

Moore, Michael P.

*El amor hecho historia (latinoamericana) en la
figura de Pedro Casaldáliga. Líneas cristoló-
gicas desde su obra poética*

VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología
“El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”
Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Teología – UCA
Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Moore, Michael P. “El amor hecho historia (latinoamericana) en la figura de Pedro Casaldáliga : líneas cristológicas desde su obra poética” [en línea]. Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología “El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”, VI, 17-19 mayo 2016. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología ; Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Buenos Aires.

Disponible en:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/amor-hecho-historia-casaldaliga.pdf> [Fecha de consulta:]

El amor hecho historia (latinoamericana) en la figura de Pedro Casaldáliga.

Líneas cristológicas desde su obra poética

Michael P. Moore

1. Introducción

Tomando prestada la categoría balthasariana, podemos presentar a Pedro Casaldáliga como “personalidad total” de Latinoamérica: pastor, teólogo, hombre de Dios y poeta. El presente trabajo intenta mostrar algunos trazos de su concepción cristológica a partir de su poesía. De origen español, pero plenamente encarnado en el modo de pensar, sentir y vivir de este continente empobrecido, su obra literaria tiene como trasfondo teológico los autores y temas de la teología latinoamericana, en especial de su línea liberacionista. Así, Encarnación y Reino se constituyen en categorías centrales de su Cristología, analizadas aquí en su expresión poética. En este cruce entre Teología y Literatura, la vida y la obra de Casaldáliga emergen en Latinoamérica como una de las más lúcidas e interpelantes figuras del amor hecho historia, testigo *en* su vida y *con* su vida de la Palabra hecha Carne y de la Carne hecha Reino.

Consciente del misterio de Dios, del misterio que *es* Dios, “Ninguna lengua a Su verdad se atreve/ Nadie lo ha visto a Dios. Nadie lo sabe” (1996 19) escribe don Pedro mientras, con su palabra poética, se atreve y nos acompaña para asomarnos y asombrarnos ante el Misterio.

2. “La Palabra se hizo Carne...”

2.1. Encarnación y kénosis

La pretensión inaudita del Cristianismo radica en afirmar que Jesús es el rostro humano de Dios, y por eso, desde ahí, podemos atrevernos a columbrar –con temor y temblor– algo de su verdad. Pero ese aparecer de Dios en carne humana no es neutral, es decir: la Encarnación, siendo el misterio central de nuestra fe, no es aséptica; Dios no sólo se hace hombre, sino que se hace hombre con una humanidad concreta, en tiempo y lugar, condición social, económica, socio-religiosa, etc. bien determinadas que hablan, de algún modo, de las opciones preferenciales de nuestro Dios: “En el vientre de María / Dios se hizo hombre. / Y en el taller de José / Dios se hizo también clase” (2005 21).

Por eso, conviene calificar –¡sustantivar!– la Encarnación como Kénosis: no sólo hombre sino, de alguna forma, negatividad humana: esclavo, siervo, pobre, maldición. Dialéctica revelación-ocultamiento,

teñida de lógica kenótica: “Eres un Dios escondido, /pero en la carne de un hombre. / Eres un Dios escondido / en cada rostro de pobre. / Más tu Amor se nos revela / cuanto más se nos esconde” (1989).

En el soneto titulado “Él se hizo uno de tantos”, donde aborda directamente el tema de la Encarnación, comienza señalando que la condición de posibilidad para que la palabra poética pueda nombrar-Lo, es su decir-Se primero, anonadándose, dado que “En la oquedad de nuestro barro breve / el mar sin nombre de Su luz no cabe” (1996 19). Pero lo que es imposible para el hombre no lo es para Dios (*cf.* Lc 18,27), y por eso “El Unigénito venido a menos / traspone la distancia en un vagido” (*Ibid.*). En el diálogo que *es* la Revelación, la iniciativa, la palabra primera –¡y última!– le corresponden a Dios; la palabra teológica, filosófica y/o poética siempre es respuesta. Y esto que pareciera obvio, no lo ha sido tanto en los distintos discursos sobre Dios, porque muchas veces se ha caído en nocivos apriorismos al deducir de una idea previa de Dios lo que debía ser Jesús en cuanto Dios encarnado, con lo cual se falsificaba tanto su humanidad como su divinidad, cuando en realidad “no se sabe exactamente quién es Dios sino a la luz de la realización historicada de Dios en Jesús” (González de Cardedal 1975 239).

