzas de salvación. María es vista por los primeros cristianos es la “Hija de Sión”, la “mujer” por la que vendrá la victoria prometida, la flor de un pueblo elegido y sacerdotal.¹⁵ Esta figura parece hacerse concreta en la existencia de María, ella era para Juan la personificación de esta hija de Sión que recibe a su salvador.

Además, rescatando esta perspectiva teológica de tinte joánico de partir del misterio trascendente,¹⁶ una larga tradición mariológica también ha contemplado *en el principio* el misterio de María, fundando precisamente allí el profundo significado eclesiológico de su figura en la vida del Pueblo de Dios. Tello se inscribe en esta tradición ya en un temprano comentario a los capítulos V, VII y VIII de *Lumen Gentium* aparecido en 1966.¹⁷ Con referencias internas a la constitución dogmática sobre la Iglesia, va a recoger la temática tradicional de *la predestinación de la Madre*:

«En el Misterio del Eterno Padre el Verbo Encarnado ocupa el lugar central (2); pero desde toda la eternidad, juntamente con la encarnación del Verbo, María fue predestinada como Madre de Dios (61; 56). Mas también determinó el Padre comunicarse en una comunidad, convocar en la santa Iglesia a los que creen en Cristo (2); entre los cuales la primera es María. Ella es pues al mismo tiempo la Madre del Salvador, plenamente unida a Dios, y el primero y más perfecto miembro de su comunidad de salvación. Ocupa, en el Misterio, un lugar privilegiado junto a Cristo y en orden inmediato a Él.

¹⁵ Cf. Rafael Tello, «La comunión de vida con Dios en la Iglesia (Capítulos V, VII y VIII)», *Teología* 8 (1966), 21.

¹⁶ Que suele denominarse una *crisología desde arriba*. Cf. José Luis Illanes Maestre, «Crisología «Desde Arriba» y crisología «Desde Abajo». Reflexiones sobre la metodología crisológica», *Scripta Theologica* 14, no. 1 (1982) Cf. Forcat, Verdini, *La centralidad de María en la vida cristiana. Aproximaciones al conocimiento amante de la Madre de Jesús*, 37: “Juan, en vez de evocar el caos que Dios venció para crear (cf. Gn 1,2), se remite a la existencia anterior de Dios y su Palabra, antes de que haya tiempo y cosmos”.

¹⁷ Tello, “La comunión de vida con Dios en la Iglesia (Capítulos V, VII y VIII)”, 3-44.

Fácilmente surge la inclinación a prolongar esta visión más allá de los datos textuales, considerando a María en la raíz y origen de la obra sapiencial y arquitectónica de Dios, y por tanto, como un principio o causa en cierto modo, subordinadamente, universal».18

Esta centralidad teológica de María acompaña toda la perspectiva tellana. En un primer escrito después del tiempo de su ostracismo –a 20 años del recién citado–, así se expresa: «Dios, santo e inefable, principio sin principio de todo cuanto es, quiso revelarse en su ser, su obrar y especialmente en la obra de Salvación de los hombres. Y se reveló también por María».19 De allí su vocación a ofrecer fundamentos teológicos que ayuden a la lectura pastoral de la mariología que vive la gente sencilla, una mariología en gran parte configurada en el proceso histórico que comenzó con la primera evangelización americana. Aquí presentamos sólo algunas de sus notas principales.

En primer lugar, contra las tendencias post-conciliares centroeuropeas marcadas por un cristocentrismo exclusivo, Tello va a insistir en *no separar a Cristo de María*: «Sólo por una especie de abstracción mental puede considerarse a Jesucristo separado de la Virgen: el Salvador así no existe. Dios se revela por Cristo que es *unum* (uno) con la Virgen María».20 «En la determinación eterna del Padre están juntamente Cristo y María y todos los salvados “cada uno según el orden que le corresponda” (1 Cor 15,23); esto es, Cristo “*unum*” con su Iglesia (cf. Jn 17,22). Cristo es el salvador y los hombres hechos “sacramento de salvación” (LG 48). Pero tampoco Cristo como salvador existe solo: “desde toda la eternidad” la Virgen estuvo misteriosamente unida a Él “por un solo y mismo decreto” (Bula *Ineffabilis Deus*) de *predestinación*».21

18 *Ibid.* 16. Lleva por sub-título *La predestinación de la Madre*. Agrega en nota la referencia a la *lex orandi*: “por lo que la liturgia la llama Sabiduría y Ciudad”.

19 Rafael Tello, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales* (Buenos Aires: Arape, 2008), 27.

20 Tello, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 29.

21 Tello, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 29 nota 3.

Se aúnan y complementan las perspectivas teológicas del principio y del fin en la persona de María. Esa profunda unión del Hijo con su Madre se expresa, por tanto, en esta fontalidad de María en la vida teologal de los cristianos peregrinos. La singularidad de su conocimiento amante, consumado ya en la eterna bienaventuranza, brilla también ahora en el camino como fuente de consuelo y de firme esperanza.²²

En segundo lugar, tampoco en la contemplación teologal de la fe popular hay que separar lo que Dios ha unido: Cristo y María son uno. Considerarlo así tiene consecuencias tanto en la teología práctica, como en las formulaciones propias de la espiritualidad: «no es acertado considerar a la Virgen sólo como un instrumento pastoral (lo cual suele hacerse por un falso concepto “cristocéntrico”. Así se separa a Cristo de María, cosa que nuestro pueblo no hace)». ²³ El origen probable de esa posición contraria a la centralidad mariana en la vida cristiana, Tello piensa que «puede hallarse tal vez en la difusión posterior a la Segunda Guerra Mundial de libros de origen francés o belga, relativos a una concepción en buena parte teórica de la vida cristiana o de la pastoral». ²⁴ De allí que nuestro teólogo jerarquice las dos expresiones de uso común en la motivación pastoral: los cristianos «vamos a María porque es la voluntad de Dios. En este sentido es verdadera la proposición *Por Cristo a María* (como también es verdad que, por la voluntad del Padre, debemos ir a Cristo). Y Ella es anterior y fundante de la inversa tan definida *A Cristo por María*». ²⁵ La expresión *-por Cristo a María-* resulta coherente con la

22 Cf. Conferencia Episcopal Argentina, *Misal Romano. 3ª Edición típica para Argentina*, (Buenos Aires: CEA²), 475 (Prefacio IV de la BVM, María signo de consuelo y de esperanza).

23 Tello, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 29.

24 Rafael Tello, *Fundamentación teológica breve de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, 1998, inédita. Una versión diferente fue publicada el año siguiente y editada por la Cofradía de Luján unos años después: Rafael Tello, *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen* (publicación para uso interno de la Cofradía de Luján, según versión original de 1999, 2004). La reflexión crítica respecto a las posturas teológicas arriba mencionadas ya aparece en tiempos de la COEPAL. Cf. Gabriel Rivero, comp, *El viejo Tello en la COEPAL. Sus intervenciones entre los peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral en la recepción del Concilio Vaticano II en Argentina (1968-1971)* (Bs. As.: Agape - Patria Grande - Fundación Saracho, 2015), 24.

25 El pasaje inspirador de las bodas de Caná, con su exhortación “*Hagan todo lo que Él les diga*”, armoniza bien con la primera proposición, que suele comunicarse pastoralmente como “*María nos lleva a Jesús*”. La intensidad de su vida teologal es camino seguro al Salvador. Cf.

fórmula de revelación presente en el testamento joánico: “*Ahí tienes a tu Madre*”. En esta dirección parece orientarse el Papa Francisco en el n° 285 de *Evangelii gaudium* cuando dice: «Cristo nos lleva a María. Él nos lleva a ella, porque no quiere que caminemos sin una madre». ²⁶ Y precisamente por eso, desde aquella hora, el discípulo la recibió entre sus cosas propias, las más íntimas, las más preciosas y de mayor valor. ²⁷ El modo particular como se ha dado la apropiación de este misterio en la mariología popular latinoamericana merece ser considerado particularmente.

2.2. *María como fin de la contemplación popular*

Rafael Tello supo atender especialmente a esta centralidad de la Virgen en la obra de la evangelización de América: «Ella configura el rostro de nuestra Iglesia. Fue la estrella de nuestra evangelización. Y debe seguir siéndolo. En ella se halla la clave de la nueva evangelización de América Latina». ²⁸ Del mismo modo, quiso comprender teológicamente esa centralidad, respondiendo incluso a las detracciones que a menudo caen de la boca de las gentes de la Iglesia: «para muchos hay un “marianismo” excesivo, que redunde en oscurecimiento de Cristo. Lo cual evidentemente sería opuesto al designio de Dios». ²⁹

A esta última objeción responde en varias oportunidades. Por razones de espacio nos limitamos sólo a unos pocos pasajes de un

Tello, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 29. También Tello fortalece este argumento con la autoridad doctrinal del Magisterio: «Por María se va hacia Dios y Jesucristo. Es el camino conocido, experimentado por la gente y, sobre todo, el querido por Dios: “de aquel grandioso tesoro que trajo el Señor... nada se nos distribuye sino por medio de María por quererlo Dios así: de suerte que a la manera que nadie se acerca al Supremo Padre sino por el Hijo, casi del mismo modo nadie puede acercarse a Cristo sino por su Madre” (León XIII, *Octobri Mense*, Dz. 1940 a.)». Tello, *Fundamentación teológica breve de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, 7.

²⁶ También el Papa Francisco dice de María respecto del signo de Caná que es «la amiga siempre atenta para que no falte el vino en nuestras vidas». EG 286

²⁷ Cf. Jn 19,27b (*eis tà ídia*). Cf. Forcat, Verdini, *La centralidad de María en la vida cristiana. Aproximaciones al conocimiento amante de la Madre de Jesús*, 52.

²⁸ Tello, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 26.

²⁹ *Ibid.*, 27.

texto inédito de fines de 1998 titulado *Fundamentación teológica breve de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*. Allí analiza dos dimensiones de la mariología que asumen tonalidades diferentes en el catolicismo popular: 1) la posición de la Virgen respecto a Cristo y Dios; 2) el movimiento del hombre hacia la Virgen. Ambas fundan e inspiran en la vida cristiana modos propios de tratar con la persona viva de la Santísima Virgen.³⁰

En lo que hace a la posición de la Virgen respecto a Cristo y Dios (1), Tello observa que «en la Iglesia, unos la ven como mediadora de todas las gracias, intercesora, y corredentora con Cristo (lo cual es verdadero) y su trato es con Ella como tal».³¹ Es la posición común en los ambientes más formados por la divulgación catequética de las líneas teológicas cristocéntricas antedichas que acentúan la eficacia mediadora de la Virgen y se sienten bien representados con la fórmula “*a Cristo por María*”.

En cambio, en el catolicismo popular se contempla más bien a María como «Madre de Dios, “una” con Él y por tanto ligada indefectiblemente con Él y perteneciente al orden divino, al mundo de lo que es Dios».³² De este modo, se mira más a María no como *medio* sino como *fin* al que se tiende: «hablando con más precisión, como parte del fin se tiende a Ella y a Dios. Esta segunda posición –que es la de nuestro pueblo– es teológicamente correcta (también Cristo y el Espíritu Santo son *medio* y son *fin*). No le da preeminencia ontológica sobre Dios a la Virgen, pero no la separa de Dios y la mira como bien final».³³

Esta característica de la mariología popular tiene consecuencias importantes en la aplicación del método teológico si queremos alcanzar una justa comprensión de la doctrina que late en sus vivencias y una sistematización atenta a su realidad de gracia. En términos

30 Cf. Tello, *Fundamentación teológica breve de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, inédito.

31 *Ibíd.*

32 *Ibíd.*

33 *Ibíd.*

de Lonergan, esta diversificación de la conciencia religiosa que contempla a María en el misterio mismo de Dios es lógico que alcance expresiones diversas en el campo del sentido común –tanto en sus formulaciones espontáneas cómo en sus gestos de piedad– que provocan vivencias también diversas en el campo de la interioridad y de la trascendencia, y que reclaman fundamentos que la exigencia teológica sistemática tiene por vocación clarificar en su particularidad.³⁴ No es otro el servicio que debe realizar una teología con mentalidad histórica, convencida de que la significación de una proposición llega a determinarse solamente dentro de su contexto; que estos varían «con los diversos tipos de sentido común, con la evolución de las culturas, con las diferenciaciones de la conciencia humana y con la presencia o ausencia de conversión intelectual, moral y religiosa».³⁵ A esta conversión somos también especialmente invitados los agentes de pastoral en nuestra contemplación y servicio a la fe vivida en los diversos contextos culturales. El aporte de Tello nos invita a medir las manifestaciones de la piedad popular cristiana con una vara teológica que permita comprenderla en su legítima diversidad, sin caer en la rápida tentación de aplicarle modelos normativos de otras sistematizaciones que le son ajenas o que llevan a compararlas injustamente con otras formas o estilos cristianos.

En lo que hace a la mariología, nos parece clave comprender que la piedad popular contempla a la Virgen más bien como *término* –junto con Dios– hacia el cual se dirige toda la vida: el Cielo con la Virgen: «y este modo de ver está muy de acuerdo con la ortodoxia de la fe: la Virgen es Madre de Dios (definido como “de fe” por el Concilio de Éfeso); por tanto, está ligada ontológica e indestructiblemente con el Dios Trino, objeto de nuestra beatitud. Es *medio* pero también *fin*».³⁶ De allí que, como decíamos más arriba, en el cristianismo popular «la Virgen es asimismo el “lugar” donde se halla y se lo encuentra a Dios. Por eso va ante todo hacia Ella (es

34 Cf. Lonergan, *Método en teología*, 85s.

35 Lonergan, *Op.cit.*, 321s.

36 Tello, *Fundamentación teológica breve de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*.

hortus conclusus no en sentido excluyente –Ella y Dios solo con Ella– sino en el sentido de que el pueblo en Ella lo encuentra a Dios)». ³⁷

Respecto al movimiento del hombre hacia la Virgen (2), en la valoración de la mariología popular, Tello atiende con realismo antropológico a la estructura psicológica de la condición humana: «María es mujer y madre y humana, y esto, por muchos motivos, hace más fácil y como connatural el recurrir a ella: es omnipotente ante Dios y no teme su castigo como se puede temer el de Dios». ³⁸ Nuevamente aquí, el componente afectivo presente en la actividad de la fe revela toda su importancia en las condiciones particulares de un cristianismo vivido entre grandes necesidades, sufrimientos y contrariedades de la vida. La Virgen «mueve por ser mujer. La mujer tiene un poder especial en su pedido (...) Y no solo mueve a Dios sino también al individuo. Le inspira al hombre. ¿Por qué van miles a Luján? porque la Virgen los mueve. Y así también mueve a muchas obras interiores personales en la vida. De muchos modos, pero tiene una acción real». ³⁹

Finalmente, Tello insiste en la importancia que tiene para la acción evangelizadora de la Iglesia reconocer este lugar que el pueblo sencillo asigna a María en su vida cristiana popular:

«Negar lo que Dios hizo y sigue haciendo hoy (lo palpamos en los santuarios, en las peregrinaciones, en las misiones de la Virgen) sería una ceguera. No plegarse a su pastoral, a su modo de pastorear al rebaño, sea por desidia, por quedarse en el propio corral, sea por prejuicios ideológicos, aún con pretexto de cristocentrismo o de mayor ilustración, sería una torpeza. Dios ha querido reunir a los pueblos mostrándoles e infundiéndoles el amor a su Madre, ha querido también que los hombres se vean, se autocomprendan y se amparen en María». ⁴⁰

37 Ibid. Cf. Tello Rafael, *La "Marca" de la Cofradía*, inédito, 1993.

38 Tello, *Fundamentación teológica breve de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*.

39 Rafael Tello, *Propuesta pastoral centrada en Luján*, (27/11/97), inédito.

40 Tello, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 30.

Consideraciones finales

La revelación del misterio de María, se abre un anchísimo camino de entrada en la revelación de Dios para multitudes de gentes sencillas. Un camino que hemos calificado de no racionalizado –al modo analítico y resolutivo–, que facilita un conocimiento sobrenatural propio de los dones del Espíritu Santo, ya por amor (sabiduría), ya por penetración o intuición (entendimiento), al que se añade un conocimiento natural simbólico o mítico. De aquí resulta uno de los modos más eficaces para la transmisión de las verdades reveladas y la gestión del modo cotidiano de relacionarse con Dios que constituye la religiosidad popular. En tanto operación propia de una vida concreta, la vida cristiana popular está marcada por una predominante presencia de la Virgen y un fuerte conocimiento de su poder. La fe es un conocimiento certísimo principalmente afectivo –no tanto discursivo– que ve a la Virgen como Madre y como Mujer, lo que influye enormemente en la religiosidad de nuestra gente.⁴¹ Por esta vía simbólica y afectiva de conocimiento, se constituye un núcleo propio y peculiar de vida cristiana popular, también legítima, aunque en sus modos y expresiones resulte sumamente diversa, y aún a veces contrapuesta al que se conforma en síntesis con la moderna cultura ilustrada, y sus consiguientes formas de exponer la fe revelada.

En tanto aceptación y reconocimiento de un misterio de amor que envuelve la existencia, la fe conoce al Dios que salva inseparablemente manifestado en Cristo y en María. Así lo ha transmitido la evangelización de la Iglesia en América Latina. Es la fe católica vitalmente inserta en un pueblo concreto, histórico y culturalmente situado, capaz de una recepción activa y dinámica. Gracias a la acción interior del Espíritu que da la connaturalidad, la fe teologal se constituye en una facultad de percepción y discernimiento que pueden resultar incluso provocadoras para una teología con mentalidad

⁴¹ Cf. Tello, *Fundamentación teológica breve de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, inédito.

histórica que quiera comprender las implicaciones –teóricas y existenciales– de una realidad que el Pueblo de Dios posee ya germinalmente. Siempre nos vendrá bien recordar que «el *sensus fidei fidelis* es infalible en sí mismo con respecto a su objeto: la verdadera fe. Sin embargo, en el universo mental real del creyente, muchas intuiciones correctas del *sensus fidei* pueden verse mezcladas con diversas opiniones puramente humanas, o incluso con errores vinculados a los estrechos límites de un contexto cultural particular.⁴² Por otro lado, ello debe tomarse siempre como un elemento ineludible del cristianismo histórico, que no parece existir en esta tierra sin determinaciones culturales, por lo menos en dimensión colectiva, social.⁴³

Creemos que una verdadera ampliación, y un crecimiento auténtico en la comprensión teológica de los misterios marianos, puede ser apreciada a través de la vida teologal de los cristianos de América Latina. Desde Guadalupe en el norte (1531) hasta Luján en el sur (1630), la geografía del continente se inunda de lugares de manifestación mariana del *sensus fidei*. El Espíritu nos conceda la humildad para escuchar siempre esta fuente de la fe del Pueblo de Dios que es «Magisterio que precede».⁴⁴

Bibliografía

- Benedicto XVI, «Catequesis sobre Juan Duns Scoto en la audiencia general del 7/7/2010», en *Los Maestros III. Franciscanos y dominicos. Catequesis de los miércoles* (Buenos Aires: Agape, 2010), 99-107.
- Comisión Teológica Internacional, *El Sensus Fidei en la Vida de la Iglesia*. Translated by revisada por Carlos Granados Traducción de Yónacan Melo Pereira. Madrid: B.A.C., 2014.

42 Cf. Comisión Teológica Internacional, *El Sensus Fidei en la Vida de la Iglesia*, n° 55.

43 Cf. Rafael Tello, «Evangelización y cultura», en *Pueblo y Cultura Popular*, ed. por Rafael Tello (Bs. As.: Agape-Saracho-Patria Grande, 2014), 205-252, 239.

44 Benedicto XVI, «Catequesis sobre Juan Duns Scoto en la audiencia general del 7/7/2010», en *Los Maestros III. Franciscanos y dominicos. Catequesis de los miércoles* (Buenos Aires: Agape, 2010), 99-107.

- Conferencia Episcopal Argentina, *Misal Romano. 3ª Edición típica para Argentina*, (Buenos Aires: CEA²), 475 (Prefacio IV de la BVM, María signo de consuelo y de esperanza).
- Ferrara, Ricardo «'Fidei infusio' y revelación en santo Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, I-II q100, a4, ad1m», *Teología* 23/24 (1974), 24-32.
- Forcat, Fabricio. *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*. Buenos Aires: Agape-UCA-Fundación Saracho, 2017.
- . *Ubi humilitas, ibi sapientia. El conocimiento afectivo en la vida cristiana en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino*. Disertación para obtener la Licenciatura en Teología, Director Lucio Gera, Buenos Aires: Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, 2001. [en línea] <<http://bit.ly/2uQ-JR5W>> [consulta: 19/I/2020].
- Forcat, Fabricio y Leandro Verdini, *La centralidad de María en la vida cristiana. Aproximaciones al conocimiento amante de la Madre de Jesús* (Bs. As.: Gram, 2022).
- Illanes Maestre, José Luis. «Cristología "Desde Arriba" y cristología "Desde Abajo". Reflexiones sobre la metodología cristológica.» *Scripta Theologica* 14, no. 1 (1982): 237-250.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología. Verdad e imagen*. Salamanca: Sígueme, 2006. cuarta edición.
- Rivero, Gabriel, comp. *El viejo Tello en la COEPAL. Sus intervenciones entre los peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral en la recepción del Concilio Vaticano II en Argentina (1968-1971)*. Bs. As.: Agape - Patria Grande - Fundación Saracho, 2015.
- Tello, Rafael. *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*. publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1999), 2004.
- . «La comunión de vida con Dios en la Iglesia (comentario a LG V, VII y VIII).» *Teología* 8 (1966): 3-44.
- . *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*. Buenos Aires: Agape, 2008.

- . *La Nueva Evangelización: Anexos I y II*. Buenos Aires: Agape, 2013.
- . *Fundamentación teológica breve de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, 1998
- . *La "Marca" de la Cofradía*, inédito, 1993.
- . *Propuesta pastoral centrada en Luján, (27/11/97)*, inédito.

María en el centro de la evangelización latinoamericana.

El lugar de la Virgen en la reflexión pastoral de Monseñor Farrell

HERNÁN ANTONIO ACOSTA*

Instituto Raspanti – Morón (Argentina)

hacosta@raspanti.edu.ar

Recibido 15.04.2023/Aprobado 23.06.2023

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-6330-9036>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.141.2023.p27-41>

RESUMEN

La evangelización fundante de América Latina tuvo como principal protagonista a la Inmaculada Virgen María, desembarcada por los misioneros españoles y constituida como agente pastoral por excelencia. Las causas son muchas, pero, principalmente, debemos reconocer su capacidad única de asimilarse a la cultura de los pueblos y dar un rostro inculturado a la Iglesia. La reflexión de Monseñor Gerardo Tomás Farrell aborda esta cuestión histórico-pastoral. Secretario ejecutivo de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) entre 1967 y 1972, su pensamiento abreva de la sabiduría de los principales teólogos argentinos que contemplaron la presencia maternal de la Virgen en la raíz de la cultura popular, entre ellos Lucio Gera y Rafael Tello. El aporte específico de Farrell a la reflexión teológico-pastoral argentina y latinoamericana, desde la centralidad mariana, puede nutrir los lineamientos pastorales actuales y ayudar a cuidar la memoria del pueblo, su racionalidad histórica y su profundo sentido de trascendencia.

Palabras clave: Virgen María; Luján; Pueblo; Cultura; Evangelización; Latinoamérica; Mariología; Religiosidad popular; Catolicismo popular

Mary at the Center of Latin American Evangelization. The Place of the Virgin in the pastoral reflection of Monsignor Farrell

* Licenciado en Teología de la Universidad Católica Argentina, se desempeña como docente en el Instituto Superior Monseñor Miguel Raspanti y en la licenciatura de Trabajo Social de la Universidad de Morón y la Escuela Diocesana de Servicio Social Monseñor Gerardo Tomás Farrell de Morón.

ABSTRACT

The founding evangelization of Latin America had as its main protagonist the Immaculate Virgin Mary, landed by the Spanish missionaries and constituted as a pastoral agent par excellence. The causes are many, but, above all, we must recognize her unique capacity to assimilate into the culture of peoples and give an inculturated face to the Church. The reflection of Monsignor Gerardo Tomás Farrell addresses this historical-pastoral question. Executive Secretary of the Episcopal Pastoral Commission (COEPAL) between 1967 and 1972, his thought draws on the wisdom of the main Argentine theologians who contemplated the maternal presence of the Virgin at the root of popular culture, among them Lucio Gera and Rafael Tello. Farrell's specific contribution to Argentine and Latin American theological-pastoral reflection, from Marian centrality, can nourish the current pastoral guidelines and help to care for the memory of the people, their historical rationality and their deep sense of transcendence.

Keywords: Virgin Mary; Lujan; Village; Culture; Evangelization; Latin America; Mariology; Popular Religiosity; Popular Catholicism

1. Introducción

En este artículo conoceremos la reflexión pastoral de Monseñor Farrell, ajustándonos a sus meditaciones en torno al lugar que ocupa la Virgen en la evangelización latinoamericana. Lo esencial será entender que es inconcebible plantear la evangelización dejando de lado a la Virgen, porque «María es el centro del catolicismo popular en toda la Iglesia y de una manera particular en América Latina».¹

El camino que propongo tiene dos momentos específicos: uno que contempla a la Virgen en el origen de la evangelización latinoamericana, y otro que ausculta las razones del lugar de privilegio que tiene la Virgen en la memoria del pueblo, más allá de la propiamente histórica. En este segundo momento, entra en juego la idiosincrasia de nuestro pueblo, su cultura o personalidad, que considera a la maternidad como a un valor supremo y al santuario mariano como un lugar de pertenencia y de encuentro de todo el pueblo y del pueblo con Dios.

1 Gerardo Farrell, «Catequesis y devoción popular mariana», *Didascalía* 10 (1989): 11.

Considero necesario hacer una aclaración, antes de iniciar el camino propuesto, y es la siguiente: hay que ser cautos al afirmar que Farrell tenía un pensamiento mariológico, porque a) nunca tuvo intención, al parecer, de escribir una obra exclusivamente dedicada a María; b) su pensar mariológico estuvo influenciado principalmente por Lucio Gera y Rafael Tello, entre otros miembros de la COEPAL y, por tanto, uno puede reconocer la pluma de estos maestros en sus escritos; y, por último, c) «Farrell fue, fundamentalmente, un pastoralista»² y, por lo tanto, sus reflexiones sobre la Virgen ingresan en un plano más extenso: la pastoral popular en Argentina y en América Latina.

2. María en la evangelización fundante

La Virgen está arraigada en la fe del pueblo desde la evangelización fundante del continente americano. Por eso, Farrell afirma que la pastoral no puede proyectarse sin tener a la Virgen como uno de sus pilares fundamentales. Este hecho hace que sea un deber conocer la historia de nuestro pueblo para proyectar un plan pastoral, pues en la historia se encuentran los pueblos, y los pueblos se expresan en una cultura: una visión del mundo y un mundo de valores:

«Los dirigentes —pastorales y laicos— carecen en general de un conocimiento adecuado de la historia del pueblo argentino, en particular de ese pueblo en cuanto sujeto de vida eclesial, como desconocen la historia de la actividad pastoral realizada por la Iglesia. Los hombres e instituciones sin historia... no tienen donde arraigar su acción, no encuentra al pueblo al que pertenecen. Los pueblos se encuentran en la historia... Sin historia no hay pueblos, sin pueblos no hay misión, ni pastoral, ni política».³

Hay una necesidad básica de conocer la historia del pueblo que tiene a la Virgen en el centro de su vivencia teologal. En la me-

² Lucio Gera, «Recuerdo de Gerardo Farrell», *Criterio* 2252 (2000): 382.

³ Gerardo Tomás Farrell, *Iglesia y pueblo en Argentina. Historia de 500 años de evangelización* (Buenos Aires: Patria Grande, 1992), 8.

moria de nuestro pueblo habita la presencia maternal de María, y el agente pastoral tiene la responsabilidad cuidar esa memoria.

La palabra que Farrell prefiere utilizar cuando remarca este deber del agente pastoral es auscultar: para cuidar la memoria del pueblo uno debe hacer aquello que un médico tiene incorporado al revisar a un paciente: escucha los sonidos interiores de su cuerpo con la intención de cuidarlo o atenderlo debidamente. «La dirigencia debe por eso auscultar la cultura popular».⁴

La cultura del Pueblo de Dios y, en la raíz de la cultura, su religiosidad popular profundamente mariana, debe ser escuchada para ser cuidada e impulsada; no al revés, como a veces suele suceder, cuando se imponen proyectos pastorales sin auscultar la vida de ese pueblo que cree, ama y espera.

En su obra *Iglesia y Pueblo en Argentina. Historia de 500 años de evangelización*, Farrell cuenta cómo se encausó la evangelización en América, siempre de la mano de la Iglesia española, cuyo agente misionero estaba condicionado por la realidad del Patronato regio — es decir, un frente común político-eclesiástico —, la bandera de la contrarreforma — España lideró la reforma católica europea con sus aportes en Trento — y su religiosidad característica.⁵

Lo primero que se debe hacer, por tanto, es escuchar la historia de fe de nuestro pueblo en sus orígenes. Y sus orígenes nos remontan a la evangelización fundante llevada a cabo por España, teniendo en cuenta su religiosidad.

La religiosidad española, vale la pena recordar, es fruto de la inculturación que vivieron los pueblos de la península ibérica. Farrell no lo dice directamente, pero lo fundamenta y lo deja a criterio del lector. Señala que recibe la síntesis católica de Cluny desde el camino de Santiago, el impulso celta con su ascética monástica,

4 Gerardo Tomás Farrell, *Argentina como cultura* (Buenos Aires: Docencia, 1994), 32.

5 Gerardo Tomás Farrell, *Iglesia y pueblo en Argentina. Historia de 500 años de evangelización...*, 20.

penitencial y rigorista de Irlanda, y el influjo árabe como resultado evidente de la conquista y los posteriores siglos de reconquista. Forman parte de la cultura hispánica las grandes procesiones de «Corpus Christi», las devociones a Cristo Crucificado y a los santos, pero, muy especialmente, a la Inmaculada Virgen María: «Todo este universo religioso, pletórico de imágenes, de canciones, de santuarios, de romerías y de fiestas, estaba presente en el católico español que desembarca en tierras americanas».⁶

La devoción a la Inmaculada fue, entre todas las devociones, la que impulsó la evangelización en nuestras tierras: «A poco de establecerse la Iglesia en cada una de las regiones argentinas, se protege la fe y se dinamiza la evangelización mediante la devoción a una imagen mariana sellada por algún acontecimiento providencial».⁷ No es casualidad que hoy contemos con las devociones a Nuestra Señora del Milagro (Salta), a Nuestra Señora del Rosario (Córdoba), a Nuestra Señora de Itatí (Corrientes) y a Nuestra Señora de Luján (Buenos Aires).

La razón principal de la religiosidad popular de nuestro pueblo es histórica; es, indudablemente, el resultado de una pastoral impulsada por España. Sin embargo, para ser más precisos, valdría decir que es el resultado de una pastoral impulsada principalmente por la Virgen.

3. María es el centro del catolicismo popular

Este hecho histórico produjo que María sea el centro del catolicismo popular en toda la Iglesia y de una manera particular en América Latina, pero eso no quiere decir que «reste ni añada a la dignidad y eficacia de Cristo, único mediador» (LG 62). Todo lo contrario: «Por voluntad del Padre, sin María no hay Cristo, no hay

⁶ Ibid., 21.

⁷ Ibid., 26.

humanidad del Hijo de Dios», dice Farrell, lo que confirma que «la devoción Mariana es un alimento de la fe auténtica en el misterio de la Encarnación». ⁸ Siempre la Virgen lleva a Cristo, y Cristo lleva al Padre en el Espíritu Santo.

La referencia al misterio de la Encarnación es constante en los escritos de nuestro autor, pero no sólo para ubicar a la Virgen en orden a Cristo, único mediador, sino también en cuanto al protagonismo que tiene en la cultura latinoamericana. Análogamente, nos dice que «como en Cristo María aportó la carne y la sangre, en la evangelización americana, la devoción mariana aportó inculturación». ⁹ La devoción a la Virgen está en la raíz de la cultura popular porque la misma Virgen se entretendió en las culturas de los pueblos americanos. Nadie como Ella pudo asimilar la cultura de los pueblos y darle rostro a esa nueva forma de fe, uniendo pueblos de los más diversos orígenes y dándole un nuevo rostro a la Iglesia. Por lo tanto, el catolicismo popular en América Latina tiene a la Virgen en el centro de su vivencia teológica por la historia misma de la evangelización del continente, pero también porque la Virgen hizo suya a Nuestra América. Hay una apropiación de los pueblos, un dejarse abrazar por María.

Ahora bien, ¿por qué fue tan fácil la inculturación mariana? Si hablamos del encuentro entre españoles y aborígenes, María entró en la religiosidad americana en relación con la tierra y su fertilidad. Esta asimilación entre la Virgen y la tierra no tiene nada de heterodoxa, sino que viene de la Tradición; está en muchos Padres de la Iglesia como san Ireneo y Tertuliano. ¹⁰ Y más importante todavía fue su aceptación como Madre, puesto que «los indígenas y más aún los mestizos, tuvieron poca presencia del padre en el hogar. Toda la vida del niño se realizaba alrededor de la madre, sino de la abuela». ¹¹

⁸ Gerardo Farrell, «Luján: centenario de la coronación», *Criterio* 1998 (1987): 665.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Cf. Farrell, «Catequesis y devoción popular mariana»..., 12.

¹¹ *Ibid.*

Por otra parte, la capacidad que tuvo la Virgen para evangelizar la cultura quedó plasmada en los relatos de los milagros, donde podemos contemplar los diversos elementos culturales propios de la época.

En el caso de la Virgen de Luján, el relato de su milagro posee todos los elementos de la cultura rioplatense del siglo XVII: nuestra eterna pampa, los gauchos, las carretas, el contrabando, la trata de negros, los caminos reales y las estancias. Este entretejimiento de la Virgen en la cultura bonaerense permite entender su presencia en la religiosidad popular y fundamenta, al mismo tiempo, el lugar de relevancia que debería ocupar en nuestra pastoral. Es, como dice Farrell, «el agente pastoral por excelencia».¹²

Pero conviene, ahora, profundizar en las razones que fundamentan el lugar central que tiene María en el catolicismo popular. Nuestro autor desperdiga, a lo largo de sus textos, varias cuestiones puntuales.

3.1. María habita en la conciencia del pueblo

La Virgen asumió la cultura de los pueblos americanos, pero lo más interesante es que continúa asumiéndola gracias a que habita su conciencia. Esto resulta patente en el caso de los jóvenes de cualquier origen, que «desde 1975 tomaron como propia una de las manifestaciones más antiguas de la cultura americana, la procesión al santuario de Luján».¹³ Lo mismo sucede en otras provincias de Argentina, como también en otros países del continente latinoamericano: todos marchan en procesión a los santuarios, todos hicieron suyas las peregrinaciones. La Virgen atrae a todos y lleva a todos a su Hijo, especialmente a los más pobres.

¹² Farrell, «Luján: centenario de la coronación»..., 666.

¹³ Ibid.

La memoria amorosa hacia la Virgen, Farrell la describe como una conciencia espontánea que brota del propio sentir popular; es originada en la fe familiar, en el pueblo mismo que se evangeliza continuamente a sí mismo: «Esta fe que es asumida por el pueblo, posee también sus mecanismos de transmisión en el mismo pueblo, de padres a hijos, que van a garantizar su honda presencia a lo largo de toda nuestra historia».¹⁴

Respetar esta conciencia es la norma pastoral por excelencia. La conciencia es sagrada. La memoria ocupa un lugar importante desde la fe de nuestros padres: «Graba en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy. Incúlcalas a tus hijos, y háblales de ellas cuando estés en tu casa y cuando vayas de viaje, al acostarte y al levantarte» (Dt 6, 6-7); «Acuérdate del largo camino que el Señor, tu Dios, te hizo recorrer por el desierto durante cuarenta años» (Dt 8, 2).

Pues bien, «hay una memoria de los pueblos que recoge y discierne las experiencias vividas en cada época. Es lo que se manifiesta en las expresiones de la cultura popular».¹⁵ Lo acontecido en la evangelización primera y el papel central de la Virgen en la inculturación, entra en juego con la cultura de los pueblos y su aporte original a la fe. Farrell tuvo interés en este intercambio desde los inicios de su ministerio:

«Este es el motivo por el cual comencé a entrar en ese tema desde el principio de mi sacerdocio. La preocupación, entonces, de la Iglesia, que nace de su deber y de su necesidad, por inculturarse. Si uno no sabe en qué cultura está, no puede realizar la misión eclesial».¹⁶

La cultura del pueblo que conocemos a través de su historia y sus expresiones religiosas, es el punto de partida a la hora de proyectar la misión evangelizadora. La cultura no se agota en ciertas

14 Gerardo Farrell y Juan Lumerman, *Religiosidad popular y fe* (Buenos Aires: Patria Grande, 1979), 15.

15 Gerardo Tomás Farrell, *Argentina como cultura...*, 18.

16 Entrevista inédita, en: Antonio Mario Grande, *Aportes argentinos a la teología pastoral y a la Nueva Evangelización* (Buenos Aires: Agape, 2011), 593.

expresiones artísticas; aquellas son, más bien, manifestaciones exteriores de un adentro tal vez inconsciente.

El peligro a la hora proyectar la pastoral es ignorar la historia o falsearla: traicionar la conciencia del pueblo. Se debe tener cuidado, en este punto, con «una burguesía ilustrada, liberal y marxista, que se apropió y administra la conciencia histórica, desconociendo otra fuente de sentido de la historia de los pueblos que no sea la científica». ¹⁷ En este sentido, la Iglesia tiene responsabilidad en cooperar para alcanzar «la reconciliación cultural de las dos Argentinas, de la Argentina visible y de la invisible, de la civilización y de la barbarie», ¹⁸ pues la Argentina de la ilustración niega al pobre su protagonismo en la construcción de la historia y, por tanto, su racionalidad histórica:

«...es el pueblo el sujeto, no solamente del quehacer histórico, sino también de la conciencia de ese proceso. Aun cuando esta conciencia no pueda ser totalmente explicitada, es decir no sea autoconciencia refleja... El hecho de que este mismo pueblo solicite el bautismo es una afirmación expresa de esta conciencia de fe». ¹⁹

Por lo tanto, haciendo un balance, el sentir amoroso de nuestro pueblo hacia la Virgen está en dos planos de la memoria o conciencia popular: esa conciencia espontánea, propia de la herencia de padres y abuelos que amaron a la Virgen y enseñaron a amarla, y una auto-conciencia refleja que es, propiamente, la que aparece cuando la persona va tomando conciencia de su vínculo teologal con la Virgen y toda la tradición heredada.

Ese despertar de la conciencia, como veremos, se da especialmente en el santuario.

¹⁷ Gerardo Farrell, *Argentina como cultura...*, 18.

¹⁸ Gerardo Farrell et al., *Teología, evangelización y liberación* (Buenos Aires: Paulinas-SAT, 1986), 228.

¹⁹ Gerardo Farrell y Juan Lumerman, *Religiosidad popular y fe...*, 14-15.

