Editorial

Cuando las diversas disciplinas que se cultivan en la Universidad, hermanadas en su común búsqueda de la verdad, se entrecruzan y se encuentran en el ejercicio de un diálogo respetuoso, fecundo y creativo, se nos concede experimentar el sentido mismo de la vida universitaria, a saber, el *gaudium de veritate*, “esto es, el gozo de buscar la verdad, de descubrirla y de comunicarla en todos los campos del conocimiento” (ECE 1). La integración del saber y la interdisciplinariedad resultan entonces cuestiones de vital importancia.

Así lo entiende, por ejemplo, Santiago Kovadloff, cuando afirma que “hoy tenemos facultades, no tenemos más universidades. La vida facultativa es una vida que habilita para el ejercicio de profesiones, la vida universitaria era una vida que inscribía la comprensión del propio quehacer en el campo de una visión del mundo, uno egresaba de una universidad no de una facultad. La vida universitaria ha desaparecido porque el sentido de la interdependencia se fragmentó. En consecuencia tenemos expertos, pero no tenemos universitarios, individuos que comprendan la relación que guarda aquello que cada uno hace con lo que no hace, el modo en que se vincula su campo con otros campos.” Resulta significativo, en este contexto, recordar lo que afirmó el Sr. Rector de la UCA, Mons. Dr. Alfredo Zecca en su conferencia “La UCA ante el Cincuentenario”: “nuestros alumnos deben llevarse una cosmovisión cristiana. Ahora bien, cabe preguntarse cómo se logra esa cosmovisión cristiana. La respuesta es simple y compleja a la vez. Simple porque se trata de la integración del saber, del diálogo interdisciplinar y de las ciencias con la filosofía y con la fe. Compleja porque no podemos pensar que sea suficiente tener un Instituto para la Integración del Saber que, gracias a Dios y a la visión de monseñor Derisi y de los fundadores de esta Universidad, existe desde siempre. La integración del saber supone diálogo y compromiso de parte de todos, directivos y profesores, para que la filosofía y la teología se integren, efectivamente, en la transmisión de los diversos saberes, en una sana interdisciplinariedad.”

Intentando revertir la tendencia actual a la “feudalización del saber”, el Instituto para la Integración del Saber (IPIS) ha inaugurado desde hace algunos años la realización de concursos que estimulen en docentes y alumnos la creatividad interdisciplinar. El presente número de Consonancias ofrece un hermoso fruto de dicho ejercicio de diálogo, a saber, el Prólogo y el primer capítulo de la obra “Belleza que hierve. Diálogo interdisciplinario entre literatura, estética y teología”, que obtuvo el segundo premio en el Concurso “Proyecto de Libro Colectivo (2008)”. El primer premio, que consistió en la publicación de la obra completa, se otorgó al libro : “Cultura del dialogo e inclusión social. Oportunidad para una Argentina Bicentenario”.

Deseamos que estos ejemplos de tarea interdisciplinar motiven a nuestros docentes a participar en un nuevo Concurso intitulado “*Proyecto Intercátedras*” y así enriquecer el sentido gozoso de la vida universitaria.

P. Fernando Ortega

Belleza, herida y otredad como figuras de vida.
Diálogo interdisciplinario entre literatura, estética y teología
Prólogo

La belleza que hiera es belleza que salva porque es irradiación del amor que comparte el dolor.¹ En la figura estética de la herida, poetas, artistas y místicos reconocen un lenguaje común para expresar la experiencia del dardo transfigurador que atraviesa sus vidas. En vísperas de cumplirse los diez años de la *Carta a los Artistas* de Juan Pablo II (1999-2009),² que retoma la orientación conciliar acerca de la “necesidad” que el mundo actual tiene “de la belleza para no caer en la desesperanza”,³ la belleza del Amor Vulnerado, a la que refiere también el *Documento Conclusivo* de *Aparecida*,⁴ nos convoca hoy a profesores de literatura, filosofía y teología para pensar dialógica e interdisciplinariamente la mediación de una estética abierta al drama de la existencia como una “exigencia apremiante para nuestro tiempo.”⁵ La insistencia de documentos y mensajes papales en proponer la *via pulchritudinis* como “camino privilegiado de evangelización y de diálogo”,⁶ “quizás el más atrayente y fascinante para comprender y alcanzar a Dios”,⁷ nos ha llevado a responder con esta reflexión colectiva sobre la belleza desde la *clave figurada de la herida*.

¿Por qué la herida? Porque es una figura estética y dramática en la que se integran amor y dolor desde la perspectiva de la acción de un otro cuya irrupción se aguarda con

¹ Cf. JUAN PABLO II, “La «Belleza» que salva”, en *Carta a los artistas*. Buenos Aires, Paulinas, 1999, n° 16; J. RATZINGER, “La contemplación de la belleza”, en *La belleza, la Iglesia*, Madrid, Encuentro, [12002] 2007; Á. ROSSI – D. FARES, *Testigos de su belleza*, Córdoba 2008, 10, 15-17, 21, 65-66; C. M. MARTINI, *¿Qué belleza salvará al mundo?*, Buenos Aires, Verbo Divino, [11999] 2001.

² La situación kairológica del camino de la belleza para la evangelización actual y el efecto soteriológico que la *Carta a los artistas* (JUAN PABLO II, 1999) atribuye a la belleza de Cristo han sido favorablemente recogidos en la Carta pastoral de C. MARTINI (*¿Qué belleza salvará al mundo*, 2000), en el Documento elaborado por el Pontificio Consejo para la Cultura (*La via pulchritudinis como camino privilegiado de evangelización y de diálogo*, 2007) y en el Mensaje de BENEDICTO XVI (“La belleza, un mensaje para llegar a Dios”, 2008) dirigido a los participantes de la XIII Sesión pública de las Academias Pontificias reunidos en torno al tema “Universalidad de la belleza: estética y ética al contraste”.

³ “El mundo en que vivimos tiene necesidad de belleza para no caer en la desesperación. La belleza, como la verdad, trae el gozo al corazón de los hombres y es un fruto precioso que resiste el paso del tiempo, que une a las generaciones y las hace comulgar en la admiración.” Cf. CONCILIO VATICANO II, *Mensaje a los artistas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965; JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*, Buenos Aires, Paulinas, 1999, n° 11.

⁴ Cf. CELAM, *Aparecida. Documento Conclusivo*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 2007, n° 6, 14, 15, 160. Para una lectura de *Aparecida* en clave estética, cf. DIEGO DE JESÚS, *El caso auténtico. Del “vengan y vean” al “vayan y hagan”. Venir y ver. Apreciando el “discípulos y misioneros” de Aparecida*, Mendoza, Fraternidad Monástica del Cristo Orante, 2008.

⁵ J. RATZINGER, “La contemplación de la belleza”, en *La belleza, la Iglesia*, Madrid, Encuentro, [12002] 2007.

⁶ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA Y AVENATTI, CECILIA – QUELAS, JUAN (coords.), *El Camino de la belleza. Documento y Comentarios*, Buenos Aires, Agape Libros, 2009, 27, 39, 56. El título del original francés dice “chémín privilégié”, idea que luego aparece en el texto en las páginas señaladas que corresponden a las partes II, 1, III y III, 2. Cf. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20060327_plenary-assembly_final-document_fr.html (consultado 2/10/2007).