Precisamente, unas de sus “sanas obsesiones” es el afirmar de un modo claro y rotundo la humanidad de Jesucristo, lo que en lenguaje más teológico supone “la vuelta al Jesús histórico” (1993 108-114); así, por ejemplo, con un realismo sin anestesia escribe: “ternura que en tu vientre cabe, / feto de sueño y sangre, nuestro Dios” (1996 27); y alejando toda sombra de docetismo: “Sus manos y sus pies de tierra llenos” (1996 19). Claro que esta rotunda afirmación de la humanidad de Jesucristo no hipoteca la confesión de su divinidad, aunque sí la tiñe al puntualizar lo escandaloso del modo: “¡versión de Dios en pequeñez humana!” (*Ibid.*). Y es que el verdadero problema –desde el punto de vista teológico y con claras consecuencias pastorales– no consiste tanto en afirmar ambas magnitudes –naturalezas– cuanto en precisar cómo se dan en concreto y simultáneamente: Jesús no es Dios y hombre, sino que es Dios *en* su ser hombre; lo divino se nos da en lo no-divino; Dios se nos da Él mismo en lo otro de sí, *en* la creatura que es la humanidad de Jesús, no *además, por encima, o al margen* de ella (*cf.* González Faus 1984 580). En esa misma línea teológica, Casaldáliga subraya el empequeñecimiento de Dios en la pequeña carne de Jesús. Así, por ejemplo, en el poema “Comadre de suburbio”, que es un constante ir y venir del ayer al hoy, de Belén a Vallecas, el Harlem o las favelas, nos ofrece contemplar cómo sería hoy la estética del pesebre: entre paros y algunas changas, inmigrantes y sin techo, sin subsidios pero “con un hilo irrompible de

alegría” (2006 21), porque “con el Verbo hecho carne que habita entre nosotros / tú has instalado a Dios en el suburbio humano” (*Ibid.*). Dios se hace hombre... hombre sin techo, sin trabajo, sin papeles...

Y en un sentido poema mariano –“Mujer de cada día”– pinta como en un cuadro, cadenciosamente, el contexto nazareno: cotidiano, silencioso, amable, pequeño, y allí apunta un detalle fundamental pero muchas veces olvidado: la dimensión de la Encarnación en el tiempo: “Y el Verbo se hace Hombre, día y noche, / delante de tus ojos, / al filo de tus manos, / detrás de tu silencio” (2006 18). En lenguaje más categorial, implica afirmar que la Encarnación es una magnitud esencialmente histórica, no como posesión puntual de sí *tota simul et perfecta*, sino como llegar a ser lo que sin embargo ya se es desde siempre (*cf.* González Faus 1984 207); con lo cual queda justamente revalorizada la dimensión histórica, procesual, y permite vivir la filiación –a Jesús y a nosotros– como don y como tarea.

2.2. Encarnación y cruz

Si la Encarnación implica para Dios tocar la historia en la carne de Jesús, la muerte en cruz significa asumir las consecuencias de un determinado modo de vivir. Encarnación, entonces, no sólo en la vida, sino también en la muerte, pero en una muerte que es consecuencia de un estilo de vida y unas opciones mantenidas hasta el fin: Jesús murió como murió porque vivió como vivió.