3.2. *María hace que nadie se sienta extranjero*

La Virgen recibe en sus santuarios a todos sus hijos, dándoles a todos un sentido de pertenencia. Farrell menciona cómo, en el caso de Luján, la Virgencita unió a los aborígenes, criollos, mestizos y esclavos en el siglo XVII; cómo, en el tiempo de la gran inmigración a nuestro joven país, «unió en expresiones religiosas comunes los nuevos habitantes europeos con los mestizos y los viejos criollos»²⁰; y cómo, desde la década de 1930, los migrantes de las provincias nacionalizaron la devoción a la Virgen de Luján: «Los devotos del Valle, de Itatí, del Milagro, etc., y principalmente sus hijos que nacerían en los alrededores de la Capital Federal, siguieron con su fe en Cristo y su amor mariano, expresándolo en la imagen que ahora sí era común a todos los argentinos».²¹

María de Luján, entonces, acompañó al país en las sucesivas etapas históricas. En medio de sus transformaciones, Argentina fue recibiendo influjos poblacionales de diversos orígenes, enriqueciendo al mismo tiempo sus manifestaciones religiosas dentro de una misma fe. En todo ese tiempo, hay que reconocer las dificultades que generaron los influjos poblacionales con distintas visiones del mundo, aunque, sin embargo, curiosamente la Virgen no tuvo inconvenientes en asimilar a todas las culturas, siendo Madre de todos, y buscando caminos de unidad.

3.3. *María mantiene vigente el componente eclesial en la vivencia de la fe popular*

A veces no se pone en duda la vida teologal del pueblo que busca la mirada gratuita de la Virgen, pero sí se ve con desconfianza su poca presencia en la vida institucional de la Iglesia. Sin embargo, la Virgen llama desde sus santuarios, convoca a todos bajo su

²⁰ Farrell, «Luján: centenario de la coronación»..., 665.

²¹ Ibid., 666.

manto y «el peregrino recurre de muchos modos a la mediación ministerial para los sacramentos y sacramentales»²².

Qué importante la reflexión de Farrell sobre este tema puntual y tan acuciante. ¿Qué sucede con la institucionalidad de la Iglesia? ¿Estamos en el tiempo de las Iglesias vacías? ¿Qué hacemos? A veces la angustia parece invadir los corazones de los fieles, y allí es donde el santuario nos puede dar los lineamientos para una pastoral que responda a tantas incertidumbres. Farrell apunta a aprovechar la potencialidad pastoral del santuario como lugar donde el peregrino recibe los sacramentos y muestra un querer a la Iglesia y sus ministros. Por eso, urge una catequesis que tenga también a María como centro articulador de los contenidos de la fe. El santuario debe ser no sólo lugar de experiencia teologal en el momento de acogida del peregrino, sino también un lugar de síntesis de los elementos esenciales de la fe: «el peregrino debe venir lleno de esos contenidos que actualizará con una experiencia vital al llegar al Templo».²³

Y no sólo debemos proyectar una catequesis mariana que tenga al santuario como medio eficaz de evangelización, sino también diversos «modos de asumir lo que el pueblo quiere decir con sus peregrinaciones y expresarlos ilustrada y evangélicamente... una función a cumplir para aportar a la identidad cultural del mismo pueblo».²⁴

3.4. María busca la reconciliación argentina y latinoamericana

La Virgen siempre es motivo de la alegría para nuestro pueblo, pero también es consuelo cuando reina la división y la tristeza. Los lemas de las peregrinaciones a Luján son una buena radiografía de la vivencia que tenemos como pueblo: «La juventud peregrina

²² Farrell, «Catequesis y devoción popular mariana»..., 13.

²³ Ibid., 14.

²⁴ Gerardo Tomás Farrell, «Reflexiones pastorales para los santuarios de la América Latina de los 500 años», *Religiosidad popular y santuarios* 16 (1987): 27.

a Luján por la Patria» (1975), «Los hermanos sean unidos» (1976), «María, camino de Unidad» (1982), «María, ayúdanos a perdonar como Cristo nos perdonó» (1983), «Con María construyamos una patria de hermanos» (1985), «María reúne a su pueblo y nos dice: levántate y camina» (1987), «Madre, abrázanos fuerte, queremos un pueblo de pie» (2002), «Madre, míranos con ternura, queremos unirnos como Pueblo» (2022). En muchos de los momentos más difíciles de nuestra Nación, la Virgen sembró nuevos caminos de unidad.

Farrell habla muchas veces de las divisiones políticas, pero también insiste en la división cultural:

«La “intelligentsia” argentina, en vez de servir desde su ilustración a la cultura de nuestro pueblo, se ha comportado normalmente como un “despotismo ilustrado”. Le falta conversión a lo nacional... desconocen no sólo la cultura latinoamericana sino aun toda la tradición judeocristiana... El país necesita, más allá de la reconciliación entre subversivos y represores, la reconciliación cultural. La Pastoral del conurbano apostará a esta tarea, sirviendo a los pobres reales, los sujetos de la cultura popular, manifiesta, entre otras, en las expresiones de religiosidad».²⁵

Esto es muy importante. Nuestro autor denuncia que se niega un elemento clave en la constitución de la dignidad de la persona: la racionalidad histórica. Ya hubo una mención respecto a esta cuestión cuando se habló de la habitación de la Virgen en la conciencia del pueblo, pero Farrell profundiza este punto indicando que no respetar esa conciencia es fruto también de una división cultural que lleva siglos y que es fruto del proceso modernizador. Los enemigos de la conciencia popular son el enciclopedismo propio de la moderna mentalidad científicista y la búsqueda de una conciencia proletaria que termina siendo simple conciencia de partido, es decir, conciencia sectaria y no popular:

«La gran tentación del hombre que se instruye es restringir toda la razón al conocimiento enciclopédico, al conocimiento científico. Se menosprecia la sabiduría que da la experiencia de vivir y por lo mismo se considera que la población común no tiene conciencia. Para los científicamente ilustrados, el

25 Gerardo Farrell, «La evangelización en el conurbano», Criterio 1078-79 (1986): 714.

pueblo sin instrucción no tiene conciencia... El marxismo... No le restituye la racionalidad, el ser sujeto. La conciencia del proletariado es el partido, que no es otra cosa que un grupo de intelectuales que tienen la razón de la historia».²⁶

Se niega la racionalidad histórica del pueblo y se olvida que «un pueblo es tal en la medida que integra y reconoce a todos sus miembros, intentando no perder la riqueza de ninguno de ellos».²⁷ No obstante, la Virgen de Luján, más allá de los lemas y conflictos nacionales, muestra como siempre ha dialogado desde la conciencia popular con el resto de las que cohabitan nuestro suelo, sea ilustrada o partidaria. La Virgen llama desde el santuario y une todas las diferencias en un mismo camino de más de sesenta kilómetros, reactualizando esa conciencia popular y recordando que «toda historia deviene de un pasado... Al nivel de los hechos, a este pasado lo llamamos historia; al nivel de la conciencia, lo llamamos memoria».²⁸

En las peregrinaciones a los santuarios marianos, no tiene lugar la negación de la historia y la manipulación de la memoria. Farrell insiste en «la necesidad de una fiel *autoconciencia histórica* que debe partir de una búsqueda de la integridad en materia histórica y de una correcta hermenéutica».²⁹ Gracias a la presencia de la Virgen, la conciencia histórica siempre se revaloriza con fidelidad, más allá de hermenéuticas atrofiadas y mal intencionadas. La Virgen hace un gran bien al país. La pastoral de los santuarios será siempre elemental en nuestra misión evangelizadora, por eso «Todo lo que haga a las manifestaciones masivas de religiosidad popular, particularmente alrededor de la fidelidad del pueblo a sus santuarios es pastoral y culturalmente fecundo».³⁰

26 Gerardo Tomás Farrell, *Argentina como cultura...*, 12.

27 *Ibid.*, 20.

28 Gerardo Farrell y Juan Lumerman, *Religiosidad popular y fe...*, 21.

29 Hernán Antonio Acosta, *Monseñor Farrell: Padre de la Teología del pueblo. Pensar desde la historia, la memoria y la cultura* (Buenos Aires: Guadalupe, 2022), 60.

30 Farrell, «La evangelización en el conurbano»..., 714.

3.5. *María posee valores trascendentes de la tradición judeocristiana y resiste al materialismo y al individualismo*

Este hecho tan importante en tiempos posmodernos, debe hacernos pensar y repensar la pastoral popular. Los santuarios cuidan la memoria, pero también ayudan a mantener vivos los valores cristianos, pues no tienen sólo un mensaje cristológico y eclesiológico sino también «un mensaje de contenido antropológico, porque alimenta el sentido de trascendencia de nuestros pueblos..., un mensaje de humanismo, un alimento de la razón de vivir y de esperar y un llamado a la fraternidad».³¹

En días de hiper-deconstrucción y de posverdad, la pastoral popular centrada en la Virgen y los santuarios no se ve afectada por el pensamiento único. La pastoral popular centrada en María sigue cuidando los valores trascendentes y conserva, al mismo tiempo, la personalidad del pueblo: «un pueblo se arraiga en la cultura para conservar su personalidad, para ser de una manera peculiar. Sin embargo, esa peculiaridad se fundamenta en una voluntad de ser, de vivir valores».³²

La Iglesia argentina y latinoamericana, por lo tanto, ha de profundizar su centralidad mariana o no será. Si Francisco remarcó que «la “pastoral” no es otra cosa que el ejercicio de la maternidad de la Iglesia»³³, ¿cómo no llevarla a cabo desde la catolicidad popular centrada en la Virgen? Repetir las palabras del Negro Manuel como una jaculatoria tal vez nos ayude a impulsar una práctica pastoral verdaderamente fiel a nuestra historia, centrada en la Virgen y abierta a los valores trascendentes de nuestra tradición: «Soy de la Virgen nomás».

31 Farrell, «Catequesis y devoción popular mariana»..., 13.

32 Gerardo Tomás Farrell, «Reflexiones pastorales para los santuarios de la América Latina de los 500 años»..., 26.

33 FRANCISCO, *Encuentro con el episcopado brasileño* (en línea), https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130727_gmg-episcopato-brasile.html

Bibliografía

- Acosta, Hernán Antonio. *Monseñor Farrell: Padre de la Teología del pueblo. Pensar desde la historia, la memoria y la cultura*. Buenos Aires: Guadalupe, 2022.
- Farrell, Gerardo. «Catequesis y devoción popular mariana», n.º 10 (1989).
- . «La evangelización en el conurbano», n.º 1078-79 (1986).
- . «Luján: centenario de la coronación», n.º 1998 (1987).
- Farrell, Gerardo, y Juan Lumerman. *Religiosidad popular y fe*. Buenos Aires: Patria Grande, 1979.
- Farrell, Gerardo Tomás. *Argentina como cultura*. Buenos Aires: Docencia, 1994.
- . *Iglesia y pueblo en Argentina. Historia de 500 años de evangelización*. Buenos Aires: Patria Grande, 1992.
- . «Reflexiones pastorales para los santuarios de la América Latina de los 500 años». *Religiosidad popular y santuarios* 16 (1987): 25-43.
- Gera, Lucio. «Recuerdo de Gerardo Farrell», n.º 2252 (2000): 382-83.
- Grande, Antonio Mario. *Aportes argentinos a la teología pastoral y a la Nueva Evangelización*. Buenos Aires: Agape, 2011.

Confieso, luego recibo el don de la pobreza

Sobre la teología de la pobreza de Lucio Gera

JUAN CRUZ APONIUK*

Universidad de Buenos Aires

jcaponiuk@gmail.com

Recibido 5.02.2023/Aprobado 15.04.2023

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1408-2468>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.141.2023.p43-60>

RESUMEN

Una inmediata y, por ello, la tesis más mediada ideológicamente sobre la pobreza, puede simplificar la problemática al reducirla un mero concepto negativo, en tanto que falta de posesiones materiales frente a la riqueza, y así dejando de lado la posibilidad de la pobreza como una forma-de-vida radicalmente redimida y liberada. Sin embargo, el cristianismo es la fidelidad al acontecimiento histórico del empobrecimiento o *kenosis* de Dios, el cual ofrece una perspectiva afirmativa sobre la pobreza, tal como enseñó el Apóstol San Pablo (2 Co 8, 9). Lucio Gera en «El misterio del pobre» (1962) reflexionó en torno a la pobreza como *imitatio christi* y en tanto que existencial *reductio in mysterium*. En la pobreza, los seres humanos se encuentran sin nada y, de esta manera, acceden al misterio y al don de poseerlo todo en Dios. Gera sostuvo que si la teología busca entender y clarificar la vida la comunidad eclesíastica, debe estudiar exhaustivamente el llamado a la pobreza de tal comunidad. La intimidad entre la confesión de fe y la pobreza como vocación propia de la comunidad cristiana es una tesis teológica, metafísica y política que es necesario elucidar. El artículo estudia la relevancia de la pobreza en la obra de Lucio Gera, con especial énfasis en el primer período de sus escritos.

Palabras clave: Negatividad, Pueblo, Resto, Exceso, Caridad.

I Confess, then I Receive the Gift of Poverty On Lucio Gera's Theology of Poverty

ABSTRACT

An immediate and therefore ideologically-driven thesis on poverty may oversimplify the issue, reducing it to a mere negative concept, as lack of material

* Profesor y doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Filosofía Alejandro Korn.

possessions compared to wealth, thus neglecting the possibility of poverty as a radically redeemed and freed form-of-life. However, Christian faith embraces the historical event of God's self-impoverty or kenosis, which offers a positive perspective on poverty, as seen in the Apostle St. Paul's teachings (2 Co 8, 9). Lucio Gera's «The Poor's Mystery» (1962) reflects on poverty as *imitatio christi* and as an existential *reductio in mysterium*. In poverty, humans are stripped of everything and in this way they access to the mystery and gift of finding possession of all things in God. Gera argues that if theology seeks to understand and clarify the life of the ecclesiastical community, it must fully appreciate the call to impoverishment that this community faces. The confession of faith and poverty as a vocation of the Christian community are intimately linked and require theological, metaphysical, and political analysis. The article studies the relevance of poverty in the work of Lucio Gera, with special emphasis on the first period of his writings.

Keywords: negativity, people, remnant, excess, charity.

Desiderium pauperum exaudivit Dominus
Sal 9, 17

Para venir a poseerlo todo,/ no quieras poseer algo en nada.
San Juan de la Cruz

Poder es el anhelo del rico. Amar es el anhelo del pobre de espíritu.
Lucio Gera

1. Lucio Gera se confiesa, dice su vida y, al decir la, dice mucho más que su vida: «Yo he tenido el pensamiento de mi vida y la vida de mi pensamiento. Una y otro pobrísimo, insignificantes en sus efectos, pero queridos ambos desde el principio como inseparables» (González de Cardedal, O.: 364; Galli, C. M.: 924).¹ Con tan preciosa confesión cierra Carlos María Galli² el primer volumen de los *Escritos Teológico-Pastorales*. En este caso da inicio al pensar. Es necesario indagar en el amor que une a la vida y al pensamiento. Gera confiesa una forma-de-vida en la que se da la querida inseparabilidad de dos órdenes distintos y pobrísimo, vida y pensamiento. En la

1 Olegario González de Cardedal, «Existencia cristiana y experiencia religiosa», en *Panorama de la teología española. Cuando vida y pensamiento son inseparables*. ed. por J. Bosch (Navarra: Verbo Divino. 1999), 364.

2 Carlos M. Galli, «Epilogo» en *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, ed. por Virginia Raquel Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (Buenos Aires: Agape Libros. Universidad Católica Argentina. Facultad de Teología. 2006), 924, [en adelante ETP 1].

inseparabilidad de los distintos a partir del amor y su esencial pobreza confiesa una fe y un don, confiesa que Cristo se empobreció para enriquecernos, que Dios es unitrino, que nos ha amado, dado y sostenido en nuestra pobreza esencial.

La confesión indica una idea de vida justa y feliz –lo propio de la política– y, a la vez, indica un deseo excesivo para los mortales. Deseo de la unidad simbólica entre vida y pensamiento –don que tuvo Gera en su vida temporal de ver cumplido a través del amor y la pobreza–, pero que siempre resulta insuficiente, pues es un pequeño presagio de la unidad inmortal entre nuestra vida y la vida rica, bondadosa e infinita de Dios.

Quien dice yo confieso, no dice ni un concepto ni una representación, sino una intimidad indecible («Tú me eras más íntimo que lo más íntimo de mí, y superior a lo que tengo de más alto» *Conf III*, 6, 11). Su decir es pobre: no produce lo real, sino que lo recibe, reconoce y alaba gozosamente. A su vez, no por confesar una intimidad se renuncia a la política –ella, por el contrario, es índice del Pueblo de Dios. Lo que resta del pueblo lleva a que Gera escriba «en el fondo el pueblo es más resistente, es más persistente que todas las oligarquías».³

No se trata ya del deseo de un yo aislado y con pretensiones de absoluto, por el contrario, quien confiesa dirá: confieso, luego recibo el don de la pobreza. Extraña soledad, extraña temporalidad: soy pobre, gracias a Dios y, sin embargo, todavía no soy lo suficientemente pobre. Confieso de alguna manera lo que ya soy, pero también lo que todavía no soy, una esperanza de lo pobre que podré llegar a ser gracias a que Dios se empobreció, nihilizó y encarnó hasta negarse en la cruz. Me es dada y prometida esta nada de vida y pensamiento, luego la confieso. Confieso y, esta nada, me es dada y prometida. ¿Creo, entonces soy nada? No, ya era nada. La partícula temporal «luego» aquí ya no señala nada temporal. Sin embargo,

³ Lucio Gera, *Familia y liberación*. (Buenos Aires: Impres. AICA. Cuadernos de Pastoral Familiar. Movimiento Familiar Cristiano. Comisión Nacional. 1972), 31.

la confesión no deja esa nada intacta. Intensifica el don, abre a la pobreza como riqueza como presente y porvenir.

Extraño don: parece no recibir nada e, incluso, en él brilla el temor ante Dios. Temor ante el castigo de quien es realmente rico, temor ante la separación propia de la finitud, ya que como señaló Gera en «Sobre el misterio del pobre» (1962): «el pecado es la *separación de Dios*, la cual representa un mal para el hombre: la pérdida de su destino, del objetivo definitivo y profundo de su existencia».⁴ Dispositivo que produce la división, alegoría y separación: el pecado no es nada más un alejamiento de Dios, sino también de la pobreza –de la beatitud. Temor al pecado, entonces, temor a que se oculte el rostro de Dios, a que se disgregue al Pueblo de Dios y se caiga en la idolatría mortífera al becerro de oro. Por ello, Gera, en «Familia y liberación» (1972), plantea que:

«La nueva relación a Dios, determinada por la “conversión o liberación del pecado”, exige inmediatamente una nueva relación de tipo fraternal, con los otros hombres, y por eso, un nuevo modo de relación con las cosas y los bienes. Por la “conversión” el hombre asume una relación de “hijo” respecto a Dios “Padre”; pero ello implica asumir con respecto a los otros hombres una actitud de “hermano”, actitud fraternal que no es de hecho asumida si se poseen los bienes de esta tierra de tal modo o en tal cantidad, que se imposibilite que “otros” posean suficientemente».⁵

La confesión se da al asumir una relación nueva en la que, al formar parte del Pueblo de Dios, me reconozco hermano e hijo, en la que poseo de manera justa y necesaria, de acuerdo al don y a la pobreza –o, lo que es lo mismo, sin dejar que nadie se quede sin poseer lo que necesite. Tal nueva relación no es sencillamente, como diría Nietzsche –a quien retoma tácitamente Gera para referirse a una Iglesia reducida a los intereses neopelagianos de la clase burguesa– «humana, demasiada humana»⁶, sino que la pobreza es una relación más que humana, pues abrirse a la riqueza del Cristo

4 Lucio Gera, «Sobre el misterio del pobre» en ETP 1, 144.

5 Lucio Gera. *Familia y liberación...* 4-5.

6 Lucio Gera, «Reflexión sobre Iglesia, burguesía y clase obrera» [1957] en ETP 1, 112.

requiere de un esfuerzo de santificación, de un empobrecimiento divino capaz de dar la vida hasta la crucifixión: es un vínculo con un inapropiable que, a la vez, nos (ex)propia, nos sostiene y crea. «Grande eres, Señor, y digno de toda alabanza; grande es tu poder y tu sabiduría no tiene término. Pero quiere alabarte un hombre» (*Conf I. I.1*). La pobreza confiesa, alaba y goza felizmente de Dios y, así, es ya también una forma-de-vida que presagia el momento en el que Dios será todo en todos.

2. Al comentar sus años como seminarista en el Seminario Conciliar Metropolitano de la Inmaculada Concepción, años atravesados por la Guerra Civil Española y la segunda Guerra Mundial, recuerda:

«Nuestro estudio de teología fue sin ningún libro de Europa. Yo apenas si llegué a ver un viejo libro de Maritain porque había llegado antes de la guerra. No había revistas de teología. Bibliográficamente, nuestro estudio de teología fue un desierto, un desamparo total. Lo cual, quizás nos ayudó a reflexionar».⁷

3. Lucio Gera aporta un camino intermedio entre una teología negativa⁸ que no reconocería mediación alguna con Dios –que impide así que la Iglesia tenga legítimamente un rol político; una teología hecha a medida del lecho de Procusto de la reducción de la objetividad científica-imperialista, hija tanto del nominalismo como del protestantismo– y una teología positiva totalmente institucionalista –que caería en un fatalismo identificando completamente a la Iglesia que peregrina en este valle de lágrimas con el Reino. Por ello, en un intenso debate diagnosticó el carácter excesivo de la fe en la

⁷Virginia R. Azcuy, «Prólogo» en ETP 1, 26.

⁸Benedicto XVI planteó de manera brillante el vínculo entre judaísmo y negatividad, así como también subrayó la potencia simbólica en la dialéctica negativa: «También Adorno se ha ceñido decididamente a esta renuncia a toda imagen y, por tanto, excluye también la *imagen* del Dios que ama. No obstante, siempre ha subrayado también esta dialéctica *negativa* y ha afirmado que la justicia, una verdadera justicia, requeriría un mundo “en el cual no sólo fuera suprimido el sufrimiento presente, sino también revocado lo que es irrevocablemente pasado”. Pero esto significaría –expresado en símbolos positivos y, por tanto, para él inapropiados– que no puede haber justicia sin resurrección de los muertos». Papa Benedicto XVI. *Spe Salvi. Sobre la esperanza cristiana*. (Buenos Aires: Agape Libros. 2007), 71.

teología contemporánea, así como la tarea de discernir, de un modo pobre, entre Reino y antirreino:

«La teología empieza diciendo no al rito, porque el rito no expresa la fe. Pero concluye diciendo: solamente la palabra. Y luego: tampoco la palabra, porque tampoco la palabra expresa, contiene a Dios. Entonces no hay lenguaje, o sea, no hay mediación hacia Dios. ... ¿Cómo puedo yo hablar de Dios? No puedo hablar positivamente. No tengo concepto para delimitarlo precisamente, para agarrarlo. Solamente puedo decir: no es eso, no es así. Y así apuntar a la realidad de Dios. Entonces yo diría: de Dios se puede hablar aunque sea por negaciones, negativamente. ¿Y con eso lo atrapamos? No. Apuntamos hacia esa realidad, descartando lo que no es. Y es lenguaje pobre, humilde, de hombre, pero es un lenguaje que al menos orienta hacia el horizonte».⁹

Teología pobre no será aquella que se acerque a Dios a través de una afirmación conceptual ontoteológica, ni tampoco a través de una negación que nos deje sin posibilidad alguna de organización política e histórica, sino a partir de una vía eminente, analógica y crítica en la que se discierne lo que no es Dios para abrir un horizonte hacia donde caminar, sin olvidar que hay quien confiesa tal horizonte. Confesión pobre para (no) decir qué es una totalidad, qué es bien común, quién es Dios: por ello, confesión lo suficientemente rica para que la política vuelva a tener la prioridad ante la *oikonomia* secularizada en una dictadura tecnocrática-financiera. Confesión en la que centellea un *logos* unificante, que pasa de generación y generación de los pobres, imprescindible para que el Pueblo de Dios camine –caminante, hay camino, hay Verdad y se re-vela al caminar con Cristo. Verdad, sin embargo, que será siempre la presentación de un exceso con respecto a los límites de nuestra razón. Verdad que será oscura desposesión para la razón humana, demasiado humana y, a la vez, signatura de una fe rica y luminosa. Por ello, la teología de la pobreza será la ciencia desposeída de los desposeídos, la ciencia perseguida que no persigue, sino que espera contra toda esperanza.

9 «Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica» [1974] en ETP 1, 639, 658.

En «Sobre el misterio del pobre» no hay ningún epígrafe, pero la primera cita bíblica da cuenta de la temática que abordará casi como uno: «Ya conocen la generosidad de nuestro Señor Jesucristo que, siendo rico, se hizo pobre por nosotros, a fin de enriquecernos con su pobreza» (cf. 2 Co 8, 9). Gera expone así un programa para la teología que excede los marcos de lo jurídico-eclesiástico y, a la vez, indica un misterioso exceso propiamente cristiano:

«Una teología de la pobreza debe ... necesariamente moverse dentro de un ámbito mucho más amplio que el que le ofrece la noción jurídico-eclesiástica. El *pobre* ... es el hombre que posee una experiencia espiritual mucho más extensa que la dada por la sola desposesión de dinero. Es experiencia de la desposesión de todo un *mundo*, entendido como totalidad de realidades materiales y espirituales».¹⁰¹¹

Desposesión del mundo, desposesión de una totalidad que no es totalitaria, sino que es el cumplimiento de la promesa de felici-

10 Lucio Gera. «Sobre el misterio del pobre»... 123.

11 Juan Marcelo Leonardi ha indicado que el sentido de la pobreza parece referir incluso a «un campo indefinido» [en *Pobre, pueblo y cultura. Aproximación a una teología del don en Lucio Gera*. (Buenos Aires: Agape Libros. 2018), 51]. Tal indefinición del objeto de la teología de la pobreza -nombre que de, algún modo, también dice teología de la beatitud- hace al rigor de la cosa tratada pues ella misma excede el ámbito normativo, calculable, del derecho: es un don antes que un criterio jurídico-eclesiástico. Lo mismo sucede, entonces, cuando se trata del pueblo o de Dios -Dios sin el ser de Jean-Luc Marion, un texto bajo la estela de Schelling, no casualmente comienza con una confesión «Habría que confesar finalmente que la teología, de todas las escrituras, es la que causa mayor placer. ... el placer -a menos que no se trate de gozo- de transgredir el texto de los *verba* al Verbo» [en *Dieu sans l'être*. (Paris: Communio/Fayard. 1982), 9]. En esta preocupación por una pobreza que resta por fuera del derecho hay que notar una preocupación pastoral concreta que expresó Rafael Tello en una carta dirigida al hoy Papa Francisco: «Para mí, el problema más grande de la Iglesia argentina es cómo llegar a esa inmensa mayoría de cristianos a los que no alcanza la Iglesia institucional».[en Enrique Ciro Bianchi «Muchas veces la brújula, el olfato, lo tiene el Pueblo de Dios», (Vida Pastoral 318. 2013), 6] Tal preocupación cuenta con un gran rigor teológico: se trata del carácter excesivo de la experiencia lingüística de la confesión de fe y, así también, su exceso con respecto al ordenamiento jurídico-eclesiástico. A su vez, la decisión de interpretar a la pobreza como forma-de-vida, tomando la idea de Giorgio Agamben, resalta este carácter excesivo. Mientras que el derecho necesita fundarse excluyendo a partir de una *vida desnuda* realizada a su medida -desarrollada por Walter Benjamin en *Kritik zur Gewalt-*, la forma-de-vida, en cambio, indica un exceso injudiciable, por ello, una vida inseparable de su forma. Se trata de una secularización de la Trinidad interior llevada adelante por Giorgio Agamben en *L'uso dei corpi*. Glosando a Mario Victorino escribe: «la forma es generada y producida en el acto mismo de ser -a saber, de vivir-, no es más que una *forma viventis confecta ipso illo cui forma est*. Como el Padre y el Hijo, así también esencia y existencia, potencia y acto, vivir y vida se compenetrán hasta tal punto, que no es posible más distinguirlo ... La forma de la vida es, en Dios, así tan inseparablemente unida al vivir, que no hay aquí lugar alguno para algo así como un "tener": Dios no "tiene" a la existencia y a la forma, sino que, por el contrario, ... él "existe" su vivir y, de este modo, produce una forma, que no es otra cosa que su "vitalidad", a saber la forma de su vida». [en *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*. (Macerata: Quodlibet. 2022), 1228].

dad que anida en el corazón de cada criatura –en cada una de sus melancólicas lágrimas que anuncian en su exceso indecible el Reino que vendrá, en la ironía de confesarse pobre, de no tener nada y, por ello, ser rico y tenerlo todo. El artículo «Hay lágrimas en las cosas» (1957) tiene por epígrafe: «Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados» (Cf. Mt 5, 5). No termina aquí, sino que la repite a través de Lucas: «Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis... Pero maldición a los que ahora reís, pues conoceréis el duelo y las lágrimas» (Cf. Lc 6, 21-25). Pueblo y antipueblo, Reino y antirreino aquí ya son elementos decisivos, disposiciones existenciales, fundamentales y antagónicas. La ciencia de los perseguidos estudia a la fe desde las lágrimas de los penitentes. Gera comprende, por ello, que las lágrimas en las cosas son siempre reflejos de las lágrimas de los hombres. Tarea de la teología, entonces, será la justicia de las lágrimas en las cosas. Ello podrá darse a través de la experiencia lingüística de la confesión, que lleva al despertar a la conciencia eclesial de la pobreza como riqueza.

4. Ante la posible objeción de que existiría un *sensus fidei* del Pueblo de Dios ávido por alcanzar la riqueza material antes que la pobreza espiritual, es necesario discernir si acaso lo que está en juego es, en realidad, la desesperanza propia de una época nihilista y decadente que ha decididamente descartado todo equilibrio trascendente en favor de la acumulación ilimitada de capital.

Juan Carlos Scannone llamó a la teología de Gera «teología de la pastoral popular»¹² y resaltó su distancia con la teología de la secularización. Decisivo es que, a pesar de la pretensión alegórica-fragmentaria de la secularización, es necesario evidenciar que no hay política que no ponga en juego una totalidad, un símbolo, un fundamento último. Al patentizarlo, se difumina la distinción entre lo «religioso» y lo secular. Por ello Gera escribe, con especial énfasis en el dispositivo biopolítico de la anticoncepción, presentado como

¹²Juan Carlos Scannone, SJ. *La teología del pueblo. Raíces del papa Francisco*. (Cantabria: Editorial Sal Terrae. 2017), 82.

mera fórmula química, pero cuyo fin último es reducir la venida al mundo de los pobres del mundo, que:

«La ciencia sola, no me dice cuáles son los fines y las normas de obrar: eso me lo dice e impone el imperio, el poder del estado imperial burgués. Antes era la autoridad sagrada, ahora es la autoridad secular, que se sacraliza porque es última norma y fuente de verdad. No es secular en el fondo».¹³

Crítico de la tesis de la secularización también ha sido Walter Benjamin. Indicó en «Capitalismo como religión» (1921) contra Max Weber, que el capitalismo continúa respondiendo a los mismos milenarios dilemas de las religiones. La novedad enseña Benjamin, entonces, del capitalismo no es tanto la secularización, el fin de la totalidad o de la religión, sino que se trata de la primera religión que no promete la redención, pero sí la culpa-deuda infinita (*Schuld* en alemán implica tanto culpa como deuda) –desarrollando ulteriormente la tesis de Benjamin desde San Pablo: responde a lo que es posible creer, esperar, amar, más allá del derecho, confundiéndonos con el cálculo desesperanzado del derecho formal e inmanente. Tal religiosidad postula que no hay afuera de la reducción de la objetividad cuestionada por Gera. Por ello, Benjamin en el «Diálogo sobre la religiosidad del presente» (1913) llega a afirmar que el inmanentismo nos enseña a ser felices tanto en el infierno como en el paraíso. El diagnóstico allí es preciso y actual: «hoy más que nunca comprendemos el primado kantiano de la razón práctica sobre la teórica».¹⁴

Además, la religiosidad capitalista es culpabilizante porque, al multiplicar artificialmente el deseo de bienes relativos y transitorios en un neopelagianismo extremo, decididamente expulsó a la beata pobreza cristiana:

«Espiritual [Geistige] (no material) ausencia de vía de salida a través de la pobreza, monaquismo errante y mendicante. Una condición que es hasta tal punto sin salida, es culpabilizante. Las preocupaciones son el índice de

¹³ Lucio Gera, «Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica»... 638.

¹⁴ Walter Benjamin. «Dialog über die Religiosität der Gegenwart» en *Gesammelte Schriften. Aufsätze, Essays, Vorträge. Band II. 1*, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 1977), 24.

esta consciencia culpable de la ausencia de salida. Las “preocupaciones” se constituyen en angustias en la medida de la comunidad, no a través de una vía sin salida individual-material». ¹⁵

De tal manera sustractiva, Benjamin estaría de acuerdo con plantear una teología de la pobreza como vía de salida y freno a la religiosidad capitalista.

Lucio Gera diagnostica que cuando el mundo ha comenzado a «descristianizarse anhela los atributos de la Divinidad o acusa a Dios de alienarnos de nuestros propios atributos divinos». Por ello, anhelar ser ricos es soberbia, una mala imitación, un anhelo de omnipotencia, pues propiamente rico es Dios: «Nunca pobre, gozas en la abundancia; nunca avaro, reclamas. Se te da de más para ponerte en deuda, pero ¿quién posee algo que no sea tuyo? Pagas deudas, y nada debes a nadie; das, y nada pierdes» (*ConfI. IV. 4*).

El padre Gera, a su vez, sintetiza con gran claridad y sencillez los fundamentos teológicos en juego en tres puntos:

«1. Dios es, en sentido primordial, el único poseedor y propietario original de todos los bienes de este mundo. Lo es porque los ha creado y no por simple derecho de adquisición.

2. Dios da a los hombres los bienes de la naturaleza para ser usados. Por ser el único Dios, lo es *de todos* los hombres, sus creaturas e hijos, quienes quedamos, por consiguiente, constituidos mutuamente como hermanos. En consecuencia, Dios da a todos, no solamente a algunos; vale decir, los bienes de la tierra son de uso y pertenencia *común*.

¹⁵Walter Benjamin. «Kapitalismus als Religion» en *Gesammelte Schriften. Fragmente vermischten Inhalts. Autobiographische Schriften. Band VI*, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 1985), 102. *Kapitalismus als Religion* fue publicado por primera vez en 1985 en el volumen VI de las obras completas editadas por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. El fragmento 74 ocupa los folios 2, 27 y 28 del bloc de apuntes nro. 1. La segunda parte se encuentra en el reverso del folio 28 y lleva el título «Kapitalismus como religión», que, eventualmente, ha sido editado con el nombre homónimo en 1985. En el frente del folio 28 se encuentra el fragmento «Geld und Wetter (Zur Lesabéndio-Kritik)»(Dinero y tiempo meteorológico [Para una crítica de Lesabéndio]), que los editores han decidido publicar en el aparato crítico del volumen IV/2, como nota al aforismo «Steuerberatung» (Asesoría tributaria) del libro *Einbahnstraße (Calle de mano única)*. Está justificada en la medida que es evidente el vínculo con el fragmento del aforismo que anuncia que está llegando un reino sin nubes de los bienes perfectos. Sin embargo, el recorte deja de lado el esfuerzo de Benjamin por pensar la novedad del carácter desesperanzado de la religiosidad capitalista, en el que su carácter ilimitado deviene una lluvia infinita, una instancia económica ni apocalíptica ni beata.

3. El rico, legalmente llamado poseedor, más que poseedor-propietario es *ecónomo*: *el dispensador* de bienes. Los tiene para distribuirlos y entregarlos sabiamente a la comunidad de los hombres. Administra bienes que son de Otro, de Dios». ¹⁶

Una vez establecidas estas tres tesis, Gera distingue distintas posiciones existenciales en el mundo: la del laico, la del consagrado a la elevadísima pobreza, la del avaro, a las que se agregan de otros textos, el habitar del teólogo y del exiliado. En el caso del laico, la llamada a la pobreza no ha de ser la renuncia total de la posesión, sino que ha de ser la liberalidad, es decir, es llamado a libera de «su propia ávida retención» a los bienes materiales. Mientras que la liberalidad al sentir el *clamor del pobre*, responde liberando a los bienes su posesión privada y, al restituirlos, «contribuye a construir este mundo» sin que el derecho tenga que intervenir para obligarlo, en cambio, la «avaricia destruye este mundo» ¹⁷ reteniéndolos mediante la fuerza de ley. Gera propone, entonces, un análisis del vínculo entre vida y poder que plantea un cuestionamiento decisivo al liberalismo:

«el hombre *tiene*, en cuanto ejerce o actúa su poder sobre una realidad cualquiera. ... En el acto posesivo se miden dos fuerzas donde una resulta vencedora y la otra subyugada. El poseedor cobra así un aspecto de victoria. Él vence en la lucha por la vida, pues vence a las cosas que le dan vida. ... El poder es poseído como acumulación de posibilidades indefinidas ... la posesión de dinero es un potencial, un poder. Pero, por otra parte, precisamente su avaricia no le permite usar el dinero que posee. No lo usa, es un poder inutilizado, no lo gasta, de modo que no adquiere cosas reales; el dinero permanece en su estado de mero signo. ... El modo de sentir que aun lo puede todo es no elegir nada. Un pecado de la fantasía nuevamente». ¹⁸

A su vez, distingue a la liberalidad como virtud del laico de la elevadísima pobreza (*altissima paupertas*), que implica «no poseer nada» ¹⁹ propia de la vida monástica. Es así que afirma una radicalización de la pobreza que va más allá de la medida de lo justo y necesario, por lo que ella:

¹⁶ Lucio Gera. «Sobre el misterio del pobre»... 163.

¹⁷ Ibid., 165.

¹⁸ Ibid., 138-140.

¹⁹ Ibid., 158.

«se sitúa en una atmósfera de martirio y pertenece evidentemente al ámbito de la locura de la Cruz. Implica la renuncia a una de las formas fundamentales con que el hombre se relaciona con los bienes materiales: la *posesión*; renuncia orientada positivamente a una radical valoración de lo absoluto de Dios. Y retiene, en relación con los bienes de este mundo, la forma elemental de su uso, reduciéndolo todavía a lo estrictamente necesario. Todo esto tiene en realidad su profundo equilibrio; un equilibrio trascendente, no de tipo humano y, por ello, no fácilmente perceptible».²⁰

La elevadísima pobreza orienta la existencia hacia el goce eterno (*uti*) del Bien perfecto, a saber, el goce de Dios, usando (*frui*) de los bienes relativos sin olvidar su transitoriedad, y su carácter de medio hacia el goce divino. Por cuán radical pueda parecer el planteo, sin embargo, aquí hay un equilibrio trascendente y paradigmático de la vocación de pobreza cristiana. Por ello, frente a la avaricia destructora de mundo, la pobreza desposeída de mundo del mendigo, por el contrario, se abre a pedir y, así, a la esperanza y confianza en el prójimo, sabiendo que recibirá un regalo, no una nueva posesión, no un nuevo derecho, sino la experiencia mesiánica y anárquica de quien sabe que:

«está usando cosas que pertenecen originariamente a otro. Lo obtenido no es, psicológicamente, realmente *tenido* por el mendigo. Es ésta la convicción que, entre otros, quiere suscitar San Basilio en sus monjes cuando los exhorta a que no consideren las cosas recibidas del superior o de la comunidad como *propias*, vale decir, como *poseídas*, sino exclusivamente como *utenda*, cosas de uso. El pobre, el mendigo, recibe cosas: las usa sin poseerlas».²¹

No casualmente Gera asocia a la Facultad de Teología a un monasterio, así como explicita como condición para el teólogo una cierta tensión hacia el martirio, ya que la pobreza es una predisposición indispensable para la vida contemplativa, de la cual la racionalidad secular podría nutrirse.²² Mientras que el avaro destruye al

²⁰Ibid., 159.