⁷ BENEDICTO XVI, “La belleza, un camino para llegar a Dios”, Mensaje del Santo Padre al Consejo Pontificio de la Cultura y participantes en la XIII Sesión pública de las Academias Pontificias con el tema “Universalidad de la belleza: estética y ética al contraste”, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 24/11/2008, <http://www.zenit.org/article-29303?l=spanish> (consultado 26/11/2008).

expectación.⁸ De esta manera, la *herida* se convierte en una *figura* de la *otredad*, que es la cuestión central del pensamiento posmoderno, como lo señaló B. Forte:

“La inquietud que nos afecta indistintamente a todos es la inquietud de la alteridad. Si el protagonista de la modernidad es el yo, en el mundo de la identidad [...] la cuestión planteada por la naciente y agitada posmodernidad es *el otro*. [...] El otro es hoy día la cuestión en la que es preciso pensar. Y, por consiguiente, es la idea de revelación, negada o afirmada como lugar de irrupción de la alteridad. [...] Todo aquel que viva la inquietud de la posmodernidad, suspendido entre el engaño de la ideología y la fascinación del nihilismo, entre la búsqueda de sentido y la apertura hacia la pronunciabilidad del Nombre, guardián del sentido, ese tal se hallará ante la cuestión del otro y de su posible irrupción, y por tanto se encontrará ante el problema de la revelación como cuestión filosófica y teológica prioritaria de nuestro tiempo. En este sentido, filósofos y teólogos se han unido en una nueva pobreza: la pobreza de un pensamiento poético, que sabe que no es capaz de captar al otro, sino que debe situarse en una actitud de expectativa, prestando atención con temor y asombro a su posible llegada. [...] La cuestión del otro es la cuestión de Occidente, aquella cuestión por la cual se mide la crisis que el Occidente vive y donde se abren las posibilidades para superar aquella extrañeza en la cual nos encontramos. En este sentido habrá que escuchar la voz de los poetas en el tiempo de la pobreza.”⁹

Filosofía y teología se presentan aquí como mendigas del lenguaje artístico-poético, con el que comparten el don de la expectación del Amor vulnerado que sale al encuentro de cada hombre concreto y de la humanidad toda. Éste es el diálogo interdisciplinario que buscamos cristalizar aquí, a fin de que la irrupción del otro encuentre en la poética figura de la *belleza que hiere* su lugar propio. En verdad, el dinamismo kenótico que acompaña todo proceso de herida refiere más bien a un no-lugar: el de la ausencia, la fealdad, la locura, la pobreza, el fragmento. En deuda con Hans Urs von Balthasar, el gran teólogo de la belleza del siglo XX, queremos proponer en el inicio del siglo XXI la integración de la gratuidad y del desborde radiante de la vía de la belleza con las vías de la verdad y del bien, convencidos de la necesidad que tenemos de encontrar caminos de humanización y transformación de la realidad cotidiana y concreta. El camino estético que proponemos no ha de confundirse con el esteticismo superficial que se desentiende de la praxis ni con la irracionalidad que se aleja del logos. Al ser considerado en unidad integrada con la verdad y el bien, el camino de la belleza es camino de conocimiento que se realiza «en» y «desde» la experiencia concreta del encuentro con una figura que es estética, porque es amor que hiere, y dramática, porque arrebatada y pone en juego la libertad del herido.

Tras la designación del *logos estético* como eje que estructura nuestra propuesta, plantearémos a continuación: primero, la inclusión del diálogo entre literatura, estética y teología en el encuadre epistemológico de la interdisciplinariedad; segundo, el rol de la mediación estética en el diálogo entre literatura y teología; tercero, la formulación de *belleza, herida y otredad* como figuras sapienciales e integradoras.

⁸ Sobre la *herida* como puente para el diálogo entre Literatura y Teología, Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, “El lenguaje de la figura estética en la encrucijada de la referencialidad. «Desde» la herida, «en» la paradoja, «hacia» el sentido”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El desafío de hablar de Dios. En la América latina del siglo XXI*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 53-64; “Hablar de Dios desde la herida. El quiasmo entre imagen y palabra en el diálogo entre Literatura y Teología”, en: *Actas del 1º Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas. Biografías, Instituciones y Ciudadánias*, Buenos Aires, 2008, CD-rom, ISBN: 978-987-24250-0-5; “Brilla el amor todo desnudo. Literatura y teología en diálogo. Homenaje a Hans Urs von Balthasar en el XXº aniversario de su entrada en la Vida”, en SANTIAGO CASTELLO - ROBERTO GIARDINO (Eds.), *Hacia el Bicentenario. Recuperando convergencias e imaginando perspectivas para una nación 'independiente*, Córdoba, EDUCC, 2009 (en prensa).

⁹ Cf. B. FORTE, *A la escucha del otro. Filosofía y revelación*, Salamanca, Sígueme, [1995] 2005, 9-12.

1. El diálogo entre literatura, estética y teología en el marco epistemológico de la interdisciplinariedad

La investigación llevada a cabo por los autores de este libro se inscribe en el marco epistemológico de una interdisciplinariedad orientada hacia la construcción de una figura integradora y sapiencial,¹⁰ que pueda ser considerada como camino de superación de la deshumanización, fragmentación y unidimensionalidad reductiva de un modo de concebir el saber, en el cual es precisamente el hombre el ausente. En la perspectiva del Documento *Ex Corde Ecclesiae*,¹¹ el programa de investigación llevado a cabo por el Instituto para la Integración del Saber de la UCA propone la integración del saber y la interdisciplinariedad como ámbitos de importancia crucial para la configuración de una “cultura de la vida” que sea “humana”, “del hombre y para el hombre”.¹² La interdisciplinariedad no es presentada aquí como una moda epistemológica, sino como camino hacia la configuración de una “cultura de la vida”.¹³ Para ello, propone como punto de partida la superación del esquema de subordinación de las disciplinas a la

¹⁰ Para una visión panorámica, actualizada, seria y documentada del estado de la cuestión de la relación entre interdisciplinariedad y universidad en el marco de las orientaciones del documento *Ex Corde Ecclesiae* (en adelante ECE) Carta Magna de las Universidades Católicas del 15/8/1990), nos hemos basado en las investigaciones llevadas a cabo en el IPIS (Instituto para la Integración del Saber- UCA) que fueron reunidas en la serie *Consonancias* (2002-2007), en particular los números 2 (2002), 3 (2003), 8 (2004) y 21 (2007). Cf. <http://www.uca.edu.ar/esp/sec-investigacion/esp/page.php?subsec=publicaciones&page=consonancias&subsecconte=instituto> (consultado 26/6/2008).

¹¹ Ver *Ex Corde Ecclesiae* 15 donde se plantean cuatro exigencias para la investigación en la universidad católica: 1) integración del saber; 2) diálogo fe y razón; 3) preocupación ética (vida); 4) perspectiva teológica. Cf. *Consonancias* 8 (2004) 3.

¹² Cf. *Ex Corde Ecclesiae* 3. Así lo señala Fernando Ortega en la “Editorial” del segundo número de *Consonancias*: “[...] queda abierto el camino para avanzar, desde diferentes perspectivas hacia la compleja y fascinante cuestión de fondo que, más allá de aspectos técnicos de vocabulario, palpita en nuestro texto: en la integración del saber (y en la interdisciplinariedad) se pone en juego la capacidad creadora de un nuevo humanismo desde la universidad (Cf. Jubileo de los Universitarios, Roma 2000). Es decir, se pone en juego la universidad en cuanto generadora de una cultura capaz de trascender los temibles reduccionismos de lo humano que se anuncian amenazantes, en el comienzo del tercer milenio: reducción del hombre al animal, reducción del hombre a sus órganos, reducción del hombre a la cosa. Establecer una posible vinculación entre la pérdida del “principio de humanidad”, por una parte, y la creciente especialización del conocimiento en el seno de cada disciplina académica” (ECE 16), por otra, no es algo arbitrario: en la medida en que la especialización disciplinar se transforma en fragmentación del saber, dicha fragmentación no afecta solamente la vida intelectual. Es la cultura en cuanto tal la que va adquiriendo la impronta de lo fragmentario y unidimensional, generando una visión reductiva de lo humano que, a través de pasos progresivos, nos puede aproximar hacia la deshumanización y la barbarie. La integración del saber y la interdisciplinariedad resultan entonces cuestiones de vital importancia. [...] La adquisición de actitudes y aptitudes interdisciplinarias en docentes y alumnos será entonces una contribución no menor de nuestra universidad en favor de la «cultura de la vida». Porque «no hay, en efecto, más que una cultura: la humana, la del hombre y para el hombre (ECE 3).” F. ORTEGA, “Editorial”, *Consonancias* 2 (2002) 2.