Y hoy sigue encarnándose en la muerte de tantos mártires del pueblo sufriente, como proclama en el poema “San Romero de América”: “El ángel del Señor anunció en la víspera, / y el Verbo se hizo muerte, otra vez, en tu muerte; / como se hace muerte, cada día en la carne desnuda de tu Pueblo” (2006 65). Pero conviene recordar que el Hijo de Dios sigue encarnándose en la muerte injusta de tantos y tantas para denunciar, solidariamente, que no todo está permitido, no para sacralizar esa cruz. Es que el Cristianismo en general y el latinoamericano en particular ha desarrollado, por momentos, una suerte de devoción a la cruz – ¿sin el crucificado?– que pervierte peligrosamente ese signo central de la piedad y la teología. La única cruz que el Señor acepta y nos invita a cargar es la “que viene de luchar contra la cruz” (1993 218). Por eso en un verdadero poema-manifiesto, denuncia y maldice toda cruz... que no es la cruz de Jesús: la que empuja a la resignación fatalista y alienante –“Maldita sea la cruz / que cargamos sin amor / como una fatal herencia”–; la que se vuelve opresión de lo más indefensos –“Maldita sea la cruz / que echamos sobre los hombros / de los hermanos pequeños”–; la no combatida –“Maldita sea la cruz / que no quebramos a golpes / de libertad solidaria”–; la que se vuelve amuleto ofensivo –“Maldita sea la cruz / que exhiben los opresores / en las

paredes del banco,/ detrás del trono impasible, / en el blasón de las armas, / sobre el escote del lujo,/ ante los ojos del miedo”–; la que prostituye el nombre de Dios –“Maldita sea la cruz / que el poder hinca en el Pueblo, / en nombre de Dios quizás. / Maldita sea la cruz / que la Iglesia justifica / - quizás en nombre de Cristo-...”–. Y cierra, exclamando, con ira profética: “¡Maldita sea la cruz /que no pueda ser La Cruz!” (2005 51).

Este tema remite, en la teología y en la espiritualidad, al del sufrimiento del inocente y a la acción/inacción del Dios proclamado como Amor y Omnipotencia. Claro que esta difícil cuestión, clave de la Teodicea, no es abordada sistemáticamente en la poesía de Casaldáliga; con todo, surgen algunas claves importantes. Ante todo, con dialéctico realismo, el poeta contextualiza la cuestión: “¿Cómo / hablar de Dios / después de Auschwitz?, / os preguntáis vosotros, / ahí, al otro lado del mar, en la abundancia. / ¿Cómo / hablar de Dios / dentro de Auschwitz?, / se preguntan aquí los compañeros, / cargados de razón, de llanto y sangre, / metidos en la muerte / diaria / de millones...” (2006 110). Con razón, explicita lo obvio pero muchas veces ignorado: el lugar –geográfico, social, económico, cultural, religioso– desde donde surge la pregunta, condiciona y tiñe la respuesta.

Así, desde el seno oscuro de esa realidad, el poeta se hace eco, retóricamente, de las preguntas que anidan en tantos creyentes vulnerados por los más diversos sufrimientos: “Y Tú, ¿no dices nada?, ¿no te enteras? / ¿pides más cruz aún?, ¿más sangre esperas?, / ¿no sabes imponerte, Amor frustrado?” (*Id.* 123). Más allá de la pregunta –humanamente legítima–, que emerge desde las entrañas heridas y cierra el soneto: “¡Dios mío y nuestro y de Jesús, ¿por qué / una vez más nos has abandonado?!” (*Ibid.*), Casaldáliga sabe que nuestro Dios, el Dios de Jesús es un Dios que está del lado del sufriente, que no abandona a su pueblo oprimido. Y sabe que ha puesto en nuestras manos la historia; por tanto, las causas de esos males hay que buscarlas entre la libertad y la contingencia del hombre. “El sufrimiento... es simultáneamente un misterio y una connaturalidad en nuestra condición de seres finitos y mortales” (1993 199). Por eso, a esa pregunta retóricamente insolente: “¿no sabes imponerte, Amor frustrado?”, el mismo autor respondería: no. No sabe. El amor de Dios –el Dios que es amor– no sabe de imposiciones: seduce, alienta, insinúa... es “discreto” y convoca a luchar contra esos males.