²¹Ibid., 140-141.

²²El catolicismo no es menos racional u objetivo por contar con la fe en la Revelación: «Examinada desde la idea política del catolicismo, la esencia de la *complexio oppositorum* católica radica en una específica superioridad formal sobre la materia de la vida ... La idea política del catolicismo contradice todo lo que el pensamiento económico siente como su objetividad ... Es conocida la frase de Renan: "*tout victoire de Rome est une victoire de la raison*." ... El propio Max

mundo cuando persigue al poder por el poder mismo, en cambio, el teólogo recibe y da forma al mundo.

En la avaricia se arraiga la hiperburocratización de la Ley: olvida su recapitulación en el amor y, así, atenta decididamente contra la vida. Vuelve al avaro esclavo de su deseo, deseo que quedará siempre incumplido al tomar por absoluto lo temporal. De manera antagónica se encuentra el pobre, quien por su vocación de servicio puede llegar al poder, ya que usándolo como medio y no como fin, lo convierte en una experiencia política que aproxima la llegada del Reino y que tiene por fin al amor. Sin embargo, tal experiencia de (im)poder y desposesión culmina no en el ejercicio del poder como servicio, sino en el martirio, en dar la vida por el Bien –al fin y al cabo, nuestra vida tampoco es nuestra, sino un don y, como tal, si no se comparte, se pierde.

Una de las figuras del pobre, interpretada en *Familia y liberación*, es la del exiliado en su propio pueblo, ya que padece la injusticia que su pueblo le ejerce al negarle su parte del bien común. Es posible también que, a pesar de ello, el desposeído ame a su pueblo, incluso más de lo que podría un avaro. Gera recuerda en este sentido el martirio del exiliado en las Sagradas Escrituras:

«algunos salmos que también encuentran su experiencia ya condenatoria, en la experiencia de ser, como extranjero en la propia patria, como peregrino en mi suelo; o sea, en su mismo pueblo, no siente la relación fraternal, sino la injusticia ... Y nuevamente aquí resurge esa experiencia del hombre que en su pueblo sufre injusticia y no obstante se siente como llamado a querer a su pueblo ... Se queda sufriendo la injusticia, muriendo, pero amándola; eso es amar su propia muerte, la injusticia que le hacen. ... También la experiencia política concluye en un acto supremo que es, en el fondo (así como antes era morir por la mujer, morir por los hijos) morir por el

Weber declara que el racionalismo romano sobrevive en la Iglesia porque ésta supo vencer de forma grandiosa a los cultos dionisiacos de la ebriedad, a los éxtasis y las disoluciones en la contemplación. Este racionalismo radica en lo institucional y es esencialmente jurídico; un gran mérito consiste en que hace del sacerdocio un oficio ... El papa no es un profeta, sino el representante de Cristo ... En estas distinciones radica la fuerza creativa racional y, a la vez, la humanidad del catolicismo». Carl Schmitt. *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, ed. por Carlo Galli. Tr. Carlo Sandrelli. (Giuffrè Editore. 1986), 42.

pueblo, morir por la patria ... es juzgado un acto de caridad, de entrega, un acto de estructura pascual».²³

Estructura pascual inescindible de la confesión: «¡Cómo nos amaste! Por nosotros, ÉL, que sin usurpación se juzgaba igual a ti, se hizo obediente hasta la muerte de cruz, único libre entre los muertos, pues tenía poder para dar su vida y poder para retomarla» (*Conf* X. XLIII. 68). Quien confiesa es tan pobre que siempre lleva con él un corazón rico que le permitirá dar la vida por su pueblo, incluso por el pueblo que le hace sufrir el exilio –y, de esta manera, él deja de estar exiliado y alcanza la Ciudad de Dios.

Es cierto, también la confesión puede ser apresurada, inmadura. Ella requiere cierta experiencia y sabiduría para no caer ante el temor, como le sucedió a Pedro al amar a Cristo para, luego, negarlo tres veces y, eventualmente, confesarlo tres veces.²⁴ Pero, sin dudas, quien ni siquiera tiene el coraje de asomarse a atravesar la noche oscura de la confesión, quien se acobarda y se arrodilla ante el becerro de oro, especula y explota a su hermano, deja rienda ilimitada a su deseo humano, demasiado humano de placeres, lujos y poderes, no dará su vida como Cristo, sino que la desperdiciará priorizando lo que tiene y, así, las cosas que creía que tenía, lo esclavizarán.

5. Quien confiesa, recibe el don de la pobreza y la burla de los poderosos: «Búrlense ya los fuertes y poderosos, que nosotros,

²³ Lucio Gera. *Familia y liberación...* 42.

²⁴ Es cierto que puede haber un amor apresurado, todavía cargado de soberbia, como el primer amor a Jesús de Pedro «un amor contenido en su deseo de morir por Cristo», como recuerda Lucio Gera siguiendo a san Agustín. Tal arrogancia lleva a la *triplex negatio*: «Tuvo miedo de seguirlo hasta la humillación y la muerte y por eso negó ser uno de sus seguidores. A la triple negación, sin embargo, le siguió la triple confesión hasta el martirio. Ante la repregunta de Cristo sobre su amor, responde "tú sabes". Se remite más al conocimiento que Cristo tiene de su amor, que a la propia certeza del amor que siente por Cristo. ... se ha perdonado mucho y por lo mismo, que su renovado amor no puede ser exhibido con presunción. El amor de Pedro ha encontrado la medida de su humildad: él debía aprender que el dar la vida por Cristo es un don que se nos da. ... No es de admirar, pues, que el culmen en la actitud del pastor está en el hecho de dar la vida por las ovejas». No se trata así del oficio por el oficio, del poder por el poder, sino del *amoris officium*; de un orden que emerge de un afuera excesivo expresado de manera finita a través de la confesión. «"Nadie tiene mayor amor" (Jn 15, 13). El Itinerario del amor de Simón Pedro a Jesús» en *Meditaciones sacerdotales*. ed. por Virginia Raquel Azcuy, José Carlos Caamaño, Carlos M. Galli (Buenos Aires: Agape Libros. 2015), 150, 154, 155.

débiles y pobres, te confesaremos a ti» (*Conf IV. I. 1*). La pobreza es la débil apertura que recibe al amor. La pobreza da cuenta de la riqueza inapropiable del misterio y, de esta manera, resta pueblo de Dios, pueblo que ama a Dios y que es amado por él. Elude la *distentio*, las distracciones, tentaciones y, sobre todo, evita la acedia egoísta que separa al pensamiento de la vida, que divide, separa y fragmenta al pueblo de Dios, que disgrega a los débiles en favor de cuestiones fantasmáticas, fetichistas, idolátricas. La pobreza se aproxima a Dios en su justa distancia y oscuridad:

«Dios es el que está *lejos*, el inaccesible. ¿Habrá que insistir en que no se trata de distancia espacial –Dios no es un viajero sin retorno del espacio –pues, simultáneamente, Dios es sentido *cerca*, más *íntimo a mí que yo mismo*, según palabras de San Agustín?

Se quiere decir que Dios es *distinto*. ... No es un hijo nuestro, un producto de este mundo. ... De otro mundo. El extranjero. ... Para comprender el temor del pobre será oportuno rehacer en nosotros la experiencia de lo que en nuestra vida se nos ha presentado como *grande, sublime*. ... ¿por qué soy cuando podría no ser? ... Cuando no hay *ninguna* necesidad de que *sea* ahora. Siendo pero no por derecho, sino por dádiva. ... Este temor es entonces una *confesión*, es decir, el testimonio voluntario, reconecedor de la Grandeza de Dios y del puesto propio, subalterno. Consentimiento a mi ser y al ser de Dios, un *amén*, así sea a la realidad tal como es».²⁵

La confesión es un santo decir sí a lo que soy y a lo que es; un amén que afirma que el Reino está entre nosotros. La confesión es un sublime decir sí a la verdad de la luz y la sal de la Tierra que viene de otro mundo, es la afirmación de una debilidad: bien podríamos no ser y, sin embargo, acontece el misterio y el amor de Dios que nos dona y crea en cada instante gratuitamente. Y quien se confiesa recibe la burla de los hijos de la soberbia, la burla de los sometidos al yugo del Leviatán y del príncipe de las moscas, pero no les tendrá miedo, ya que su temor a Dios lo empobrece y libera de naufragar en el orgullo de las ilusiones ópticas. La llamada a la pobreza abre la posibilidad de admitir la posibilidad que soy, y de esa manera, es la vía para la inseparabilidad de los distintos y pobrísimos, de un

²⁵ Lucio Gera. «Sobre el misterio del pobre»... 148-150.

pensar que se vive a sí mismo y una vida que se piensa a sí misma. La confesión de lo sublime responde al llamado con una vida nueva y pobre, que parte desde las heridas de los desposeídos hasta su redención, aunque implique perder la vida en la cruz. Como escribió el santo padre Francisco: «El triunfo cristiano es siempre una cruz, pero una cruz que al mismo tiempo es bandera de victoria, que se lleva con una ternura combativa ante los embates del mal».²⁶

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*. Macerata: Quodlibet. 2022.
- Agustín de Hipona, San. *Confessiones. Confessionum Libri XIII. Patrologiae cursus completus. Sancti Aurelii Augustini hipponen-sis episcopi Opera omnia. XXXII*. Paris. 1841. *Confesiones*. Tr. Silvia Magnavacca. Buenos Aires: Losada. 2005.
- Azcuy, Virginia R. «Una biografía teológica de Lucio Gera». en *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, ed. por Virginia Raquel Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González. Buenos Aires: Agape Libros. Universidad Católica Argentina. Facultad de Teología. 2006.
- Benedicto XVI, Papa. *Spe Salvi. Sobre la esperanza cristiana*. Buenos Aires: Agape Libros. 2007.
- Bender, Jorge Alberto, OFM. «Sólo el pobre es capaz de adorar» en *Nuevo Mundo. Revista de Teología Latinoamericana*. 55. San Antonio de Padua: Ediciones Castañeda. 1998.

²⁶Papa Francisco. *Evangelii Gaudium. Exhortación apostólica*. (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina. Oficina del libro. 2013), 70.

- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften. Aufsätze, Essays, Vorträge. Band II. 1*, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 1977.
- . *Gesammelte Schriften. Fragmente vermischten Inhalts. Autobiographische Schriften. Band VI*; ed. Por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 1985.
- Bianchi, Enrique Ciro. «Muchas veces la brújula, el olfato, lo tiene el Pueblo de Dios», *Vida Pastoral* 318. San Pablo: Pia Sociedade de São Paulo. (2013): <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/11198>
- Francisco, Papa. *Evangelii Gaudium. Exhortación apostólica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina. Oficina del libro. 2013.
- Galli M., Carlos. «Epílogo. Interpretación, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera en «Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla» (1956-1981).» en *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Virginia Raquel Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.). Buenos Aires: Agape Libros. Universidad Católica Argentina. Facultad de Teología. 2006.
- Gera, Lucio. «Reflexión sobre Iglesia, burguesía y clase obrera» [1957] en *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, ed. por Virginia Raquel Azcuy, Carlos M. Galli y Marcelo González. Buenos Aires: Agape Libros. Universidad Católica Argentina. Facultad de Teología. 2006. [de aquí en adelante ETP 1]
- . «Hay lágrimas en las cosas» [1957] en ETP 1.
- . «Sobre el misterio del pobre» [1962] en ETP 1.
- . «Presentación de la Revista Teología» [1962] en ETP 1.
- . *Familia y liberación*. Buenos Aires: Impres. AICA. Cuadernos de Pastoral Familiar. Movimiento Familiar Cristiano. Comisión Nacional. 1972.

- . «Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica» [1974] en ETP 1.
- . «Agradecer, recordar, relatar. Homilía pronunciada en la Misa de Acción de Gracias por sus cincuenta años de sacerdocio, el 19 de septiembre 1997, en la iglesia parroquial Inmaculada Concepción» en *Nuevo Mundo. Revista de Teología Latinoamericana*. 55. San Antonio de Padua: Ediciones Castañeda. 1998.
- . «“Nadie tiene mayor amor” (Jn 15, 13). El Itinerario del amor de Simón Pedro a Jesús» en *Meditaciones sacerdotales*, ed. por Virginia Raquel Azcuy, José Carlos Caamaño, Carlos M. Galli. Buenos Aires: Agape Libros. 2015.
- González de Cardedal, Olegario. «Existencia cristiana y experiencia religiosa», en *Panorama de la teología española. Cuando vida y pensamiento son inseparables*, ed. por J. Bosch, Navarra: Verbo Divino. 1999.
- Heidegger, Martin. *Das Ereignis [1941-1942]*, Gesamtausgabe LXXI, ed. por F. W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2009.
- Leonardi Delmás, Juan Marcelo. *Pobre, pueblo y cultura. Aproximación a una teología del don en Lucio Gera*. Buenos Aires: Agape Libros. 2018.
- Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: Communio/Fayard. 1982.
- Scannone, Juan Carlos, SJ. *La teología del pueblo. Raíces del papa Francisco*. Cantabria: Editorial Sal Terrae. 2017.
- Schmitt, Carl. *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, ed. por Carlo Galli. Tr. Carlo Sandrelli. Giuffrè Editore. 1986.

¿Por qué una teología latinoamericana de la imagen?

FEDERICO AGUIRRE*

Pontificia Universidad Católica de Chile,
Facultad de Teología, Centro de Estudios de la Religión
federico.aguirre@uc.cl

Recibido 17.03.2023/ Aprobado 27.04.2023

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7203-7863>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.141.2023.p61-81>

RESUMEN

El culto a las imágenes y la performance festiva que se despliega en torno a ellas aparecen como rasgos fundamentales de la experiencia de fe de los pueblos latinoamericanos. Esto ha sido abordado principalmente como expresiones de “religiosidad” o “piedad popular”, términos que, en buena medida, desvían la atención respecto a la profundidad teológica presente en la veneración de las imágenes. En este sentido, la doctrina cristiana de la imagen reconoce en ella una expresión fundamental de la respuesta de fe a la revelación de Dios en Jesucristo. Esta doctrina fue formulada en el marco del VII Concilio ecuménico, y ha dado lugar al desarrollo de una teología de la imagen, que ha encontrado su principal desarrollo en el mundo ortodoxo, pero que a partir del siglo XX ha despertado creciente interés en el mundo católico. En el presente artículo, una vez presentada la relevancia de la teología de la imagen para la vida de la Iglesia, se plantea la necesidad de explicitar la teología de la imagen que subyace en la experiencia de fe de los pueblos latinoamericanos.

Palabras clave: Religiosidad popular; Teología de la imagen; América Latina: Fiesta
Why a Latin American theology of the image?

ABSTRACT

The cult of images and the festive performance that unfolds around them appear as fundamental features of the faith experience of the Latin American peoples.

* El autor es profesor asociado de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es, además, pintor de iconos.

This has been addressed mainly as expressions of “religiosity” or “popular piety”, terms that, to a large extent, divert attention from the theological depth present in the veneration of images. In this sense, the Christian doctrine of the image recognizes in it a fundamental expression of the response of faith to the revelation of God in Jesus Christ. This doctrine was formulated within the framework of the 7th Ecumenical Council, and has given rise to the development of a theology of the image, which has found its main development in the Orthodox world, but has aroused growing interest in the Catholic world since the 20th century. In this article, once the relevance of the theology of the image for the life of the Church has been presented, the need to explain the theology of the image that underlies the faith experience of the Latin American peoples is raised.

Keywords: Popular Religion; Theology of Image; Latin America: Feast

1. Introducción

La veneración de imágenes sagradas constituye una característica fundamental del catolicismo latinoamericano, y no ha pasado inadvertido para la reflexión teológica y magisterial. En torno a las imágenes se despliegan una serie de prácticas rituales, una de cuyas manifestaciones más acabadas es la fiesta religiosa. En este sentido, cuando hablamos de imagen sagrada en Latinoamérica, hablamos también de música, danza, procesión, manda, etc. Desde los orígenes mismos de la Iglesia latinoamericana, durante la Colonia, se producirá una progresiva valoración de las nuevas imágenes aparecidas a los pueblos indígenas. En este contexto, la imagen de culto y su performance festiva terminará convirtiéndose en el principal vehículo de la evangelización y en un rasgo característico de la cultura latinoamericana. Luego, en el debate sobre la denominada “religiosidad” o “piedad” popular, la imagen y las prácticas que se realizan con ella también ocupará un lugar central, destacándose como expresión ejemplar de una fe inculturada que se juega en la mediación sensible. Ahora bien, junto con subrayar su importancia y su valor, se han destacado permanentemente sus peligros.

El gran temor de la Iglesia colonial fue que la imagen cristiana terminara albergando resabios del ídolo prehispánico, lo cual,

en cierta medida, efectivamente sucedió.¹ Así, la Virgen Cerro se eleva al cielo desde la huaca, flanqueada por Inti y Quilla; la pres-tancia de San Santiago se asimila al poderío de Illapa; la celebración del Nazareno de Caguach conserva muchos elementos rituales del nguillatún mapuche. A este temor, con posterioridad, se sumará la preocupación por una fe que carece de un aparato conceptual que la defina y cuyo ejercicio se desarrolla en buena medida al margen de la liturgia oficial, lo cual también, en cierto modo, es así. El culto a las imágenes se significa performativamente, a través de la poesía, la música, y la danza, y reivindica el protagonismo del laicado en acciones que, en cierto sentido, aspiran a constituirse en mediación sacramental. De este modo, la imagen de culto en América Latina es, a su vez, objeto de gran devoción y de sutiles -a veces no tanto- sospechas. Los términos con los que la reflexión teológica se ha referido a estas prácticas son elocuentes a este respecto.

La noción de “religiosidad popular” hace referencia a una disposición natural del ser humano hacia lo sagrado, que puede funcionar como sustrato antropológico para la evangelización, pero que, sin embargo, se diferencia claramente de la fe, entendida como respuesta consciente a la revelación de Dios en Jesucristo. En este sentido es empleada en el encuentro de Medellín (1968), al declarar que “La religiosidad popular puede ser ocasión o punto de partida para un anuncio de la fe. Sin embargo, se impone una revisión y un estudio científico de la misma, para purificarla de elementos que la hagan inauténtica no destruyendo, sino, por el contrario, valorizando sus elementos positivos” (Catequesis 2). Este concepto proviene del campo de las ciencias sociales y se enmarca en una discusión de larga data que se origina en el contexto de la Ilustración, cuando se distingue entre aquellas formas religiosas que son útiles para el proyecto civilizatorio del estado-nación moderno y aquellas que

1 Gabriela Siracusano, *El poder de los colores: de lo material a lo simbólico en las prácticas cuturales andinas: siglos XVI-XVIII*, 1a ed, Sección Obras de historia (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2005); Victoria Castro, *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en Los Andes del sur* (Santiago de Chile: DIBAM, 2007).

lo obstaculizan.² De este modo, las religiones “oficiales”, con su claridad dogmática y su estructura institucional, aspirarán a convertirse en correlato de los proyectos republicanos, mientras que las religiones populares, con su ambigüedad doctrinal y su disrupción icónica y festiva, serán interpretadas como un estadio primitivo de las primeras, que debe ser superado.³ El concepto de religiosidad popular es tan amplio, que abarca desde prácticas rituales de los pueblos indígenas, como el nguillatún o la pawa, hasta las fiestas religiosas que se celebran en los santuarios católicos.

El término “piedad popular”, por su parte, marcará un giro determinante en la valoración del culto a las imágenes en América Latina, en tanto que habilitará la incorporación de este tipo de prácticas al ámbito de la tradición eclesial. Inspirada por la eclesiología cultural de *Gaudium et Spes*, donde se establece que las culturas no son un mero complemento del anuncio del evangelio sino su condición de posibilidad, la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) distinguirá entre “religiosidad” y “piedad” popular, poniendo de relieve el sesgo peyorativo de la primera y refiriéndose a la segunda como un valioso tesoro del catolicismo latinoamericano, todavía por descubrir. En la misma línea, unos años más tarde, en el encuentro de Puebla (1979), la “piedad popular” se definirá como “la forma o la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular (DP 444)”. En Aparecida (2007), se destacará consistentemente la legitimidad de las prácticas constitutivas de la piedad popular, se las denominará “espiritualidad” o “mística” popular, subrayando su fundamento pneumatológico. Finalmente, en *Evangelii Gaudium* (2013), donde se recoge todo este proceso de valoración, el Papa Francisco terminará declarando que “Las expresiones de la piedad popular tienen mucho

² Peter Brown, *El culto a los santos: su desarrollo y su función en el cristianismo latino* (Salamanca: Sígueme, 2018), 58-72.

³ Sobre este enfoque aplicado a América Latina, véase Émile Pin, *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano* (Bogotá: FERES, 1963); François Houtart, *El cambio social en América Latina* (Bogotá: FERES, 1964).

que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un *lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización” (EG 126).

Ahora bien, la palabra “piedad” alude a una inclinación sentimental por lo sagrado, una “actitud básica”, como declara Puebla, o un “modo directo y simple de manifestar externamente el sentimiento del corazón y el deseo de vivir cristianamente”, como señala el *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia* (2002). En este sentido, la piedad popular se distingue claramente de lo que sería una meditada intelección de la fe o la eficacia sacramental de la liturgia, razón por la cual, como se subraya ya desde *Evangelii Nuntiandi*, debe ser permanentemente orientada hacia estas instancias. Por otro lado, el término en cuestión hace referencia a prácticas tan diversas como el rezo del rosario o el baile religioso, sin identificar las particularidades de cada una, sus motivaciones, sus funciones y carismas específicos, y sus horizontes de sentido. No cabe duda de que hoy en día la Iglesia en su conjunto reconoce el valor de estas prácticas, pero en cierta medida dicho reconocimiento no ha calado en su profundidad teológica. De hecho, la mayor parte de la reflexión sobre este tema se ha desarrollado desde una perspectiva normativo-pastoral, sin ponderar suficientemente su dimensión teológico-fundamental, en tanto que lugar teológico. Esta perspectiva, que queda claramente demarcada a partir de la declaración del Papa Francisco en *Evangelii Gaudium* y otros documentos de su pontificado, ya había sido planteada hacia finales de los años 70:

«Cuando se habla de revalorización de la religiosidad popular en este contexto, no se está significando entonces un problema pastoral, sino que se está apuntando a una reinterpretación fundamental del significado cultural de estas formas del culto [...] Este cambio en la interpretación de la religiosidad popular lleva a considerarla “criterio de discernimiento” de la autenticidad de la vida religiosa latinoamericana, lo que la constituye también en punto de referencia obligado de toda teología que pretenda elaborarse desde América Latina».⁴

⁴ Pedro Morandé, *Ritual y palabra. aproximación a la religiosidad popular latinoamericana* (Santiago: Editorial del Instituto de Estudios de la Sociedad, 2010), 33-34. Véase también: “Nos-

En el marco de la investigación que he desarrollado durante los últimos años sobre fiestas religiosas en Chile, he podido identificar el rol central que juega la imagen sagrada en las prácticas festivas que se suelen denominar “religiosidad” o “piedad” popular. El pueblo creyente no reconoce en ella un objeto, sino a una “persona” que incide en sus vidas, alguien que escucha y que se comunica con ellos.⁵ En este sentido, desde la época de la Colonia hasta nuestros días, la imagen aparece como el foco de estas prácticas, es decir, como el lugar de una teofanía y como fuente de gracia divina.⁶ La imagen, entendida como modo de presencia personal, está en el corazón de prácticas que van desde las animitas del camino hasta los templos del centro de la ciudad, pasando por las plazas de los santuarios, donde se celebran las fiestas religiosas.⁷ A su vez, el concepto de imagen posee una densidad dogmática que nos permite acceder a un horizonte teológico-fundamental que hasta ahora ha sido apenas atisbado.

2. ¿Por qué una teología de la imagen?

El término “teología de la imagen” se refiere, en primera instancia, a la teología que fundamenta las formulaciones doctrinales del VII Concilio ecuménico, que se celebra en Nicea el año 787. En este concilio se define la doctrina oficial de la Iglesia respecto al culto de las imágenes sagradas, estableciéndose, entre otras cosas, la diferencia entre el culto de veneración (προσκύνησις) y el culto de adoración (λατρία). El primero se ofrece a diversos objetos sagrados,

tros pensamos que la religiosidad popular está ligada, en su estructura fundamental, al ser de la Iglesia. Por tanto, creemos que la religiosidad popular no solo es algo que exige discernimiento, sino que ella misma es eje de discernimiento para la evaluación de momentos distintos de la vida auténtica de la Iglesia” Alberto Methol, «Marco histórico de la religiosidad popular», en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina: ponencias y documento final*, de AA.VV., Documentos CELAM 29 (Bogotá: CELAM, 1977), 47.

5 Federico Aguirre Romero, «Religión popular: fiesta e imagen» 58, n.º 134 (2021): 11-42.

6 Federico Aguirre, «La lógica estético-sacramental de la fiesta religiosa», *ALPHA: Revista de Artes, Letras y Filosofía* 2, n.º 53 (27 de diciembre de 2021): 65-88, <https://doi.org/10.32735/S0718-2201202100053943>.

7 Federico Aguirre, «La Fiesta Religiosa Como Lugar Teológico», *Teología y Vida* 62, n.º 2 (junio de 2021): 177-99, <https://doi.org/10.4067/S0049-34492021000200177>.

entre los que se cuentan las reliquias y las imágenes de Jesucristo, la Virgen, y los santos y santas; el segundo, únicamente es tributado a Dios (DH 601). En este primer sentido, la teología de la imagen se inscribiría en el ámbito de una teología pastoral. Ahora bien, la cuestión de fondo que se plantea durante la querrela iconoclasta va mucho más allá de una indicación pastoral respecto a la praxis del culto cristiano. Como señala Brian Daley, «no solo se trataba de la cuestión del culto a las imágenes, sino de la encarnación del Verbo y la respuesta humana más adecuada a lo que los cristianos creen que supuso la encarnación misma en la historia».⁸ Así, como se señala también en el VII Concilio ecuménico, negarse a reconocer a la persona de Jesucristo en su imagen, presente según su humanidad, implicaría poner en duda la eficacia salvífica de la encarnación de la Palabra (DH 607). A este respecto, el Cardenal Christoph Schönborn subraya que «La lucha iconoclasta es, desde el punto de vista del contenido, la última fase de las controversias cristológicas de la Iglesia antigua».⁹ En este segundo sentido, pues, la teología de la imagen formaría parte de lo que en nuestros días se denomina “teología dogmática”, donde el concepto de “imagen”, que goza de un sólido fundamento bíblico, será clave para el desarrollo de las discusiones trinitarias y cristológicas del primer milenio.¹⁰

En tercer lugar, según lo indicado por Daley, la teología de la imagen también se puede considerar como una “teología fundamental”, en tanto que el culto a las imágenes constituye una respuesta de fe a la revelación de Dios en Jesucristo. De aquí se derivan cuestiones epistemológicas y hermenéuticas, claramente perfiladas durante la querrela iconoclasta. La imagen sagrada y toda la performance que se despliega en torno a ella definen un modo de conocimiento de Dios, vinculado al desarrollo de diversas formas

8 Brian Daley, *Cristo, el Dios visible: la fe de Calcedonia y la cristología patrística* (Salamanca: Sígueme, 2020), 304.

9 Christoph Schönborn, *El Icono de Cristo: una introducción teológica* (Madrid: Encuentro, 1999), 136.

10 Véase Federico Aguirre Romero, *Arte y teología: el renacimiento de la pintura de íconos en Grecia moderna* (Santiago de Chile: Ediciones UC, Universidad católica de Chile, 2018), 225-87.

de arte (arquitectura, artes visuales, música, etc.), con lenguajes propios y funciones específicas.¹¹ La imagen de culto cristiana, pues, tal como se define en torno al VII Concilio ecuménico, en ningún caso es una mera “biblia de los iletrados”. De hecho, se establece una relación directa entre la exégesis bíblica y la contemplación de la imagen sagrada, como modos complementarios de reflexión teológica.¹² En este sentido, en el marco de la querrela iconoclasta, el término “imagen” será concebido como una categoría gnoseológica, es decir, como un auténtico método para conocer a Dios, cuyo punto de partida es lo particular de su persona o ὑπόστασις y no lo general de su esencia o οὐσία.¹³ De este modo, entendida en un sentido amplio, la imagen -sea visual, sonora, escrita, etc.- constituye el modo de expresión personal del Dios encarnado, en contraste con el concepto, que aspira a expresar lo general. Por esta razón, los profetas comunican la Palabra de Dios a través de metáforas y Jesús anuncia el Reino a través de parábolas, donde la universalidad de su mensaje no queda secuestrada en categorías abstractas, sino que se encarna en los imaginarios del pueblo.

Respecto a la importancia de una teología de la imagen para la vida de la Iglesia, Vladimir Lossky declara:

«No hay ninguna rama de la enseñanza teológica que pueda aislarse del problema de la imagen sin correr el riesgo de separarse del tronco vivo de la tradición cristiana [...] Por la Encarnación -hecho dogmático fundamental del cristianismo-, “imagen” y “teología” guardan un vínculo tan estrecho que la expresión “teología de la imagen” podría casi convertirse en un pleonasm (por supuesto, siempre y cuando la teología sea considerada conocimiento de Dios en su Logos, imagen consustancial del Padre)».¹⁴

Si bien la Iglesia católica reconoce la doctrina de la imagen tal y como fue formulada en torno al VII Concilio ecuménico,¹⁵ lo cierto

11 Sobre las particularidades del icono bizantino como lengua plástica, véase Aguirre Romero, 139-224.

12 Juan Damasceno, *De imaginibus orationes* 3, 8.

13 Teodoro Estudita, *Antirrheticus III*, cap. 1, 15.

14 Citado en Leonid Uspenski, *Teología del icono* (Salamanca: Sígueme, 2013), 496-97.

15 Véase CIC 456-483.

es que, después del gran Cisma, la teología de la imagen encontrará su mayor desarrollo en el cristianismo oriental. Esto se debe principalmente a factores culturales, aunque también a ciertas tendencias iconoclastas que se manifiestan en la Iglesia desde sus orígenes, y están presentes hasta nuestros días. En cualquier caso, como señalan diversos estudiosos, la progresiva marginación de la teología de la imagen en Occidente encuentra su punto de inflexión a finales del siglo VIII, con el surgimiento del Imperio carolingio, cuyos teólogos desconocerán las conclusiones del VII Concilio ecuménico, asignando a la imagen sagrada una función meramente ilustrativa y pedagógica.¹⁶ Si bien la Iglesia de Roma confirmará inmediatamente la doctrina del VII Concilio ecuménico, los planteamientos de la teología carolingia seguirán presentes de manera implícita en el posterior desarrollo de la teología latina. Más tarde, la teología de la imagen, que tiene una marcada impronta inductiva, será eclipsada por la teología conceptual de la Escolástica y por otros movimientos religiosos y culturales, como la reforma cisterciense, la Reforma protestante, el Renacimiento, y el surgimiento del Racionalismo.¹⁷

Ahora bien, la teología de la imagen ha conocido un fuerte renacimiento en el seno de la Iglesia católica a partir de las primeras décadas del siglo XX. Como es sabido, uno de los impulsos de la teología que se desarrolla en torno al Concilio Vaticano II viene dado por el redescubrimiento de la patrística griega, donde la teología de la imagen, en su dimensión dogmática, se reconoce como una de sus directrices. Por otro lado, el estudio de la tradición iconográfica del Oriente cristiano, en su dimensión mistagógica, aportará elementos claves para el desarrollo del movimiento litúrgico. A este respecto, haciéndose eco de esta revaloración, Juan Pablo II declarará en los años 90 en su carta apostólica *Orientalis Lumen*:

16 Joseph Ratzinger, *El Espíritu de La Liturgia. Una Introducción* (Hendrickson, 2005), 146-47; José Carlos Caamaño, *La visión del Invisible. Teología de la imagen y del conocimiento simbólico* (Buenos Aires: Agape, 2021), 67-71; Schönborn, *El Icono de Cristo*, 137.

17 Romano Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso* (Cristiandad, 1965), 93-94.

«La riquísima iconografía litúrgica, de la que con razón se enorgullecen todas las Iglesias del Oriente cristiano, no es más que la continuación de la Palabra, leída, comprendida, asimilada y, por último, cantada: esos himnos son, en gran parte, sublimes paráfrasis del texto bíblico, filtradas y personalizadas mediante la experiencia de la persona y de la comunidad».¹⁸

Además del gran interés y curiosidad que despierta el ícono bizantino y su performance litúrgica, se abordará también la teología de la imagen en su dimensión dogmática y teológico-fundamental, como se puede apreciar en la obra de Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, y Christoph Schönborn, entre otros. En la obra de estos autores -sobre todo en la reflexión de Romano Guardini, con mayor profundidad, claridad y consistencia- se destacan tres premisas que constituyen y fundamentan la teología de la imagen. En primer lugar, la imagen de culto y toda la performance festiva que se despliega en torno a ella no es una expresión complementaria en la vida de la Iglesia, sino que la constituye desde sus orígenes en tanto que expresión, testimonio, y *kerygma* de la encarnación de la Palabra.¹⁹ En segundo lugar, la imagen no es una simple ilustración de la historia sagrada, sino que es signo (σημείον) del acontecimiento Pascual, y, por tanto, tiene una naturaleza sacramental; en ella se prolonga el *opus operatum* de la Gracia, cuyo fruto es la transformación espiritual de quien la contempla.²⁰ Finalmente, la imagen -y todas las formas artísticas que constituyen su culto- son teología, discurso apofático o sobreabundante (ὕπεροχικὸς) acerca de Dios, donde se puede identificar un determinado orden sensible, una gramática y una sintaxis del color, las formas, los sonidos, los movimientos, etc., que se conciben para comunicar la revelación personal de Dios.²¹ Respecto a la urgente necesidad

18 OL 10.

19 Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, 97-103; Romano Guardini, *La esencia de la obra de arte* (Guadarrama, 1960), 25; Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. La percepción de la forma*, vol. 1 (Madrid: Encuentro, 1985), 31-32. A este respecto, Christoph Schönborn puntualiza: "La encarnación fundamenta el icono, y el icono muestra la encarnación" Schönborn, *El Icono de Cristo*, 250.

20 Guardini, *La esencia de la obra de arte*, 24-25; Ratzinger, *El Espíritu de La Liturgia*, 147.

21 Hans Urs von Balthasar, «Dionisio», en *Gloria. Una estética Teológica*, vol. 2 (Madrid: Encuentro, 1986), 163-76.

de una teología de la imagen para la Iglesia de nuestro tiempo, Romano Guardini observa lo siguiente:

«El cristiano no ha retirado su obediencia a Dios, pero sí ha permitido, en gran parte, que el Dios vivo que se manifestó en la Revelación se convirtiese en el abstracto “Dios de los filósofos”, en el “señor absoluto” de la metafísica (...) El pensamiento cristiano tiene, pues, la tarea de llegar de nuevo hasta el orden vivo que se manifiesta en la revelación».²²

3. ¿Por qué una teología “latinoamericana” de la imagen?

Como ya se ha señalado, uno de los principales obstáculos para poder acceder a la profundidad teológica del culto de las imágenes en América Latina es la falta de precisión de los términos con los que nos referimos a esta realidad. Por las razones que expuse más arriba, considero que los términos “religiosidad” y “piedad” son inadecuados, pues en cierto sentido obturan la mirada sobre el modo icónico y festivo en el que se da la fe de los pueblos latinoamericanos. En alguna medida, estos términos nos desvían de la consideración del culto a las imágenes sagradas -y el conjunto de prácticas que lo constituyen- como una respuesta de fe a la revelación de Dios en Jesucristo, con todas las implicancias dogmáticas y epistemológicas que una respuesta de fe supone. Estas implicancias, no cabe duda, han sido notadas por la reflexión teológica y magisterial, pero no han terminado de encontrar una formulación sistemática, sobre todo en lo relativo al culto de las imágenes. A este respecto, es destacable la reflexión de Rafael Tello, quien advierte sobre la infravaloración del culto a las imágenes en América Latina e identifica con toda claridad su dimensión epistemológica y sacramental²³. También son dignas de atención las contribuciones de Juan Van Kessel y José Carlos Caamaño, quienes han puesto de

²² Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, 17-18.

²³ Véase, en particular, Rafael Tello, «Palabra de Dios e imagen en la pastoral popular», en *Fascículo extraordinario n° II* (Luján: Volveré, 2015), 54-71; Rafael Tello, *Fundamentos de una nueva evangelización* (Buenos Aires: Agape, 2014).

relieve la familiaridad entre la teología de la imagen del oriente cristiano y el culto a las imágenes en América Latina.²⁴

Ahora bien, en el culto a las imágenes sagradas que acontece hace cientos de años en nuestro continente palpita una auténtica teología de la imagen, portadora de la profundidad y riqueza teológica que se expuso en el apartado anterior. De manera similar, la teología de la imagen formulada durante la querrela iconoclasta palpitó en la vida de la Iglesia greco-romana durante los siglos precedentes, antes de ser explicitada y actualizada en diversos momentos de la historia. Habida cuenta de que la Iglesia ya posee una teología de la imagen, cabe preguntarse, sin embargo, ¿por qué una teología “latinoamericana” de la imagen? En primer lugar, porque, de manera análoga a la Iglesia del primer milenio, el culto a las imágenes constituye el núcleo de la experiencia de fe de los pueblos latinoamericanos. En segundo lugar, porque esta realidad tiene implicancias dogmáticas y epistemológicas que no han sido valoradas en toda su profundidad teológica. En tercer lugar -y en cierto sentido lo más determinante-, porque el culto a las imágenes en América Latina obedece a una realidad contextual que, si bien puede presentar similitudes con el Oriente cristiano, también presenta diferencias. La comprensión del culto a las imágenes como lugar teológico requiere una aproximación de esta naturaleza. Para finalizar, pues, querría enunciar tres ejes de desarrollo de lo que podría llegar a constituirse en una teología latinoamericana de la imagen.

3.1. Imagen e inculturación del evangelio

Una de las categorías centrales que se han empleado para el análisis de la fe del pueblo en América Latina es la de “inculturación”. Este término se define como “el proceso activo a partir del interior mismo de la cultura que recibe la revelación a través de

²⁴ Juan Van Kessel, «Los íconos de la ortodoxia: diálogos con el más allá», *Revista de Ciencias Sociales*, n.º 16 (2006): 63-73; Caamaño, *La visión del invisible*.

la evangelización y que la comprende y traduce según su propio modo de ser, de actuar y de comunicarse”²⁵. Como subraya Francisco en *Evangelii Gaudium* (115), entender la evangelización como inculturación implica reconocer, por una parte, que no hay anuncio del evangelio sin cultura, y, por otra parte, que no existe una cultura más idónea que otra para recibir este anuncio²⁶. De este modo, los pueblos son agentes de su propia evangelización antes, durante y después del anuncio. De hecho, aunque se puedan reconocer diferentes etapas, el anuncio del evangelio, al ser portador de revelación, en estricto rigor nunca termina.