¹³ A la construcción de esta “cultura de la vida” está referido el pasaje de *Ex Corde Ecclesiae* 32, elegido como orientador del Concurso: “El estudio de los graves problemas contemporáneos, tales como la dignidad de la vida humana, la promoción de la justicia para todos, la calidad de vida personal y familiar, la protección de la naturaleza, la búsqueda de la paz y de la estabilidad política, una distribución más equitativa de los recursos del mundo y un nuevo ordenamiento económico y político que sirva mejor a la comunidad humana a nivel nacional e internacional. La investigación universitaria se deberá orientar a estudiar en profundidad las raíces y las causas de los graves problemas de nuestro tiempo, prestando especial atención a sus dimensiones éticas y religiosas.” Cf. INSTITUTO PARA LA INTEGRACIÓN DEL SABER, “Concurso Proyecto de Libro Colectivo”, 2008: <http://www.uca.edu.ar/esp/sec-investigacion/index.php>. (consultado 26.11.2008)

filosofía y a la teología y en su reemplazo postula un orden enraizado en la experiencia personal y en la cuestión del hombre.¹⁴ A partir de este significativo cambio de eje se da paso a la integración de la dimensión cultural en el acto interdisciplinario, con lo cual la cuestión epistemológica integra en sí la dialogicidad e intersubjetividad personales como elementos fundamentales de un pensamiento en el que la vida y la experiencia humanas no están ausentes. En este encuadre, F. Ortega observa con realismo:

“El principal desafío para el diálogo es, por ello, no tanto epistemológico cuanto *cultural*: cada sujeto encarna, de alguna manera, una serie de creencias, presupuestos y prejuicios que le advienen de una larga, metódica y continua especialización que va configurando la «cultura» propia de cada disciplina o área del saber. No se trata de pensar si «la filosofía» o «la teología» pueden dialogar con la economía o la sociología, sino de constatar si, de hecho, «este(a)» filósofo(a), o «este(a)» teólogo(a), puede dialogar con «este(a)» economista o «este(a)» sociólogo(a)”.¹⁵

La adopción de este punto de partida existencial y personal resulta clave a la hora de considerar el papel de la teología en el diálogo interdisciplinar, ya que es precisamente el ser humano concreto el lugar donde acontece el diálogo.

1.1. La integración como clave de la dinámica interdisciplinaria

Tras realizar una necesaria reflexión acerca de las causas históricas que motivaron la emergencia de la interdisciplinariedad como fenómeno que contribuye a encarar los complejos problemas del mundo contemporáneo, la referida investigación aporta *la integración del saber* como clave interpretativa desde la cual define y distingue campos y grados de acción interdisciplinar. En vistas a situar el diálogo entre literatura, estética y teología en el marco de la investigación llevada a cabo desde dicha perspectiva, destacamos a continuación seis conclusiones que consideramos relevantes para nuestro tema.¹⁶

Primero, que *disciplinariedad e interdisciplinariedad* no se excluyen sino que se refuerzan entre sí.

Segundo, que existen *tres grados o niveles de integración* en el proceso de producción, transmisión y aplicación del saber cuyo fin común es la integración del saber: lo multidisciplinar, lo interdisciplinar y lo transdisciplinar.

Tercero, que *según la acción propia* de cada grado respecto al saber en general, se observan las siguientes distinciones: lo multidisciplinar profundiza el saber; lo interdisciplinar ensancha las fronteras del saber; lo transdisciplinar proyecta hacia una nueva síntesis, un nuevo saber.

Cuarto, que *según la relación entre disciplinas*: en lo multidisciplinar se establece una relación asociativa de yuxtaposición que es esencialmente aditiva; en lo interdisciplinar se produce una conexión relacional en la que cada disciplina asume presupuestos, cosmovisiones y lenguajes de las otras disciplinas; en lo transdisciplinar se busca una

¹⁴ Cf. F. ORTEGA, “La renovación de la integración del saber”, *Consonancias* 21 (2007) 6-9.

¹⁵ Cf. F. ORTEGA, “La renovación de la integración del saber”, *Consonancias* 21 (2007) 5.

¹⁶ Cf. F. ORTEGA, “Investigación, integración del saber e interdisciplinariedad. 1ª Parte”, *Consonancias* 2 (2002); F. ORTEGA – J. PAPANICOLAU, “Investigación, integración del saber e interdisciplinariedad. 2ª Parte”, *Consonancias* 3 (2003).

relación integrativa que alcance un lenguaje trascendente o metalenguaje; el esfuerzo por transformar las disciplinas lleva implícito una crítica de la cultura.

Quinto, que *según la procedencia de métodos y paradigmas* utilizados: en lo multidisciplinar e interdisciplinar se establece una estrecha vinculación con normas, reglas y métodos de las disciplinas en diálogo; en lo transdisciplinar se aspira a la creación de nuevos paradigmas de conocimientos.

Sexto, que *lo transdisciplinar* no significa *fuera* de las disciplinas, sino que concierne a lo que está a la vez *entre, a través y más allá* de las disciplinas y en este sentido son marcos conceptuales que trascienden el alcance estrecho de las cosmovisiones disciplinares; la *integración* es propuesta aquí como *meta de lo transdisciplinar* en tanto es concebido como camino de regreso desde el caos de la fragmentación a una visión integradora del saber y de lo humano, en tanto implica una mutua constitución de sujetos en una visión sinóptica.

1.2. En busca de una figura transdisciplinaria

Pues bien, si lo interdisciplinar es concebido como interacción e interdependencia, el papel de la teología no es el de árbitro y juez de los aciertos de las otras disciplinas, y, en consecuencia, su función no es la de corregirlas sino la de establecer con ellas una interfecundación recíproca. Esta *koinonía y admirabile commercium*¹⁷ exigen la acción purificadora del Espíritu que es la raíz de toda comunicación e intercambio comunal.¹⁸ Este punto de mira centra la tarea interdisciplinaria en la dimensión personal de los sujetos que se vinculan y que integran en su propia existencia la síntesis de los saberes en diálogo. De este modo, el pensamiento brota de la vida personal y comunitaria. En efecto, cuatro son las claves del diálogo entre fe y cultura que plantea J.C. Scannone: el hombre, el común suelo de la vida, el lenguaje y la mediación de la filosofía.

Sobre esta base, y tras recoger el aporte de A. Gesché,¹⁹ F. Ortega propone el *estilo teologal* como un camino apto para el diálogo de la teología con las ciencias y la cultura. Éste es, a nuestro entender, el núcleo de la propuesta de la investigación llevada a cabo.

La *fe* se presenta como *destino teologal del hombre*,²⁰ de modo que el Evangelio es considerado como una antropología con un destino teologal que consiste en compartir la misma vida de Dios. En esta perspectiva, la imprevisibilidad, la sorpresa y la gratuidad

¹⁷ Estos términos teológicos que indican comunión e intercambio entre lo divino y lo humano son tomados de un texto de J.C. Scannone y asumidos por F. Ortega y J. Papanicolau como eje central del aporte de la teología al diálogo con las ciencias y la cultura. Cf. F. ORTEGA – J. PAPANICOLAU, “Investigación, integración del saber e interdisciplinariedad. 2ª Parte”, *Consonancias* 3 (2003). Los estudios citados son: J.C. SCANNONE, “Teología e interdisciplinariedad. Presencia del saber teológico en el ámbito de las Ciencias”, en *Theologica Xaveriana* 94 (1990) 63-79; “El misterio de Cristo como modelo para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.) *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, Buenos Aires, San Benito, 2001, 127-158.

¹⁸ Cf. F. ORTEGA, “Hacia la perspectiva teológica de la integración del saber”, *Consonancias* 8 (2004); V. R. AZCUY, “La práctica interdisciplinaria y su discernimiento”, en *Teología* 83 (2004) 19-37.

¹⁹ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido. Dios para pensar VII*, Salamanca, Sígueme, 2004.

²⁰ Cf. F. ORTEGA, “Un destino teologal: la cuestión de la fe”, *Consonancias* 8 (2004) 5-10.

de la visitación de Dios aparecen como la garantía de la libertad del hombre. El deseo del hombre es el de un destino de libertad, el deseo del hombre está pues *herido de alteridad*. Es esta *antropología del exceso*²¹ el suelo filosófico sobre el que se desarrolla la *figura estética* que aquí proponemos como *punte* entre la literatura y la teología. La *herida de alteridad* es la clave dramática de la *figura* que articula el dinamismo interdisciplinario que postulamos en este libro, en el que la *ausencia*, la *fealdad* y la *locura* y la *muerte* se presentan como las heridas de la existencia de nuestro hoy.