Encarnación que lleva –por decisión humana, no por decreto divino– a la muerte en cruz, y que se vuelve memoria dolorosa y gloriosa en la eucaristía: durante su celebración Monseñor Romero fue

“asesinado a sueldo, / a dólar, / a divisa. / Como Jesús, por orden del Imperio” (2006 65). Y así, también como Jesús, el obispo salvadoreño, tuvo que aprender a encarnarse en el pueblo sufriente, para luego beber “el doble cáliz/ del Altar y del Pueblo, / con una sola mano consagrada al servicio” (*Id.* 66). Una *sola* mano, en la cual se unen “sin confusión, pero sin separación”, el altar y el pueblo, la mística y la historia, el sacramento y la praxis... ¡lo humano y lo divino! En efecto: “La Eucaristía / que no es mesa / acaba siendo / pura blasfemia” (1989).

3. “...Y la Carne se hizo Reino”

3.1. Reino de fraternidad

Somos todos responsables en la construcción de este Reino de fraternidad, y responsables de la exclusión. Uno de sus más bellos sonetos cierra con una pregunta que nos lanza el mismo Dios y suspende el aliento del lector: “Quizá sea un Caín, pero es humano, / y por él Dios, celoso, nos pregunta: / -Abel, Abel, ¿qué has hecho de tu hermano?” (1996 11). Una historia donde se borran –o se cuestionan, al menos– los límites demasiado definidos entre buenos y malos, víctimas y victimarios. Porque, sea lo que fuere, Caín no deja de ser un hermano y un humano, que “Lleva el destino a cuestas, con el saco, / muerto el amor y la tristeza viva” (*Ibid.*). Con la misma intención de avisar contra una rápida auto-absolución, acerca al lector a la figura de Judas: “lo que esperabas tú del Galileo, / lo exigimos de Dios todos los días” (2006 122), porque también nosotros, como el “frustrado apóstol turbio del deseo”, pretendemos que sea Él quien a golpe de milagros resuelva los conflictos de la historia: “Judas, hermano Judas, compañero / de miedos, de codicia, de traición” (*Ibid.*).

Una de las metáforas más recurrentes en su obra para hablar del Reino es la de comensalidad, la posibilidad de sentarnos todos en una misma mesa. En efecto, forma parte esencial en la construcción del Reino el desafío de “ser iguales en la alteridad” (1996 31), cuando “La verdad es que no tenemos vino” (*Ibid.*). Y entonces, hace falta “Uva pisada en nuestra dura historia, / vino final bebido a plena gloria / en la bodega de la Trinidad” (*Ibid.*). Marca así la tensión escatológica hacia la venida del Reino: el grano se va pisando y macerando en nuestro tiempo, pero el vino bueno sólo se beberá al final, cuando Él sea todo en todos, cuando verdaderamente estemos todos sentados a la mesa, participando de la fiesta, sin excluidos, cuando sea definitivamente vencida la realidad que hoy se impone, porque “Rotas las alas, sueltos los chacales, / hemos cegado el curso de la vida / entre los varios pueblos comensales” (*Ibid.*). En esa tensión

del ya-pero-todavía-no, el Reino se va construyendo a ritmo de Eucaristía, definida por nuestro autor como “fraterna” y “subversiva” (*Id.* 45). En efecto, lejos de toda lectura espiritualista –en el devaluado sentido de la palabra–, esas celebraciones son para nuestro autor el fruto de muchas manos, de muchas historias que convergen para formar un único pan; y son subversivas porque son memoria y actualización de la vida y la muerte de aquel que no aceptó ni acepta el *status quo* de injusticia en el que viven muchos hombres y mujeres. Eucaristía que apunta más a la comunión que a la adoración, porque “comiéndote sabremos ser comida” (2006 121): comulgar con su cuerpo implica comulgar también con su destino, por lo que la comunión invita al creyente a hacerse alimento para que los demás vivan humanamente: “el pan que ellos no tienen nos convoca / a ser Contigo el pan de cada día” (*Ibid.*).