Esta mediación cultural de la revelación parece evidente en relación a ciertas culturas que han gozado de una posición hegemónica al momento de su evangelización, como es el caso de las culturas greco-romana y germánica, por ejemplo. Respecto a ellas, no existe ningún reparo a la hora de emplear sus cosmovisiones y prácticas para encarnar el anuncio del evangelio, como sucede con la filosofía y el arte griego, el derecho romano, o las monarquías europeas. Las culturas indígenas de América, por el contrario, han sido consideradas como subculturas que deben ser modificadas sustancialmente para recibir la fe cristiana, planteándose una perversa ecuación entre civilización y Cristiandad, que termina por asfixiar la inculturación y, en definitiva, por obstaculizar la acción del Espíritu Santo.²⁷

En este sentido, así como las estatuas de sus dioses y el culto a los muertos del helenismo constituyen el sustrato cultural de la veneración de las imágenes en el cristianismo del primer milenio, la huaca andina o la ixiptla azteca han dejado su huella en la imagen de

25 René Latourelle, Rino Fisichella, y Salvador Pié-Ninot, *Diccionario de teología fundamental*, [3ª ed.] (Madrid: Ediciones Paulinas, 2010), 689. Véase tb.

26 Véase tb. EN 20: «El Evangelio, y por consiguiente la evangelización, no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna».

27 Véase Latourelle, Fisichella, y Pié-Ninot, *Diccionario de teología fundamental*, 693.

culto latinoamericana. En ambas culturas “paganas” hay una experiencia previa de Dios, una sensibilidad religiosa que, si bien adopta una nueva perspectiva con el anuncio del evangelio, sigue presente y se constituye en una clave para la hermenéutica teológica. Una teología latinoamericana de la imagen, pues, debería encontrar su fundamentación antropológica en el estudio del ídolo prehispánico, reconociendo en él una auténtica semilla de la Palabra de Dios. Como indica Caamaño, «De cara a la imagen la fe popular provoca la inculturación en sentido estricto, no como dinámica impuesta y ejercida desde fuera, sino como movimiento interno del pueblo creyente que se adhiere a Dios en su/desde su/ historia».²⁸

3.2. *La agencia sacramental de la imagen*

Como ya he señalado, el pueblo fiel reconoce en la imagen a una “persona” que tiene agencia propia, es decir, se identifica en ella la capacidad de incidir en la vida de las personas y transmitir la gracia divina. Las imágenes son el corazón de los eventos festivos que las celebran, y por esta razón se las engalana, se las invita a “alojar” a las casas de los fieles, se visitan entre ellas, etc. Si bien el pueblo fiel distingue entre la imagen material y el prototipo histórico (Jesucristo, la Virgen, y los santos y santas), que vivió en otro tiempo y lugar, también reconoce en ella una presencia de dicho prototipo, que sigue relacionándose con el pueblo, dando lugar a nuevos relatos de gracia santificadora. Ya se ha dicho que ciertas teologías ven en estas prácticas la expresión superficial de una fe que debería ser orientada hacia el corazón del dogma y la celebración litúrgica. A este respecto, Tello advierte lo siguiente:

«una cierta prevención contra las imágenes más o menos frecuente hoy entre los agentes de pastoral no se puede fundar en motivos doctrinales verdaderos, sino más bien en prejuicios teológicos importados de otras re-

²⁸ José Carlos Caamaño, «Rostro de la eternidad. Imagen, conocimiento y condición simbólica», *Revista Teología* XLII, n.º 86 (2005): 117.

giones o en una errónea y subjetiva valoración del cristianismo del pueblo y en definitiva en un desconocimiento de la cultura popular».²⁹

No cabe duda de que la teología, desde su función crítica, tiene el deber de examinar y discernir la experiencia de fe. Sin embargo, es necesario que esta tarea se realice desde el corazón mismo de esa experiencia, y no a partir de experiencias ajenas, como se ha subrayado insistentemente en el magisterio postconciliar. La imagen de culto latinoamericana comunica la realidad de un Dios festivo y cercano, un Dios filántropo que se ha encarnado no para luego huir hacia una esfera trascendente, no para convertirse en el dios de la filosofía, sino para seguir aquí, con nosotros y nosotras. Esta agencia sacramental de la imagen de culto ya ha sido fundamentada dogmáticamente por la Iglesia, según lo expuesto más arriba. En ella la Iglesia identifica una cristología de la presencia, la cercanía y la relación comunitaria, que a su vez revela el misterio de la reciprocidad trinitaria.

En este sentido, el corazón del dogma cristiano ya está presente en esa experiencia de la imagen de culto, y cualquier movimiento hacia la plenitud de la imagen eucarística -la imagen consubstancial de Jesucristo presente en el pan y el vino- debe partir desde esa primera experiencia de índole sacramental. Así pues, en torno a la imagen de culto se condensa una *synaxis* festiva, que es prolongación de la comunión eucarística y prefiguración de la promesa escatológica.³⁰ En esta *synaxis* festiva se modela, a su vez, una auténtica propuesta de sinodalidad, que se fundamenta en la comensalidad y se caracteriza por el dinamismo lúdico de sus liderazgos. Como subraya Francisco, la fe icónica y festiva del pueblo es una manera de relacionarse y «uno de los pocos espacios donde el Pueblo de Dios es soberano de la influencia de ese clericalismo que busca siempre controlar y frenar la unción de Dios sobre su pueblo».³¹

29 Tello, «Palabra de Dios e imagen en la pastoral popular», 60.

30 Véase Rafael Tello, *La fiesta* (Luján: Ed. Volveré, 2016).

31 Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile, 31 de mayo de 2018.

En una teología latinoamericana de la imagen, cabría, pues, examinar la naturaleza sacramental del baile religioso, del canto a lo divino, de la procesión, y de tantas otras prácticas que se originan a partir de la virtud sacramental de la imagen sagrada, para, desde ahí y no desde otro lugar, proyectar la fe del pueblo a su plenitud eucarística y escatológica.

3.3. La imagen como expresión del sentido de la fe del pueblo fiel

Finalmente, una vez establecidos sus fundamentos antropológicos y expuestas las implicancias dogmáticas del culto a las imágenes en Latinoamérica, una teología latinoamericana de la imagen también debería explicitar sus premisas epistemológicas. ¿Qué tipo de conocimiento provee la imagen y todas las expresiones artísticas que componen su culto: danza, música, poesía? ¿En qué sentido podemos hablar en ese caso de una “teología”? ¿Cómo se constituye la imagen de culto latinoamericana en un lugar teológico, es decir, en aquel lugar donde la revelación de Dios permanece viva y normativa? Como declara el Concilio Vaticano II, el pueblo fiel es portador de un sentido de la fe y posee la gracia de la palabra, a través de las cuales ejecuta la misma misión profética de Jesucristo, compartida con otras instancias interpretativas de la revelación, como son el magisterio y la teología (LG 35).

En esta misma línea, Juan Carlos Scannone hablará de una “teología popular” que es portadora de un “logos”, es decir, de una reflexión y un juicio crítico.³² Se trata de un saber carismático, profético y escatológico, que se comunica a través de medios propios, como los que hemos enumerado anteriormente.³³ Como subraya Scannone, si bien esta teología popular se distingue de la teología académica, «no se trata de un saber anterior, ingenuo, in-

³² Juan Carlos Scannone, «Religiosidad popular, sabiduría del pueblo y teología popular», *Communio* 87 (1987): 417.

³³ Scannone, 421.

ferior e imperfecto que sólo se hace crítico, superior y perfecto en el saber ulterior conceptualmente explicitado de la ciencia». ³⁴ En efecto, mientras la teología académica se expresa a través de conceptos, la teología popular latinoamericana lo hace a través de imágenes. En este sentido, la imagen de culto y su performance festiva constituyen una expresión objetiva de este sentido de la fe. En ella encontramos expresados y significados, de manera performativa, los contenidos fundamentales de la fe; la imagen de culto, pues, se constituye en lugar teológico de modo análogo a la liturgia.

Por esta razón, Rafael Tello pone de relieve persistentemente la naturaleza estético-sacramental de este modo de conocer festivo e icónico: «El pueblo nuevo –tal vez retomando algún antiguo saber– se habituó a captar la presencia de Dios en las cosas y en los hechos sensibles, que tomaron así para él valor de ‘signos’. Y por esto su conocimiento de Dios es básicamente de carácter sacramental». ³⁵

De este modo, en la teología de la imagen reconocemos dos niveles que se nutren recíprocamente: un nivel performativo (que se expresa a través de la imagen y su performance festiva) y uno normativo (que se expresa a través de la reflexión teológica académica). Ahora bien, se hace necesario reconocer que la dimensión performativa tiene una preeminencia epistemológica, en tanto que la reflexión académica es un momento derivado de ella. La conexión metodológica con dicha dimensión performativa es el gran desafío de la teología académica, así como el sacar a la luz sus especificidades contextuales. Esta cuestión epistemológica plantea variadas perspectivas de desarrollo para una teología latinoamericana de la imagen, pues, junto con elaborar estudios teológicos de índole estética, histórica o cualitativa, se vislumbra la posibilidad de desarrollar un campo de investigación-creación, en el que se estudie la función específica de las diferentes expresiones artísticas compro-

³⁴ Scannone, 419.

³⁵ Tello, *Fundamentos de una nueva evangelización*, 81.

metidas en el culto a las imágenes, en vistas de la producción de arte sacro.³⁶

Esta incipiente teología latinoamericana de la imagen presenta grandes desafíos, que solo podrán ser enfrentados en un ejercicio sinodal que comprometa al pueblo fiel, a la jerarquía eclesial, y a teólogos y teólogas dispuestos a salir de sus espacios de confort hacia el encuentro del Dios de la vida.

Bibliografía

Fuentes

Juan Damasceno. *De imaginibus orationes I, II, III* (Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας, Λόγοι Α΄, Β΄, Γ΄). CPG 8045. *Patrologia Graeca*, 94, 1232-1420. [Die Schriften des Johannes von Damaskos, B. KOTTER, vol. 3, PTS 17, Berlin 1975].

Teodoro Estudita. *Antirrheticus I, II, III* (Ἀντιρρητικός κατὰ εἰκονομάχων Α΄, Β΄, Γ΄). *Patrologia Graeca*, 99, 328B-436A. [Λόγοι αντιρρητικοί κατὰ εἰκονομάχων, Κ. DALCOS, ΙΝΔΙΚΤΟΣ, Αθηνάι 1998].

Documentos magisteriales

CEC = *Catecismo de la Iglesia Católica* (2002)

DH = H. DENZINGER - P. HÜNERMANN. *Enchiridion Symbolorum* (1999)

EG = FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (2013)

EN = PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* (1976)

GS = CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et spes* (1966)

³⁶ Véase Federico Aguirre, «La investigación-creación en teología.», *Teología* 58, n.º 134 (abril de 2021): 11-42, <https://doi.org/10.46553/teo.58.134.2021.p11-42>.

LG = CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen Gentium* (1964)

OL = JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Orientalis Lumen* (1995)

SC = CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium* (1964)

Estudios

Aguirre, Federico. «La Fiesta Religiosa Como Lugar Teológico». *Teología y Vida* 62, n.º 2 (junio de 2021): 177-99. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492021000200177>.

———. «La investigación-creación en teología.» *Teología* 58, n.º 134 (abril de 2021): 11-42. <https://doi.org/10.46553/teo.58.134.2021.p11-42>.

———. «La lógica estético-sacramental de la fiesta religiosa». *ALPHA: Revista de Artes, Letras y Filosofía* 2, n.º 53 (27 de diciembre de 2021): 65-88. <https://doi.org/10.32735/S0718-2201202100053943>.

Aguirre Romero, Federico. *Arte y teología: el renacimiento de la pintura de íconos en Grecia moderna*. Santiago de Chile: Ediciones UC, Universidad católica de Chile, 2018.

———. «Religión popular: fiesta e imagen» 58, n.º 134 (2021): 11-42.

Balthasar, Hans Urs von. «Dionisio». En *Gloria. Una estética Teológica*, 2:143-205. Madrid: Encuentro, 1986.

———. *Gloria. Una estética teológica. La percepción de la forma*. Vol. 1. 7 vols. Madrid: Encuentro, 1985.

Brown, Peter. *El culto a los santos: su desarrollo y su función en el cristianismo latino*. Salamanca: Sígueme, 2018.

Caamaño, José Carlos. *La visión del Invisible. Teología de la imagen y del conocimiento simbólico*. Buenos Aires: Agape, 2021.

———. «Rostro de la eternidad. Imagen, conocimiento y condición simbólica». *Revista Teología* XLII, n.º 86 (2005): 109-40.

- Castro, Victoria. *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en Los Andes del sur*. Santiago de Chile: DIBAM, 2007.
- Daley, Brian. *Cristo, el Dios visible: la fe de Calcedonia y la cristología patristica*. Salamanca: Sígueme, 2020.
- Guardini, Romano. *La esencia de la obra de arte*. Guadarrama, 1960.
- . *Los sentidos y el conocimiento religioso*. Cristiandad, 1965.
- Houtart, François. *El cambio social en América Latina*. Bogotá: FERES, 1964.
- Latourelle, René, Rino Fisichella, y Salvador Pié-Ninot. *Diccionario de teología fundamental*. [3ª ed.]. Madrid: Ediciones Paulinas, 2010.
- Methol, Alberto. «Marco histórico de la religiosidad popular». En *Iglesia y religiosidad popular en América Latina: ponencias y documento final*, de AA.VV., 45-68. Documentos CELAM 29. Bogotá: CELAM, 1977.
- Morandé, Pedro. *Ritual y palabra. aproximación a la religiosidad popular latinoamericana*. Santiago: Editorial del Instituto de Estudios de la Sociedad, 2010.
- Pin, Émile. *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano*. Bogotá: FERES, 1963.
- Ratzinger, Joseph. *El Espíritu de La Liturgia. Una Introducción*. Hendrickson, 2005.
- Scannone, Juan Carlos. «Religiosidad popular, sabiduría del pueblo y teología popular». *Communio* 87 (1987): 411-22.
- Schönborn, Christoph. *El Icono de Cristo: una introducción teológica*. Madrid: Encuentro, 1999.
- Siracusano, Gabriela. *El poder de los colores: de lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas: siglos XVI-XVIII*. 1a ed. Sección Obras de historia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2005.

Tello, Rafael. *Fundamentos de una nueva evangelización*. Buenos Aires: Agape, 2014.

———. *La fiesta*. Luján: Ed. Volveré, 2016.

———. «Palabra de Dios e imagen en la pastoral popular». En *Fascículo extraordinario n° II*, 54-71. Luján: Volveré, 2015.

Uspenski, Leonid. *Teología del icono*. Salamanca: Sígueme, 2013.

Van Kessel, Juan. «Los íconos de la ortodoxia: diálogos con el más allá». *Revista de Ciencias Sociales*, n.º 16 (2006): 63-73.

Diálogo interreligioso e intercultural con comunidades indígenas: Perspectivas y enfoques metodológicos

ROCÍO CORTÉS RODRÍGUEZ*

Pontificia Universidad Católica de Chile

rtcortes@uc.cl

Recibido 27.03.2023/ Aprobado 15.05.2023

ORCID: : <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-7222-6805>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.141.2023.p83-106>

RESUMEN

En este estudio, se examinan algunos principios del diálogo interreligioso e intercultural en el contexto posterior al Concilio Vaticano II en América Latina y su influencia a través del Decreto *Nostra Aetate*. Se explora también la Teología India y su relevancia para promover el diálogo entre el cristianismo y las tradiciones indígenas en la región. Además, se introduce el método del Razonamiento de la Escritura, utilizado en Chile para facilitar el diálogo interreligioso e intercultural entre las tradiciones originarias, el cristianismo, el islam y el judaísmo, con el objetivo de promover un diálogo enriquecedor y respetuoso. Este estudio busca ofrecer nuevas perspectivas y enfoques metodológicos para fomentar el diálogo interreligioso e intercultural más efectivo y significativo.

Palabras clave: Diálogo interreligioso; Diálogo intercultural; *Nostra Aetate*; Teología India; Razonamiento de la Escritura

Interreligious and Intercultural Dialogue with Indigenous Communities: Perspectives and Methodological Approaches

ABSTRACT

This study examines some principles of interreligious and intercultural dialogue post-Vatican II in South America, particularly in light of the impact of the *Nostra*

* Doctora en teología con especialidad en *Mundo de Religiones y Mundo de Iglesia (World Religions and World Church)* por la Universidad de Notre Dame, Estados Unidos. Posee también un magister en teología con especialidad en religiones monoteístas por la Universidad de Helsinki, Finlandia. Actualmente es profesora asistente y coordinadora de asuntos internacionales de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Rocío Cortés es también investigadora del Centro UC Estudios de la Religión donde forma parte del grupo de estudio "Cultura, Pueblos y Creencias"

Aetate decree. It also explores the principles of Indigenous Theology to recognize the key demands and possibilities for fostering dialogue between Christianity and the indigenous traditions in the region. Additionally, the method called Scriptural Reasoning, currently being employed in Chile, is proposed to promote interreligious and intercultural dialogue among indigenous traditions (specifically Mapuche), Christianity, Islam, and Judaism. The intention of this work is to explore new perspectives and methodological approaches to encourage a more enriching and respectful dialogue.

Keywords: Interreligious Dialogue; Intercultural Dialogue; *Nostra Aetate*; Indigenous Theology; Scriptural Reasoning.

1. Introducción

Hace ya algunos años, suelo preguntar a mis estudiantes— a propósito de la llegada de Cristóbal Colón a América en 1492— cómo perciben los cambios en el último tiempo respecto del modo de llamar y comprender el 12 de octubre en el país. En Chile, cada año, el 12 de octubre es un día feriado. Algunos años, sufre algunas variaciones dependiendo del día que corresponda la fecha, normalmente es el primer lunes más cercano a la fecha en cuestión. En cualquier caso, es una fecha que no pasa desapercibida, incluso en un país que es independiente de la Corona Española desde hace ya más de 200 años.

Continuando con el ejercicio realizado en clases, las respuestas de los estudiantes suelen variar, especialmente dependiendo de la edad que estos tengan. Algunos/as recuerdan con claridad aquel tiempo en que el 12 de octubre solía llamarse “El día del descubrimiento de América” o, incluso, “Fiesta o Día de la raza” en referencia al modo en cómo se solía llamar a este día desde la tradición española.¹ Este día tenía un carácter celebrativo, festivo, especialmente en las escuelas y colegios del país; Sin embargo, los estudiantes más jóvenes tienen una perspectiva diferente, y suelen reconocer

¹ Esta forma de llamar al 12 de octubre data desde antaño, es decir, desde la Ley del 15 de junio de 1918, dictada en nombre de Alfonso XIII de España. Esta ley indicaba que «se declara fiesta nacional, con la denominación de Fiesta de la Raza, el día 12 de octubre de cada año». *Gazeta de Madrid*, N° 167. Sitio web: <https://www.boe.es/datos/imagenes/BOE/1918/167/A00688.tif> visitado, 21 de junio, 2023.

en esta fecha un carácter conmemorativo más que celebrativo. A partir de este ejercicio, he podido notar que para las generaciones más jóvenes, el 12 de octubre ya no representa una celebración acerca de la llegada de Colón a América, sino que se aborda desde una perspectiva más crítica donde se le atribuyen nuevos significados que empujan a cambiar la forma en que se ha entendido tradicionalmente este evento.

Según algunos antecedentes, desde el año 2000, el 12 de octubre, comenzó a llamarse “Día del descubrimiento de dos mundos” a propósito de la ley 19.668, que trasladó a los días lunes los feriados correspondientes al 29 de junio y 12 de octubre.² La promulgación de esta ley fue una oportunidad para modificar el modo de referir a la venida de Colón a América, ya no como un “descubrimiento” pasivo, realizado en una dirección, en la que una civilización —la española— descubría otra —la originaria—, sino reconociendo el valor de ambas civilizaciones en este proceso de descubrimiento mutuo. Es más, los planes y programas actuales del Ministerio de Educación en Chile el 12 de octubre se reconoce como una fecha que, aunque compleja en su comprensión y evaluación actual, es una oportunidad para valorar la multiculturalidad en el país.³ Una multiculturalidad que por mucho tiempo ha sido ignorada y que no solo proviene del mundo indígena sino también de la población migrante actual.

En el siguiente trabajo, examinaremos algunos principios del diálogo entre diferentes religiones y culturas de la región latinoamericana. Entraremos en cómo ha ido cambiando nuestro modo de comprender tanto social como eclesialmente el mundo indígena. Revisaremos algunos hitos relevantes que nos permiten comprender la relación cristianismo-pueblos originarios, especialmente, después del Concilio Vaticano II y la recepción en América Latina

2 Biblioteca Nacional del Congreso de Chile, LEY 19668, sitio web: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=160270> visitado, 20 de junio, 2023.

3 Educar Chile, sitio web: <https://www.educarchile.cl/12-de-octubre-una-fecha-para-valorar-la-multiculturalidad> visitado, 21 de junio, 2023.

de la propuesta del Decreto *Nostra Aetate*. Destacaremos aquellos principios de la Teología India, que nos permiten identificar algunos puntos ciegos y oportunidades en la promoción del diálogo entre el cristianismo y las tradiciones indígenas de América Latina. Por último, presentaremos un método denominado Razonamiento de la Escritura, que se está utilizando en Chile para facilitar el diálogo entre diferentes tradiciones religiosas y culturales, tales como el cristianismo, el islam y el judaísmo, junto con las tradiciones indígenas (en este caso, la mapuche).

2. El diálogo interreligioso e intercultural después de *Nostra Aetate*

El decreto *Nostra Aetate*, como es bien sabido, es un texto breve, de tan solo 5 párrafos. El texto desarrolla el diálogo interreligioso con las grandes tradiciones cristianas universales, es decir, con el judaísmo, el islam, el hinduismo y el budismo. *Nostra Aetate* sirve, hasta el día de hoy, como marco referencial de la teología cristiana católica para, por una parte, abrirse al diálogo y, por otra, establecer aquellos límites propios de nuestra teología. Este mismo principio opera al interior de la mayoría, sino de todas, las tradiciones religiosas, es decir, cada tradición religiosa tiene su propia filosofía y/o teología a la que puede recurrir para avanzar o retroceder en el diálogo con otras religiones. Reconocer las riquezas, similitudes, pero también las diferencias y los límites entre cada tradición religiosa y espiritual es fundamental para establecer un diálogo constructivo y honesto. Precisamente por ello, pienso que el corazón de las enseñanzas de *Nostra Aetate* está justamente en el número 2, donde se lee que «la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero»⁴ y con ello hace eco de la reserva teológica para abrirse no solo al diálogo con otras tradiciones religiosas,

4 Documentos Concilio Vaticano II, Decreto "Nostra Aetate," 1965. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html. Visitada 23 de junio, 2023.

sino también al reconocimiento de aquello que es santo y verdadero que hay en ellas.

En Chile, aproximadamente el 12,8% de la población se identifica como perteneciente a algún pueblo originario. La ley 19.253 sobre Protección, Fomento y Desarrollo Indígena reconoce a nueve pueblos, en particular: el pueblo Mapuche, Aymara, Rapa Nui, Atacameño, Quechua, Colla, Diaguita, Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán. La cultura ancestral de estos pueblos en el territorio chileno se considera patrimonio cultural inmaterial en peligro, principalmente debido a las intervenciones y alteraciones que sus prácticas y tradiciones han experimentado a lo largo de los siglos en el país.⁵

En este contexto, se vuelve aún más relevante recordar las palabras de los obispos del CELAM en Santo Domingo en 1992, cuando reconocieron la importancia de fomentar un diálogo profundo con las religiones no cristianas presentes en nuestro continente, en especial las indígenas y afroamericanas, las cuales durante mucho tiempo han sido ignoradas o marginadas.⁶ En aquel tiempo, a medida que la población indígena latinoamericana alzaba su voz en busca de reconocimiento de sus derechos, los obispos latinoamericanos, en el marco del quinientos aniversario de la llegada de Colón a América, no dejaron de mencionar la importancia del diálogo con los pueblos originarios y afrodescendientes.⁷

En el proceso de recepción de las enseñanzas de *Nostra Aetate* en América del Sur, la carta encíclica de Juan Pablo II *Ecclesia en*

5 En este tema, resulta interesante el reciente *Informe del Estado del Medio Ambiente, Capítulo 4, Pueblos Indígenas*, que recoge los resultados del Instituto Nacional de Estadística, Censo 2017. El documento está disponible en: <https://sinia.mma.gob.cl/wp-content/uploads/2021/04/4-pueblos-indigenas.pdf> visitado, 24 de junio 2023.

6 Episcopado Latinoamericano. "Santo Domingo - 1992. Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana" en *Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. Documentos Pastorales. Introducción-Textos-Índice Temático*, 465-602. Santiago de Chile: San Pablo, 1993, número 137.

7 Es preciso recordar el artículo escrito por el sociólogo chileno Christian Parker acerca de lo que él llamó "El Despertar de los pueblos originarios en Latinoamérica" justamente haciendo referencia a este proceso de levantamiento de voz étnico y político de los pueblos originarios del continente. Para más, véase: Parker, Cristián. «Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America». *Social Compass*, no. 49(1) (2002): 67-81.

America (1999) lleva a cabo un interesante ejercicio de adaptación del contenido mencionado anteriormente, aplicándolo, esta vez, a las tradiciones originarias locales. En el número 51 de *Ecclesia in America*, se hace referencia a *Nostra Aetate* 2 como punto de partida para abordar las tradiciones religiosas universales contempladas en el texto original. Sin embargo, la novedad está en las siguientes líneas, ya que el mismo número de la encíclica indica que «igualmente, la Iglesia en América debe esforzarse por aumentar el mutuo respeto y las buenas relaciones con las religiones nativas americanas».⁸ Juan Pablo II hace un ejercicio de aplicación de las enseñanzas de *Nostra Aetate* con las llamadas «religiones nativas americanas», lo cual nos permite ampliar nuestro horizonte de acción y asumir una mayor responsabilidad en el desarrollo de un diálogo constructivo tanto como Iglesia como en el ámbito teológico. De esta manera, *Ecclesia in America* nos invita a reconocer y valorar las ricas tradiciones religiosas de los pueblos originarios, fomentando el respeto mutuo y las buenas relaciones. Al aplicar los principios de *Nostra Aetate* a la realidad de América, se abre la posibilidad de enriquecer nuestro entendimiento y promover un diálogo interreligioso más inclusivo y en sintonía con las diversas expresiones de fe presentes en nuestro continente.

Por último, es importante resaltar el progreso logrado durante el Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, llevado a cabo en 2019, donde se dio un paso significativo hacia el reconocimiento y valoración de los pueblos originarios. En dicho evento, no solo se promovió el diálogo con estas comunidades, sino que también se enfatizó la sabiduría ancestral que poseen. Se invitó a no solo escuchar, sino también a aprender del concepto de *buen-vivir* que es central en las culturas ancestrales de nuestro continente americano. Esta visión nos brinda una perspectiva iluminadora para mejorar nuestra forma de relacionarnos, especialmente con el medio ambiente, y nos desafía a adoptar prácticas más respetuosas y sostenibles, especialmente en este tiempo de crisis medio-ambiental.

⁸ Juan Pablo II, Papa. «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in America*», 1999.

El documento final del Sínodo resalta esta importancia en su número 9, subrayando la relevancia de integrar los conocimientos y enseñanzas de los pueblos originarios en la construcción de un futuro más armonioso y equitativo.

3. La Teología India: Ampliando paradigmas teológicos tradicionales

Antes de comenzar con el tema de esta sección, quisiera, si el lector o lectora me lo permite, retroceder en el tiempo y visitar uno de los obstáculos para el diálogo interreligioso medieval. Esta referencia, aunque inicialmente parezca inconexa, nos permitirá ahondar en la necesidad de ampliar los paradigmas teológicos actuales con los que nos relacionamos con religiones no cristianas. Veamos.

En la Edad Media, uno de los tantos obstáculos para el diálogo interreligioso entre el cristianismo y las otras religiones presentes en Europa en aquella época, tales como el judaísmo e islam, fue la falta de reconocimiento común de la naturaleza de estas religiones como religión propiamente tal. Me explico: la palabra “religión” por cuanto denota la tradicional idea de *religare* con Dios estaba únicamente reservada al cristianismo, es decir, solo el cristianismo era capaz de unir, religar, reunir al ser humano con Dios. Las otras tradiciones, en especial el judaísmo e islam, se percibían sólo como un sistema de *leyes* y/o una *secta* de un grupo de personas que, además, se obstinaban en oponerse o rechazar el mensaje cristiano.⁹ Muchas veces, demasiadas quizás, se les vio, incluso, como una amenaza. Hacía falta, entonces, un piso común, una base hermenéutica que permitiera que estos sistemas de creencias se percibieran como semejantes, en cuanto a *religiones* y, por tanto, en posición de dialogar

⁹ Peter Henrici ha discutido este punto en detalle, destacando especialmente cómo durante la Edad Media la palabra *religio* tal como la conocemos en latín nunca se aplicó al islam, por el contrario, los cristianos medievales, al hablar del islam solían utilizar términos como *secta*, *lex* o *fides mahometana*, desde donde derivó, más tarde, la costumbre de llamarles, erróneamente a los musulmanes, “mahometanos”. Para más acerca de este tema, Henrici, Peter. «The Concept of Religion from Cicero to Schleiermacher» en *Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study*, pp. 6-10.

mutuamente, de igual a igual, de forma horizontal, aunque se reconocieran sus respectivas diferencias.

Hoy por hoy, en un nuevo contexto, en un contexto marcado por la búsqueda de diálogo interreligioso e intercultural, reconocemos la necesidad de seguir haciendo frente a los desafíos epistémicos y metodológicos que nos invitan a enfrentar aquellas zonas grises que no nos permiten avanzar en un diálogo auténtico y genuino con el mundo indígena. Se hace preciso, entonces, procurar un interés por seguir trabajando en el desarrollo no solo nuestra teología, sino también nuestro modo de *hacer* teología y con ello, ser Iglesia en diálogo, en salida.

Autores de la llamada Teología de la Liberación Indígena han sido pioneros en destacar la necesidad de considerar genuinamente la sabiduría de las comunidades indígenas. Roberto Tomichá nos recuerda que, en esta teología, es esencial dar crédito a las creencias de los pueblos indígenas dentro del discurso teológico.¹⁰ De esta forma, la teología indígena tiene su método, problemas y estilo propio, donde la experiencia de la vida cotidiana, con sus rituales, creencias, mitos y sueños, se considera como fuente de teología cristiana. De este modo, considerando que la experiencia de las personas es una fuente primaria para el trabajo teológico, la comunidad y su práctica es un tema de reflexión.¹¹

El sacerdote mexicano Eleazar López, conocido como el partero de la Teología India, nota además que la teología hecha desde el mundo indígena difiere notablemente de lo que generalmente hemos entendido como teología. López sugiere que necesitamos cambiar nuestras percepciones y categorías tradicionales con respecto a lo que consideramos una teología válida. Solo después de eso, podremos dialogar a un mismo nivel con los pueblos indí-

¹⁰ Roberto Tomichá, «Teologías de la Liberación Indígenas: Balance y Tareas Pendientes (Indigenous Liberation Theologies: Balance and Pending Tasks)», *Horizonte* 11, no. 32 (2013): 1777-1800, 1777-8.

¹¹ Tomichá, 1777-8.

genas.¹² Es preciso incorporar al mundo indígena en el diálogo interreligioso, para ello es necesario cambiar los paradigmas teológicos tradicionales con los que se define y comprende lo que *es* teología para así dar espacio a nuevos modos de pensar y razonar teológicamente. Se trata de reconocer la necesidad de un piso común de diálogo. Tal como ocurría en la Edad Media y el concepto de “religión” que no era aplicado a otras tradiciones religiosas, actualmente ocurre con la comprensión de lo que parecemos considerar como una “teología” válida, una teología “bien desarrollada”, es decir, que siga los cánones tradiciones y sea dicha, ojalá, en categorías eurocéntricas.

Sofía Chipana Quispe sugiere que, además de replantear las categorías teológicas con las que trabajamos, se deben considerar los sentidos de los textos conocidos como sagrados para que «posibiliten los caminos de la interculturalidad descolonizadora, asumiendo que en los contextos colonizados estamos atravesados/as por relaciones asimétricas y estructuras de exclusión, dominación y racismo, que responde a la construcción ideológica colonial».¹³ En esta línea, Enrique Dussel sugiere la importancia de una decolonización epistemológica de la teología que comience por situarnos en un *nuevo espacio* desde donde podamos llevar a cabo la tarea de *re-hacer* la teología en su totalidad.¹⁴ Este *re-hacer* teológico supone la revisión, por ejemplo, de nuestro lenguaje, hermenéutica y modo de decir a Dios con categorías occidentales heredadas que oscurecen, en ocasiones, la riqueza espiritual y cultural que podemos encontrar en nuestros pueblos originarios y que pueden aportar tanto a nuestro modo de acercarnos a Dios.¹⁵ Es preciso, especialmente en

12 Eleazar López Hernández, *Teología India: Antología*, 1. ed.. (Cochabamba, Bolivia: Buenos Aires: Editorial Verbo Divino: Universidad Católica Boliviana, Instituto Superior de Estudios Teológicos, Departamento de Misionología; Editorial Guadalupe, 2000), 7.

13 Sofía Chipana Quispe, «La Biblia En Los Procesos Andinos de Decolonización e Interculturalidad», *Concilium*. Revista Internacional de Teología, no. 382 (2019): 41–54, 49.

14 Enrique Dussel, «Epistemological Decolonization of Theology» en *Decolonial Christianities: Latinx and Latin American Perspectives*, ed. Raimundo Barreto, *New Approaches to Religion and Power* (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019), 25–42, 42.

15 Un ejemplo es lo que ha pasado con los nombres indígenas de Dios que, a pesar de haber sido recopilados, sistematizados e interpretados en múltiples investigaciones hechas por

la práctica de diálogo interreligioso, dejarles hablar, «hace falta una mirada desde dentro de las mismas culturas y experiencias religiosas contenidas principalmente en la memoria de los pueblos codificada en mitos, ritos, relatos y terminologías que se mantienen en las lenguas indígenas de hoy».¹⁶ En este punto coincide también Diego Irarrázaval quien, teniendo en cuenta su experiencia con las comunidades andinas, enfatiza en la importancia de dejar modos de hacer teologías monoculturales —que impide comprender las realidades polivalentes y complejas— para movernos hacia nuevas formas de teologías, esta vez, teologías pluriculturales que consideren no solo nuevas voces, sino también nuevos modos de *hacer* teología.¹⁷

Eleazar López, por su parte, sugiere revisar el concepto de teología tal como la conocemos desde el cristianismo para evaluar si es posible aplicar la misma categoría a la voz religiosa del mundo indígena. Así, López recuerda que la reflexión teológica es por definición “la comprensión de la fe” (*intellectio fidei*) y, por tanto, es el resultado de aplicar razón a los misterios de la fe.¹⁸ Por tanto, dada entonces la naturaleza de la teología, esta se sitúa siempre en un segundo momento por cuanto busca dar razón de una experiencia de fe, de una esperanza (1Pe 3,15) que se sitúa como lo primero, somos nosotros, en nuestra finitud, los que queremos dar cuenta de lo infinito y, por tanto, la teología nunca es capaz de dar cuenta de la inmensidad de Dios en su totalidad.¹⁹ Desde esta perspectiva, si teología es “dar razón de nuestra esperanza”, la sabiduría ancestral de los pueblos originarios recoge precisamente las respuestas a las problemáticas más profundas de las personas, es decir, el problema de

misioneros de la primera evangelización y por estudiosos de épocas recientes, la mayoría de estos estudios están marcados por ideologías culturales de sus autores quienes, al interpretar con parámetros externos, cambian a menudo el sentido original del pensamiento de los pueblos. Véase: Eleazar López Hernández, «Teología desde los Nombres Indígenas de Dios» en *V Simposio de Teología India. Revelación de Dios y Pueblos Originarios*, ed. Víctor Hugo Mendes and Roberto Tomichá (Bogotá, D.C.: Consejo Episcopal Latinoamericano, 2015), 43-73, 44.

16 López Hernández, 44.

17 Diego Irarrázaval, «El Desafío Intercultural y La Teología Andina», *Polis: Revista Latinoamericana*, no. 18 (2008), 2.

18 López Hernández, 44.

19 López Hernández, *Teología India*, 92.

la vida, la muerte y la coexistencia. Es preciso reconocer que la experiencia indígena plantea el desafío de comprender teológicamente los contenidos que se presentan según sus propias hermenéuticas internas y, por tanto, exigen un esfuerzo teológico creativo que sea capaz de dialogar interreligiosa e interculturalmente valorando la riqueza de cada pueblo de forma genuina, respetuosa y honesta.

Eleazar López reconoce tres momentos históricos en el desarrollo de la Teología India: El tiempo anterior al contacto con la cristiandad, cuando podían elaborar por sí mismos, sin interferencias transcontinentales los contenidos y formas de expresión de la fe. Posteriormente un periodo de 500 años en que la teología originaria fue agredida y se convirtió en resistencia o diálogo obligado (sincretismo). Finalmente, los tiempos actuales en los que la teología de los pueblos sale de las cuevas y se vuelve fuente de sabiduría tanto para la sociedad como para la Iglesia.²⁰ Esto se vio felizmente en el año 2019 en el Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica quienes no sólo acuñaron el concepto del *buen-vivir* proveniente de la sabiduría ancestral, sino también le dio un especial protagonismo a la voz indígena, como ya hemos visto en la sección anterior.

Se hace también necesario, en este punto, desarrollar y potenciar al interior del cristianismo la noción de humildad epistemológica propuesta por Catherine Cornille como una de las cinco condiciones necesarias para el diálogo interreligioso. La humildad epistemológica en el diálogo interreligioso se acerca mucho a la propuesta de la teología apofática, ya que, en ambos términos la noción fundamental es reconocer nuestros límites y finitud para decir a Dios, un ser infinito de lo cual es más seguro decir aquello que *no es*, que aquello que *es*. Se trata de recordar la experiencia de los místicos y místicas de la historia de la Iglesia, quienes nos han recordado, más de una vez, nuestra *creaturidad* limitada para hablar y acercarnos a Dios. En otras palabras, supone reconocer que aún existe la posibilidad de crecimiento dentro de la propia tradición en el modo

20 López, Hernández 93.

en que comprendemos o expresamos la verdad última dentro de la religión de cada uno. Esta constatación exige, de parte nuestra, humildad respecto de las religiones no cristianas, ya que, matiza la posibilidad creer que podemos imponer nuestras formas y categorías religiosas de comprender la *verdad* o a Dios por sobre otras formas y categorías religiosas.²¹ Dicho de otro modo, la humildad epistemológica nos permite reconocer *verdad* y modos de decir *esta verdad* con categorías nuevas y originales provenientes del contacto con personas de tradiciones no cristianas, incluyendo entre estas a los pueblos originarios y afrodescendientes de nuestra región.

En esta búsqueda por el desarrollo y promoción de un diálogo interreligioso e intercultural entre personas de diversas tradiciones religiosas y espirituales, hace ya algunos años, he estado trabajando con un equipo de personas en la aplicación del método Razonamiento de la Escritura en territorio chileno, hasta ahora en las ciudades de Santiago y Temuco de esto, justamente, trata la siguiente sección.

4. Razonamiento de la Escritura como alternativa para el diálogo interreligioso e intercultural con el mundo indígena

Hay, ciertamente, diversos modos de hacer diálogo interreligioso. Se hace diálogo interreligioso, por ejemplo, en la academia, a través del razonamiento y reflexión teológica. Igualmente, se hace diálogo interreligioso cuando nos encontramos cara a cara y reflexionamos en torno a un tema determinado desde diversas perspectivas religiosas. Asimismo, cuando rezamos juntos por temas de interés común como el cambio climático y/o la paz mundial.²² De la

21 Catherine Cornille, *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue* (New York: Crossroad Pub. Co., 2008), 9-10.