La *esperanza* está también atravesada de una *alteridad* de la cual brota la *sabiduría*.²² La propuesta consiste en aprender a decir la esperanza teologal de otro modo construyendo una sabiduría de la esperanza a partir de la *locura* de la esperanza. Para ello, siguiendo a P. Ricoeur²³ y a A. Gesché²⁴, el texto propone abrirse a la alteridad, a la sabiduría procedente de los otros, a la riqueza humana de la cultura no cristiana, a partir del paradigma bíblico de la *identidad de universalización* como opción de apertura frente a las *identidades de fundación* y de *contestación* que tienden a cerrarse sobre sí mismas: la una, en la seguridad de la ley, la otra, en el profetismo fanático. El diálogo interdisciplinario entre literatura, estética y teología aquí realizado responde a esta clave de una *esperanza estática* en tanto es concebido y llevado a cabo *desde la herida de la alteridad*: del texto que irrumpe, de los sujetos que dialogan vinculándose, de los horizontes disciplinares que buscan abrirse al otro sin perder de vista las propias fronteras. Las consecuencias de adoptar la perspectiva de la esperanza como sabiduría derivan en la producción de un lenguaje audible, en la posibilidad de renovación de la interpretación, en la apertura de la imaginación a situaciones culturales inéditas, en la configuración de una comunidad interpretante que no se encierra en una sola tradición sino que se abre a la riqueza que ofrecen otras culturas, en la profundización de la dimensión humana, en el rechazo a todo tipo de intolerancia que provenga ya del integrismo, ya del fanatismo profético.

La *caridad* teologal convierte la identidad de universalidad en figura sapiencial, que es el paradigma de integración del saber propuesto en oposición a la figura estática (derivada de la identidad de fundación) y a la figura ideal (derivada de la identidad de contestación). En el estado de abierto al otro, propio de la universalidad sapiencial de esta figura de integración del saber, coinciden el imaginario literario y el imaginario teológico, pues es precisamente éste el lugar donde el hombre es concebido como un ser visitado por el don del amor, por el don de la alteridad. El amor cristiano, en cuyo punto más alto se encuentra el amor al enemigo, es donde se consuma el proceso de apertura al otro, pues es allí donde saltan todos los círculos que cierran al hombre sobre sí.

Por ello A. Gesché ve en este imaginario una “fiesta para el sentido”:

“Desde esta perspectiva, la categoría de revelación significaría que el hombre no se descifra solamente por sus propios recursos, sino que, siendo un «ser visitado», un ser que aprende, existe también «desde fuera», desde un afuera de aquello que él es. [...] El hombre que se repliega sobre sí, en su clausura, no está preparado para su propio acontecimiento. Pero «cuando sale de sí», «porque Dios ha descendido», «se reorganizan las fuerzas que le constituyen», «por la gracia de un más Alto», de un Otro que le revela a

²¹ E. LÉVINAS: “La diferencia entre el Infinito y lo finito es una no-indiferencia del Infinito respecto a lo finito”, en *Dieu et la philosophie*, 1975, 30-31. Citado en *Consonancias* 8 (2004) 9.

²² Cf. F. ORTEGA, “La esperanza como sabiduría” *Consonancias* 8 (2004) 11-20.

²³ Cf. P. RICOEUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, 307-326. Citado en *Consonancias* 8 (2004) 14.

²⁴ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido. Dios para pensar VII*, Salamanca, Sígueme, 2004, 131-156.

sí mismo. [...] El amor es el lugar donde uno viene a ser precisamente revelado a sí mismo por el otro escondiéndose en él. En el caso del amor, mi verdadero *absconditus* se encuentra al mismo tiempo llevado y escondido en el otro, y *por eso mismo yo vengo a ser revelado, descubierto*. Este es, sin duda, todo el secreto o milagro del amor”.²⁵

El hombre no es avasallado por la mirada escrutadora de un Dios que todo lo sabe y que todo lo ve, sino por un Dios *absconditus* que respeta la libertad e intimidad del hombre. El diálogo interdisciplinario que presentamos en este libro se encuentra en camino hacia una *figura transdisciplinaria integradora y sapiencial*, en la que los imaginarios literario, estético y teológico se reconozcan en una común *herida de alteridad*: como exceso de gratuidad y manifestación (fe), como locura de tolerancia (esperanza) y como don gestador de nuevos lenguajes (caridad).

2. El rol de la mediación estética en el diálogo entre literatura y teología

Según el estudio teórico que hemos adoptado como base para nuestra reflexión, para calificar una investigación como interdisciplinaria debe seguirse un proceso en el que se consideren tres cuestiones básicas: motivación, definición y práctica, de modo que cada una de ellas responda respectivamente a las preguntas: ¿por qué? ¿qué? ¿cuándo?²⁶ Aplicaremos este esquema de análisis al diálogo llevado a cabo entre la literatura, la estética y la teología.

2.1. Motivación: búsqueda de lenguajes significativos

¿Por qué la necesidad de establecer un diálogo interdisciplinario entre literatura, estética y teología? En el marco de la pregunta general sobre la importancia y necesidad de la interdisciplinaria para el desarrollo de la cultura finisecular y del nuevo milenio, y, en el contexto del diálogo que se viene realizando en nuestra universidad entre literatura, estética y teología²⁷, nuestro aporte consiste en reflexionar sobre el encuentro entre estas tres disciplinas desde la perspectiva de la *motivación* que le dio origen.

²⁵ A. GESCHÉ, *El sentido. Dios para pensar VII*, Salamanca, Sígueme, 2004, 178.

²⁶ “Un recorrido por la bibliografía vinculada al tema de la interdisciplinaria permite detectar un conjunto de temas centrales que utilizaremos para presentar un panorama amplio de lo que es considerado como investigación interdisciplinaria. Se podría decir que dichos temas, en líneas generales, responden a las siguientes preguntas: ¿Por qué la interdisciplinaria se ha vuelto tan importante? ¿Qué es la interdisciplinaria? ¿Cuándo una investigación es propiamente interdisciplinaria? En la primera está implícito el tema de los motivos que condujeron al surgimiento de la misma y en la segunda aparece el problema de las definiciones. Para responder a la tercera pregunta, hay que interrogarse por la experiencia interdisciplinaria en la práctica, y los criterios para calificar una investigación como interdisciplinaria.” Cf. F. ORTEGA, “Investigación, integración del saber e interdisciplinaria. 1ª Parte”, *Consonancias* 2 (2002) 4-12, aquí 4.

²⁷ Cf. C.I. AVENATTI DE PALUMBO, “La literatura como «lugar teológico»”, *Lumieira* 46 (2001) 11-25; *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002; “La configuración de un lenguaje. El aporte de Hans Urs von Balthasar al diálogo interdisciplinario”, en *Actas Primeras Jornadas: Diálogos entre Literatura, Estética y Teología*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras y de la Facultad de Teología UCA, 2002, Cd rom, ISBN: 950-44-0019-1; “Presentación” y “Elementos para un método”, en C.I. AVENATTI DE PALUMBO – SAFA, HUGO (eds.), *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 2003, 17-40; “La fe que dialoga con la literatura”, *Teología* 85, (2004) 51-55; “Elementos para un método de diálogo interdisciplinario entre literatura y teología”, en: *Actas de las Jornadas: Literatura, Crítica, Medios. Perspectivas 2003*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras UCA, 2005, CD-Rom ISBN: 987-44-0040-X; “Teatro y Teología: la *Teodramática* de Hans Urs von Balthasar como caso de Comparatismo teatral”, en VANBIESEM DE BURBRIDGE, MARTHA – JONGEWAARD DE BOER, MÓNICA (eds.), *La literatura*

El motivo principal de la fundación de este espacio de diálogo interdisciplinario ha sido la necesidad de *vincular vida y pensamiento* a través de la *búsqueda de lenguajes significativos* para la cultura posmoderna.