En la construcción de la fraternidad universal, y en la línea de Mt 25, 31-46, Casaldáliga identifica el dolor del pobre como el dolor de Dios en la historia. Más en concreto: es Jesús quien sufre en el leproso que sigue siendo excluido del Reino, no reconocido en su dignidad humana: “Leproso Tú y compañía, / carta de ciudadanía / nunca os acaban de dar” (1996 37). Y al final del soneto, la pregunta se agudiza y focaliza en la Iglesia en cuanto primer responsable de presenciar ese Reino, acogiendo: “¿Qué Francisco aún os besa? / ¿Qué Clara os sienta a la mesa? / ¿Qué Iglesia os hace de hogar?” (*Ibid.*), en una suerte de admonición para que la institución no se vuelva auto-referencial: su razón de ser es continuar la Humanidad nueva iniciada por Jesús de Nazaret. Porque es la Iglesia la encargada principal de mantener viva la utopía jesuánica de un Reino de contornos precisos: “Diles, dinos a todos, / que siguen en vigencia indeclinable / la gruta de Belén, / las Bienaventuranzas / y el Juicio del amor dado en comida” (2006 90-91).

Y por eso, en el poema dedicado a Juan Pablo II, invita a Pedro –a sus sucesores, a la Iglesia toda– a “dejar la curia” e ir a los nuevos Getsemaní: “Vamos al Huerto de las bananeras, / revestidos de noche, a todo riesgo, / que allí el Maestro suda la sangre de los Pobres” (*Id.* 90): nótese el nombre de Dios hecho hombre y el nombre del oprimido, ambos –nuevamente– sin confusión pero sin separación, escritos con mayúsculas, nombrando los innombrables, esa multitud de hombres y mujeres –“¿cuántos somos?, ¿cuántos son?” (1996 37)– que, como en la parábola del Buen samaritano, gimen a los bordes del camino, en las cunetas de la historia, excluidos y expulsados por la indiferencia y el egoísmo insolidario: “esa infinita legión / que sobrevive a la vera / de nuestra desatención” (*Ibid.*).

3.2. Reino de justicia

Este Reino es don y tarea, ya está y tiene que venir, pide esfuerzo y reclama gratuidad, es luz pero con sombras. Con todas esas tensiones describe el poeta esta realidad central del Evangelio en el soneto titulado “En Éxodo”, donde se proclama “Al acecho del Reino diferente” (*Id.* 17), que tiñe al hombre de sentimientos de pertenencia y de extrañeza –“ciudadano de todo y extranjero” (*Ibid.*)– constructor de una realidad que se vuelve dramática: “Y me llama Tu paz como un abismo / mientras cruzo las sombras, guerrillero / del Mundo, de la Iglesia y de mí mismo” (*Ibid.*). Así, el Reino se relaciona pero no se agota ni identifica totalmente con la realidad presente (mundo), ni con la Iglesia, ni con las expectativas personales.

Para la edificación de ese Reino de justicia, un arma permite llevar nuestro autor: “Solamente el Evangelio, como una faca afilada” (2006 35); y renglones más arriba, en ese bellísimo poema con reminiscencias franciscanas titulado “Pobreza evangélica”, aconseja “No tener nada. / No llevar nada. / No poder nada. / No pedir nada. / Y, de pasada, / no matar nada; / no callar nada” (*Ibid.*).

Como constructor de esa utopía, Casaldáliga es consciente de su debilidad, pero también sabe dónde está su fuerza y condición de posibilidad: “Mi opción de eunuco por el Reino ostento / sobre esta frágil condición de hombre, / capaz, con todo, de acoger Tu aliento” (1996 39). Y si bien sufre el precio a pagar – “Por causa de Tu causa me destrozo / como un navío, viejo de aventura” (*Id.* 47)– también es sabedor que, en medio de sus oscilaciones y fragilidades, puede ostentar un crédito valioso: “No pagaré mis deudas; no me cobres. / Si no he sabido hallarte siempre en todos, / nunca dejé de amarte en los más pobres” (*Ibid.*).