22 Estos métodos de diálogo interreligioso fomentan el encuentro experiencial entre personas, a menudo sin reflexionar sobre las implicancias teológicas que conllevan. Por ejemplo, ha tomado fuerza la crítica a la práctica común de orar/rezar juntos en grupos de diversidad religiosa, ya que plantea cuestionamientos teológicos relevantes. Una voz crítica de esta práctica es Gavin D'Costa, quien argumenta que, desde la perspectiva cristiana, la validez de la oración está determinada por dirigirse a un Dios Trino, lo que implicaría que una oración interreligiosa

misma manera, Razonamiento de la Escritura, constituye una forma determinada de hacer diálogo interreligioso en la que se propicia un espacio de encuentro entre personas de distintas tradiciones religiosas y se les invita a hacer una lectura comparada de sus textos sagrados y, en nuestro caso en particular, debido a que hemos integrado miembros del pueblo mapuche, hemos utilizado también narrativas, historias, canciones, sonidos y objetos sagrados.

La metodología de Razonamiento de la Escritura es bastante simple y de esto he escrito en otros lugares.²³ La invitación a dialogar según los principios de Razonamiento de la Escritura implica la lectura atenta y reflexiva de los textos sagrados de las tradiciones presentes. Esta lectura se realiza en grupos pequeños, considerando dos o tres participantes por cada tradición presente. En general, la metodología de Razonamiento de la Escritura es bastante flexible y puede ajustarse a los contextos en los que se desarrolla. Lo importante, es tener siempre en el centro de la discusión el texto sagrado, o aquel relato, narración u objeto que es portador de sentido religioso en una comunidad determinada. Como es de esperar, no se leen los textos sagrados en su totalidad, sino una sección de estos, previamente seleccionados en torno a un tema específico.

Si bien, en el mundo anglosajón existen *paquetes* de materiales para dialogar entre miembros del judaísmo, cristianismo e islam, en nuestro caso, hemos tenido que crear, con un equipo interreligioso, el

con tradiciones como el hinduismo o el sikhismo no sería considerada válida. No obstante, la tradición judía, donde los salmos son comprendidos como auténticos incluso sin estar explícitamente dirigidos al Dios Trino, presenta un escenario distinto. Considerando estos puntos, se plantea que la oración interreligiosa plantea problemas debido a las diferencias en el objeto de la oración. Sin embargo, se argumenta que esta problemática se reduce cuando se realiza una oración en paralelo, donde cada comunidad reza según su liturgia y tradición por una causa común. De esta manera, se respeta la belleza y particularidades de cada tradición, al tiempo que se busca construir una comunidad interreligiosa. Más de este punto, véase: Gavin D'Costa, *The Catholic Church and World Religions: A Theological and Phenomenological Account* (London; New York: T&T Clark, 2011), 25.

23 Para más acerca del método, véase: Cortés Rodríguez, Rocío (2022). «Razonamiento de la Escritura: un método para el diálogo interreligioso después de *Nostra Aetate*». *Cuestiones Teológicas*, 49 (2022): p. 1-19. | ISSN: 2389-9980 y para su aplicación con el mundo mapuche, el artículo siguiente toca algunos de los puntos que menciono en esta sección. Para más, ver: Cortés Rodríguez, Rocío «Diálogo interreligioso en el sur: «Razonamiento de la Escritura como una propuesta metodológica» en *Puentes y no muros: Construyendo la Teología a través de América*. Eds. María Clara Bingemer y Peter Casarella. (Buenos Aires: Agape Libros, 2022), 325-352.

material necesario para nuestras sesiones.²⁴ Una vez creado el material, organizar encuentros de Razonamiento de la Escritura es muy sencillo, pues solo se necesita gestionar un lugar (puede ser en una sala de un colegio, en una casa particular, en alguna universidad o parroquia, sinagoga u otro) e invitar a representantes de diversas tradiciones religiosas. El método no requiere preparación previa de parte de los y las participantes, simplemente, la invitación es a leer, disfrutar y dialogar en torno al tema y las lecturas o material preparado para la sesión. Un moderador o moderadora, elegido entre el grupo de participantes, tendrá la labor de marcar los tiempos de cada tradición, es decir, dividir el tiempo total de la sesión en partes iguales, según el número de religiones presente. Cada religión tendrá su momento para leer o presentar su material para luego abrir el diálogo en torno al tema con todos los participantes. El tema será el mismo, pero reflexionado desde distintas tradiciones teniendo como base textos, historias, objetos de carácter sagrado.

En relación a las posibilidades de incorporar tradiciones no-Abrahámicas al diálogo, algunos argumentan que no representan un obstáculo para el desarrollo del método. Robert Gibbs, por ejemplo, sostiene que el Razonamiento de la Escritura es la práctica de leer a través de las tradiciones en diálogo, y si bien ha sido principalmente aplicado entre judíos, cristianos y musulmanes, no descarta la inclusión de otras tradiciones como el confucianismo, hinduismo o budismo.²⁵ Peter Ochs, en una visita a Beijing en 2012, tuvo contacto con académicos que estaban teorizando y aplicando el método en su contexto particular, generando un diálogo entre las tradiciones abrahámicas y chinas. Es importante destacar que Ochs no excluye ni reemplaza ninguna de las tradiciones abrahámicas

24 Los paquetes temáticos organizados por temas están actualmente en inglés y pueden ser libremente descargados de la página web de la Sociedad de Razonamiento de la Escritura que funciona gracias al apoyo de la Universidad de Cambridge y la Fundación Rose Castle. En la misma web se pueden encontrar indicaciones, videos y relatos de experiencias acerca del método a nivel mundial, lamentablemente hasta ahora, solo en inglés. <http://www.scripturalreasoning.org>, visitada el 25 de junio de 2023.

25 Robert Gibbs, «Reading with Others: Levinas' Ethics and Scriptural Reasoning», en *The Promise of Scriptural Reasoning*, ed. David Ford and C.C. Pecknold (Victoria, Australia: Blackwell Publishing, 2006), 171-84, 182.

para incorporar una nueva al diálogo, sino que sugiere la adición de nuevas tradiciones al mismo. En otras palabras, la práctica del Razonamiento de la Escritura no se ve determinada por tener únicamente tres tradiciones, y nuestra experiencia en Chile también ha demostrado la viabilidad de incluir una cuarta o quinta tradición en las sesiones de Razonamiento de la Escritura. Ochs plantea, además, que un texto escrito proyecta sus valores de verdad solo a una comunidad de lectores y oyentes en particular, es decir, en palabras de Ochs: «un texto escrito puede ser diagramado como un *signo* que proyecta su *significado* solo a *lectores específicos*. No quiero decir que hay solo una comunidad de lectores (!), pero que cada comunidad específica históricamente debe discernir nuevamente qué significa escritura». ²⁶ Con esto Peter Ochs deja clara la posibilidad de no solo incorporar creyentes de otras tradiciones religiosas, sino también de permitir a la comunidad misma determinar qué entiende por *escritura* propiamente tal. Peter Ochs ha mencionado también la importancia de la *escucha* de la Palabra en lugar de su *lectura*. De esta forma, un símbolo puede ser *escuchado* y así ser comprendido en su sentido más profundo. ²⁷ Podríamos entonces incorporar en la mesa de diálogo a miembros de sistemas religiosos cuyo centro está puesto en la tradición oral o en objetos cuyo sentido religioso sustentan la creencia y vida de una comunidad en particular.

La tarea está en discernir qué es aquello que da sentido religioso y espiritual a una comunidad determinada. Por ejemplo, se puede considerar el cultrún, instrumento ceremonial mapuche, como dador de sentido en la espiritualidad mapuche, pues su función simbólica y ceremonial lo sitúa como uno de los instrumentos musicales más importantes de la cultura y espiritualidad Mapuche. Este instrumento de madera y cuero, utilizado tradicionalmente

²⁶ Ochs, en inglés «a scriptural text displays its truth-values only to some particular readers or hearers. In other words, a scriptural text may be diagramed as *sign* that displays its *meanings* only to some *particular readers*. I do not mean that there is only such community of readers (!), but that each historically specific community must discern anew what scripture signifies», 7.

²⁷ Romanos 10,17 «Así es que la fe es por el oír». Véase también en *Evangelii Gaudium* la idea de poner un oído al Pueblo (no 154-5).

por los y las machis en las ceremonias religiosas y culturales del pueblo mapuche, no solo posee un rol musical dentro de la comunidad, sino también destaca su diseño que es portador de la más fina teología que hay en las creencias mapuches, por ejemplo, su forma semiesférica representa la mitad del universo o del mundo. En el parche de cuero, se encuentran representados los cuatro puntos cardinales, los poderes omnipotentes del *Ngünechen*, dominador de las personas, los que, a su vez, son representados por dos líneas ubicadas en forma de cruz. En cada cuarto que queda dividido por las líneas en forma de cruz se representa cada una de las cuatro estaciones del año, se deja ver también de este modo la estructura cuaternaria del cosmos tan característica de la cosmovisión mapuche.²⁸ El diseño variará dependiendo de la ubicación geográfica del lof o comunidad mapuche que lo utilice, y así será distintivo y reconocible por otros grupos mapuche que lo diferenciarán según la identidad de cada lugar.

En la cultura y religiosidad mapuche toda la realidad cósmica se estructura como *cuaternidad*. En ella se incluye la realidad de Dios (*Ngidol*) y de los astros (*Cüyen* y *Gungelfe*), la tierra (*mapu*) y la gente (*chen*).²⁹ Toda esta información, y más, está contenida en este instrumento ceremonial mapuche ¿Podría entonces la comunidad reconocer un artefacto, tal como lo es el cultrún, portador de teología y tradición y con ello, practicar Razonamiento de la Escritura? ¿Podría, por ejemplo, un judío, musulmán y cristiano discutir en torno a la creación de Dios, el universo y el cosmos, y con ello, podría un mapuche describir su comprensión de mundo a partir de la forma, imágenes y contenido del cultrún?

Considerando el contenido y significado que se puede encontrar en artefactos ceremoniales y religiosos en culturas tan legendarias como la mapuche y, además comprendiendo la necesidad de abrir los modos de comprender la teología actual, es posible

28 Antonio Bentué, *Dios y Dioses. Historia Religiosa del Hombre*, 285.

29 Antonio Bentué, 274.

considerar la participación en la mesa de diálogo interreligioso de miembros de comunidades indígenas por cuanto creemos que ellos poseen material suficiente, tanto en cuanto a sus artefactos ceremoniales como en su tradición oral, que da sustento suficiente a su participación y diálogo con miembros de otras tradiciones religiosas.

Si consideramos que la hermenéutica de este método permite la participación de un cuarto o quinto interlocutor, resulta relevante, e incluso urgente, la inclusión de los pueblos originarios en el diálogo interreligioso en Latinoamérica y el Caribe. Debemos dejar de ver a las comunidades indígenas como simples receptores y reconocerlas como agentes activos en un diálogo donde sus creencias sean valoradas y escuchadas en igualdad de condiciones, superando la verticalidad que, en repetidas ocasiones, ha caracterizado la actitud del cristianismo hacia otras tradiciones religiosas. Es necesario, como hemos mencionado anteriormente, descolonizar la práctica del diálogo interreligioso para que no solo se escuchen las voces de las mayorías o de aquellas religiones universalmente conocidas en Occidente. Debemos dar espacio a las creencias locales que, aunque sean minoritarias en todo el territorio americano (tanto en el norte como en el sur), suelen ser marginadas en los debates teológicos. La propuesta de la humildad epistemológica planteada por Catherine Cornille en el diálogo interreligioso ofrece pistas para descolonizar nuestra forma de interactuar con el mundo indígena, ya que nos permite cambiar las narrativas tradicionales con el objetivo de ampliar nuestros modos de hacer teología en un diálogo en constante evolución.

En nuestro trabajo en Chile, especialmente en relación con la inclusión del pueblo mapuche en el diálogo, hemos buscado inspiración en las reflexiones del académico Alejandro 'Alex' García Rivera (+2010), quien fue profesor en la Universidad de Santa Clara, California. Su contribución en el campo de la teología sistemática sigue siendo relevante en la labor de numerosos teólogos y teólogas en la actualidad. La semiótica de la cultura se presenta como una opción teórica complementaria a la teoría de Razonamiento de la Escritura en el contexto chileno/latinoamericano.

En la propuesta, se ha considerado que una manera de establecer un diálogo con los pueblos originarios es a través de la utilización de la semiótica de la cultura. Siguiendo la perspectiva de Charles Peirce, reconocemos que cada pensamiento es un signo, pero con la guía de Alex García Rivera, comprendemos que los signos son la forma más fundamental de comunicación y están estrechamente vinculados a la cultura en la que se aplican. De hecho, los signos son incluso más básicos que el lenguaje en sí. Siguiendo esta línea de pensamiento, Robert Schreiter sostiene que la conexión natural entre los signos y la cultura son elementos clave para interpretar historias no convencionales, es decir, las llamadas “pequeñas historias” de una cultura. Los signos de una cultura podrían ser considerados como un texto cultural, similar a un texto lingüístico o escrito, en lugar de palabras habladas o escritas. Este texto cultural puede ser no verbal y, por lo tanto, no tradicional. El enfoque de la semiótica de la cultura se utiliza para abordar el proceso de lectura de estas pequeñas historias culturales, ya que, como hemos mencionado anteriormente, la semiótica estudia los signos y su relación entre sí. Cada signo indica algo más allá de sí mismo y se relaciona con otros signos a través de códigos, que son elementos necesarios para la creación de un mensaje utilizando signos.³⁰

La semiótica de la cultura se basa en los signos, códigos y mensajes como elementos fundamentales. Los signos están interconectados mediante códigos o reglas, los cuales, en colaboración creativa, generan mensajes dentro de una cultura. La tarea de la semiótica de la cultura implica la lectura de un texto cultural, lo que implica identificar sus signos, los códigos que contextualizan estos signos en una interacción dinámica y los mensajes que transmiten. Esto va más allá de un análisis lingüístico y estructural, ya que la semiótica de la cultura es un estilo de vida en sí mismo, ya que busca expresar modos de vida en lugar de meros puntos de vista.³¹

³⁰ Alex García-Rivera, *St. Martín de Porres: The “Little Stories” and the Semiotics of Culture*, Faith and Cultures Series (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995), 30-1.

³¹ García-Rivera, 31-2.

En el contexto del Razonamiento de la Escritura, la aplicación de la semiótica de la cultura en los participantes implica una apertura existencial hacia el otro, permitiendo una comprensión profunda de las *pequeñas historias* de los involucrados. Esto facilita la interpretación, estudio y compartición de narraciones y textos provenientes de comunidades indígenas durante las sesiones de diálogo. Estas interpretaciones no solo se realizan desde una perspectiva externa, sino por el contrario, se prioriza la perspectiva interna, de quien vive la fe y espiritualidad que está poniendo a disposición diálogo. Se hace el ejercicio intencionado de oír justamente las voces autorizadas de quienes pertenecen a las comunidades indígenas y demás tradiciones religiosas presente. Es fundamental reconocer la importancia de fomentar valores como la hospitalidad y el respeto mutuo entre los participantes, para asegurar un diálogo honesto, genuino y participativo para todos.

Siguiendo a Alex García Rivera podemos concluir que dentro del mosaico cultural un teólogo/teóloga podría ser capaz de relacionarse con la teología indígena como una experiencia cultural que se desarrolla en medio de una cultura que es dinámica y diversa, y cuyos encuentros culturales pueden ser violentos e injustos. El mosaico cultural³² puede ser leído en dos pares de perspectivas. Un par es conocido como semiótica de la cultura que posee una perspectiva interna y otra perspectiva externa. La perspectiva interna corresponde a la mirada de quien está dentro de la perspectiva, es la perspectiva del artista. Esta perspectiva busca leer el mosaico desde la mirada del artista que está dentro de la perspectiva misma. Pocos artistas, dirá García Rivera, quieren interpretar su trabajo, pero sí desean hablar de él. La perspectiva externa, por otra parte, puede ser visualizada como la perspectiva de un crítico de arte quien interpretará el arte como un mosaico estático, del cual no importa tanto

32 El mosaico cultural en García Rivera hace referencia a aquello no fijo, ni estático es lo opuesto a un mosaico regular, común y ordinario. Pues mientras un mosaico regular posee los azulejos estáticos conformados regularmente, el mosaico cultural es dinámico, no está nunca fijo, y puede cambiar según la naturaleza del encuentro cultural. García-Rivera, 112.

explicar la identidad de su cultural interno, sino poder traducirlo y hacerlo asequible para el cultural externo. Por tanto, la explicación proveniente de una perspectiva externa utilizará categorías que tenderán a alienar lo observado.³³

Existen dos perspectivas adicionales conocidas como emisor-receptor, que se asemejan a la analogía del artista y el crítico de arte. El emisor busca que su cultura sea conocida y comunicada sin ningún cambio, ya que opera desde una perspectiva interna y forma parte misma de esa perspectiva. Por otro lado, el receptor es un observador cultural externo que busca comprender el significado de una tradición cultural extranjera que no necesariamente tiene valor para él o ella.³⁴ En la práctica, García Rivera reconoce que estas perspectivas a menudo parecen yuxtaponerse y, en ocasiones, tanto los defensores de perspectivas internas como externas pueden sentirse heridos. Por lo tanto, el autor plantea la necesidad de abandonar cualquier perspectiva externa. Por ejemplo, solo los hispanos podrían hablar por los hispanos, y en nuestro caso, solo los miembros de las comunidades mapuche, musulmana, judía y cristiana estarían en posición de representar autoritativamente a sus respectivas comunidades y sus Escrituras en la mesa de diálogo. De esta manera, cada participante es importante y necesario en la interacción del diálogo, ya que es el único portavoz de su tradición y su experiencia de vida dentro de ella.

En el caso de Razonamiento de la Escritura, la semiótica de la cultura contribuye a que exista una apertura al otro de modo existencial en el cual las “pequeñas historias” de los participantes pueden ser leídas y comprendidas en su sentido más profundo. Recordemos que las “pequeñas historias” de Alex García Rivera son historias simples de personas consideradas marginadas, que dan sentido a sus creencias. Son también una forma de resistencia al sistema dominante. El papel de García-Rivera es *desarmar* estas histo-

33 García-Rivera, 34.

34 García-Rivera, 34.

rias para encontrar su significado interno. Gracias a esto, las narraciones y textos provenientes de comunidades no-textuales podrían ser interpretadas, estudiadas y comprendidas por los participantes de las sesiones de igual modo como se hace con aquellos participantes que traen un texto a la sesión. Al contar con personas representando a sus comunidades y creencias, evitamos el punto de vista de un externo, pues se escucha y atiende a una experiencia descrita a partir de signos y símbolos que son transmitidos por la comunidad misma, en primera persona y, cuya autoridad en la transmisión del mensaje viene dada por la experiencia y pertenencia a la comunidad de creyentes. Este planteamiento, además, confirma las intuiciones de los fundadores del método Razonamiento de la Escritura por cuanto reconoce en los miembros de cada comunidad la representatividad y autoridad necesaria para transmitir sus creencias y puntos de vista a la luz de su tradición religiosa en las sesiones. Igualmente, no solo se evita una perspectiva meramente externa que presenta una tradición para ser conocida o interpelada, sino que también se otorga credibilidad a quien expone desde su experiencia religiosa particular frente a los demás.

5. Conclusión

Finalmente, después del recorrido realizado en este trabajo, es preciso reconocer que el diálogo interreligioso e intercultural se presenta como un camino relevante y necesario en nuestra sociedad diversa. Para lograr un diálogo auténtico y enriquecedor, es fundamental reconocer la importancia de las tradiciones religiosas y espirituales de las comunidades indígenas, superando la perspectiva vertical que históricamente ha prevalecido.

Es esencial dejar de considerar a las comunidades indígenas como meros receptores y dar paso a su participación activa como agentes en el diálogo. Esto implica valorar y escuchar sus creencias en un espíritu de horizontalidad, reconociendo la diversidad y riqueza de las tradiciones religiosas presentes en Latinoamérica y el Caribe.

La decolonización del diálogo interreligioso implica romper con las narrativas tradicionales y ampliar nuestros modos de hacer teología en diálogo, incorporando perspectivas locales y minoritarias que han sido marginadas de la discusión teológica. La humildad epistemológica propuesta por Catherine Cornille nos invita a cuestionar nuestras propias perspectivas y a abrirnos a nuevas formas de comprender y relacionarnos con las tradiciones religiosas.

Asimismo, es fundamental abandonar perspectivas externas y permitir que las propias comunidades representen y hablen autoritativamente sobre sus tradiciones y Escrituras. Ciertamente, la riqueza del método de Razonamiento de la Escritura, está precisamente en que cada participante en el diálogo aporta una voz única y valiosa, siendo portavoz de su experiencia de vida y de su tradición religiosa.

En resumen, el diálogo interreligioso e intercultural se fortalece al reconocer y valorar la diversidad religiosa, incluyendo a las comunidades indígenas como actores fundamentales. A través de un enfoque de respeto mutuo, escucha activa y apertura a nuevas perspectivas, podemos construir puentes de entendimiento y promover la coexistencia pacífica en nuestra sociedad multicultural.

Bibliografía

Bentué, Antonio. *Dios y Dioses. Historia Religiosa Del Hombre*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013.

Cortés Rodríguez, Rocío (2022). Razonamiento de la Escritura: un método para el diálogo interreligioso después de *Nostra Aetate*. *Cuestiones Teológicas*, 49(111), 2022, p. 1-19. | ISSN: 2389-9980

Cortés Rodríguez, Rocío “Diálogo interreligioso en el sur: «Razonamiento de la Escritura» como una propuesta metodológica” en *Puentes y no muros: Construyendo la Teología a través de América*. Eds. María Clara Bingemer y Peter Casarella. Buenos Aires: Agape Libros, 2022, p. 325-352. ISBN 978-987-640-640-6.

- Chipana Quispe, Sofía. “La Biblia en los procesos andinos de descolonización e interculturalidad” en *Concilium. Revista Internacional de Teología*, no. 382 (2019): 41-54.
- Dussel, Enrique. “Epistemological Decolonization of Theology” en *Decolonial Christianities: Latinx and Latin American Perspectives*, ed. Raimundo Barreto, New Approaches to Religion and Power (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019), 25-42.
- D’Costa, Gavin. *The Catholic Church and World Religions: A Theological and Phenomenological Account*. London ; New York: T&T Clark, 2011.
- Episcopado Latinoamericano. “Santo Domingo - 1992. Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana” en *Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. Documentos Pastorales. Introducción-Textos-Índice Temático*, 465-602. Santiago de Chile: San Pablo, 1993.
- García-Rivera, Alex. *St. Martín de Porres: The “Little Stories” and the Semiotics of Culture*. Faith and Cultures Series. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995.
- Gibbs, Robert. “Reading with Others: Levinas’ Ethics and Scriptural Reasoning” en *The Promise of Scriptural Reasoning*, edited by David F Ford y C.C Pecknold, 171-84. Victoria, Australia: Blackwell Publishing, 2006.
- Henrici, Peter. “The Concept of Religion from Cicero to Schleiermacher” en Becker, Karl Josef, Ilaria Morali, Maurice Borrmans, y Gavin D’Costa (eds). *Catholic Engagement with World Religions: A Comprehensive Study*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2010, 6-10.
- Irarrázaval, Diego. “El Desafío Intercultural y la Teología Andina” en *Polis: Revista Latinoamericana*, no. 18 (2008).
- López Hernández, Eleazar. *Teología India: Antología*, 1. ed.. (Cochabamba, Bolivia: Buenos Aires: Editorial Verbo Divino: Universidad Católica Boliviana, Instituto Superior de Estudios

Teológicos, Departamento de Misionología; Editorial Guadalupe, 2000).

López Hernández, Eleazar “Teología Desde Los Nombres Indígenas de Dios” en V Simposio de Teología India. Revelación de Dios y Pueblos Originarios, ed. Víctor Hugo Mendes and Roberto Tomichá (Bogotá, D.C.: Consejo Episcopal Latinoamericano, 2015), 43–73.

Ochs, Peter. “An Introduction to Scriptural Reasoning: From Practice to Theory,” *Journal of Renmin University of China*, 26, no. 5 (2012): 16–22.

Parker, Cristián. “Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America” en *Social Compass*, no. 49(1) (2002): 67–81.

Tomichá, Roberto “Teologías de la Liberación Indígenas: Balance y Tareas Pendientes (Indigenous Liberation Theologies: Balance and Pending Tasks)” en *Horizonte 11*, no. 32 (2013): 1777–1800.

Recursos electrónicos

Gazeta de Madrid, N° 167. Sitio web: <https://www.boe.es/datos/imagenes/BOE/1918/167/A00688.tif> visitado, 21 de junio, 2023.

Biblioteca Nacional del Congreso de Chile, LEY 19668, sitio web: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=160270> visitado, 20 de junio, 2023.

Educación Chile, sitio web: <https://www.educarchile.cl/12-de-octubre-una-fecha-para-valorar-la-multiculturalidad> visitado, 21 de junio, 2023.

Informe del Estado del Medio Ambiente, Capítulo 4, Pueblos Indígenas, que recoge los resultados del Instituto Nacional de Estadística, Censo 2017. <https://sinia.mma.gov.cl/wp-content/uploads/2021/04/4-pueblos-indigenas.pdf> visitado, 24 de junio 2023.

Vida que vence a la muerte: La esperanza cristiana celebrada en los versos por angelito

JUAN PABLO SEPÚLVEDA HERNAIZ*

Facultad de Teología – Pontificia Universidad Católica de Chile
jbsepulv@uc.cl

Recibido 12.05.2023/ Aprobado 17-06-2023

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3285-7696>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.141.2023.p107-126>

RESUMEN

En este artículo presento los aspectos metodológicos involucrados en un ejercicio de teología contextual sobre una expresión inculturada de la fe: los versos por angelito. Para tal propósito, comienzo por presentar el objeto material de estudio, desde su contexto ritual y sus particularidades poético-musicales. Luego, declaro la perspectiva teológica desde la cual estudio estos versos, enfoque que concede valor teológico al pueblo y su cultura. En tercer lugar, explico el instrumental teórico-metodológico que hace posible acceder a la infraestructura productora de sentido en los versos por angelito, respetando sus propias categorías culturales. Finalmente, se ofrece una breve aproximación a los resultados que se derivan de este ejercicio, de cara a una articulación teológica con el depósito de la fe.

Palabras clave: Teología contextual; Versos por angelito; Cultura; Análisis semiótico

Life that Overcomes Death: The Christian Hope Celebrated in the Verses by Little Angel

ABSTRACT

In this article I present the methodological aspects involved in a contextual theology exercise on an inculturated expression of faith: the verses by little angel. For this purpose, I begin by presenting the material object of study, from its ritual context and its poetic-musical particularities. Then, I state the theological perspective from which I study these verses, an approach that grants theological value to the people

* El autor es instructor adjunto en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Investigador jefe de programa de cursos y diplomados en el Centro de Estudios de la Religión de la misma Universidad. Magíster en Teología Mención Patristica de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Candidato a Doctor en Teología en la misma Universidad. Esta publicación contó con el apoyo pecuniario brindado por ANID-subdirección de Capital Humano/ Doctorado Nacional/2021-21210683.

and their culture. Thirdly, I explain the theoretical-methodological tools that make it possible to access the meaning-producing infrastructure in the verses by little angel, respecting their own cultural categories. Finally, a brief approach to the results derived from this exercise is offered, with a view to a theological articulation with the deposit of faith.

Keywords: Contextual Theology; Verses by Little Angel; Culture; Semiotic Analysis

1. Introducción

Esta investigación encuentra su punto de partida en la búsqueda de significatividad de mi propio quehacer teológico. La visita apostólica de Francisco a Chile en enero del 2018 y la crisis en la jerarquía eclesial local que desencadenó, me motivaron a buscar en las expresiones populares de la fe aquel arraigo que me permita evitar una reflexión teológica meramente academicista. Es así que, en los versos por angelito, objetivación literaria de la esperanza escatológica que anima la vida del pueblo creyente, encuentro aquel objeto de estudio idóneo, tanto para mis motivaciones personales como para mis inquietudes académicas.

No obstante, estudiar una expresión de fe incultrada no asegura un pensar teológico conectado con la sensibilidad creyente que allí se manifiesta. Ciertamente, se precisa de un marco de reflexión desde el cual pueda considerarse a la fe del pueblo, respetando su modo propio de expresión, como un interlocutor válido para el quehacer teológico. A su vez, se requiere de un cierto instrumental analítico adecuado a tal perspectiva, de modo que el momento de auscultar el discurso popular haga posible la apertura a un verdadero diálogo que acoja la elaboración popular.

De este modo, el presente escrito intentará dar cuenta de las consideraciones involucradas con este ejercicio de escucha y diálogo. Para ello, primero se detallará el objeto de estudio, a saber, los versos por angelito, con la finalidad de mostrar la posibilidad y el alcance de este tipo de lectura teológica. Luego, se planteará el marco de referencia que configura una disposición teológica en diálogo con la fe popular. Finalmente, se terminará proponiendo un instrumental analítico que se haga cargo de la perspectiva teológica adoptada.

2. Los versos por angelito: Testimonio poético de la esperanza popular

2.1. Contexto ritual

Los versos por angelito, apreciados desde su marco de referencia ritual, son un componente fundamental de los así llamados velorios de angelito. Este es un ritual fúnebre en que se acompaña durante toda la noche a un niño, no mayor a los siete años, que ya cuenta con el bautismo. A causa de su inocencia y de estar libre del pecado original, no se lamenta su muerte, sino que, por el contrario, se celebra su entrada en la gloria de Dios. En efecto, es la extravagancia de este rito, junto con el carácter festivo que lo envuelve, lo que han cautivado tanto a folcloristas como a viajeros desde finales del siglo XIX:

«Una de las ocasiones oficiales en que el poeta i cantor puede lucir sus dotes en el velorio del anjelito, con que se solemniza la muerte de una criatura, una huahua o un niño de pocos años que todavía no sabe rezar sólo. Muerta la criatura se le lava i se le viste con el mejor traje que tiene. Los padres i amigos hacen todos los esfuerzos imaginables para adornar el pequeño cadáver con encajes, blondas, flores artificiales i naturales. Si no hai otras joyas que ponerle, hacen estrellitas i otros adornos de papel dorado i plateado i le echan chaya i serpentinas encima. Así se coloca el anjelito sentado en una silletita encima de una mesa, a la cual se da colocación contra una pared del rancho, si es posible frente a la urna, el sagrario de la casa donde alrededor de un crucifijo e imájenes de santos se guardan los chiches que los padrinos regalan en los bautismos. Al lado del cadáver se ponen en la noche velas encendidas i se convida a los amigos de la casa al velorio. Si entre ellos no hai un cantor, se busca a uno a propósito, aunque sea contra pago. El músico con el guitarrón, o a la falta de tal, con una guitarra, para la cual hai que trasponer las melodías correspondientes, se sienta al lado del “anjelito” i preside la ceremonia. Así, canta a veces alternando o acompañado de otros hombres durante toda la noche, versos a lo divino, de Dios, los santos, la muerte i la vanidad del mundo, i, en particular, los versos del anjelito en los cuales la huahua se despide de sus padres i padrinos i de todos los parientes».¹

¹ Rodolfo Lenz, *Sobre la poesía popular impresa de Santiago de Chile siglo XIX* (Santiago de Chile: Centro Cultural de España, 2003), 53-54. Véase también John F. Coffin, *Diario de un joven norteamericano detenido en Chile: 1817-1819* (Santiago de Chile: Septiembre, 2011).

De proveniencia evidentemente hispánica,² este rito fúnebre se radica en Latinoamérica durante el tiempo de la colonia. Pero es Chile el país donde esta práctica parece haber tenido mayor arraigo,³ al punto de que los velorios de angelito han podido perdurar hasta el día de hoy. Sin embargo, la disminución de la mortalidad infantil durante la segunda mitad del siglo XX, de la mano con un mayor acceso a la salud pública, explica que esta práctica sea cada vez más excepcional.⁴

En cuanto al modalidad de la celebración, se identifican algunas variantes que ha experimentado el ritual a lo largo del tiempo, asociadas principalmente a la disposición del cadáver durante el velorio⁵ Estas variantes obedecen a un cambio de sensibilidad que reclama mayor delicadeza en la manipulación del cuerpo del angelito y en ningún caso alteran el sentido que tiene para las comunidades que lo cultivan. En efecto, la identidad esencial del ritual está contenida en el canto por angelito, elemento permanente e invariable del velorio, ya que mediante su ejecución es que se realiza lo representado por otros componentes de éste, como lo son la disposición y los atavíos del cadáver.⁶

En tanto que decir ritual, el canto por angelito se rige bajo una rigurosa estructura, que regula tanto su dimensión performática como su dimensión temática. Por una parte, su ejecución se despliega mediante una rueda de cantores, esto es una disposición perimetral alrededor del angelito formando una semicircunferencia. Esta disposición espacial también estructura el sistema de turnos con el que los cantores participarán del ceremonial:

2 Cf. John Schechter, «Corona y Baile: Music in the Child's Wake of Ecuador and Hispanic South America, Past and Present», *Latin American Music Review* 4 (1983): 1-80.

3 Cf. Maximiano Trapero, *Religiosidad popular en verso: Últimas manifestaciones o manifestaciones perdidas en España e Hispanoamérica* (México: Frente de Afirmación Hispanista, A.C., 2011), 389-406.

4 Cf. Jorge Jiménez de la Jara, *Angelitos salvados: Un recuento de las políticas de salud infantil en Chile en el siglo XX* (Santiago de Chile: Ubqar, 2009).

5 Cf. Erick Gil, «El cantar a lo poeta», *Revista Chilena de Literatura* 78 (2011).

6 Cf. Fidel Sepúlveda, «Valor estético del folklore chileno: El canto por angelito», *Aisthesis* 16 (1983): 11-15.

«Por lo general, el cantor a la izquierda de la rueda es quien elige el fundamento —el tema— y la entonación —la melodía—, y quien luego comienza el Verso con una décima. El canto siempre se inicia con las notas de una guitarra o un guitarrón chileno. Cuando la intervención del primer cantor acaba, uno a uno y en el orden en que están dispuestos en el círculo, los otros cantores responden con una décima, siguiendo la entonación y el fundamento escogidos por el primer cantor. Una vez que todos hayan cantado el primer pie y se haya vuelto al primer cultor, este primer cantor comienza el segundo pie, para luego continuar con el tercer y cuarto pie, y rematar con la despedida. De este modo, la rueda cumple con la regla de cantar, por el mismo fundamento y con la misma entonación, un Verso completo, es decir, todos los cantores entonan sucesivamente cinco décimas o estrofas de diez vocablos o versos cada una».⁷

Por otra parte, su conformación temática nos revela el significado del ritual: la celebración de un alma inocente que se prepara para partir del ámbito terrenal y así entrar a participar de la gloria celestial. Este aspecto no solo restringe los versos empleados en el velorio en cuanto a su contenido, sino que también determina un orden preciso en el que deben ser cantados.

«En primer lugar, se cantan los versos por saludo, en que se agradece la asistencia al velorio. Luego continúan los versos por padecimiento, cuyo tema es de dolor cristiano. Seguidamente, se cantan los versos por sabiduría, cuyos temas bíblicos no tienen relación especial entre sí, ni con el rito; y, por último, al alba, con los primeros rayos de la aurora, se cantan los versos de despedida (despedida del angelito), que resultan particularmente interesantes, puesto que en estos el cantor popular se torna mediador de la voz del ser sagrado que se despide. El poeta presta su voz para que el niño pueda pronunciar sus últimas palabras antes de irse por fin y para siempre de la tierra. El poeta asume la función de voz mediadora y su lugar de enunciación es el alma del pequeño niño que deja su cuerpo material para pasar a otra vida, más plena y abundante. Es por esta razón que los cantores a lo divino son centrales en estas ceremonias».⁸

Como puede deducirse de la cita anterior, el canto por angelito involucra varios temas —o fundamentos, usando la nomenclatura

7 Ministerio de las Culturas las Artes y el Patrimonio, *El Canto a lo Poeta: Cuaderno pedagógico de patrimonio cultural inmaterial* (Santiago de Chile: Subdirección Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial, 2019), 21-22.

8 Juan Escobar Albornoz, «Del rito de angelito al mito de la fe: Análisis estético-antropológico del ritual del velorio festivo» en *Lecturas de la animita: Estética, identidad y patrimonio* (Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2016), 29-30.

de los cultores- y tan solo dos de estos son específicos del ritual: los versos por saludo y los versos por despedida. Solamente estos dos tipos de versos pueden ser considerados versos por angelito, en sentido estricto, ya que cumplen un rol determinado e insustituible durante el velorio:⁹ los versos por saludo dan inicio al rito del canto por angelito, saludando tanto a los asistentes al velorio como a los espacios y objetos que tienen alguna participación en el rito;¹⁰ los versos por despedida, por su parte, le dan voz al angelito que, por medio del cantor, puede despedirse de sus padres, padrinos y asistentes, antes de marcharse al cielo.

2.2. *Poesía musicalizada*

Además, los versos por angelito también pueden ser considerados desde su doble naturaleza poético-musical. Para ello hay que referir al canto a lo poeta, expresión tradicional del mundo campesino-rural que en Chile se cultiva históricamente entre las provincias del Choapa y de Curicó. Su principal característica es el empleo de la décima espinela,¹¹ estrofa de diez vocablos octosílabos y rima consonante, cuyo patrón rítmico es abbaaccddc,¹² y que es adoptada por el mundo popular como su principal modo de expresión poética con motivo de diversas celebraciones, tanto profanas como religiosas. La estructura de la décima evidencia las relaciones recíprocas entre los vocablos que la componen:

«La décima se puede subdividir internamente en tres partes: 1) Una cuarteta redondilla inicial; 2) una cuarteta redondilla final, y 3) dos vocablos conectores al medio, en las líneas 5 y 6, también llamados “puente”, “enlace”

9 Cf. Miguel Jordá Sureda, *La Biblia del pueblo: la fe de ayer, de hoy y de siempre en el Canto a lo Divino* (Santiago de Chile: Instituto Nacional de Pastoral Rural, 1978), 307-308.

10 Cabe destacar que los versos por saludo son también un ejercicio de denominación que resignifican los espacios y objetos presentes en el ritual. De este modo, el cadáver es nombrado angelito, la mesa que lo sostiene es instituida como un altar y las imágenes religiosas presentes son señaladas como la corte celestial que acompaña al angelito en su entrada en la gloria de Dios.

11 Recibe su nombre del sacerdote y poeta de la Edad de Oro española Vicente Espinel, quien popularizó esta métrica con la publicación del libro titulado *Diversas rimas* en 1591.

12 Un modelo de este patrón rítmico es la conocida oración mariana «Bendita sea tu pureza», aunque no sigue una rima estrictamente consonante.

o “bisagra”. Manteniendo la unidad de la décima, es importante que ambas cuartetitas logren cerrar una idea poética clara, por lo que si se aislaran de la décima, tendrían sentido por sí solas. De esta forma, en la primera cuartetita se presenta la idea a desarrollar, en los vocablos de enlace se anuncia hacia dónde se dirige y en la cuartetita final se contempla el sentido concluyendo con un “remate” en los últimos dos vocablos, considerando el pie forzado en la última línea de la décima». ¹³

El verso, obra poética que por sí mismo conforma un universo de sentido, se compone de cuatro décimas más una de despedida, esta última sería una característica peculiar del canto a lo poeta practicado en Chile. Ocasionalmente se canta una décima de introducción al inicio de una rueda de cantores. Esta introducción contiene una cuartetita en los últimos cuatro vocablos de la décima que constituyen un pie forzado, ya que todos los demás cantores de la rueda deben incorporar estos vocablos en la última línea de cada décima. Cuando no se canta la décima de introducción, el cantor debe deducir la cuartetita ¹⁴ a partir del verso completo.