En primer lugar, se procuró encontrar un camino de respuesta al desafío planteado por Juan Pablo II cuando señalaba que “la investigación universitaria se deberá orientar a estudiar en profundidad las raíces y las causas de los graves problemas de nuestro tiempo, prestando especial atención a sus dimensiones éticas y religiosas”.²⁸

En segundo lugar, sobre la base del camino recorrido desde la constitución *Gaudium et Spes* 62, se creó un espacio de cruce de la fe con las artes y la literatura²⁹, procurando

comparada, hoy. Tercer Coloquio Internacional de Literatura comparada, Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Letras, 2007, 105-112; “Figura y método. Paradojas del diálogo entre literatura y teología”, *Actas del 1º Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología*, Río de Janeiro, Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, 2007, CD Rom ISBN: 978-987-23520-0-4; “Por el camino de la belleza hacia el diálogo entre literatura y teología, en V.R AZCUY – J.C CAAMAÑO – C.M.GALLI (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. De Puebla a nuestros días (1982-2005)*, Buenos Aires, Ágape-Facultad de Teología UCA, 2007, 428-433.

²⁸ Cf. ECE 32.

²⁹ A la literatura y las artes en el marco conciliar del diálogo de la teología con la cultura, hemos hecho referencia en el siguiente texto: “El diálogo entre teología y literatura adquirió nuevo estatus a partir de *Gaudium et Spes*, constitución conciliar cuyo objetivo central fue la apertura de la Iglesia al diálogo con la cultura contemporánea. Con ella nació un “nuevo humanismo” (GS 55), cuya novedad se asentaba en dos pilares: en primer lugar, la apropiación por parte del cristiano de los “gozos y esperanzas, tristezas y angustias” del mundo actual, en razón de que “nada hay verdaderamente humano que no haya de encontrar eco en su corazón” (GS 1); y en segundo lugar, el hecho de que esta opción por lo humano reconocía como fundamento cristológico el principio según el cual “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado” (GS 22). Con el fin de “conservar en los hombres las facultades de contemplación y admiración que llevan a la sabiduría” (GS 56) mediante un trabajo conjunto que contribuyera a “la edificación de un mundo más humano” (GS 57), el texto conciliar subrayó el papel que le compete al *lenguaje* y a la *forma* en la tarea de renovación, llamando la atención de los teólogos sobre la necesidad de “buscar siempre un *modo* más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época” (GS 62). Es precisamente en este lugar donde se afirma que: “También la literatura y el arte son, a su modo, de gran importancia para la vida de la Iglesia. En efecto, se proponen *expresar* la naturaleza propia del hombre, sus problemas y sus experiencias en el intento de *conocerse* mejor a sí mismo y al mundo y de *superarse*; se esfuerzan por *descubrir* su situación en la historia y en el universo, por *presentar* las miserias y los gozos, sus necesidades y sus capacidades, y por *bosquejar* un mejor porvenir para la humanidad. Así tienen el poder de elevar la vida humana en las múltiples formas que ésta reviste según los tiempos y las regiones.” Este pasaje del párrafo 62 de *Gaudium et Spes*, que ha sido retomado en el párrafo 11 de la *Carta a los artistas* de Juan Pablo II en 1999, es el texto conciliar central sobre diálogo entre teología y literatura. Si lo leemos con detenimiento, podemos observar que el *dinamismo propiamente estético* de la patentización sensible del contenido en una forma, al que el texto alude mediante los verbos “expresar” y “presentar”, queda inmediatamente atravesado por dos coordenadas existenciales, cuyo objetivo entendemos es impedir cualquier intento de interpretación esteticista del texto. La primera de estas coordenadas está constituida por una referencia implícita a la unidad *metafísica* entre belleza, verdad y bien. Desde su “ser expresión” y “presentificación” en una forma (dimensión estética) la figura artístico-literaria se abre hacia el “conocerse” el hombre mejor a sí mismo y al mundo (dimensión teórico noética de la verdad) y hacia la “superación” de los límites que impiden la consumación de lo plenamente humano (dimensión ético existencial). La segunda coordenada que atraviesa el texto es la de la *temporalidad*. En efecto, desde el “presente” de la obra –precisamente allí donde el lenguaje artístico pone de manifiesto “las miserias y las alegrías de los hombres, sus recursos y necesidades”– se recoge la herencia del “pasado” mediante la acción de “descubrir” la situación del hombre en la historia, para así luego lanzarse hacia el “futuro” en la medida en que lo estético posee la capacidad de “bosquejar” un mejor porvenir a la humanidad (GS 62). Las dos tríadas verbales que acabamos de analizar –“expresar”, “conocer” y “superar”, por un lado, “presentar”, “descubrir” y “bosquejar”, por otro– configuran el

responder a la necesidad de renovación del lenguaje al que se refiere *Aparecida* cuando dice que:

“En la evangelización, en la catequesis y, en general, en la pastoral, persisten también lenguajes poco significativos para la cultura actual, y en particular, para los jóvenes. Muchas veces, los lenguajes utilizados parecieran no tener en cuenta la mutación de los códigos existencialmente relevantes en las sociedades influenciadas por la postmodernidad y marcadas por un amplio pluralismo social y cultural. Los cambios culturales dificultan la transmisión de la fe por parte de la familia y de la sociedad. Frente a ello, no se ve una presencia importante de la Iglesia en la generación de cultura, de modo especial en el mundo universitario y en los medios de comunicación social”.³⁰

2.2. Definición del campo interdisciplinario entre literatura y teología: el aporte metodológico de la mediación estética

El segundo paso de la legitimación del espacio interdisciplinario consistió en responder a la pregunta por la delimitación del campo concreto del diálogo. Sobre la base de los relevamientos históricos ya realizados en torno a la génesis de este campo interdisciplinario³¹, señalaremos aquí que *la mediación estética* es el aporte distintivo de la investigación que estamos realizando en la universidad.

En esta fase de definición epistemológica fue clave la adopción de un criterio interdisciplinario desde el comienzo. Esto derivó en la necesidad de encontrar un *lenguaje mediador* común en el que pudieran cruzarse las dos dimensiones en juego: la dimensión experiencial –la fe con las artes y la literatura–, y la dimensión científica –la teología con las ciencias de la literatura y de las artes–. La *figura estética* propuesta por la Hans Urs von Balthasar ha sido el puente a partir del cual se fue construyendo el método interdisciplinario en clave trilogía: “desde la figura, en el drama hacia la verdad”.³² La mediación de la estética como tercera disciplina en diálogo mantiene la autonomía y consiguiente distancia entre literatura y fe y entre ciencia literaria y ciencia teológica, a la vez que acerca las orillas de ambas produciendo la expansión del *logos racional* hacia un *logos estético* abierto al *drama*, el cual lejos de anular al primero lo amplía hacia las fronteras de la imagen, la metáfora, el símbolo y la paradoja. Que el pensamiento balthasariano haya encontrado en suelo latinoamericano aceptación y haya fructificado en la revitalización de un diálogo que en el contexto europeo está en declinación,³³ obedece, a nuestro entender, a la sintonía entre la mediación estética y la

dinamismo de este pasaje clave para la historia del diálogo entre teología y literatura, que en el transcurso de estos cuarenta años se ha ido consolidando desde estas raíces metafísicas y temporales. En esta historia la obra teológica de Hans Urs von Balthasar constituye un jalón de no poca significación y proyección.” C.I. AVENATTI DE PALUMBO, “Teología y literatura. Lenguaje y acontecimiento”, *Teología* 90 (2006) 367-373.

³⁰ CELAM, *Aparecida. Documento Conclusivo*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 2007, 100 d.

³¹ De la abundante bibliografía existente, remitimos a la obra de dos autores que, desde la perspectiva latinoamericana el uno y europea el otro, han publicado panoramas actualizados de la cuestión metodológica en torno al diálogo entre literatura y teología. Cf. J.C. BARCELLOS, “Literatura y teología: perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo”, *Teología* 93 (2007) 253-270; “Literatura y Teología”, *Teología* 96 (2008) 289-306; G. LANGENHORST, *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

³² Cf. C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002, 231-334; J.C. BARCELLOS, “Literatura y Teología”, *Teología* 96 (2008) 302-303.