Y en un poema interpelante –para todo pastor, para cualquier creyente–, que es una confesión íntima pero pública, muestra la no ingenua dimensión eclesial de su fe: “Yo, pecador y obispo, me confieso / de soñar con la Iglesia / vestida solamente de Evangelio y sandalias, / de creer en la Iglesia, / a pesar de la Iglesia, algunas veces; / de creer en el Reino, en todo caso –caminando en Iglesia–” (2006 114).

La tensión dramática para que lo utópico se vuelva tópico, habla de la existencia también del anti-reino y sus ídolos de muerte (*cf.* Sobrino 1993 235-250): “Para que Dios se vea Dios ahora, / hay que ir haciendo el Reino, a contramano / de cualquier otro reino” (1996 59). Una especial denuncia en esta lucha de dioses, es al ídolo del dinero, del lucro, del capitalismo (*cf.* Casaldáliga 2006 65) y, paralelamente, al de la violencia –¡en nombre de Dios!– ; así, Amerindia interpela a María: “Me abrieron en canal buscando plata

/ y han quebrado la quena de mi voz. / ¿Será Dios de la vida el que me mata? / ¿Ese Dios, Guadalupe, será Dios? (1996 25).

4. Conclusión

Si es escandalosamente verdadero que Dios tocó la historia en la historia y en la carne de Jesús de Nazaret, por respeto a esa misma Palabra, la palabra del poeta debe ser igualmente verdadera y sincera: “Si el Verbo se hace carne verdadera, / no creo en la palabra que adultera. / Yo hago profesión de claridad” (*Id.* 21). Valiente, Casaldáliga asume el desafío: “Te llamarán poeta /para reírse de tus razones / que desentonan de su razón; /para zafarse de tu Evangelio / que les cuestiona a su propio Dios” (1989), y blande su palabra poética como profecía que anuncia y denuncia desde “dentro de Auschwitz” (2006 110). Así emerge su fe cristológica empapada de lirismo, cristología evangélica que partiendo del Jesús histórico, se abre al teocentrismo (Misterio último) y se concreta en el reinocentrismo, entendido como la gran utopía de “humanizar la humanidad practicando la proximidad” (2006).

Porque, en definitiva, reducido al *unum necessarium*, lo único que cuenta para nuestro poeta es el *amor hecho historia* en la historia –sobre todo– del pueblo crucificado. Entonces, también la palabra se vuelve silencio, y cede definitivamente al gesto:

Al final del camino me dirán:

–¿Has vivido? ¿Has amado?

Y yo, sin decir nada,

Abriré el corazón lleno de nombres

(2006 98)

Bibliografía

Casaldáliga, Pedro. *Antología personal*. Madrid: Trotta, 2006

— *El tiempo y la espera*. Santander: Sal Terrae, 1986

— “Humanizar la humanidad practicando la proximidad”. Comunicación de Pedro Casaldáliga en la recepción del Premio Internacional de Catalunya 2006

(<http://www.servicioskoinonia.org/Casaldaliga/textos/textos/PremiIntCatDiscursCast.pdf>) web acceso 19/4/2016

— *Sonetos neobíblicos, precisamente*. Buenos Aires: Claretiana, 1996

— *Todavía estas palabras*, Estella: Verbo Divino, 1989

(<http://www.servicioskoinonia.org/Casaldaliga/poesia/todaviae.htm>) web acceso 19/4/2016

— y Cortés, José Luis. *Con Jesús, el de Nazaret*, Madrid: PPC, 2005

— y Vigil, José María. *Espiritualidad de la liberación*, Buenos Aires: Centro Nueva tierra, 1993

González de Cardedal, Olegario. *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid: BAC, 1975

González Faus, José Ignacio. *La humanidad nueva: ensayo de Cristología*, Santander: Sal Terrae 1984⁶

Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid: Trotta 1993²