Temáticamente, el canto a lo poeta abarca una gran cantidad de contenidos, lo que da cuenta de la versatilidad expresiva de la décima espinela. No obstante, es común que todo el conjunto se clasifique en dos grandes categorías: el canto a lo humano y el canto a lo divino. En este universo, los versos por angelito constituirían un género específico, normalmente asociado al canto a lo divino. ¹⁵ No obstante, esta clasificación de tipo dualista parece no ajustarse bien a una realidad cultural en que lo profano se entrelaza con lo sagrado, como queda de manifiesto al observar que en vigili-
as con motivos

¹³ Alfonso Ureta Munizaga, *El guitarrón chileno en el canto a lo poeta: Método* (Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2022), 69.

¹⁴ Las cuartetitas que se utilizan son tradicionales y conocidas por todos los cultores más avezados. Como puede inferirse, mientras más participación tenga el cantor en celebraciones en que se emplee el canto a lo poeta, más posibilidades tendrá de conocer y manejar las cuartetitas tradicionales.

¹⁵ Así lo identifican, por mencionar a los autores más connotados en el tema, Rodolfo Lenz, Juan Uribe Echeverría, Miguel Jordá y Fidel Sepúlveda. Para Maximiano Trapero, en cambio, los versos por angelito serían un género anómalo, ya que podrían ser considerados tanto en una categoría como en la otra. Cf. Maximiano Trapero, *Religiosidad popular en verso ...* 156-158.

religiosos no convergen solamente versos con temáticas de tipo religioso, sino que también se cantan versos de temas profanos.¹⁶

En relación con los aspectos musicales, el canto a lo poeta emplea una estructura melódica de tipo modal, sin pie rítmico y de canto monótono. Los instrumentos que proveen el acompañamiento son el guitarrón chileno y la guitarra traspuesta, siguiendo una estructura armónica tonal. Además, se observa una desproporción entre el aspecto literario y el acompañamiento musical, fenómeno que parece sugerir una cierta independencia entre éste y la estructura de la décima.

«Ahora bien, por el número de versos deberían resultar 5 frases, incluyendo dos versos cada frase, sin embargo, las melodías están concebidas de modo que resulten 6 frases, con el objeto de equilibrar la desproporción que resulta de las dos primeras frases con los cuatro primeros versos, contra las tres siguientes con los otros 6 versos. La frase que equilibra el primer grupo se llena repitiendo uno o dos versos [...]. En la pausa que hay al fin del 4º verso y en la que hay al término del 10, se producen las dos caídas de la melodía, que consisten en un descenso al extremo grave del ámbito melódico».¹⁷

En lo que refiere al canto propiamente tal, se presentan varias características que le confieren al canto a lo poeta en general, y al canto por angelito en particular, aquella fisonomía tan peculiar.

«La forma de cantar en el estilo se caracteriza por ser fluctuante, “lánguida” de timbre agudo, a volumen alto, sin adornos y bastante monótono. En algunos lugares, ciertos cantores utilizan el vibrato, aunque en la mayoría he podido notar su ausencia y el canto es más bien plano. Cada sílaba corresponder a una nota de la melodía, exceptuando, generalmente, la última sílaba de cada vocablo, donde se realiza un melisma que en algunas entonaciones comprende varias notas con amplio recorrido tonal hasta resolver».¹⁸

En definitiva, se puede apreciar cómo los versos por angelito son parte de una realidad mayor y bastante compleja. Si bien estos

16 Cf. Juan Uribe Echeverría, *Cantos a lo divino y a lo humano en Aculeo: Folklore de la Provincia de Santiago* (Santiago de Chile: Universitaria, 1962).

17 Gastón Soubllette Amussen, «Formas musicales básicas del folklore chileno», *Revista Musical Chilena* 79 (1962): 52-53.

18 Alfonso Ureta Munizaga, *El guitarrón chileno ...* 64.

versos no serían capaces de agotar la compleja realidad del rito del velorio del angelito ni tampoco la del canto por angelito en cuanto tal, sí pueden ser considerados un punto de contacto seguro con aquellas creencias con las que el mundo popular enfrenta con un canto esperanzado la oscuridad de la muerte humana.

3. Perspectiva cultural

Como fue esbozado en la introducción, no basta solo con definir una práctica religiosa popular como objeto de estudio para asegurar un ejercicio teológico que aspire a dialogar con la fe inculturada. Ciertamente, una cuestión clave para este propósito depende de la perspectiva desde el cual se estudiarán los versos por angelito. Y, a causa del enfoque pretendido, se debe optar por un marco teológico que haga una decidida opción por el pueblo y su cultura.

Ahora bien, en Latinoamérica encontramos interesantes recursos para tal perspectiva, los cuales, además, han marcado la posición del magisterio latinoamericano en relación con las expresiones inculturadas de la fe. En efecto, la teología propiamente latinoamericana¹⁹ se caracteriza por situar en el pobre su horizonte hermenéutico, de modo que se entiende a la teología como una reflexión crítica en y sobre la praxis histórica a la luz de la Palabra. En consecuencia, el quehacer teológico deviene un acto segundo vinculado a una práctica de liberación.

Este modo de comprender la teología en la región admite diferentes desarrollos, de acuerdo con los énfasis y las líneas fuerzas que se privilegien. Así, dentro de las formas que ha tomado la teología latinoamericana, destacamos aquella que pone su centro en la praxis de los

19 Para una mirada global sobre la teología latinoamericana y sus diferentes énfasis, ver Juan Carlos Scannone, «La teología de la liberación: Caracterización, corrientes, etapas», *Medellín* 34 (1983): 259-288; Sergio Silva Gatica, «La teología de la liberación», *Teología y Vida* 50 (2009): 93-116; José Carlos Caamaño, «La historia y el método teológico en América Latina», *Teología* 139 (2022): 79-100.

pueblos latinoamericanos.²⁰ Esta corriente se distingue por entender al pueblo desde una perspectiva histórico-cultural, es decir, comprendiendo al pueblo como un sujeto colectivo cuya unidad radica en la participación de una misma cultura, que se realiza históricamente en la búsqueda del bien común²¹. La idea de cultura, por su parte, se comprende en cuanto *ethos* cultural o, lo que es lo mismo, como el modo de vida que configura la identidad de un pueblo.

Tal noción de pueblo no debe ser vista como ingenua, ya que igualmente contempla la posibilidad de que un sector del pueblo entre en una relación conflictiva con el conjunto, llegando a ser considerado un anti-pueblo que obstaculiza la realización del destino común. En contrapartida, se reconoce que en el pueblo hay un sector que tiene mayor capacidad de representar la identidad colectiva, a causa de su limitación en el plano del poder, del tener y del saber, circunstancia que lo predispone a relacionarse con el otro desde la apertura humilde. En efecto, la Conferencia de Puebla afirma que la cultura es «conservada de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres» (DP 414), convicción que refuerza la distinción entre distintos sectores al interior de un mismo pueblo en relación con su capacidad de transparentar, en mayor o menor medida, la identidad cultural.

Respecto del concepto de cultura, tal noción antropológica ya tiene sus antecedentes magisteriales en GS 53. El Concilio, en su Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, se plantea aquellas cuestiones y problemas que parecen más urgente en el servicio de la Iglesia al mundo, entre las que destaca el tema de la promoción y progreso de la cultura (GS 53-62). Este capítulo se abre con una introducción que define a la cultura como aquel ámbito fundamental para el desarrollo de la vida humana. Este sentido sociológico y etnológico de cultura presupone la pluralidad de las

20 Cf. Carlos María Galli, «La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio» en *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, ed. Congregación para la Doctrina de la Fe y de la Teología Latinoamericana (Bogotá: CELAM, 1996), 243-362.

21 Cf. Lucio Gera, «Pueblo, religión del pueblo e Iglesia», *Teología* 27 (1976): 99-123.

culturas, condición de posibilidad para que se pueda conocer a un pueblo mediante el estudio de su cultura.

Un segundo paso en la reflexión magisterial sobre la cultura se da en la exhortación sobre la evangelización *Evangelii Nuntiandi*. El reconocimiento de la ruptura entre Evangelio y cultura plantea el tono con el que se debe enfrentar el desafío de la evangelización, planteándose así al desafío de evangelizar la cultura (cf. EN 20). Así, en coherencia con la comprensión de cultura como ámbito vital fundamental expuesta por el Concilio, se desemboca ahora en la convicción de que la relación entre la Iglesia y el mundo debe ser entendida en términos de evangelización de la cultura, ya que es a través de ésta que el Evangelio puede alcanzar de modo consistente a la persona.

Esta perspectiva teológica es además recibida por el magisterio latinoamericano: si en Medellín se recibe el Concilio Vaticano II mediante la apropiación del método ver-juzgar-actuar como el eje estructurador del pensar teológico en la región, Puebla va a adecuar la propuesta de *Evangelii Nuntiandi* a la realidad latinoamericana. En el capítulo dedicado a la evangelización, el Documento de Puebla reflexiona sobre el rol de relevancia para la evangelización que tienen en la región las expresiones inculturadas de la fe, a las que se les reconoce como un espacio precioso para que el propio pueblo se evangelice a sí mismo (cf. DP 450). Ciertamente, teólogos sensibles a la cultura de los pueblos, como Lucio Gera y Joaquín Alliende, serán fundamentales para el círculo virtuoso que por entonces se da entre el magisterio latinoamericano y el pensar teológico que se va consolidando en la región. Sin riesgo a exagerar, esta interacción puede proyectarse hasta Francisco, de modo que la perspectiva cultural penetra también en el magisterio universal.

«De ahí que Puebla sea considerada como auténtica continuación de Medellín, aunque haya tomado de la exhortación EN (1975) aportes nuevos sobre evangelización de la cultura y piedad popular. Se puede probar que el Sínodo del 74 los había abordado bajo el influjo de la TP, tanto gracias a obispos latinoamericanos como por medio de quien luego sería el Cardenal Eduardo Pironio. Así es como Pablo VI recogió esas aportaciones en su

exhortación post-sinodal, la cual, a su vez, fue aplicada por Puebla (1979) a AL y enriquecida con nuevas contribuciones, v.g. la de Gera en «Evangelización de la cultura» y la del chileno Joaquín Alliende, en «Religiosidad popular». Así se generó una espiral virtuosa entre América Latina y Roma. Pues, comenzada en Argentina, fue llevada al centro por el Sínodo. Allí Pablo VI la profundizó, siendo retomada en Puebla, donde fue nuevamente enriquecida, así como en Aparecida. Ahora retorna a Roma con el Papa Francisco, quien la vuelve a hacer fructificar y la ofrece de nuevo a la Iglesia universal».²²

En efecto, el aprecio por las expresiones inculturadas de la fe madura en el pensamiento teológico de Francisco, tal como queda plasmado en *Evangelii Gaudium*. En esta, su primera exhortación apostólica y un verdadero programa de su pontificado, el romano pontífice invita a considerar a las expresiones de fe popular como lugar teológico, es decir, como parte de aquellos criterios que guían a la reflexión teológica.²³

«En la piedad popular, por ser fruto del Evangelio inculturado, subyace una fuerza activamente evangelizadora que no podemos menospreciar: sería desconocer la obra del Espíritu Santo. Más bien estamos llamados a alentarla y fortalecerla para profundizar el proceso de inculturación que es una realidad nunca acabada. Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización (EG 126)».

Aunque la reflexión sobre la evangelización sigue siendo el contexto dentro del cual se realiza esta afirmación, se trata de una formulación que constituye un notable progreso a nivel magisterial en el modo cómo la teología se relaciona con la fe inculturada. Si ya estaba bien establecido para la teología latinoamericana que tales expresiones constituyen un objeto de estudio ineludible en la región, ahora incluso se vuelve una realidad que puede ser tenida como recurso para el pensar teológico.

²² Juan Carlos Scannone, «El papa Francisco y la teología del pueblo», *Razón y Fe* 1395 (2014): 31-50.

²³ Cf. J. Wicks, *Diccionario de Teología Fundamental*, s. v. «Lugares teológicos».

Un fundamento para esta consideración puede encontrarse en la unidad de la fe de la cual participa, por acción del Espíritu, la totalidad del pueblo creyente. A causa de esta participación en la fe común de la Iglesia, el conjunto de los creyentes es sujeto del *sensus fidei*, instinto evangélico²⁴ que lo dispone a una relación de connaturalidad con las cosas divinas.²⁵ Por lo tanto, parece legítimo reconocer que en el estudio de las expresiones culturales de un pueblo que ha inculturado el evangelio, el teólogo encuentra un interlocutor válido para su quehacer disciplinar.

4. Escuchar la cultura

Si de lo que se trata es de escuchar la cultura, la teología contextual desarrollada por Robert Schreiter ofrece una aproximación que parece apropiada para esta tarea. El quehacer teológico de Schreiter es bautizado como el «modelo semiótico» a causa de los recursos metodológicos que emplea para aproximarse a la cultura.²⁶ Inspirado en el antropólogo Clifford Geertz, el modelo semiótico entiende a la cultura en términos de un sistema de símbolos significantes, por lo que el acceso a la cultura se juega en la identificación, por medio del análisis cultural, de aquellos símbolos claves que la definen.²⁷ Adicionalmente, el modelo semiótico se destaca por tomar muy en serio tanto la cultura como el depósito de la revelación. Ciertamente, para Schreiter la revelación acontece en cultura, y los documentos de la Sagrada Escritura y de la tradición de la Iglesia constituyen aquella teología contextual que se ha vuelto normativa gracias al valor universal que reciben por configurar la identidad de la Iglesia.²⁸ De este modo,

24 Cf. Comisión Teológica Internacional, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia* (Madrid: BAC, 2014), 49-56.

25 Cf. *STh.* II, q. 45, a. 2.

26 Cf. Stephen Bevans, «Models of Contextual Theology», *Missiology: An International Review* 13 (1985): 185-202.

27 Cf. Robert J., Schreiter, *Constructing Local Theologies* (New York: Orbis Books), 49-56.

28 Cf. Robert J., Schreiter, *Constructing Local Theologies* ...95-121.

los desarrollos de una teología contextual particular necesariamente tienen que entrar en diálogo con el depósito de la fe.

Para tales efectos, se requiere de un instrumental teórico que no es propio de la teología y que permita analizar los versos por angelito en tanto que objetivación de la cultura. Así, se opta por emplear el análisis del discurso fundado en la semiótica del lingüista lituano-francés A. J. Greimas, principalmente gracias a la rigurosidad científica que subyace a la construcción metodológica de su modelo²⁹ y a la importante recepción que ha tenido en ámbito teológico, específicamente en el estudio de la Sagrada Escritura.³⁰ Los principios elementales de la semiótica greimasiana favorecen que la “escucha” de la cultura se haga respetando las categorías culturales propias. El principio estructural afirma que el sentido solo se encuentra mediado por la diferencia. Por su parte, el principio de la inmanencia propone la clausura del texto, tomándolo como un universo semántico en sí mismo. Considerados en conjunto, ambos principios desaconsejan, por ejemplo, el empleo de diccionarios para determinar el contenido específico de un vocablo, teniendo que determinarse a partir de su empleo en el texto que se está analizando.

En la semiótica greimasiana se entiende por texto el objeto material para el análisis. Este texto se constituye, mediante la elección de un isotopía o tema estructurante, a partir de un conjunto superior llamado *corpus*. Por su parte, el *corpus* es un conjunto finito de enunciados que se considera representativo de un discurso determinado. Para los fines de la presente investigación, el *corpus* fue cerrado en la cantidad de 100 versos por angelito. Dado que se trata de una tradición oral que sigue viva, el universo de versos puede extenderse de forma infinita, por lo que la investigación se restringió al grupo de versos que han

29 Cf. A. J. Greimas, *Semántica estructural: investigación metodológica* (Madrid: Gredos, 1971), 6-44.

30 Sirva como evidencia de esta afirmación el «Grupo de Entrevernes» que en los años 70s y 80s reunió a especialistas en semiótica y en Sagrada Escritura para desarrollar el análisis semiótico en los estudios bíblicos. El éxito de este esfuerzo mancomunado se refleja en que la Pontificia Comunión Bíblica en su documento «La interpretación de la Biblia en la Iglesia» afirma que la mayor parte de los biblistas que desarrollan el método semiótico siguen la metodología propuesta por Greimas (cf. EB 1313).

sido publicados gracias al trabajo directo con los cultores. Cabe señalar que cada verso puede ser considerado una actualización completa del discurso, introduciendo variantes únicamente al nivel de la modalidad expresiva, pero no en su sentido, y que no requieren de un complemento en sentido estricto para el desarrollo del ritual.

Luego de establecer *corpus* y texto, se inicia el análisis semiótico propiamente tal, mediante un desmontaje del discurso que tiene su origen en el plano de la manifestación, que, para nuestro caso, se identifica con el verso tal como se presenta. Este ejercicio se realiza mediante una operación descriptiva que explicita la fisionomía del discurso. Para este cometido, se requiere fragmentar el texto en unidades menores de sentido de acuerdo con la naturaleza narrativa del texto, la cual no depende necesariamente de la estructura poético-musical de los versos, por lo que tales unidades menores no pueden ser deducidas *a priori*, sino que deben determinarse caso a caso. El segundo paso metodológico consiste en el análisis morfosintáctico de tales unidades, con la finalidad de visibilizar los fenómenos gramaticales que estructuran el contenido del discurso.

Luego de esto, se debe penetrar en el plano de la descripción, en el que se reconocen dos niveles: la estructura superficial y la estructura profunda. La estructura superficial se diferencia, a su vez, en el componente narrativo, que describe la organización sintagmática del significado y que ordena el discurso en una sucesión de estados y cambios de estados, y en el componente descriptivo, que observa el uso que hace el texto de las unidades de sentido para concretizar los programas narrativos.

Finalmente, se alcanza la estructura profunda al reducir las estructuras de superficie a unidades mínimas de significado, en busca de la estructura lógica subyacente. Esta estructura se representa mediante un modelo que exhibe las relaciones elementales que regulan la producción de sentido en un texto determinado. Tal modelo representativo es conocido como el cuadro semiótico, dispositivo lógico que describe un circuito de relaciones dinámico que configura la estructura superficial.

Habiendo alcanzado un modelo representativo de los mecanismos productores de sentido, el análisis se cierra verificando la idoneidad del modelo en el verso estudiado. Esta operación permite apreciar la idoneidad del modelo y, eventualmente, depurar el análisis en caso de que el modelo no resulte ser representativo del verso estudiado. Es importante reiterar que los resultados de este tipo de análisis no son de tipo interpretativo, sino de tipo descriptivo, señalando las claves culturales que configuran el sentido en el discurso analizado.

5. Comentarios finales

De esta manera, el análisis semiótico hace posible una lectura controlada de los versos por angelito. Si bien el instrumento metodológico no proviene del ámbito teológico, su aplicación a los versos de angelito, en cuanto objetivación cultural de un pueblo que ha inculturado el Evangelio, es un ejercicio teológico propiamente tal³¹. Sin embargo, la interacción dialógica con el depósito de la Revelación, por su valor normativo, sigue siendo atractiva para la articulación teológica, tal como lo propone el modelo semiótico de Schreiter que apoya la reflexión sobre dos pilares, uno el de la teología contextual normativa (o el depósito de la Revelación) y el otro de la teología contextual particular.

Los resultados de este análisis no pueden ser detallados en el presente escrito, debido a su naturaleza y extensión. Sin embargo, es oportuno hacer referencia brevemente a uno de estos resultados de modo de poder ilustrar el diálogo entre los versos por angelito y el depósito de la Revelación. Entonces, nos centraremos en el aspecto afectivo, que resulta ser una de las claves culturales fundamentales que regulan el sentido en estos versos.

³¹ De manera análoga a lo que ocurre al aplicar el análisis semiótico como metodología de lectura para el estudio de la Sagrada Escritura.

Lo afectivo se desarrolla principalmente en los versos por despedida, que no solo tienen la función de completar el proceso de transición del niño fallecido que pasa a ser un ángel en la gloria de Dios, sino que también cumplen una función de consolación muy importante para el desarrollo de los versos de despedida. En este sentido, la atención se centra en la madre del menor, cuya pena, y particularmente su manifestación por medio del llanto, parecen obstaculizar la partida del angelito: «Adiós madre y no me llore // porque el llorar me hace mal // ya me voy al celestial // calme madre sus dolores».³²

En efecto, el análisis del componente narrativo de las estructuras de superficie pone de relieve que tal función de consolación incide en las condiciones que posibilitan la realización del programa narrativo. En particular, lo afectivo es una cuestión relevante en los versos para la capacidad volitiva del angelito, su querer hacer, en relación con su tránsito a la gloria celestial. De tal manera que el ritual no se ocupa únicamente de testimoniar el destino verdadero bienaventurado del menor fallecido, oculto tras el velo de nuestra temporalidad, sino que también intenta acoger aquellas emociones bien representadas por la madre que acaba de perder a un hijo.

Esta consideración de lo afectivo en los versos subraya un aspecto inherente a nuestra humanidad que no puede ser resuelta desde lo meramente cognitivo. La certeza de participar del destino de Cristo en virtud del bautismo recibido es un contenido esencial para nuestra fe, que se encuentra de forma explícita en la Sagrada Escritura en Rm 6,1-14. En este texto Pablo argumenta que gracias al bautismo participamos de la muerte de Cristo y, por ello, también de su victoria sobre ésta, para fundamentar su invitación a vivir en la gracia. No obstante, tal convicción no resuelve el drama existencial de ruptura que involucra la muerte y una asimilación puramente intelectual de este misterio, a partir de la convicción en la resu-

³² Miguel Jordá, *La Biblia del pueblo: La fe de ayer, de hoy y de siempre en el Canto a lo Divino* (Santiago de Chile: Instituto Nacional de Pastoral Rural, 1978), 314.

rrección, pudiera incluso ser alienante para el individuo. Otro texto con el que se pudiera intentar una lectura dialógica es la aparición del resucitado a María Magdalena en el evangelio de Juan, ya que se vislumbra de algún modo la dimensión afectiva en las lágrimas de María y su reacción al reconocer a Jesús, pero nuevamente es un texto al servicio de otro propósito y que no se hace cargo mayormente de los vínculos afectivos involucrados por quien sufre la muerte de una persona amada.

Este rápido recorrido permite observar que la experiencia de fe plasmada en los versos por angelito permite visibilizar aspectos de la Revelación que pudieran no estar tan desarrollados en instancias normativas para la teología, como la Sagrada Escritura. Sin embargo, son ineludibles para la reflexión teológica, ya que resultan clave para la experiencia creyente: ¿por qué es salvífica la esperanza en la resurrección si la muerte sigue afectando nuestras vidas? El análisis semiótico señala el modo cómo los versos por angelito intentan hacerse cargo, para el caso de la muerte prematura de un infante, de esta tensión originada por el “ya, pero todavía no” de la salvación obrada en Jesucristo y, al mismo tiempo, son un indicador de una cuestión teológica que incide directamente en la experiencia cotidiana de todo creyente.

Bibliografía

Bevans, Stephen. «Models of Contextual Theology», *Missiology: An International Review* 13 (1985): 185-202.

Caamaño, José Carlos. «La historia y el método teológico en América Latina», *Teología* 139 (2022): 79-100.

Coffin, John F. *Diario de un joven norteamericano detenido en Chile: 1817-1819*. Santiago de Chile: Septiembre, 2011.

Comisión Teológica Internacional. *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*. Madrid: BAC, 2014.

- Escobar Albornoz, Juan. «Del rito de angelito al mito de la fe: Análisis estético-antropológico del ritual del velorio festivo» en *Lecturas de la animita: Estética, identidad y patrimonio*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2016.
- Galli, Carlos María. «La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio» en *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, ed. Congregación para la Doctrina de la Fe y de la Teología Latinoamericana. Bogotá: CELAM, 1996.
- Gera, Lucio. «Pueblo, religión del pueblo e Iglesia», *Teología* 27 (1976): 99-123.
- Gil, Erick. «El cantar a lo poeta», *Revista Chilena de Literatura* 78 (2011).
- Granados, Carlos. *Enquiridion bíblico: Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura*. Madrid: BAC, 2010.
- Jiménez de la Jara, Jorge. *Angelitos salvados: Un recuento de las políticas de salud infantil en Chile en el siglo XX*. Santiago de Chile: Ubqar, 2009.
- Jordá Sureda, Miguel. *La Biblia del pueblo: la fe de ayer, de hoy y de siempre en el Canto a lo Divino*. Santiago de Chile: Instituto Nacional de Pastoral Rural, 1978.
- Lenz, Rodolfo. *Sobre la poesía popular impresa de Santiago de Chile siglo XIX*. Santiago de Chile: Centro Cultural de España, 2003.
- Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio. *El Canto a lo Poeta: Cuaderno pedagógico de patrimonio cultural inmaterial*. Santiago de Chile: Subdirección Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial, 2019.
- Scannone, Juan Carlos. «El papa Francisco y la teología del pueblo», *Razón y Fe* 1395 (2014): 31-50.
- Scannone, Juan Carlos. «La teología de la liberación: Caracterización, corrientes, etapas», *Medellín* 34 (1983): 259-288.

- Schechter, John. «Corona y Baile: Music in the Child's Wake of Ecuador and Hispanic South America, Past and Present», *Latin American Music Review* 4 (1983): 1-80.
- Schreiter, Robert J. *Constructing Local Theologies*. New York: Orbis Books, 1985.
- Sepúlveda, Fidel. «Valor estético del folklore chileno: El canto por angelito», *Aisthesis* 16 (1983): 11-15.
- Silva Gatica, Sergio. «La teología de la liberación», *Teología y Vida* 50 (2009): 93-116.
- Soublette Amussen, Gastón. «Formas musicales básicas del folklore chileno», *Revista Musical Chilena* 79 (1962): 52-53.
- Trapero, Maximiano. *Religiosidad popular en verso: Últimas manifestaciones o manifestaciones perdidas en España e Hispanoamérica*. México: Frente de Afirmación Hispanista, A.C., 2011.
- Ureta Munizaga, Alfonso. *El guitarrón chileno en el canto a lo poeta: Método*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2022.
- Uribe Echeverría, Juan. *Cantos a lo divino y a lo humano en Aculeo: Folklore de la Provincia de Santiago*. Santiago de Chile: Universitaria, 1962.
- Wicks, J. *Diccionario de Teología Fundamental*, s. v. «Lugares teológicos». Madrid: Paulinas, 1992.

Aproximación a la lectura de *La verdad los hará libres*,¹ desde algunos de sus principales núcleos temáticos

RICARDO MIGUEL MAUTI*

Facultad de Teología - Pontificia Universidad Católica Argentina

ricardomauti@uca.edu.ar

Recibido 19.05.2023/ Aprobado 23.06.2023

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7707-4970>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.141.2023.p127-158>

RESUMEN

El presente artículo intenta acercarse a la lectura de la obra *La verdad los hará libres*, que la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, ha realizado a pedido de la Conferencia Episcopal Argentina. Esta monumental obra que implicó a más de treinta autores y demandó cinco años de trabajo, tiene su historia y se presenta como un texto desafiante y complejo. El tema central gira en torno a la Iglesia Católica en la espiral de violencia en la Argentina entre 1966 y 1983. La sensibilidad que provoca esta trágica etapa de la historia argentina, en la que han muerto tantas personas, víctimas del accionar de grupos guerrilleros como del Terrorismo de Estado sistemáticamente instaurado por las FFAA, ha tenido a la Iglesia católica, en todos sus estamentos, como a uno de sus actores principales. Si bien los estudios sobre esta temática son innumerables y probablemente inabarcables desde hace ya varias décadas, la Iglesia católica como institución "se" debía y "le" debía a la entera sociedad argentina "alguna" toma de posición frente a los hechos, a través de un estudio serio, reflexivo y autocrítico del lugar que implicó a la Iglesia entera en esta espiral de violencia. La desclasificación de los Archivos eclesíasticos en varios de sus niveles de gobierno dentro de la etapa estudiada, es

1 C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli (Eds), *La verdad los hará Libres. La Iglesia católica en la Espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo 1*. (Planeta: Buenos Aires, 2023, 958 pp.); *La verdad los hará Libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al Terrorismo de Estado 1976-1983, Tomo 2*. (Planeta: Buenos Aires, 2023, 847 pp.). En adelante citamos: *La verdad los hará Libres*, y tomo (t. 1/2).

* Profesor adjunto e investigador de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

uno de los aportes que ha posibilitado una relectura crítica de acontecimientos, instituciones y personas, en particular de la propia Conferencia Episcopal Argentina. Una obra de este calibre y magnitud justifica una "aproximación a la lectura". Lo hemos intentado siguiendo algunas opciones a través de dos vías: un elenco de ejes temáticos (1-4), y una selección de textos guía (5), que sirvan de estímulo a los lectores que pueden tal vez sentirse atraídos a recorrer con más profundidad el estudio y análisis de la obra.

Palabras clave: Iglesia Católica; Espiral de violencia en Argentina; Conferencia Episcopal Argentina; Archivos Eclesiásticos; Terrorismo de Estado; Víctimas.

Approach to the reading of *The truth shall make you free* from of its main thematic topics

ABSTRACT

The present article tries to bring closer to the reading of the work *The truth will make them free*, that the Faculty of Theology of the Pontifical University of Catholic in Argentina has carried out at the request of the Argentine Episcopal Conference. This monumental work that involved more than thirty authors and required five years of work, has its history and is presented as a challenging and complex text. The central theme revolves around the Catholic Church in the spiral of violence in Argentina between 1966 and 1983. The sensitivity caused by this tragic stage in Argentine history, in which so many people have died, victims of the actions of guerrilla groups such as of State Terrorism systematically established by the Armed Forces, has had the Catholic Church, in all its levels, as one of its main actors. Although the studies on this subject are innumerable and probably incomprehensible for several decades now, the Catholic Church as an institution had and "le" owed the entire Argentine society "some" to take a position on the facts, through a serious, reflective study and self-critical of the place that implicated the entire Church in this spiral of violence. The declassification of the ecclesiastical Archives in various levels of government within the period studied, is one of the contributions that has enabled a critical rereading of events, institutions and people, particularly the Argentine Episcopal Conference itself. A work of this caliber and magnitude justifies an "approach to reading". We have tried following some options through two paths: a list of thematic axes (1-4), and a selection of guide texts (5) that serve as a stimulus to readers who may perhaps feel attracted to go through the study in more depth and Analysis of the work.

Keywords: Catholic Church; Spiral of violence in Argentina; Argentine Episcopal Conference; Ecclesiastical Archives; State Terrorism; Victims

Introducción

Dentro del amplio marco de memoria de los 40 años de la vuelta a la democracia (1983-2023) y los 50 años de la última dictadura militar (1976-2026) aparece esta obra preparada por la Facultad de Teología (UCA), como resultado de un largo, complejo y

maduro camino que demandó cinco años de trabajo (2018-2023). Su punto de partida, en 2012, señala el momento en que la Conferencia Episcopal Argentina asumió como uno de los temas prioritarios, en varias de las asambleas plenarias o en sesiones de distintos organismos de la misma, reflexionar sobre la actuación de la Iglesia en los años setenta.² En 2017, la Comisión Ejecutiva de entonces (los obispos Ojea, Poli, Colombo y Malfa) propuso formalmente al decano de la Facultad, Pbro. Dr. Carlos Galli, que la institución asumiera el servicio de realizar una profunda investigación histórica. En mayo de 2018 se constituyó la comisión directiva y se estableció que Mons. Jorge Casaretto fuera el enlace entre la Comisión Ejecutiva de la CEA y la Facultad. De este modo se puso en marcha el proyecto que incluyó a investigadores e investigadoras de la Facultad de Teología, especialmente al Departamento de Historia de la Iglesia y de otros Centros de Estudios.

Las páginas que siguen tienen la intención de ofrecer una «Aproximación a la lectura»,³ a sabiendas que los lectores/as más o menos interesados deben enfrentarse a una obra no solo cuantitativamente voluminosa (1805 pp. ambos tomos y más de 4000 notas al pie), sino cualitativamente desafiante, sea por el tema abordado, como por la multitud de figuras, hechos, acontecimientos y contrastes que intentan ser hilvanados desde una pluralidad de registros y miradas. El tema central enunciado en el título con una cita tomada del evangelio de san Juan se explicita en los subtítulos de los dos tomos: «La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina en 1966-1983» (T.1) y «La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983» (T.2). En el prefacio del primer tomo, los obispos de la actual comisión ejecutiva de

2 Esta reflexión se da en el marco de la apertura de los archivos de la CEA, alentados por declaración de la 104ª Asamblea Plenaria, que manifestaba el compromiso del entero cuerpo episcopal a *promover un estudio más completo de esos acontecimientos*, cf. Conferencia Episcopal Argentina, Carta al pueblo de Dios de la 104ª Asamblea Plenaria, *La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz*, 9 de noviembre de 2012 (t.1 22 [nota 1]).

3 Los textos de la obra que utilizamos libremente en párrafos como ideas, son citados en nota al pie con las correspondientes referencias a autores/as, indicando títulos de los capítulos, temas o subtemas con sus respectivas páginas.

la CEA, refieren el porqué de la obra: «La intención y el objetivo de la investigación que tenemos entre manos ha sido buscar la verdad histórica en cuanto sea posible, de conformidad con el rigor del método histórico, evitando relatos parciales y apologías ideológicas».⁴ Como es lógico pensar, una obra de esta magnitud, estructurada en 39 capítulos (ambos tomos), donde han participado 31 autores/as incluyendo 13 testimonios de obispos,⁵ y que –por primera vez– recoge documentos desclasificados de los archivos de la CEA, Secretaría del Estado Vaticano, Nunciatura Apostólica y varias diócesis argentinas, puede brindar múltiples accesos. Hemos optado en esta «Aproximación» por dos caminos, sin desmedro que también otros puedan ensayarse: 1) ofrecer un elenco de núcleos temáticos (1-4) con referencias textuales que permitan una visión del compendio de la obra en sus dos primeros tomos, como base y preparación al tercer y último tomo, dedicado a la lectura «hermenéutica» de los hechos estudiados;⁶ 2) ofrecer una guía selectiva de los capítulos (5), siguiendo un método sincrónico, que atienda a un progresivo acercamiento intelectual, emocional y afectivo,⁷ y responda de manera práctica a las expectativas de lectores/as urgidos por la curiosidad del tema, que podrán luego con el correr de la lectura sentirse atraídos por un estudio más pormenorizado. Unas breves conclusiones finales dan cuenta de algunas cuestiones que a juicio personal presenta la obra como interrogantes y desafíos hacia el futuro.

4 Prefacio de la Comisión Ejecutiva de la CEA, en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres* t.1 22.

5 Las vivencias y percepciones personales de algunos obispos se ordenan en tres testimonios: Casaretto, Hesayne y Giaquinta (obispos durante la época) y otros diez testimonios de obispos de distintas generaciones, que rememoran sus vivencias, como seminaristas o sacerdotes en aquel tiempo de oscuridad.

6 El tercer tomo que aparecerá posiblemente antes de fin de año, tiene como subtítulo: *Interpretaciones sobre la implicación de la Iglesia católica en los procesos y fenómenos de violencia*.

7 Esta «dimensión» de la lectura queda bien expresada por Luis Liberti y Federico Tavelli en el prefacio del segundo tomo: «[...] este trabajo ha sido diferente a cualquier otro que hayamos hecho previamente. Más allá de la tarea rigurosa y prolongada de la búsqueda y estudio de los documentos, su confrontación, relación e interpretación histórica, esta investigación ha sido también para nosotros un doloroso encuentro con los rostros concretos y sufrientes de las víctimas» (t.2 21).