³³ Cf. G. LANGENHORST, “Teología y literatura. Historia, hermenéutica y programa desde una perspectiva europea”, en *Actas del 2º Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología y 11º Seminario de*

raíz barroca de la imagen y de la teatralidad propia de nuestras culturas mestizadas que se presenta como alternativa ante la cultura ilustrada del concepto.³⁴ En el lenguaje de lo concreto viviente se reconocen el lenguaje literario y artístico latinoamericano que responde a una estética del desborde vital, como bien recoge el *Documento de Aparecida*³⁵ y el lenguaje estético-dramático de figuras y personajes concretos que Balthasar propone en el binomio teología y santidad, en cuyo centro alienta el Dios vivo y viviente.³⁶

En el camino hacia la definición, resulta difícil distinguir la cronología de las fases epistemológica y metodológica, pues en la experiencia ambas se implican mutuamente. Además de lo ya señalado respecto a la peculiaridad distintiva del logos estético-dramático adoptado, son dignas de destacarse tres cuestiones que atañen a los criterios hermenéuticos de la definición del campo y que se siguen como resultado de la experiencia realizada.

En primer lugar, la tensión interna propia del proceso de consolidación y aplicación de un método nuevo. En este caso, hubo que superar prejuicios recíprocos y estar alertas ante la posibilidad siempre presente de derivar en una interdisciplinariedad instrumental en la que una disciplina quedara subordinada a la otra.

En segundo lugar, la necesidad de lograr que el trabajo realizado en el espacio común de diálogo fuera reconocido por las tres disciplinas en juego, para lo cual ha resultado de enorme importancia el encuadre institucional en el que se realizó la investigación, ya que nos obligó a mantener la tensión entre la necesidad de legitimación académica de un espacio y la decisión de no perder las raíces vitales de su fundación.

En tercer lugar, la conciencia de estar caminando por el sendero de una *interdisciplinariedad crítica*, la cual, sin transgredir las respectivas autonomías, busca incidir en los procedimientos disciplinares para enriquecerlos con nuevas perspectivas. La creciente presencia de un *hábito mental integrativo* en los sujetos en diálogo (cada sujeto integra en sí ambas disciplinas), la *transformación del modo de comprender* la realidad de cada disciplina y el *reconocimiento académico* –sobre todo en la elaboración de tesis, en la participación en congresos, publicaciones y asociaciones de alcance nacional e internacional– son signos que permiten evaluar la cualidad interdisciplinaria de esta experiencia, que como puede verificarse en los trabajos que presentamos, busca abrirse a la gestación de figuras estéticas integradoras –como las que proponemos a continuación– a fin de proyectarse hacia la transdisciplinariedad.

3. Belleza, herida y otredad como figuras sapienciales e integradoras

Belleza que hiere: desde esta imagen surgen y hacia esta imagen confluyen las figuras de las investigaciones realizadas, puesto que la vulnerabilidad es el lugar de manifestación de la belleza y de la otredad que une sus partes en una totalidad integrada.

Literatura y Fe, Identidad latinoamericana y cristianismo, Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE) y PUC-Chile, Santiago de Chile, 2008, CD-rom.

³⁴ Cf. P. MORANDÉ, “La pregunta acerca de la identidad cultural iberoamericana”, en *Persona y sociedad*, vol. X, nº1, Santiago de Chile, ILADES, 1996

³⁵ Cf. FERNÁNDEZ, VÍCTOR MANUEL, “Estructuras internas de la vitalidad cristiana. La vida digna y plena como clave de interpretación de Aparecida”, *Teología* 95 (2008) 419-443.

³⁶ Cf. H.U. VON BALTHASAR, “Teología y santidad”, en *Ensayos teológicos. Verbum Caro*, Madrid, Guadarrama, 1964, 235-268.

Esta imagen paradójica ha sido frecuentada por la poesía mística para expresar la herida del amor de Dios.³⁷ El lenguaje de la herida pone en escena la alteridad del que hiere, Dios o los hombres.³⁸ De ahí que las heridas aquí tratadas son del tipo que dejan huellas inmemoriales, como aquella herida que la Belleza dejó en el alma de Agustín de Hipona,³⁹ y no del tipo de heridas que dejan huellas vacías –como las de la máscara posmoderna– en las que el lenguaje se convierte en signo de la muerte del sentido.⁴⁰ Las búsquedas de lenguajes vinculados con la vida, que de ella broten y a ella retornen, ha sido central en el entramado de estos trabajos. Los textos literarios con sus escenarios y personajes diversos, los textos pictóricos, los textos estéticos y metafísicos, los textos teológicos, todos ellos se cruzan una y otra vez pasando por el centro de esta obra, que es la vida de cada uno de los sujetos que hemos experimentado y pensado en sus figuras.

Diversos son los cruces que aquí se han llevado a cabo: cruces de estilos personales, de disciplinas, de tópicos, de discursos, de geografías y de moradas de vida. Todos giran en torno a la tríada *belleza, herida y otredad*.

Literatura, estética y teología se cruzan en los capítulos dedicados a *Pedro Páramo* de Juan Rulfo y *Sheol Sheol* de Diego Muzzio: narrativa y lírica, modernidad y posmodernidad, el norte y el sur de América latina atravesados por el mismo eje temático de la *herida*, que está estrechamente unida a la experiencia de *muerte como fuente de vida*. La disciplina de origen de ambas autoras (Estrella Koira y Cecilia Avenatti de Palumbo) es la literatura.

Metafísica, antropología, estética y teología entran los trabajos sobre la *fealdad* y la *otredad* y su relación con una estética lógica y dramática, por un lado, y la realidad del encuentro, por otro lado. La procedencia de los autores de estos trabajos (Pablo Etchebehere y Sivia Campana) es la filosofía.

Teología, estética, literatura y arte forman la constelación de los otros trabajos, cuyos autores (Eduardo Casas, Juan Quelas y María Constanza Mattera) provienen de la teología. La herida de la ausencia, de la locura, de la pobreza: todas ellas atravesadas por la belleza.

Hay otros cruces posibles a considerar: encuentro de tiempos (don Quijote de la Mancha y O. González de Cardedal), de poéticas (El Bosco y O. Guayasamín), de locuras (Francisco de Asís y el loco del pueblo), de teologías y místicas del siglo XX (H. U. von Balthasar y M. de Certeau).

³⁷ Cf. JUAN DE LA CRUZ, “Cántico espiritual” y Llama de amor viva”, en: *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.

³⁸ Cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “Hablar de Dios desde la herida. El quiasmo entre imagen y palabra en el diálogo entre Literatura y Teología”, en *Actas del 1º Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas. Biografías, Instituciones y Ciudadanías*, Buenos Aires, 2008, CD-rom, ISBN: 978-987-24250-0-5.

³⁹ Cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “La presencia vivificante de la belleza en la construcción de la interioridad cristiana. Lectura estética del Libro X de las *Confesiones* de Agustín”, *Teología y vida* 51/1-2 (2008) (en prensa).

⁴⁰ Cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “El lenguaje de la figura estética en la encrucijada de la referencialidad. «Desde» la herida, «en» la paradoja, «hacia» el sentido”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El desafío de hablar de Dios. En la América latina del siglo XXI*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 53-64.

Hay, por último, encuentros de métodos y de estilos. No hay uniformidad, cada uno aborda el texto con estilo propio. En todos, el anhelo común de “comunicar por desborde” de gratitud y alegría por el don de vivir,⁴¹ de “comunicar por rebalse de experiencia y de vida”.⁴² Éste es el espíritu que anima los entrecruzamientos que aparecen en este texto: *la vida como herida de amor es nuestro hilo de Ariadna*.

Belleza, herida y otredad arman una figura estética mediadora en la que cada una de las partes se reconoce como una particularidad cuya luz, al espejarse en los otros, refracta en infinitos haces de significados existenciales. Los sujetos se enriquecen y las disciplinas también. La belleza literaria aporta su delimitación y carácter concreto a la belleza filosófica que es conceptual y la belleza teológica introduce el amor en la experiencia kenótica de la belleza que se abaja hasta la desfigura. Es la misma belleza en diferentes proyecciones de luz, es la herida ontológica y la herida de amor y también la herida del lenguaje: son semejantes en la mayor desemejanza. Es la misma y diversa la experiencia de la otredad que va describiendo cercanías y distancias entre ausencias y encuentros, razones y locuras, fealdades y bellezas.