1. La historia de la Iglesia entre historia y teología

La obra estudia la historia de la Iglesia católica entre 1966 y 1983, etapa en la que la sociedad argentina se precipitó en una espiral de violencia por la que murieron muchos argentinos. Fue un período donde hubo grandes transformaciones y conflictos en el catolicismo. Esta investigación, que se ciñe a la historia de la Iglesia católica y no ingresa en el amplio campo de otras iglesias y confesiones cristianas en el país, estudia la actuación de la Iglesia en la esfera pública de ese tiempo, con una atención peculiar a la violencia política generada por los dos golpes militares, los grupos armados de izquierda y derecha, el terrorismo de Estado y las violaciones a los derechos humanos.⁸ Este eje-temático de la obra tiene entre sus principales objetivos: presentar una forma de hacer historia anclada en una sólida tradición historiográfica; actualizar los pasos del conocimiento histórico; mostrar las relaciones entre cristianismo e historia; fundamentar la comprensión de la Iglesia en la teología católica a la luz del Concilio Vaticano II; entender la historia de la Iglesia como la de todo el pueblo de Dios en camino, con sus diversos miembros, comunidades e instituciones; articular el relato de la memoria y la investigación de la historia del país y de la Iglesia. La pregunta sobre si puede el historiador conocer verdaderamente hechos sucedidos en el pasado enhebra la totalidad de la investigación. La historia trata de comprender personas, situaciones y acontecimientos particulares, y por eso, la verdad histórica fundada es siempre aproximativa, con más o menos certeza, y se dice de muchas formas. Si en otros saberes el progreso científico se orienta a construir un sistema mejor, el avance en la historia consiste en obtener una comprensión más plena y más penetrante de muchos sucesos particulares. Este es uno de los objetivos que se busca en

⁸ Es en este punto y como complemento a esta afirmación donde hay que señalar que la obra también se abre al testimonio de otras iglesias cristianas, particularmente al tratar del «Movimiento Euménico por los Derechos Humanos», cf. Luis Liberti-Federico Tavelli, «Movimiento Euménico por los Derechos humanos (1976)» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres* t.1 872-877; 902-910.

esta investigación colectiva, eclesial y argentina.⁹ ¿Qué razón justifica que la teología, ciencia de la fe, intervenga en comprender la historia? La obra fundamenta y practica una interpretación histórica y teológica de los acontecimientos. En teología, creer y pensar se recubren recíprocamente. El que cree busca y debe pensar; quien piensa puede y busca creer. El catolicismo toma distancia de quienes sostienen que el que cree no puede filosofar y el que filosofa no puede creer. Nada hay más alejado de nuestra posición teológica que la separación entre una racionalidad iluminista y una fe pietista. Surge entonces la pregunta ¿es razonable, pertinente y posible hacer lecturas de la historia civil y eclesial argentina desde la teología? En la Argentina de los años sesenta y setenta hubo distintas lecturas de los signos del tiempo. Se interpretaron los acontecimientos con distintos criterios históricos y teológicos. En la obra se citan experiencias y lecturas de los sucesos vividos, padecidos e interpretados por diferentes actores sociales y distintos miembros de la Iglesia. En ese momento histórico, varios teólogos argentinos mostraron que se sentía la urgencia de encarnar la fe en los procesos históricos y leer la historia con una mirada creyente. Eso implicaba superar la escisión entre la historia de la salvación y la historia política. Los autores/as de la obra han debido enfrentarse a múltiples desafíos. Entre otros el que se enuncia como «la apología de la revolución purificadora». En efecto, el mito de la revolución no fue patrimonio de militantes de izquierda, sino que tuvo su peculiar interpretación en las Fuerzas Armadas. La militarización de la sociedad argentina se expresó, de forma dispar, en los golpes cívicos-militares y los aparatos represivos de 1930 a 1983, y en el desarrollo de la lucha armada como forma de práctica política durante el gobierno militar de 1966 a 1973 y durante el gobierno democrático de 1973 a 1976. Militares y militantes compartieron el imaginario revolucionario y la confianza en el poder de las armas a partir de ideologías distintas, pero con algunas bases comunes, como el mesianismo religioso y

9 Cf. Carlos Galli, «La historia de la Iglesia entre teología e historia» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 43, 80-81.

el nacionalismo político. En ambos sectores algunos mezclaron la política y la religión y «se luchó, se asesinó y se murió en nombre de Dios». Temas como estos, encierran profundas paradojas y exigen de las ciencias históricas y teológicas clarificaciones que ayuden a una aproximación lo más honesta y coherente posible con la verdad de los hechos. La representación histórica expresa la presencia de otro que ha vivido en el pasado y ahora está ante nosotros. La representación es el «tal como» sucedieron los hechos. En ese acontecer hay logros y fracasos, aciertos y yerros con repercusiones felices y tristes. Admitir esta realidad postula el derecho y el deber de interpretar y juzgar los acontecimientos según criterios que no sean meramente historiográficos, sino filosóficos, éticos, espirituales y religiosos. El pensamiento histórico incluye y supera la mera expresión narrativa o descriptiva. Los acontecimientos, variados y contradictorios, como los que expone esta monumental obra, reclaman un ejercicio intelectual lo más honesto posible para hallar sentidos y hacer valoraciones, aun de lo que resulta inexplicable.¹⁰

2. El indispensable conocimiento del contexto histórico

La obra pone al lector/a frente al ineludible conocimiento del contexto histórico. Resulta indudable que abarcar la totalidad de lo acontecido en la Argentina en las décadas de 1960 y 1970 es una tarea titánica. Innumerables escritos dan cuenta de los acontecimientos sucedidos, bajo distintas perspectivas y orientaciones. Aquí las opciones se limitan a realizar una sucinta narración de ciertos aspectos nodales. La dicotomía peronismo-antiperonismo –aun cuando existieron otras opciones–, y sus numerosas manifestaciones de violencia política, resulta la clave inexcusable desde donde comprender la historia política del siglo XX. Cuándo y por qué empieza exactamente la violencia en la historia argentina reciente es difícil

¹⁰ Cf. Carlos Galli, «Progresión circular entre razón teológica y razón histórica» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 101-102; 110-111; 128; 8.

de responder, pero sin dudas la conocida sentencia sobre la «violencia que engendra violencia» alcanza en nuestro país una absoluta y absurda confirmación.¹¹ Particularmente en Latinoamérica, el neocolonialismo surgido a partir de los años sesenta-setenta, procedente del imperialismo norteamericano –el panamericanismo promovido por el Plan Cóndor y la Doctrina de la Seguridad Nacional– o del soviético –el apoyo integral al castrismo cubano y, de su mano, a los movimientos insurreccionales del resto del continente– ocasionó múltiples consecuencias. El saldo del enfrentamiento ideológico-militar entre bloques en nuestra región se manifestó en el retraso industrial –acentuación del modelo agroexportador sin reparar en verdaderas reformas agrarias– y económico –dependencia de grandes poderes económicos nacionales o internacionales–. Junto a ellos, la intolerancia cultural, es decir, la imposición de pensamientos hegemónicos con poder punitivo, originó el estancamiento educacional –una «parcialidad ilustrada»– y la ruptura social –entre sectores ideológicamente enfrentados– que hicieron imposible la reconstrucción de las naciones endebles. Esta pauperización cultural se expresó, finalmente, en la ausencia de una cultura política: la existencia de gobiernos no democráticos –dictaduras civiles apoyadas por el poder militar, o directamente militares–, pseudodemocráticos –Cuba bajo Fidel Castro, Nicaragua con la familia Somoza o el Paraguay de Alfredo Stroessner– y/o con democracias precarias –los años sesenta de Brasil, Perú o Uruguay, entre otros–, que lejos de lograr la autonomía declamada, ocasionaron la subordinación respecto de las grandes potencias. Así, los países latinoamericanos se debatían entre Estados debilitados social, política y económicamente, golpes y asunciones de regímenes dictatoriales –en su mayoría de política nacionalista y economía capitalista– y el surgimiento de movimientos guerrilleros de liberación nacional, de estrategia foquista e ideología comunista, bajo el modelo principal de la revolución china y la incipiente revolución cubana. Argentina, aun con la

¹¹ Cf. Ricardo Albelda, «Del peronismo y antiperonismo al Terrorismo de Estado» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 193.

dicotomía «peronismo-antiperonismo», tampoco logrará escapar de estas coordenadas de la política internacional. A modo de punteo de hechos históricos que irán configurando el marco de comprensión de los dos temas abordados en ambos tomos de la obra, pueden señalarse: el origen, ascenso y caída del «primer peronismo», desde la llamada «República imposible» (1930-1943) hasta la «Revolución Libertadora» (1955); el peronismo en tiempos de proscripción, desde la «Revolución Libertadora» (1955) hasta el fin de la «Revolución Argentina» (1973). En este marco, la inestabilidad democrática regional y los gobiernos de facto tampoco resultaron ajenos a la realidad nacional. En el transcurso de los diecisiete años de proscripción del peronismo –hasta 1973– se presenciarán cinco presidentes de facto (Lonardi, Aramburu, Onganía, Levingston y Lanusse), dos elegidos constitucionalmente (Frondizi e Illia) y uno «normalizador» (Guido). Los gobiernos constitucionales, fuertemente condicionados por las Fuerzas Armadas, estarán marcados por las crisis económicas, políticas y sociales, ninguno de ellos pudo completar su mandato de seis años. La ruptura definitiva de la paz social se registra desde el regreso de Perón (1973) hasta el golpe de Estado (1976). En efecto, el 20 de junio de 1973 casi dos millones de personas esperaron a Perón en el aeropuerto de Ezeiza. La organización del acto estuvo a cargo de José Ignacio Rucci (CGT), Lorenzo Miguel (62 Organizaciones), Juan Manuel Abal Medina (secretario general del PJ), Norma Kennedy (antigua militante de la Resistencia Peronista), y finalmente, el teniente coronel Jorge Manuel Osinde, a quien Perón le había confiado la custodia del palco. Antes que aterrice, y en su afán por garantizar el control del palco, jóvenes de la derecha peronista se enfrentaron a miembros de la numerosa «columna sur» de la izquierda peronista, algunos de los cuales estaban provistos de armas cortas. El resultado fue de 13 muertos, 365 heridos e innumerables víctimas de torturas efectuadas por los grupos parapoliciales contra militantes de la «Tendencia revolucionaria». Finalmente, habiendo evidenciado la fractura del movimiento, Perón aterrizará en la base militar de Palomar, y en la necesidad de clarificar su posición, un día después llamará a la paz y la conciliación,

al establecimiento del orden constitucional y al diálogo entre los argentinos. Decidido a conducir los destinos del país, en la misma sede de la CGT y como aval a sus posiciones, Perón mostraba su preocupación por «toda esa muchachada apresurada [...] a quien hay que decirle, como decían los griegos creadores de la revolución: todo en su medida y armoniosamente. Así llegaremos. No llegaremos por la lucha violenta, llegaremos por la acción racional e inteligente realizada en su medida y armoniosamente». Perón asumiría su tercera presidencia el 12 de octubre de 1973 con el fin de lograr la pacificación nacional y conciliación interna de sus seguidores, a través de una política de persuasión. Sin embargo, dos días después del acto electoral, un comando revolucionario (presumiblemente Montoneros) había asesinado al líder de la CGT, José Ignacio Rucci («Operación Traviata»), demostrándole al líder que aquella persuasión no estaba en las intenciones de sus más radicalizados seguidores. Para este entonces, se producen las primeras fracturas dentro de Montoneros –José Luis Nell y su esposa, Lucía Cullen– y el definitivo alejamiento del padre Carlos Mugica –asesinado en mayo de 1974–. Con la muerte de Perón el 1° de julio de 1974, el deterioro del Pacto Social que ya se venía desgastando enormemente, con su repercusión económica en el control de precios, el problema se plantearía de otro modo: ¿quién sería capaz de lograr aquella reconstrucción nacional basada en la búsqueda de pactos sectoriales y políticos? ¿Quién lograría reconciliar a obreros radicalizados con sus representantes sindicales, a empresarios con trabajadores, a militares con la sociedad total? Y fundamentalmente, ¿quién podría poner orden puertas adentro del movimiento, entre la derecha peronista y la tendencia revolucionaria? Los hechos demostrarán que nadie estaría a la altura de tales circunstancias. Con María Estela Martínez de Perón y su llegada a la presidencia acaso sin querer ni saber cómo ejercerla, alguien de su más estrecha confianza se convertirá en su mano derecha. Alejado del camino del diálogo y los consensos, comandado por el poderoso ministro de Bienestar Social, José López Rega, el gobierno responderá a la violencia con más violencia, instalando definitiva y orgánicamente en la Argentina un

terror desenfrenado. La entrada en el infierno (1974-1976) estará marcada entre otros hechos por el inicio de una verdadera «caza de brujas», tanto entre gobernantes como en sindicalistas acusados de desviación «hacia la izquierda» en el movimiento peronista; esa persecución ideológica incluía desde intervenciones federales –en las provincias y los sindicatos– y «aprietes», hasta asesinatos perpetrados ciertamente en un marco de ilegalidad. López Rega será una de las figuras centrales. «El brujo», así conocido por su afición al esoterismo, había adherido a la logia masónica italiana Propaganda Due, y accedió a la cartera de Bienestar Social durante la presidencia de Cámpora (1973), y desde allí construyó y sostuvo lo que se conocería como la «Triple A», Alianza Anticomunista Argentina (AAA). Según distintas fuentes, la Triple A sería responsable de la desaparición de entre 600 y 1100 personas, entre estudiantes, artistas, religiosos, sindicalistas, políticos e intelectuales, entre los cuales estarían los asesinatos de Rodolfo Ortega Peña (diputado peronista de «la Tendencia»), Alberto Curutchet (abogado defensor del ERP), Julio Troxler (subjefe de la Policía Bonaerense) y Silvio Frondizi (intelectual de izquierda y hermano del ex presidente), entre julio y septiembre de 1974. En cuanto a la lucha antsubversiva armada, a mediados de 1974 y luego de varios actos preparatorios durante los años anteriores, el ERP se había establecido en la zona de Monteros, Tucumán, con el objetivo de generar un foco revolucionario en el país. En febrero de 1975, la Presidente firmó un decreto ordenando neutralizar y/o aniquilar el accionar de elementos subversivos en el país, dando origen a lo que se conocería como el «Operativo Independencia».¹² En el marco de la capacitación brindada por los EE. UU a través de la «Escuela de las Américas» para el enfrentamiento ideológico y militar contra perspectivas marxistas (la «Doctrina de la Seguridad Nacional»), las FFAA utilizaron la táctica que denomi-

12 En la fotografía de tapa de los dos tomos puede verse al Obispo vicario castrense, Adolfo Tortolo, el capellán mayor del Ejército José M. Menestrina y otros capellanes que llegan en helicóptero al paraje Negro Potrero, Provincia de Tucumán, en el contexto del «Operativo Independencia» en septiembre de 1976. Visitan la cruz construida por el Ejército en homenaje al subteniente Rodolfo Hernán Berdina caído en un enfrentamiento con el ERP.

naron «guerra contrarrevolucionaria», que incluía secuestros clandestinos, cautiverios tortuosos –con el fin de extraer información, particularmente, en el Centro Clandestino de Detención «La escuela de Famaillá»–, desaparición de personas, incluidos dirigentes políticos, sindicales o estudiantiles con simpatías de izquierda y ajenos a la guerrilla tucumana. La notoria superioridad en número de las FFAA logró diezmar a los combatientes en poco tiempo, particularmente luego de los combates en las zonas de Manchalá (mayo de 1975) y de Arechal (octubre del mismo año). En este contexto se iniciará el terrorismo de Estado (1976-1983). En la mañana del 24 de marzo de 1976, asumió el gobierno una Junta militar conformada por los comandantes en jefe de las tres armas –teniente general Jorge Rafael Videla (del Ejército), almirante Emilio Eduardo Massera (de la Armada) y brigadier general Orlando Agosti (de la Fuerza Aérea)–, designando al primero como Presidente de la Nación. Se inicia así el «Proceso de Reorganización Nacional» cuya normativa básica supraconstitucional sostenía que sus propósitos eran «restituir los valores esenciales que sirven de fundamento a la conducción integral del Estado, enfatizando el sentido de moralidad, idoneidad y eficiencia, imprescindibles para reconstituir el contenido y la imagen de la Nación, erradicar la subversión y promover el desarrollo económico de la vida nacional basado en el equilibrio y participación responsable de los distintos sectores, a fin de asegurar la posterior instauración de una democracia republicana, representativa y federal, adecuada a la realidad y exigencias de solución y progreso del pueblo Argentino» (Junta Militar, Propósito y objetivos básicos para el Proceso de Reorganización Nacional, 29 de marzo de 1976). El golpe de Estado tuvo en el principio un consenso social general, apoyado tanto por empresarios, como por amplios sectores gremiales, políticos y eclesiales. Dejando al margen la consideración sobre la actuación de diversos miembros de la Iglesia católica, de la que trata extensamente la obra, digamos finalmente en este apartado del contexto histórico, que el golpe se llevó a cabo entre complicidades, complacencias y silencios, con el Régimen instaurado en 1976, con un sector católi-

co integrista que consideraba a las FFAA como custodio de la Nación, sostenida por su fundamento católico.¹³

3. El pueblo de Dios en la espiral de violencia en la Argentina

Otro punto abordado en la obra es el lugar político-religioso del laicado, los sacerdotes y obispos y la vida religiosa en la espiral de violencia en la Argentina. El Concilio Vaticano II planteó un giro en su autocomprensión al indicar que la Iglesia constituye un Pueblo de Dios que en orden a la misión entra en la historia de la humanidad, haciéndose eco de sus alegrías y sus esperanzas, de sus tristezas y angustias, considerando especialmente las de aquellos que son más pobres y sufrientes (LG 9 y GS 1). En Argentina se fueron desarrollando diversas perspectivas, prácticas y grupos antagónicos en relación con las líneas conciliares y su recepción colegiada en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Algunos rechazaron radicalmente las propuestas conciliares; otros asumieron la propuesta conciliar, pero desentendiéndose de los desafíos y perspectivas regionales; por último, otros asumieron la renovación conciliar haciendo suyas las angustias y esperanzas del pueblo. Aunque la tarea de la memoria histórica de las laicas y los laicos comporta un gran desafío, no puede soslayarse. Supone interesarse por este sujeto eclesial y dar cuenta de las formas concretas en que se manifestaron, ya sea por medio de organizaciones y grupos, como de formas espontáneas.¹⁴ En primer lugar, para mejor calibrar la actuación del laicado en el período estudiado es necesario tener en cuenta algunas autocomprensiones de la Iglesia, presentes en Argentina en el inmediato posconcilio. Para caracterizar

13 Cf. Ricardo Albelda, «Orígenes, ascenso y caída del "primer peronismo": desde la "República imposible" (1930-1943) hasta la "Revolución Libertadora" (1955)», en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 194-195; 206-207; 233-235; 237-238; 240-241; *Ibid.*, «El Terrorismo de Estado (1976-1983)», en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 244-245; 250.

14 Cf. Carolina Bacher Martínez, «Laicas y laicos en la trama sociopolítica Argentina. Algunas organizaciones, publicaciones y figuras significativas» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 390.

esa época, Lucio Gera y Guillermo Melgarejo partían de lo que consideraban una contradicción fundamental entre «élite» y «pueblo» en la vida eclesial. Entre las élites distinguían tres líneas no puras sino llenas de matices. La primera sería la línea tradicionalista o conservadora que en sus variantes extremas llegaba al integrismo. La relación Iglesia-Estado la formulan en términos de cristiandad, manifestada en una fuerte unidad entre ambas esferas. El progresismo sería la segunda línea, inspirado en la inmediata renovación teológico-pastoral posconciliar de cuño europeo que influyó en los orígenes del humanismo universitario y de la Democracia Cristiana. En el plano político-económico se inclinaban preferentemente hacia el desarrollismo y la modernización social. Propugnaban la separación entre Iglesia y Estado, y una espiritualidad laical que acentuaba la distinción entre lo temporal y lo religioso, y en algunos casos alejada de compromisos sociales o políticos. El tercer grupo es caracterizado como «catolicismo revolucionario» y de protesta social, primeramente, con influencia del marxismo para luego adoptar posturas de la izquierda nacional. Se adhiere a la distinción entre lo temporal y religioso, pero no a la manera de la separación de tipo liberal. Más allá de estos grupos de élite, los autores citados aluden a un «catolicismo popular» que combina su fe católica con una línea nacional que se identifica con el peronismo, operando una purificación de las izquierdas europeizantes, despojándolas de su carácter marxista-elitista. Se reconoce también la existencia de una numerosa clase media católica, predominantemente de corte liberal y vinculada al Partido Radical. En la obra no se aborda una historia del laicado argentino en general, sino que en este segmento los autores se refieren a algunos grupos y personas que desde su perspectiva cristiana se involucraron en alguna forma de violencia, se pronunciaron ante ella o la padecieron. Entre las principales organizaciones laicales, junto a algunas de sus publicaciones e integrantes más notables, pertenecientes orgánica y explícitamente a la Iglesia católica, pueden apuntarse: la Acción Católica Argentina (ACA), que a partir de 1931, siguiendo el modelo italiano se organizó en cuatro ramas (hombres, damas, jóvenes varones y jóvenes mujeres), y lue-

go hacia finales de la década de 1950, inspirándose en los católicos belgas, se crearon varias ramas especializadas: Juventud Estudiantil Católica (JEC), Juventud Universitaria Católica (JUC), Juventud Obrera Católica (JOC). El inicio de vinculaciones a problemáticas que desbordan el ámbito estrictamente intraeclesial provoca enfrentamientos con algunos obispos, y lleva a varios sacerdotes a impulsar la creación de otros grupos laicales fuera ya del marco de la AC tradicional, como el Movimiento Familiar Cristiano y la Acción Misionera Argentina, entre otros. Varias figuras sobresalieron en las filas del laicado católico argentino, a modo de ejemplo: Margarita Moyano Llerena (1929-2003), durante dos períodos presidenta del Consejo Superior de las Jóvenes de AC, presidenta de la Federación Mundial de Juventudes Femeninas Católicas, auditora laica en Concilio Vaticano II, e invitada como experta en juventud a las Conferencias del Episcopado en Medellín y Puebla, fue reconocida por otros sectores eclesiales cuando con el padre Lucio Gera viajó a Rosario en 1969 invitada por el grupo de sacerdotes en conflicto con su obispo, en tiempos del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. La Juventud Estudiantil Católica (JEC) surgida en 1953, tuvo también figuras que asumieron diferentes caminos. Trabajaron junto al padre Carlos Mugica (asesor de la JEC en el Colegio Nacional Buenos Aires), que en el verano de 1963 acompañó a un grupo de estudiantes a la localidad de Alejandra en el norte santafesino (diócesis de Reconquista), luego en 1966 a Tartagal también en el Chaco santafesino, cuando al cerrarse la empresa británica La Forestal trabajadores quedaron en situación de extrema pobreza. Esta vez el grupo estaba integrado, entre otros, por Mario Firmenich, Carlos Ramus, Fernando Abal Medina, Lucía Cullen y Graciela Daleo. Los tres primeros tuvieron un principal protagonismo en la creación y conducción de la organización Montoneros, y en el secuestro y asesinato del general Pedro Eugenio Aramburu el 1° de junio de 1970. Por su parte, Lucía Cullen, que colaboraba con el padre Mugica siendo alumna del colegio católico Mallinckrodt, del barrio de Recoleta (Buenos Aires), continúa su militancia social en la Villa 31 de Retiro, ingresa a la carrera de Servicio Social de la UBA

y se integra a las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP). El 22 de junio de 1976, fue secuestrada, torturada y desaparecida. Ya en 1959 (tres años antes del Concilio Vaticano II), la Juventud Universitaria Católica (JUC) toma un posicionamiento para «crear un tipo de presencia distinta en la universidad» que la distancia de la Acción Católica tradicional, alineándose con movimientos como la Liga Humanista, que provoca el rechazo del Episcopado y el posterior desplazamiento del padre Rafael Tello como asesor nacional. Varios integrantes en particular de la JUC de Bahía Blanca, merecen mención: Eduardo Ricci, María Clara Ciochini, Ely Frers, Horacio Russin, Néstor Junquera, María Eugenia González, Alberto Paira, todos ellos fueron asesinados y desaparecidos durante la dictadura militar. El «grupo Criterio» que sería originalmente una denominación despectiva que habrían utilizado otras organizaciones de inspiración católica como Guardia de Hierro, tendrá una acción destacada en la redacción de la revista *Criterio* (fundada en 1928). El padre Jorge Mejía,¹⁵ y la revista *Criterio* fueron acusados de ser parte del progresismo internacional al formar parte del IDOC-C (Centro de Información y Documentación sobre la Iglesia católica). Según Carlos Saqueri,¹⁶ estaban en conexión con el Partido comunista Polaco, y denostaba a Mejía como integrante del progresismo erudito y por ser miembro del Consejo de Redacción de la revista internacional *Concilium* fundada por grandes teólogos como Yves Congar, Hans Küng, Johann-Baptist Metz, Karl Rahner y Edward Schillebeeckx. En septiembre de 1976, Mejía recibirá una amenaza de muerte. Es importante recordar aquí en cuanto a la problemática de la violencia, uno de los editoriales más resonantes de la revista que bien pue-

15 Sacerdote, periodista y perito en el Concilio Vaticano II, fue ordenado obispo en 1986 y creado cardenal por Juan Pablo II en 2001. En su servicio a la Santa Sede desempeñó los cargos de Archivista del Archivo Secreto Vaticano y Bibliotecario de la Biblioteca Apostólica. Falleció en Roma en 2014 a los 91 años.

16 Carlos Sacheri, discípulo del padre Julio Meinvielle, fue un filósofo argentino, conferencista internacional, exponente del Tomismo, defensor del anticomunismo. Asesinado en 1974, frente a su familia por el grupo guerrillero (ERP). En su obra más conocida *La Iglesia clandestina*, (Buenos Aires, Ediciones Cruzamante, 1970²), publicada en 1969 como una «crónica teológica», realiza una devastadora crítica tanto del IDOC-C como del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, Cf. Fabricio Forcat- Hernán Giudice, «La tesis de la Iglesia clandestina» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 480-484).

de sintetizar su orientación en uno de los momentos más intensos y trágicos de esos años. Se trata del editorial de enero de 1976 titulado «La guerra y la paz». Fue redactado en gran medida a raíz de la conmoción que supuso el intento de copamiento que el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) efectuó el 23 de diciembre de 1975 sobre el batallón de arsenales del ejército, ubicado en la localidad bonaerense de Monte Chingolo. En el texto se pueden encontrar reseñadas algunas de las consideraciones principales sobre la práctica de la violencia que, en un sentido u otro, se venía esgrimiendo en el país y que se intensificó en los años siguientes. Primeramente, se constata la existencia de una sutil ideología en la que «la vida no cuenta nada y la muerte violenta se convierte en un hecho habitual y aún deseado, particularmente para el enemigo». En el estamento militar la guerrilla es calificada como «subversión apátrida» y como una forma de «delincuencia» criminal, «para no dar la impresión de que se lucha contra un enemigo digno». Ahora bien –prosigue el editorial–, los militares no deben olvidar que la legítima defensa se la debe ejercer con prudencia y moderación, y requiere un atento análisis que no sea exclusivamente militar ni basado en la venganza o la eficiencia. El respeto al ser humano excluye la utilización de la tortura y la propuesta del «exterminio» de la guerrilla o su «limpieza» mediante la ejecución sumaria. Asimismo, se observa que «surgen voces de laicos y clérigos, en medio del fragor del conflicto, que procuran dar de los hechos militares, y en general de la lucha que se libra actualmente, una interpretación teológica». Si ella cabe, lo primero que hay que decir –sostienen los editorialistas– es que «guerra es un mal y específicamente la guerrilla bajo todas sus formas». Y agrega: «la acción de la guerrilla, cobarde y cruel, a pesar de la aparente capacidad de arrojo que demuestra matando indiscriminadamente militares, policías y civiles», se propone crear una situación de caos que haga inevitable la respuesta militar total y alcanzar una «zona liberada», capitalizando cierta forma de simpatías hacia los movimientos de liberación. A la Iglesia –concluye el editorial– no le toca presidir ni inspirar ningún movimiento de fuerza. Esto no significa que la Iglesia no tenga nada que decir en lo que se refiere a los

valores de la paz y la vida humana, y sobre los cambios que se deben realizar ante «el desorden y el desquicio totales de la vida argentina», pues mal estaría liquidar la guerrilla si se dejaban subsistir las causas que conducen a la «quemante injusticia organizada».¹⁷ En 1970, el Episcopado Argentino iluminó la situación de violencia en sus diversas manifestaciones expresando que ella generaba nuevas injusticias que se suman a las que quiere superar. Y convocó a los diferentes actores de la sociedad a realizar los cambios necesarios que reclaman las diversas formas de injusticia con gestos concretos.¹⁸

En este marco político tuvieron especial participación los sacerdotes. El vínculo entre sacerdocio y política puede hoy resultar extraño, pero en realidad los sacerdotes vienen actuando en política en Argentina desde la resistencia a las invasiones inglesas. Siempre que en el país se plantearon discusiones sociales y políticas hubo sacerdotes participando. Es difícil separar la actuación pública del clero argentino en el siglo XX sin decir al menos una palabra de la desorganización eclesial que siguió a los movimientos de Independencia y organización nacional. Debe recordarse que la mayoría del Episcopado se opuso –o al menos perturbó– a los movimientos emancipadores, por cuanto eran fieles defensores del Rey que los había postulado para el cargo episcopal. Los presbíteros tanto seculares como religiosos, en muchos casos de origen criollo, constituyeron un auténtico nervio motor de las Independencias. La comprensión del rol de los sacerdotes en el período estudiado en esta obra depende en gran medida del conocimiento que se tenga de las dos décadas anteriores, en dos temas de relevancia histórica: la cuestión obrera y el conflicto del peronismo con la jerarquía eclesiástica. El primer punto fue bien evaluado por el obispo Enrique Angelelli cuando señala: «debemos confesar humildemente que hemos esta-

17 Cf. Eloy Mealla, Bacher Martínez, «La vida laical en el posconcilio y en los procesos de violencia» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 352; 354-356; 358-361; 378-379.

18 Cf. Antonio Grande, «La Iglesia argentina promueve el Concilio Vaticano II en medio de tensiones políticas y sociales» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 333.

do alejados de la clase obrera; no hemos penetrado en el corazón de la misma; no hemos estado presentes como Iglesia en sus momentos tristes, duros y de posibilidades para una promoción auténtica». En efecto, la Iglesia no se constituyó *en* el movimiento obrero, sino a su lado *paralelamente*, y allí parece haber estado la causa de su insuficiencia. La crisis que la Juventud Obrera Católica (JOC) acarrearía en la década de 1950 y que llevaría a su disolución en 1958, se expresa en la dificultad de alcanzar por el camino de formación intelectual a jóvenes influyentes en la vida sindical y política, enraizados en las fábricas y en sus ambientes naturales de vida y trabajo. Faltó en esto un apoyo real de la jerarquía eclesiástica. La mayoría de los obispos en aquella época no lograron asimilar la naturaleza de la JOC -movimiento eclesial y movimiento obrero- y su forma de evangelizar. En esta distancia y lejanía eclesial de las clases populares se vislumbra el origen principal de los fenómenos de actuación sacerdotal en la movilización política argentina. Es importante notar que encontramos, entre los numerosos asesores de la JOC, a figuras sacerdotales de marcado protagonismo en la época 1966-1983, que tomarán posiciones históricas profundamente diversificadas. Entre otros mencionamos a los presbíteros Julio Meinvielle, Rodolfo Bufano, Lucio Gera, Rafael Tello, Héctor Mandrioni, Estanislao Karlic, Enrique Angelelli y Eduardo Pironio. Una parte significativa de esta diversificación debe buscarse en la toma de posición histórica que significó para la Iglesia la interacción con el movimiento peronista y la reelaboración tanto teórica como existencial que los sacerdotes hicieron del conflicto entre Perón y la Iglesia. Este proceso llevó a la creación de grupos que diversifican los modos de ejercer el sacerdocio, hasta entonces centralizado en parroquias y capellanías. Algunos presbíteros con carga pastoral inician la renovación en ámbitos como la liturgia, predicación, pastoral de los sacramentos y, posteriormente, catequesis. Desde diversos frentes el clero se torna inquieto y en búsqueda, desarrollando un espíritu creativo orientando líneas de renovación y de presencia en la problemática social. Esto lleva también a que cobren cuerpo actitudes mutuas de prevención, desconfianza, freno o tolerancia, entre obispos y

presbíteros. Mientras algunos miembros del Episcopado prefieren un clero pasivo y carente de creatividad, surgen grupos de sacerdotes más dinámicos que crecen y se organizan, surgiendo así equipos sacerdotales en Mendoza, Córdoba, Corrientes, Reconquista, Santa Fe, Morón, Tucumán, San Juan, Buenos Aires, Rosario, etc. Luego del Manifiesto de los obispos del Tercer Mundo (fines de 1967), se organiza la adhesión de los presbíteros al mismo tiempo, naciendo de este modo el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), que si bien en su momento culmen congrega a 524 presbíteros adheridos –el 9% del clero total del país–, su importancia es notable desde el punto de vista cualitativo y generacional. En reiteradas ocasiones, grupos de presbíteros, los MSTM especialmente, hacen oír su voz antes que el Episcopado, en declaraciones, manifestaciones y denuncias proféticas, llegando a tomar iniciativas en el ámbito latinoamericano. Es un tiempo en que las relaciones entre los presbíteros entran en colisión y endurecimiento debido a las diferentes posturas ideológicas.¹⁹ Aunque el MSTM comenzará lentamente su disolución en 1973, el compromiso de muchos sacerdotes con los pobres marginados y su presencia y acción en las villas, los encontrará «insertos» cuando el 24 de marzo se produzca el golpe militar. No es extraño que el compromiso con los pobres, en la lectura de las FFAA, fuera signo de pertenencia ideológica al marxismo o grupos de izquierda, ideas que los militares recibieron de ciertos sectores de la cúpula jerárquica, especialmente de los obispos que integraron en ese período (1959-1983) el vicariato castrense: Caggiano, Tortolo, Medina y Bonamín.²⁰ Durante la dictadura militar, donde hubo miles de desaparecidos, miles de ejecuciones extrajudiciales y cientos de centros clandestinos de detención, donde se torturaba a los detenidos, fueron el saldo trágico de un plan sistemático para la denominada eliminación de la subversión. También aquí son abundantes las consecuencias

19 Cf. Fabricio Forcat, Hernán Giudice, «Caminos y opciones en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 518-522.

20 Cf. Guadalupe Morad, Ernesto Salvia, «La formación espiritual de las Fuerzas Armadas. El Vicariato Castrense, una jurisdicción eclesiástica singular» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.2 231-273.

para la movilización sacerdotal que alcanza a un grupo considerable de presbíteros detenidos, amenazados, exiliados e incluso muertos y desaparecidos. En este momento trágico, Argentina se vio fracturada en su entramado social, y también eclesial. La mayoría de los miembros de las FFAA que tomaron el poder eran católicos, al igual que una buena parte de la guerrilla que ellas declaraban combatir. En esos años, encontramos influjo sacerdotal en ambos sectores, tanto en el apoyo institucional al golpe militar y la presencia sacerdotal a través del vicariato castrense, cuanto en la clara ascendencia católica de Montoneros. Para comprender el giro operado en la autocomprensión del sacerdocio es necesario comprender el clima de época de los años sesenta y setenta, descrito por Lucio Gera como de confluencia de varias fuerzas, principalmente dos diferentes que se mezclan en cada diócesis: una es la renovación religiosa que viene del Concilio, y otra es la lucha de curas por una sociedad justa en el plano político.²¹ Una breve reseña sobre el episcopado argentino que entre los años 1975-1984, se debate entre unidad, colegialidad y diversidad, puede completar este punto. Casi cuarenta años después del último gobierno *de facto*, en la CEA se reunieron testimonios de los obispos sobre el episcopado que actuó en aquella época. A partir de los textos reunidos, los responsables de la tarea identificaron cuatro grupos de obispos. En el primero, se ubicaron a los obispos *con voz y gestos proféticos* (Novak, Angelelli, Hesayne, De Nevares, Zaspe, Ponce de León, Brasca y Pironio). En el segundo grupo, a aquellos obispos muy comprometidos en la vida cotidiana a favor de los perseguidos (Gottau, Marengo, Raspanti y Laguna). El tercer grupo lo reservaron para los obispos que creían en la honestidad de la jerarquía militar y que de algún modo apoyaron la dictadura (Tortolo, Bonamín, Medina, Plaza y Sansierra). Por último, agruparon a los obispos que buscaron la solución desde el diálogo con los militares sin poner signos proféticos visibles (Primatesta y Aramburu).²²

21 Cf. Fabricio Forcat y Hernán Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 426-431; 445; 448; 451; 485-493; 457.

22 Cf. Guadalupe Morad, «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 837.

4. El Episcopado Argentino durante el Terrorismo de Estado según la voz de los Archivos

La enorme producción bibliográfica que en las últimas décadas ha abordado el tema de la dictadura militar, coincide en poner al Episcopado Argentino en el ojo del análisis. Un estudio riguroso a la luz de los archivos eclesíásticos, que permanecían vedados a los investigadores, ha sido largamente esperado. Este es uno de los grandes aportes de la obra, poder acceder a la actuación de la Conferencia Episcopal Argentina, la Nunciatura Apostólica y la Santa Sede, sobre su conocimiento y actuación en los sucesos más trágicos que registra la historia de nuestro país. En particular se busca reconocer cuál fue la conducta y qué papel desempeñaron, en relación con el gobierno y la denuncia e intervención en favor de las víctimas en especial de los detenidos y desaparecidos. Un recorrido cronológico y consecutivo facilita un acercamiento integral del ciclo 1976-1983, que el segundo tomo de la obra expresa en el tercer subtítulo: «El terror, el drama y las culpas». El primer período, «el terror», transcurre desde el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976 hasta el 15 de diciembre de 1977, poco después de los secuestros de la Iglesia de la Santa Cruz. Durante estos casi dos años, el gobierno instaló un Estado de terror y avanzó de forma incombustible en su plan cobrándose la mayor parte de las víctimas de los siete años de represión. El golpe de Estado, el «temor» al marxismo, el aumento de la violencia, los desaparecidos, la inquietante información sobre las violaciones de los derechos humanos y la realidad de la responsabilidad del gobierno en estos crímenes pusieron a la Iglesia jerárquica frente al desafío de definir su actitud y sus acciones.²³ Varios temas jalonan esta etapa en una lenta y creciente autoconciencia de la situación por parte de la CEA y de la Nunciatura Apostólica, que tendrá algunas pocas luces y grandes sombras. Los autores/as de este tomo, desde un amplio abanico de temas y documentación

23 Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «Introducción general» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.2 23.

desclasificada, intentan responder a algunas preguntas formuladas desde una clara y rigurosa metodología, a sabiendas de la complejidad histórica del tema que supone siempre un límite al trabajo, a la vez que un estímulo a continuar la investigación e interpretación de los datos. Algunos de los principales interrogantes que permanecen en el claroscuro de las más variadas interpretaciones son formulados: ¿cuál fue la percepción de la violencia en la Argentina que tuvieron estas instituciones de la Iglesia? ¿Puede establecerse, a partir de la documentación estudiada, algún posicionamiento o actitud de la jerarquía de la Iglesia en relación con el golpe de Estado y el denominado Proceso de Reorganización Nacional? ¿Confirieron los obispos argentinos y la Santa Sede en que el régimen militar podría restablecer la paz? ¿Por qué la Iglesia temía al marxismo? ¿Qué conocimiento se tuvo inicialmente respecto de las violaciones de los derechos humanos y qué actitud se tomó al respecto? ¿Por qué el gobierno de las Fuerzas Armadas buscó el amparo de la Iglesia Católica? ¿Por qué razones se optó por seguir determinados caminos y descartar otros en las relaciones gobierno y la jerarquía de la Iglesia? ¿Cuáles fueron las actitudes y acciones de las instituciones de la Iglesia respecto a los derechos humanos durante el terrorismo de Estado? ¿Qué cursos de acción emprendieron la CEA y la Santa Sede? ¿Cuáles fueron sus ritmos? ¿Cómo evolucionó la percepción de la gravedad de la violación de los derechos humanos por parte de las instituciones de la Iglesia y de qué manera esta comprensión pudo haber hecho variar actitudes y cursos de acción? ¿Qué postura se asumió respecto de las víctimas? ¿Por qué algunos obispos actuaron con mayor libertad personal en favor de los derechos humanos, pero sin incidir suficientemente en el cuerpo episcopal de la CEA? ¿Por qué prevaleció una imagen deficitaria de la acción del Episcopado Argentino?

El segundo período, «el drama», comienza el 15 de diciembre de 1977 y se extiende hasta fines de 1981. Durante estos casi cuatro años las violaciones de los derechos humanos cometidos por el gobierno argentino –en particular los desaparecidos– quedaron al descubierto a nivel local e internacional. La evidencia

pública y manifiesta de los crímenes del Estado interpeló a la Iglesia en su actitud frente al Gobierno. La necesidad de que el gobierno diera a conocer las listas de «desaparecidos» y asumiera su responsabilidad al respecto, emergía como una cuestión central del período reclamada desde múltiples sectores de la sociedad.

El tercer período, «las culpas», se extiende desde inicios de 1982 hasta la asunción de Raúl Alfonsín como presidente constitucional el 10 diciembre de 1983. Durante estos dos años, frente a la incontestable y trágica realidad de los crímenes cometidos por el gobierno argentino, el foco estaba puesto en el tema de la transición hacia la democracia, la necesidad de encontrar un camino de diálogo entre los diversos actores, la propuesta de reconciliación y el ineludible momento de enfrentarse a las culpas del pasado. La Iglesia jerárquica, protagonista activa en los períodos previos, no era ajena al debate y a las negociaciones en relación con la revisión del pasado y la búsqueda de una salida democrática. En los tres períodos analizados en el segundo tomo de la obra desde la documentación de los archivos, la investigación recae no sobre las actuaciones individuales de cada uno de los obispos en sus diócesis o el análisis de su actitud personal frente a la situación política argentina o al terrorismo de Estado en curso, sino que la referencia constante a «los obispos» o «los obispos argentinos» o «el Episcopado», hace alusión exclusivamente al cuerpo colegiado de los obispos en las diversas instancias que conformaron la CEA: la Asamblea Plenaria, la Comisión Permanente, la Comisión Ejecutiva, el Secretariado y la Presidencia de la CEA, la Comisión de Enlace y algunos equipos episcopales.²⁴

²⁴ *Ibid.*, t.2 24-25.

5. Un posible itinerario de lectura

La magnitud de la obra puede intimidar a lectores/as, de allí que un compendio de textos seleccionados sirve de ayuda y estímulo para abrirse camino en ella. A continuación, mencionamos algunos testimonios, temas y documentos, con sus correspondientes citas: Testimonios sobre la dictadura militar: Monseñor Miguel E. Hesayne,²⁵ y Virginio Bressanelli.²⁶ Tres testimonios en diferentes épocas sobre la «revolución purificadora»: Mignone, Giaquinta, O'Malley.²⁷ La vida consagrada entre la persecución, el compromiso y el martirio.²⁸ Los sacerdotes entre la pastoral y la política.²⁹ El asesinato de Enrique Angelelli.³⁰ La vigilancia del Estado en la pastoral de la Iglesia.³¹ La participación del gobierno en las desapariciones de las religiosas francesas Duquet y Domon.³² Los capellanes castrenses: 1975-1983.³³ Encuentros y desencuentros entre Eduardo Pironio y Emilio Mignone.³⁴ Videla confiesa ante Pío Laghi.³⁵ Los obis-

25 Cf. Monseñor Miguel Hesayne, «Si he hablado es porque espero que se pida perdón, no digo por complicidad, no creo que haya sido complicidad, pero sí debilidad para mí» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 729-755.

26 Cf. «Testimonio del padre Obispo emérito de Neuquén, Virginio Bressanelli scj, acerca de la dictadura militar (1976-1983)» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 791-801.

27 Cf. Carlos Galli, «La apología de la revolución purificadora» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1.

28 Cf. Josefina Llach, Zulema Ramírez, María Laura Rogers, Soledad Urrestarazu, Marcos Vanzini, «Persecución, martirio y compromiso en la vida consagrada» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 578-633.

29 Cf. Fabricio Forcat, Hernán Giudice, «Pasiones sacerdotales entre la pastoral y la política» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 550-570.

30 Cf. Juan G. Durán, Luis O. Liberti, Pablo Pastrone, Federico Tavelli, «El asesinato encubierto del obispo de La Rioja Enrique Angelelli» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.2 116-124.

31 Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «La vigilancia del Estado en la pastoral de la Iglesia» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.2 138-153.

32 Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «La participación del gobierno en las desapariciones de las religiosas francesas Duquet y Domon. La Secretaría de Estado pide al Nuncio Apostólico "una intervención más apremiante"» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.2 209-218.

33 Cf. Guadalupe Morad, Ernesto Salvia, «Los capellanes castrenses: entre el acompañamiento y asistencia a militares y detenidos y las violaciones a los derechos humanos (1975-1983)» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.2 274-284.

34 Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «La amistad y los desencuentros entre el cardenal Eduardo Pironio y Emilio Mignone» en C. Galli, J. Durán, Luis Liberti, Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.2 334-339.

35 Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «Videla confiesa ante Pío Laghi □ los secretos de Estado □ sobre los desaparecidos» en C. Galli, J. Durán, Luis Liberti, Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.2 453-457.

pos frente al pedido de las Madres de Plaza de Mayo.³⁶ Las Madres manifiestan al Papa su crítica al Episcopado Argentino.³⁷ El obispo De Nevares y los niños desaparecidos.³⁸ El clamor de las víctimas.³⁹

Conscientes de que también otros textos pudieron ser escogidos, consideramos que esta lista es representativa del contenido, estilo y tono de la obra, a la que auguramos para las próximas décadas una inteligente recepción a todos los niveles, tanto del conocimiento, la enseñanza, la pastoral, como la inquebrantable búsqueda de reconciliación social, que no puede darse sin *la búsqueda de la verdad que hace libres*.

Reflexiones finales

Si es cierto que la obra representa un aporte sustantivo en el tema desarrollado, es justo señalar que el camino ha sido abierto con anterioridad por estudios provenientes tanto de la academia como del periodismo de investigación, más o menos cercanos con la Iglesia institucional. En este sentido, la obra da cuenta de apertura a múltiples fuentes bibliográficas con legítimas opciones selectivas. La historia y la verdad de los hechos acontecidos necesitan, para una correcta aproximación, conocimiento e interpretación, de pluralidad de voces y registros, por ello, las ciencias historiográficas y teológicas consideran que ninguna fuente es desdeñable. La memoria se construye por la interacción de personas y comunidades que comparten recuerdos e interpretaciones.⁴⁰ Pero aún con sus méritos,

36 Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «La 42ª reunión de la Asamblea Plenaria. Mientras se elaboran "Iglesia y Comunidad Nacional", los obispos vacilan frente al pedido de las Madres de Plaza de Mayo de ser recibidas en la reunión: "¿Qué debemos hacer, recibir las o no recibir las?"» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.2 526-527.

37 Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «Las Madres manifiestan al Papa su crítica al Episcopado Argentino: "La falta de acción y ayuda decidida de la Iglesia es motivo de gran desilusión"» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.2 545-548.

38 Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «El obispo De Nevares introduce el tema de los niños desaparecidos en la agenda de los obispos» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.2 548-550.

39 Cf. Irene Elordi, Luis Liberti, Guadalupe Morad, Federico Ripaldi, «El clamor de las víctimas a la Nunciatura Apostólica: 31 15 casos» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.2 732-760.

40 Cf. Carlos Galli, «Historia: del acontecimiento a la interpretación» en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La verdad los hará Libres*, t.1 58.

queda sin embargo para los investigadores un conjunto de cuestiones que requieren poder ser valoradas y profundizadas de cara al futuro. Solo haremos mención de uno de los indudables aportes de la obra, que merece una mayor toma de conciencia. Al interior de la Iglesia católica argentina, el tema de los archivos eclesiásticos es todavía una deuda pendiente; a modo de ejemplo, basta señalar que sólo cuatro archivos diocesanos son citados en la obra, sumado el del vicariato castrense. Cabe preguntarse si muchas de las figuras episcopales que aparecen destacadas en la obra permiten ser investigadas «hoy» en los archivos de las diócesis a las que pertenecieron: Córdoba, La Plata, Paraná, Rosario, Santa Fe, Tucumán pueden ser buenos indicadores, en cuanto han sido sedes de obispos que jugaron un papel clave en época de la dictadura militar. El investigador especializado –pertenzca o no a la élite de la academia– posee una «responsabilidad» frente a la verdad que busca, que no puede ser escamoteada por el blindaje institucional o la simple desorganización documental que impide como excusa el acceso a determinados fondos. Ejemplos no le faltan a quien ha trabajado casi veinte años en un archivo eclesiástico y transitado la carrera archivística, en contacto y diálogo con responsables de archivos civiles. El «clamor de las víctimas» no sólo se ha escuchado desde los archivos de la Nunciatura, Conferencia Episcopal Argentina o Secretaría de Estado, sino que sigue clamando en muchas diócesis a lo largo y ancho de nuestra patria. La obra, que ha significado una toma de postura y decisión de política eclesial al más alto nivel, debería tener también un significado de ejemplaridad y réplica en las iglesias locales.

El valor pastoral de los archivos ha sido ampliamente reconocido por la Iglesia universal, es de esperar que en los próximos años nuevos estudios vean la luz desde la documentación conservado en ellos. La «verdad que hace libres» puede devolver a la sociedad argentina algo de la tan vapuleada credibilidad eclesial en lo que ella tiene como institución de competencia y responsabilidad pública.

Bibliografía

- Albelda, Ricardo. «Del peronismo al Terrorismo de Estado». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo 1*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 193.
- . «Orígenes, ascenso y caída del "primer peronismo": desde la "República imposible" (1930-1943) hasta la "Revolución Libertadora" (1955)». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo 1*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 194-195; 206-207; 233-235; 237-238; 240-241.
- . «El Terrorismo de Estado (1976-1983)». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo 1*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 244-245; 250.
- Bacher Martínez, Carolina. «Laicas y laicos en la trama sociopolítica Argentina. Algunas organizaciones, publicaciones y figuras significativas». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo 1*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 390.
- Bressanelli, Virginio. «Testimonio del padre obispo emérito de Neuquén, Virginio Bressanelli scj, acerca de la dictadura militar (1976-1983)». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo 1*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 791-801.
- Durán, Juan, Liberti, Luis, Pastrone, Pablo y Tavelli, Federico. «El asesinato encubierto del obispo de La Rioja Enrique Angelelli». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico

- Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al Terrorismo de Estado 1976-1983, Tomo 2*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 116-124.
- Elordi, Irene, Liberti, Luis, Morad, Guadalupe y Ripaldi, Federico. «El clamor de las víctimas a la Nunciatura Apostólica: 3115 casos». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al Terrorismo de Estado 1976-1983, Tomo 2*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 732-760.
- Forcat, Fabricio y Giudice Hernán. «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global en una época convulsionada». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo 1*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 426-431; 445; 448; 451; 485-493; 457.
- . «La tesis de la Iglesia clandestina». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo 1*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 480-484.
- . «Caminos y opciones en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo 1*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 518-522.
- Galli, Carlos. «La historia de la Iglesia entre teología e historia». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo 1*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 43; 80-81.
- . «Historia: del acontecimiento a la interpretación». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo 1*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 158.

- . «Progresión circular entre razón teológica y razón histórica». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo 1*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 101-102; 110-111; 128.
- Grande, Antonio. «La argentina promueve el Concilio Vaticano II en medio de tensiones políticas y sociales». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo 1*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 333.
- Hesayne, Miguel E. (Monseñor). «Si he hablado es porque espero que se pida perdón, no digo por complicidad, no creo que haya sido complicidad, pero sí debilidad». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo 1*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 729-753.
- Liberti, Luis y Tavelli, Federico. «Movimiento Ecuménico por los Derechos humanos (1976)». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo 1*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 872-877; 902-910.
- . «Introducción general». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al Terrorismo de Estado 1976-1983, Tomo 2*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 23.
- . «La participación del gobierno en las desapariciones de las religiosas francesas Duquet y Domon. La Secretaría de Estado pide al Nuncio Apostólico "una intervención apremiante"». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al Terrorismo de Estado 1976-1983, Tomo 2*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 209-218.

- . «La amistad y los desencuentros entre el cardenal Eduardo Pironio y Emilio Mignone». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al Terrorismo de Estado 1976-1983, Tomo 2*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 334-339.
- . «Videla confiesa ante Pío Laghi "los secretos de Estado" sobre los desaparecidos». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al Terrorismo de Estado 1976-1983, Tomo 2*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 453-457.
- . «La 42ª reunión de la Asamblea Plenaria. Mientras se elaboran "Iglesia y Comunidad Nacional", los obispos vacilan frente al pedido de las Madres de Plaza de Mayo de ser recibidas en la reunión: "¿Qué debemos hacer, recibirlas o no recibirlas?"». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al Terrorismo de Estado 1976-1983, Tomo 2*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 526-527.
- . «Las Madres manifiestan al Papa su crítica al Episcopado Argentino: "La falta de acción y ayuda decidida de la Iglesia es motivo de gran desilusión"». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al Terrorismo de Estado 1976-1983, Tomo 2*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 545-548.
- . «El obispo De Nevares introduce el tema de los niños desaparecidos en la agenda de los obispos». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al Terrorismo de Estado 1976-1983, Tomo 2*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 548-550.
- Mealla, Eloy y Bacher Martínez, Carolina. «La vida laical en el posconcilio y en los procesos de violencia». En Carlos Galli, Juan

G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo 1*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 352; 354-356; 358-361; 378-379.

Morad, Guadalupe. «El Episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al Terrorismo de Estado 1976-1983, Tomo 2*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 837.

———. «La formación espiritual de las Fuerzas Armadas. El vicariato castrense, una jurisdicción». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al Terrorismo de Estado 1976-1983, Tomo 2*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 231-273.

———. «Los capellanes castrenses: entre el acompañamiento y asistencia a militares y detenidos y las violaciones a los derechos humanos (1975-1983)». En Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti y Federico Tavelli, *La verdad los hará Libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al Terrorismo de Estado 1976-1983, Tomo 2*, Buenos Aires: Planeta, 2023, 274-284.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

ELEUTERIO RAMÓN RUIZ, *El libro del Eclesiastés. Comentario y propuestas de lectura*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2023, 208 pp.

La obra comienza con una introducción en la que se abordan los problemas clásicos que debe conocer el lector contemporáneo que se aboca a la lectura pormenorizada del Eclesiastés. Se trata allí la historia de su incorporación en el canon y todas las discusiones que suscitó el libro. También se desarrolla la problemática que origina el nombre del libro; junto con los temas clásicos, a propósito de las cuestiones históricas: cuál fue el contexto de composición de Cohélet, es decir, el lugar, el momento y los actores necesarios. En la introducción se abordan también los problemas literarios en torno a la problemática del género del libro y de las pequeñas formas incorporadas en él, se sintetizan las discusiones sobre la estructura de la obra y se reflexiona sobre el estilo retórico que po-

see. El autor afirma que Cohélet «no es una obra acabada ni presenta una articulación teológica definitiva»; debido a que los autores de este libro bíblico «se dedican más bien a poner en cuestionamiento las síntesis teológicas precedentes abriendo interrogantes y ensayando respuestas prácticas y concretas para vivir en este mundo» (p. 21). Coherente con este principio, la teología del libro se presenta mediante la enumeración de ciertos temas que, una y otra vez, emergen a lo largo de la trama de la obra; se trata de cuestiones claves: la vanidad, la alegría, el temor de Dios entre los que más se destacan.

La sección más extensa del libro está dedicada al pormenorizado comentario de Cohélet. El método seguido por el autor parte de la división que se había planteado en la estructura para

comprender de la construcción del libro (pp. 16-18). El comentario se ordena según las cuatro partes establecidas, comenzando, en primer término, por los argumentos que justifican la delimitación de cada una y el establecimiento de los límites literarios observados que justifican la propuesta. A continuación, se transcribe el fragmento del texto en perícopas, según la disposición que se plantea en la división y subdivisión de cada parte. La traducción ofrecida pertenece a la última edición de *La Biblia. Libro del pueblo de Dios*, que se enriquece con notas de traducción y se propone a la vez, en varias oportunidades, cambios en la traducción que pretenden remarcar matices o perspectivas que son justificadas suficientemente en cada caso.

Las cuatro partes en las que el autor esquematiza su comentario procuran resaltar el valor de la vida humana. Así, el profesor Ruiz pone de manifiesto en su obra, mediante la estructura, el profundo antropocentrismo que posee el libro del Eclesiastés. El primer bloque ejemplifica la vanidad de

la vida humana sobre la tierra, evidenciando la inconsistencia del hombre (1,3-2,26) y la dimensión efímera de su existencia (3,1-22). El segundo, sitúa al lector para observar con detenimiento las relaciones que el ser humano establece con los demás (4,1-5,8) y con los bienes materiales (5,9-6,12). El tercero, demuestra en qué consiste y dónde se encuentra aquello que es verdaderamente «bueno» para el ser humano. Acompañado también, de una crítica audaz respecto a ciertos supuestos de la sabiduría tradicional que forman parte del imaginario de la sociedad (7,1-9,10). Se podría decir que en esta tercera parte se adjunta un discernimiento cultural de tantos *a priori* y esquemas sociales dados, que nadie cuestiona y muchos viven, transformándose en burócratas del sistema y en practicantes de criterios frecuentes que nos vienen ancestralmente dados y muy pocos deliberan. Finalmente, el cuarto bloque o parte desarrolla los desafíos que toda persona debe afrontar en el presente de su vida (9,11-12,14); se tratan allí temas cruciales como la felicidad, el gobierno de las

comunidades, los peligros de la vida, la generosidad y el disfrute humano. El autor del comentario deja entrever así, con esta propuesta de estructura para pensar a Cohélet, cómo todo el libro nos ofrece una palabra de sabiduría que envuelve toda la condición humana.

El autor integra en el comentario de diversas perícopas la enumeración de varios sentidos e imágenes, propuestos por la tradición, a partir de la letra de los poemas o discursos coheletianos. Al lector le queda claro, a lo largo de toda la lectura de la obra, que el lenguaje poético y sugerente de Cohélet no puede de ninguna manera ser reducido a un solo significado, o a un mensaje unívoco. La riqueza propia de sus escenarios, creados por la pluralidad de sentidos poéticos que se contienen en sus textos, permite al lector hallarse a sí mismo en los discursos del Eclesiastés y encontrar diferentes situaciones de distintas coyunturas iluminadas por los textos. El autor, por ejemplo, evoca en su comentario, el dolor provocado por el flagelo de la pandemia del COVID 19 y algunas luces

que nos permite hallar Cohélet, para interpretar aquellas penosas vivencias contemporáneas (pp. 189 y 191). El libro no evade los problemas reales de los hombres y las mujeres de hoy. Así se muestra, detrás de la exégesis, el compromiso con la coyuntura contemporánea que atraviesa la historia de la sociedad actual; sobre todo situada desde América latina.

El trabajo del profesor Eleuterio Ramón Ruiz responde al formato clásico de un comentario exegético. De más está decir, que se trata de un logro muy importante para los estudios bíblicos en Argentina y en Latinoamérica, debido a que se nos presenta como el primer comentario a este libro sapiencial realizado desde estas tierras. El comentario contiene el punto de vista propio de un hispano parlante que lee, explica el texto y lo interpreta situado desde estos márgenes pobres del mundo. Cohélet posee un mensaje perenne y es un libro especialmente luminoso para releer nuestra propia historia. La vanidad de nuestro mundo y las búsquedas legítimas de nuestra gente para «alegrarse y

buscar el bienestar en la vida... después de todo... eso es un don de Dios» (Ecle 3,12-13). Por eso, la posibilidad de acercarse a la reflexión y meditación de este libro canónico del Antiguo Testamento, del estudio de sus contextos y teologías, enriquece a los lectores de la Biblia, especialmente, a los que nos encontramos en estos márgenes del tercer mundo. Ya Rafael Tello, el conocido teólogo argentino del cristianismo popular, había hecho notar en sus obras «las percepciones que el pueblo obtiene de la verdad evangélica y que el Eclesiastés anuncia», y por ello, desarrolló con precisión la importancia del Eclesiastés para comprender la vida de nuestro pueblo pobre, cristiano y latinoamericano; pues «este modo de ser cristiano y no-mundano de nuestro pueblo, tal vez esté enseñado por el Espíritu Santo en el Eclesiastés» (Rafael Tello, *El cristianismo popular II*, Buenos Aires: Agape - Fundación Sarcho, 2017, 90. Cf. 88-95).

LEANDRO ARIEL VERDINI

JOSÉ RAMÓN SANCHÍS MUÑOZ, *La América Española (1492-1810) Leyenda negra y realidad*. Buenos Aires: Agape, 2022, 288 pp.

Lo ignoto y lo lejano siempre han sido un objeto de la atención y una fuente de atracción por lo desconocido. De esta manera, lo exótico ha alimentado la fascinación del imaginario colectivo durante luengos siglos.

América ha poseído esa característica desde su ingreso a la llamada civilización occidental y cristiana, hoy tan cuestionada, y por lo mismo fue considerada un continente mágico y mítico. La literatura ha recogido esa nota que ha pasado a ser una de sus características más reconocibles por el observador europeo.

Cuando Colón avistó la boca del Orinoco, creyó haber llegado al ansiado paraíso terrenal. No sería esa la única fantasía que encendió las febriles mentes de los navegantes europeos en pos de una quimera.

Un frondoso bosque de mitos y leyendas envolvió a toda la región desde entonces, el cual incluyó relatos como el de la existencia de las amazonas y

el Dorado, y también a los habitantes de esas tierras que constituyeron un nuevo mundo, a quienes se les asignó un estado de inocencia que se expresó en el mito del buen salvaje.

Si bien éste no tuvo mucha duración en el tiempo, ha tenido en cambio en los últimos años una tardía reviviscencia promovida por el neindigenismo, que como otras minorías olvidadas parece ir afianzándose en la sensibilidad posmoderna en oposición a lo cultural europeo, históricamente identificado con lo cristiano.

Poco a poco y pasado el tiempo, fueron cayendo aquellos antiguos mitos en el contraste con la realidad, hasta que finalmente sólo uno ha quedado en pie: la leyenda negra.

Esta beligerante lectura histórica, iniciada en Italia y progresivamente extendida a los países anglosajones, reconoce varios factores. Ella ha arrojado durante siglos una acusación so-

bre España respecto de su relación con los pueblos latinoamericanos, hasta conformar, según una perspectiva muy difundida, una verdadera guerra cultural.

Sin embargo, curiosamente, dichos detractores suelen omitir sus críticas a Portugal y sobre todo a otras potencias europeas a las que pertenecen, y que desde luego no pueden presentarse como un ejemplo inmaculado de aires civilizatorios en su expansión asiática y africana.

Así las cosas, a partir del establecimiento del franquismo, se produjo una corriente historiográfica contrapuesta, conocida como la leyenda rosa, que procuró refutar las antiguas acusaciones antiespañolas y difundir un andamiaje argumental justificante de la epopeya de la colonización con un sustento nacionalista.

A tales fines el régimen estableció el Consejo de la Hispanidad como un instrumento político-cultural (sustituido posteriormente con otra orientación por el Instituto de Cultura Hispánica) particularmente dedicado a reconstituir una comunidad de naciones como la habían

conformado en los siglos de la modernidad los antiguos virreynatos a lo largo y a lo ancho del continente.

Algunos autores argentinos, como Rómulo Carbia con su *Historia de la leyenda negra hispanoamericana* y Vicente Sierra con *El sentido misional de la conquista de América*, participaron de esta perspectiva sostenida por el colectivo nacionalista, a su vez creador de una escuela propia: el revisionismo histórico, que heredó de su matriz una notoria impronta hispanista.

En años más recientes, la obra de Marcelo Gullo ha brindado aportes modernizantes que desde una perspectiva estratégica, geopolítica e internacionalista lo distinguen con un tono distinto al hispanismo tradicionalista.

Otra de las contribuciones argentinas a esta temática la ha proporcionado Mariano Fazio, autor de *Los fines de la conquista: el oro, el honor y la fe*, donde recoge y completa obras previas, algunas de ellas de su autoría. Fazio estructura, con un aire también renovador y un ponderado recurso a las fuentes, las

oportunas líneas argumentales que establecen un planteo superrador respecto de la controversia hispanofilia vs. hispanofobia.

Una de las características de este autor consiste en abordar la cuestión desde una perspectiva que recoge lo mejor de la sensibilidad actual sin incurrir en el tan difundido vicio del anacronismo. Sin quitar su naturaleza bélica a la cuestión proporciona una visión más completa de ella que no oculta la rusticidad de los métodos sin desmerecer la sinceridad de su celo espiritual.

Finalmente, uno de los mejores ensayos aparecidos en la última década es *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español* de la filóloga española María Elvira Roca Varea, que se destaca del conjunto por su valioso trabajo de investigación y la solidez de la argumentación, en un marco más extenso del que tradicionalmente se había tratado la cuestión.

Sin desconocer los aportes de la corriente de la hispanidad e incluso algunas de sus visiones más integristas, José Ramón Sanchís Muñoz se sitúa también en una perspectiva diferente a

las que se sustentaron anteriores contribuciones de un carácter etnocéntrico y autoritario.

Su obra considera aspectos no siempre subrayados por los estudios más tradicionales, valorando la búsqueda de la justicia, el imperio de la ley, la sensibilidad social, el talante democrático, la tolerancia y la cultura, todos ellos oportunamente difundidos por la modernidad.

Sin desconocer sus sombras, el autor arroja luz sobre una cuestión tan controversial como apasionante y finaliza su cometido con la esperanza de que el prejuicio será superado con el honesto conocimiento de la realidad.

No es superfluo, por último, subrayar que con su lenguaje sencillo y desprovisto de aires ditirámicos, Sanchís proporciona un camino abierto al diálogo, una actitud que hoy en día, sobre todo en temas tan controversiales, resultan necesarias y muy de agradecer.

ROBERTO BOSCA

MICHIO KAKU, *La ecuación de Dios La búsqueda de una teoría del todo*. Buenos Aires: Debate, 2022, 207 pp.

Michio Kaku es un científico de gran renombre que enseña Física Teórica en la Universidad de Nueva York. Ha escrito este libro para mostrar los esfuerzos de los físicos por descubrir una teoría que explique la totalidad de las cosas, reconciliando la teoría de la gravedad con los desafíos de la cuántica y así hallar no sólo respuestas calculables sino horizontes de sentido. Este libro es absolutamente fascinante ya que nos muestra además que, a medida que las teorías de la física se complejizan y logran responder grandes enigmas, se encuentran ante desafíos aún mayores que, lejos de invisibilizar la cuestión de Dios, la ponen en un inesperado lugar de vigencia.

Nuestra obra parte de la constatación de que la cuestión de una teoría unificadora ya la podemos encontrar tanto en Demócrito como en Pitágoras o en Aristóteles. Pero revive, sin dudas, en el renacimiento con destacadísimos nombres como

Kepler, Bruno o Galileo Galilei, padre de la ciencia experimental. Aunque, como escribió Steven Weinberg, es con Isaac Newton con quien realmente da comienzo el sueño moderno de una teoría última. La exquisita simetría de la ley de gravitación señala un principio subyacente a todo el universo, el de orden, referencia y relación. Kaku sostendrá que las leyes de Newton han cambiado el curso de la civilización moderna.

Pero surgirán, a partir de sus cálculos, nuevos desafíos. En primer lugar, debemos hacer referencia a Faraday, quien sentó las bases de las teorías del magnetismo. La influencia de sus descubrimientos hizo que otro gran investigador, Ernest Rutherford, lo declarara el mayor descubridor científico de todos los tiempos.

Un nuevo paso, en esta búsqueda, representarán las ecuaciones de Maxwell, que vinculó las leyes de Faraday sobre la electricidad y el magnetismo

al lenguaje matemático que dio cuenta de la formidable simetría presente en esas fuerzas. Los aportes de estas ecuaciones abrieron a una famosa controversia entre dos grandes: Edison, que supuso que la corriente continua era la mejor forma de transmitir la electricidad, y Tesla, que había trabajado para él, que defendía la corriente alterna. Tesla triunfa y surgen los cables de alta tensión y los transformadores que permiten cambiar la tensión con la que es transportada la electricidad para que entre a la red doméstica.

Sin embargo, las ecuaciones de Newton y las de Maxwell eran incompatibles entre sí y la clave de la cuestión estaría en manos de un chico de dieciséis años que había nacido el mismo año que Maxwell murió. Siendo adolescente, Albert Einstein, se preguntó si era posible ir más rápido que la velocidad de la luz y llegó a la conclusión de que el espacio y el tiempo han de distorsionarse para mantener la velocidad de la luz constante. Pero este genial físico, sostiene Kaku, no pretendía simplemente desarrollar teoría aisladas sino dar una respuesta unificadora. Para

ello intentó vincular su teoría de la relatividad con la de la gravitación. Sus estudios lo condujeron a desarrollar la teoría de la relatividad especial y la de la relatividad general. Pero, estas teorías de “cosas grandes”, empieza a dar lugar a otra pregunta ¿de qué está hecha la materia? Se dará la revolución cuántica que llevará a la idea de que la luz parecía tener dos caras, una como onda, según había afirmado Maxwell, y otra como partícula o fotón, como habían sostenido Planck y Einstein.

Más tarde Fraunhofer descubrirá que la luz de las estrellas estaba compuesta de las mismas sustancias halladas comúnmente en la tierra, de lo que derivó que las leyes de la física eran las mismas en todo el universo.

En 1944, Schrödinger escribió el libro *¿Qué es la vida?* James Watson y Francis Crick lo leyeron y quedaron fascinados; esto los llevó a profundizar las investigaciones, hasta que demostraron de forma concluyente que el proceso fundamental de los seres vivos se podía duplicar a nivel molecular. La vida

estaba codificada en el ADN de cada célula. Así, las leyes de la mecánica cuántica servían no sólo para unificar los secretos del universo sino también el árbol de la vida.

Dos disciplinas muy distintas, la mecánica cuántica y la relatividad general, empezaron a convertirse en una sola, lo que permitió acceder a una nueva imagen: al momento del Big Bang había una única súper-fuerza que obedecía a la simetría maestra. Lo que cambió esa situación es lo que se ha llamado el campo de Higgs. Luego se descubrió el bosón de Higgs. Y más tarde se investigó y fotografió el agujero negro (un lugar cuya masa tiene una fuerza de escape de la gravedad igual o mayor a la de la velocidad de la luz) y Hawking aplicó la teoría cuántica para comprenderlo.

Desde allí se comenzaron teorías que alentaron grandes ficciones que nos hablan del agujero de gusano y los viajes en el tiempo. Pero también se pudo sostener, como ya lo había hecho Edgar Allan Poe en 1848, que el cielo de la noche es oscuro porque la edad del cosmos es finita

y no recibimos luz de un pasado infinito. Es posible alcanzar así la conclusión de que el universo ha de haber tenido un principio.

Kaku es uno de los científicos que ha trabajado en lo que se conoce como «teoría del campo de cuerdas». Ella postula que vivimos en un universo de diez dimensiones que constituyen una inmensa simetría. Si bien muchas de sus afirmaciones no han sido demostradas ella postula la posibilidad de integrar todas las posiciones desarrolladas hasta el momento, saliendo de una respuesta unidireccional y advirtiendo que hay una realidad de conjunto que las armoniza y equilibra.

Todo este camino expresa, para Kaku, la necesidad de preguntarse acerca del sentido de todas las cosas. En este itinerario elogiará el argumento cosmológico de las vías de la existencia de Dios expuestas por Santo Tomás en la Suma Teológica. En efecto, los físicos actuales pueden retroceder la película y afirmar que el universo empezó cuando un Big Bang lo puso en movimiento pero que para retroceder antes de ese momento

tenemos que utilizar la teoría del multiuniverso ¿Y de dónde viene el multiuniverso? Llegados a cierto punto la física se detiene y se pregunta de dónde proceden sus leyes e ingresa a un ámbito distinto, el de la metafísica.

A partir de este momento nuestro autor intentará mostrar cómo los grandes interrogantes religiosos no riñen con las búsquedas de la ciencia, hasta afirmar que quizá nuestro universo tuvo un principio, tal como se sostiene en la Biblia y que puede que esté habiendo Big Bang todo el tiempo. A la vez que se expande en diversas dimensiones, acercándose esta visión a la posición budista del Nirvana. Hace un esfuerzo por mostrar que los grandes sistemas religiosos expresan, a su modo, verdades que la física alcanza desde su propio lenguaje y con conclusiones que no tienen por qué postergar el ámbito propio de la teología.

Concluirá este sugerente libro con una salvaguardia a la vida del universo a través de la combinación de la teoría cuántica con la de la relatividad, que permite salir de la condena a

destrucción que anuncia la segunda ley de la termodinámica. En efecto, el universo no sería un sistema cerrado, sino que se trata de un universo abierto. Para ello, nuestro autor sostiene la factibilidad de los agujeros de gusano y de los multiuniversos.

Esta obra es una buena iniciación para comenzar a transitar el camino de diálogo con ciencias que en la teología no hemos tenido como compañeras de camino. Habida cuenta de que el concepto de ciencia en la modernidad enfrentó la epistemología de la teología con la de los datos obtenidos en el laboratorio. Nos temimos mutuamente y la distancia sigue siendo nociva a la hora de tomar conciencia de que todos buscamos un sentido. Hay muchas experiencias de camino juntos y estar al tanto de estos senderos científicos nos permite, a los teólogos, asomarnos al umbral de la creación con un asombro aún mayor que el que hemos tenido hasta ahora.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

Kolawole Chabi. *Augustin prédicateur de la Trinité. La Trinité dans l'histoire du salut et dans la vie du chrétien selon ses Sermones ad populum*. Roma - Firenze: Institutum Patristicum Augustinianum - Nerbini International (Studia Ephemeridis Augustinianum 159), 2021, 554 pp.

Kolawole Chabi, fraile agustino, nacido en Benin en 1979, profesor del Instituto Patristico *Augustinianum*, ha escrito una obra muy valiosa que se suma a aquellas que proponen superar el simplista y clásico cliché que contrapone las teologías trinitarias latinas y griegas, además de exonerar a San Agustín del cargo de haber hipotecado la visión occidental de la Trinidad con un enfoque esencialista, centrado en la unidad (Cf. Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity*, Cambridge 2010; Michel Barnes, «Rereading Augustine's Theology of the Trinity» en *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* [eds. S.t. Davis, D. Kendall, G. O'Collins], New York 1999; Roland Kany, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu De Trinitate*, Tübingen 2007). Sin embargo, este escrito viene a llenar el vacío de estudios sobre la Trinidad en los

Sermones ad populum del Doctor de Hipona. Y completa los estudios de las obras anteriores destacando aspectos de las enseñanzas agustinianas sobre el misterio trinitario en la *historia salutis* y su presencia y acción en la vida del cristiano. De esta manera el autor ayuda a entender que el *De Trinitate* agustiniano no se convierte en la última palabra del misterio divino. Así, como dice el agustinólogo Nello Cipriani en la presentación de la obra (p. 6), se refutan ciertas críticas formuladas por célebres teólogos del siglo pasado: por un lado Schmaus había acusado a Agustín de haber dejado de lado la dimensión histórico-salvífica del misterio trinitario, y por otro según Rahner Agustín habría contribuido a que la Trinidad no tuviera su importancia en la piedad cristiana.

El libro comprende una introducción y conclusión general con siete capítulos divididos

en tres partes. Las dos primeras partes son los preliminares de la obra, mientras que la tercera es el corazón de la misma.

El primer capítulo de la primera parte (pp. 43-82) recorre las principales objeciones de los teólogos al punto de partida de la doctrina trinitaria agustiniana, que sería la unidad de la esencia divina; la otra objeción versa sobre el uso que hace el hiponense de la analogía psicológica. Sin caer en una polémica estéril el A. cita numerosos trabajos (H. Couget, E. Portalié, M. Schmaus, L. Scheffczyk, K. Rahner, J. Moltmann, A. Plantinga Pauw, R. Jenson, T. Marsch, C.M. LaCugna, L. Boff, J. Zizioulas, A. Fokin, C.E. Gunton, O. du Roy, K. Barth, W. Pannenberg, D. Coffey, H.U. von Balthasar, P. Coda, B. Forte, M. Corbin) que critican a Agustín por haber favorecido con sus acentuaciones la división entre Oriente y Occidente en lo referente la reflexión trinitaria, por profesar una suerte de semimodalismo que reduce la Trinidad a un sujeto unitario auto-pensante y por disociar la Trinidad de la historia de la salvación relegándola al alma individual (p. 82).

El segundo capítulo trata acerca de los intentos de respuesta a las críticas sobre la base de una lectura nueva del *De Trinitate* y del enfoque de otra 'escuela' de pensamiento que encuentra en el texto del mismo tratado las respuestas anticipadas de Agustín a sus críticos (pp. 83-130). Estos investigadores son B. Studer, M.R. Barnes, G. Lafont, E. Hill, A. de Halleux, D.C. Benner, S. Coakley, G. Madec e Y. Messen. El A. constata en esta primera parte que las críticas se basan en el paradigma de Théodore de Régnón, siguiendo de manera acrítica la hipótesis que sostiene que Agustín comienza su reflexión trinitaria partiendo de la unidad de la esencia divina sin interesarse primeramente por las personas o hipóstasis divinas. También considera Chabi que numerosos teólogos han hecho una sobrevaloración acerca del *theologoumenon* de la analogía psicológica. En efecto, el A. destaca que no han tenido en cuenta que la semejanza con el alma humana era una respuesta a los «polemistas muy charlatanes (*De Trinitate* I, 2: *garruli ratiocinadores*)»: esto es, a los intelectuales paganos que exigían una

explicación racional de la fe en la Trinidad, a quienes todavía el hiponense no podía llevarlos al terreno de la Escritura que ellos rechazaban. Por otra parte, el A. observa que en los escritos contra los arrianos Agustín no recurrió a la analogía psicológica, lo cual mostraría que este *theologoumenon* no era el centro donde giraba su reflexión trinitaria (p. 129).

La segunda parte de la obra, también con dos capítulos, corresponde al estudio de los *Sermones ad populum* como lugar teológico de enseñanza doctrinal. Estudia este género literario en el contexto eclesial de los predicadores latinos que han precedido al Doctor de Hipona y examina el lenguaje de los sermones agustinianos, el estilo, los destinatarios y la transmisión (pp. 135-182). También se ocupa del contexto litúrgico y pastoral, de la espiritualidad del pastor, de la predicación y la oración y de aquello que no se debe decir en la predicación (pp. 183-208). Se correspondería esta parte con el objeto material del trabajo o sus preliminares.

La tercera parte dividida en tres capítulos atañe al objeto formal de esta monografía, la Trinidad en la predicación de Agustín. El primero de estos capítulos examina su evolución doctrinal en lo referente al misterio trinitario desde su conversión hasta su inicio como predicador mostrando ciertas formulaciones en su camino de fe; luego se estudian sus primeros sermones como presbítero sobre la naturaleza de la Trinidad y luego se consideran sus sermones como obispo (pp. 213-293). En el siguiente capítulo se analizan los sermones donde se habla de la manifestación de la Trinidad en la historia salvífica. Considera el A. los nombres divinos con que se sirve Agustín para expresar la vida íntima de las tres Personas divinas, examina cómo habla el obispo de Hipona de las misiones del Hijo y del Espíritu y finalmente presenta las semejanzas con las cuales Agustín se sirve para expresar la inteligencia de la fe (pp. 295-423). Con una muy buena selección de textos Chabi se encarga de mostrarnos que “incluso las cuestiones teológicas más difíciles y abstractas son tratadas en los sermones (p. 295)”. Y con sus análisis demues-

tra por ejemplo que «los nombres propios utilizados por el predicador en los sermones estudiados ... a) individualizan cada una de las Personas, a saber, el *Principium totius divinitatis*, que es también el *Ingenitus*, el *Unigenitus* y el *Verbum e Imago*, así como el *Donum-Caritas* en quien está la *Patris Filiique communitas* en la vida trinitaria; b) revelan nuestro vínculo con la Santa Trinidad (p. 355)». El capítulo final está consagrado al análisis de los sermones en los cuales se habla de la manifestación de la Trinidad y de su importancia en la vida del cristiano. Esto último pone en claro cómo la vida cristiana se enraíza en el misterio trinitario (pp. 425-471). De entre varias predicaciones destaco aquella en que la Trinidad es vista como el alimento del cristiano (*Serm.* 105, 4), simbolizada en los tres panes que pide el amigo importuno de Lc 11,5, concluyendo bellamente el mismo Agustín: «Dios que te da, no tiene nada mejor que darte que a sí mismo» (pp. 430-433). En definitiva, las páginas de estos dos últimos capítulos, contrariamente a las opiniones de aquellos que presentaban la Trinidad agustiniana separada

de la historia, muestran cómo este Doctor de la Iglesia comparte abundantemente con los fieles el fruto de sus meditaciones trinitarias durante las celebraciones litúrgicas. El A. se ha encargado de resaltar el modo agustiniano de explicar el misterio trinitario a los fieles, sin especular al margen de las verdades de la fe, sino preocupado por dar conocer a sus fieles esas mismas verdades y consolidarlos en ellas. «Il n'est pas un docteur d'idées abstraites mais un pasteur diligent auprès de son troupeau (p. 355)».

El libro concluye con una abundante y sólida bibliografía que incluye las fuentes agustinianas y de autores antiguos (pp. 477-487) y copiosos estudios contemporáneos (pp. 488-525 –alrededor de ochocientos títulos–), además de los índices de citas bíblicas, de autores antiguos y de citas agustinianas (pp. 527-545).

La lectura de esta obra permite confirmar la necesidad que tienen los dedicados a la teología más especulativa o sistemática de interactuar seriamente con la teología histórica.

HERNÁN GIUDICE

**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 arábica 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
<i>Subtítulos de primer nivel:</i>	12 <i>puntos negrita y cursiva</i>
<i>Subtítulos de segundo nivel:</i>	12 <i>puntos cursiva</i>

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.	<i>La casa</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i>)
1.1	<i>Las ventanas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2	<i>Las puertas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2.1	Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2	Los marcos	(12 puntos normal)
2.	<i>El patio</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i>)

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 subrayados 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 respondiente 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 arábica 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. Celebrar 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 interdisciplinarias*, 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 misionera 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 teológica*, 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