⁴¹ Cf. CELAM, *Aparecida. Documento Conclusivo*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 2007, 14 y 549.

⁴² Cf. DIEGO DE JESÚS, *El caso auténtico. Del “vengan y vean” al “vayan y hagan”. Venir y ver. Apreciando el “discípulos y misioneros” de Aparecida*, Mendoza, Fraternidad Monástica del Cristo Orante, 2008, 17 y 40.

Todos somos hijos de Pedro Páramo

Estrella Isabel Koira

*América Latina*⁴³

Abrió la mano
y rodaron mil comalas,
mil piedritas diseminadas.

El agua comenzó su tarea de agua
tallando el ecuador imposible:
encontrar pan en vez de piedra,
perforar hasta palpar
la suavidad de la semilla.

Desde entonces,
las manos siguen verticales;
las voces murmuran
“ruega por nosotros”.

El agua siguió su tarea de agua
desafiando la quietud y el silencio.

Esperan al hijo
Señor de la Historia.
Esperan al hijo
para que haya madre.

Y haya surco.

Y senos con sabor a flores de obelisco.

Y relatos que no recuerden la muerte.

Mil comalas que ruedan

Propósitos y método

Leer *Pedro Páramo* es internarse en *La Soledad de América Latina*, es recorrer su *Laberinto*, es caminar los pasos de los emigrantes de *Vidas Secas* o sufrir las arbitrariedades que soportan los indios en *Raza de Bronce*.⁴⁴ Es percibir la existencia de

⁴³ El poema que da inicio a este trabajo debería estar en otro lugar. Más precisamente, en el final. Su génesis fue efecto del análisis, la interpretación y la celebración de la palabra estético-teológica de un encuentro de estudio dedicado a *Pedro Páramo*. El fruto es nueva semilla.

⁴⁴ Nos referimos al discurso ofrecido por Gabriel García Márquez en el momento de recibir el premio Nobel, al conjunto de ensayos de Octavio Paz, y las novelas de Graciliano Ramos y Alcides Arguedas, respectivamente.

mil “Comalas” que aún levantan las manos pidiendo transitar un camino sin heridas, un camino que quiere ser atravesado “*no sin Ti*”.⁴⁵ Es adentrarse en las imágenes del desamparo que exigen filiación, en las figuras que hieren, simplemente, con su belleza y nos colocan éticamente frente al *otro*.

Ése es el propósito de este trabajo: un recorrido, un trazado de líneas atentas en una amable topografía textual que cruza mundos de vida y muerte, una invitación a la búsqueda de figuras que nos acerquen un poco más a la inacabable profundidad expresada en la novela.

Nuestra herramienta de análisis fundamental, a la que se subordinarán otras, será la “figura” en su dimensión literario-estético-teológica, entendiendo por figura una configuración poética⁴⁶ singular de recursos formales que suscita ineludiblemente la actividad del intérprete y se abre a una significación que revela, en la permanente polaridad del mostrarse y ocultarse, la profundidad del ser que dialoga dramáticamente con el tiempo de la Historia. En este sentido, Avenatti afirma que

“[...] el figural se presenta como un tipo de lenguaje –palabra, imagen, sonido, espacio– en cuya forma externa se manifiesta la profundidad del ser, de modo tal que entre ambos elementos –forma y profundidad– se mantiene la distancia sin quebrarse el vínculo que los une. De este modo, desde el interior del dinamismo entre forma y profundidad brota la posibilidad de una referencialidad que se autolegitimaría «desde sí»”.⁴⁷

Por lo tanto, su legitimación referencial no es provista o impuesta desde afuera, sino que surge de su propia interioridad y, desde ella, se inscribe en el entramado de *una* cultura. Esta posibilidad suscita un doble sentido o valencia: la de asomarse a la universalidad del ser humano y, a la vez, la de mostrarlo en el tiempo y espacio al que pertenece.

Al mismo tiempo, nos valdremos metodológicamente de la construcción de isotopías de sentido vinculando zonas análogas de significado que potencien la interpretación. Iremos estableciendo campos semánticos en extensión que nos ayuden a atravesar la trama del texto marcando itinerarios, trazando rumbos en función de armar las figuras de *Pedro Páramo*. La interpretación figural, desde esta perspectiva, es un modo ostensible de intervención del lector, es un acto de cooperación con el texto, es un encuentro que transforma a ambos desnudando la vitalidad misma que constituye el fenómeno estético.

Finalmente, trabajaremos con las nociones de “Dios oscuro”, “lenguaje de la debilidad” y “trabajo sobre el deseo” de Michel de Certeau para profundizar los alcances de nuestra interpretación literario-estético-teológica.

⁴⁵ Y continúa Michel de Certeau: “«No permitas que me separe de ti». *No sin Ti. Nicht Ohne. Pero lo necesario, convertido en improbable es de hecho lo imposible*”. M. DE CERTEAU, *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, 11.

⁴⁶ La función poética del lenguaje es aquella que pone en primer plano la forma en la que se construye el mensaje. Por forma, comprendemos tropos, imágenes, reiteraciones, ritmos, modos discursivos y todos los recursos expresivos de la literatura.

⁴⁷ C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “El lenguaje de la figura estética en la encrucijada de la referencialidad. «Desde» la herida, «en» la paradoja, «hacia» el sentido”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El desafío de hablar de Dios. En la América latina del siglo XXI*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 53-64.

Pedro Páramo

Pedro Páramo (novela) junto con *El llano en llamas* (cuentos) constituye el reducido pero excepcional corpus literario que Juan Rulfo (Jalisco 1919-1986) brindó al mundo del arte. Escritos entre 1945 y 1955 (publicados en 1953 y 1955 respectivamente) son, sin discusión, textos ineludibles al pensar la literatura latinoamericana del siglo XX, ya que expresan una superación de la estética realista que dominó nuestras letras en las primeras décadas del siglo, ligando la producción artística a la necesidad de mostrar el conflicto entre el hombre y la naturaleza, o a la denuncia de la explotación de campesinos y pueblos originarios.

Su lenguaje es escueto, su narración fragmentaria, su voz narrativa plural. Nada queda de la “autoridad” del narrador omnisciente realista; se esfuma el orden tradicional clásico de la narración; la palabra evoca más de lo que dice. “*Quería, no hablar como se escribe, sino escribir como se habla*”,⁴⁸ dice Rulfo y en esa oralidad halla la potencia vital de sus relatos. En sus textos se encuentran las voces del pueblo, sus imágenes y sus creencias sin tamices, prejuicios ni interpretaciones. Se nos brindan como un don a la espera del lector viajero y abierto a la otredad. Como él mismo lo era.

Sus textos no denuncian: simplemente muestran la existencia en su dimensión trágica. Exponen sin escándalos el abandono, la muerte, la arbitrariedad, la soledad, la violencia. Sus personajes -acostumbrados al dolor y a la injusticia- no se quejan, permanecen en tránsito. Una promesa, un deseo, una ilusión, un recuerdo los mantienen ligeramente unidos al entramado de la vida. La Historia es un condimento más, no porque se la subestime (de hecho tiene presencia y muy fuerte) sino porque la pena de sus personajes siempre es mayor, el dolor es, vallejianamente, de “*más abajo*”.⁴⁹

Comala

“*Aquello está sobre las brasas de la tierra, en la mera boca del infierno*”,⁵⁰ le dice Abundio a Juan Preciado cuando se van acercando a Comala. El silencio, la tristeza y la soledad son las primeras impresiones que este pueblo provoca en Juan. “*Aquí no vive nadie*”,⁵¹ ratifica Abundio. “*Miré las casas vacías; las puertas desportilladas, invadidas de yerba. ¿Cómo me dijo el fulano que se llamaba esta yerba? «La capitana, señor. Una plaga que nomás espera que se vaya la gente para invadir las casas. Así las verá usted»*”.⁵²

Comala es un pueblo de muertos, de voces de ultratumba, de almas en pena buscando redención. Es la tierra yerma, el desencuentro y el abandono. Es la expresión concreta

⁴⁸ L. HARSS, “Juan Rulfo, o la pena sin nombre”, en *Los nuestros*, Buenos Aires, Sudamericana, 1981, 335.

⁴⁹ Dice César Vallejo en su poema “Voy a hablar de la esperanza”: *Yo no sufro este dolor como César Vallejo. Yo no me duelo ahora como artista, como hombre ni como simple ser vivo siquiera. Yo no sufro este dolor como católico, como mahometano ni como ateo. Hoy sufro solamente. Si no me llamase César Vallejo, también sufriría este mismo dolor. Si no fuese artista, también lo sufriría. Si no fuese hombre ni ser vivo siquiera, también lo sufriría. Si no fuese católico, ateo ni mahometano, también lo sufriría. Hoy sufro desde más abajo. Hoy sufro solamente. (...) . C. VALLEJO, Poesía completa 2, Buenos Aires, Losada y Página/12, 2006, 19.*

⁵⁰ J. RULFO, *Pedro Páramo*, Buenos Aires, Seix Barral, 1986, 9 (en adelante PP).

⁵¹ PP 10.

⁵² PP 10.

de los efectos de la arbitrariedad de Pedro Páramo que “«es el caso representativo del hacendado mediano que existía en Jalisco, (...) que está sobre sus tierras y las trabaja. Es capaz de tomar el arado y sembrar.» Pero eso no le impide que reine con absoluta rapacidad en la región donde manda”. De hecho, Comala prospera con su enriquecimiento y muere cuando Pedro Páramo decide cruzar los brazos: “–Me cruzaré de brazos y Comala se morirá de hambre. Y así lo hizo”.⁵³

Este pueblo estéril que ve Juan Preciado difiere mucho del que su madre le describía y que, de a ratos, se le aparece:

“Hay allí, pasando el puerto de los Colimotes, la vista muy hermosa de una llanura verde, algo amarilla por el maíz maduro. Desde ese lugar se ve Comala, blanqueando la tierra, iluminándola por la noche”.⁵⁴ Y más adelante: “Llanuras verdes. Ver subir y bajar el horizonte con el viento que mueve las espigas, el rizar de la tarde con una lluvia de triples rizos. El color de la tierra, el olor de la alfalfa y del pan. Un pueblo que huele a miel derramada...”.⁵⁵

La Comala del recuerdo -del relato materno que es el relato del amparo y de la esperanza- se ha convertido en un infierno. El paraíso de la infancia es el desabrigo del presente. Volver es encontrarse con una ausencia.

Sin embargo, “todo parecía estar a la espera de algo”,⁵⁶ dice el texto en sus primeras páginas cuando Juan y Abundio se encaminan a Comala. En esta espera, en esta transición se desarrolla la novela.

Pan en vez de piedra

Juan, el hijo.

Pedro Páramo es una novela de la búsqueda. Juan Preciado se instala con la fuerza de su deseo, contundentemente: “Vine a Comala porque me dijeron que aquí vivía mi padre, un tal Pedro Páramo”.⁵⁷ Con esa marcada primera persona y en aparente diálogo confesional con el lector -sincero, íntimo- se abre la ficción. Otro podría haber sido el inicio. Quizá, “era la hora en que...”,⁵⁸ o “era ese tiempo de la canícula...”,⁵⁹ que configuran también fragmentos iniciales. Pero la novela comienza con la decidida palabra del hijo y el deseo de cumplimiento de una promesa.

Su madre le había pedido que lo hiciera y él, de entrada, le dijo que sí sólo por conformarla, pero una vez que ella falleció la figura de su hipotético padre se tornó diferente, tomó visibilidad, se fue convirtiendo en un signo de esperanza: “Hasta que ahora, pronto comencé a llenarme de sueños, a darle vuelo a las ilusiones. Y de este modo se me fue formando un mundo alrededor de la esperanza que era aquel señor llamado Pedro Páramo, el marido de mi madre”.⁶⁰ Imprecisamente lo denomina como “aquel señor” o un “tal”, ya que no tiene idea de quién es ni qué representa y desde esa

⁵³ PP 95.

⁵⁴ PP 8.

⁵⁵ PP 19.

⁵⁶ PP 9.

⁵⁷ PP 7.

⁵⁸ PP 10.

⁵⁹ PP 7.

⁶⁰ PP 7.

incógnita irá construyendo su filiación y nos introducirá a nosotros, los lectores, en el itinerario zigzagueante de la novela.

La reconstrucción de su historia –su filiación– será un trabajo colectivo, una sumatoria de voces y relatos: el relato de su madre (el primero puesto en confrontación), el de Eduviges, el de Abundio (que también es hijo de Pedro Páramo y será su asesino), el de Damiana, el de Dorotea, el de Susana San Juan. Relatos del mundo de los vivos y del mundo de los muertos que le dirán, finalmente, quién es.

Este recorrido será una senda de espanto. La tierra prometida es tierra de muertos y Juan llega a la conmoción total al tomar conciencia de ello: “¿Está usted viva, Damiana? ¡Dígame, Damiana! Y me encontré de pronto solo...”.⁶¹

El horror será cada vez mayor. Los murmullos, las voces “*no sonaban, se sentían; pero sin sonido, como las que se oyen durante los sueños*”.⁶² Al encontrarse con la pareja incestuosa de hermanos (aparentemente los únicos habitantes vivos) toma conciencia de la diferencia y entiende fehacientemente que sólo ha estado con muertos. El lector, desprevenido, corrobora con Juan esta misma realidad siniestra porque sus ojos siguen los pasos del hijo, ve con sus ojos, siente *con él*. Juan, se puede afirmar, es a la vez uno de nosotros transitando los caminos del texto, de ese relato imposible que es Comala y que despierta inquietud y desasosiego.

Juan, por otro lado, es el extraño que visita la tierra que debería serle familiar y en la que no es bien recibido. Es el *no apreciado*, no por la falta de generosidad de los “habitantes”, sino porque experimenta ajenez y desajuste. Él es el que no se reconoce en ese espacio hostil y en ese no-tiempo de la vida-muerte. El hijo hace el relato de esta experiencia singular; por ello está tan marcada la primera persona y la fuerza de la percepción: “*Vine a Comala (...) Vi pasar las carretas (...) Yo imaginaba (...) Sentí el retrato de mi madre (...) Miré las casas vacías (...) Pensé regresar (...) Alguien me tocó (...) Me han pasado tantas cosas (...) Fue lo último que vi (...)*”.

Pero, además, Juan que es *Preciado* por parte de madre, paradójicamente es no apreciado por su padre. Su nacimiento es fruto de la unión por interés de Pedro Páramo con Dolores Preciado. Dolores –madre del dolor y, según L. Harss, convencional figura de la madre mexicana sufrida⁶³– comprende rápidamente el lugar que ocupan en la vida de su esposo y decide apartarse de él. Con el tiempo, lo hace para siempre. Por lo tanto, Juan se cría lejos de su padre y éste no lo busca ni muestra interés por aquél. Juan es un hijo más de los tantos que Pedro Páramo tenía con las mujeres del pueblo y, aunque es hijo legítimo, no es tenido en cuenta como tal. Sólo Miguel tendrá el apellido del padre. Miguel, cuya madre muere en el parto (y en la valoración del texto) y que expresa toda la fuerza y la arbitrariedad del poder y del mal: la violencia, la violación y la muerte.

Juan es, entonces, aquel a quien no se quiere reconocer. Del mismo modo, M. de Certeau define uno de los modos de hablar de Dios que es

⁶¹ PP 37.

⁶² PP 41.

⁶³ Dice Harss: “*Hay una figura de Madre, con mayúscula, típicamente mexicana, que languidece en el fondo con lagrimones en los ojos.*” L. HARSS, op. cit., 331.

“[...] el desconocido, aquel que no conocemos, aun cuando creemos en él; él permanece siendo el extranjero para nosotros, en la densidad de la experiencia humana y de nuestras relaciones. Pero él es también el no apreciado, a quien no queremos reconocer”.⁶⁴

En la novela, Juan es el extranjero, el que viene con su rostro nuevo, irreconocible por la distancia. Es el viajero, pero quien –en este caso – ha sido parte del mundo compartido. Ha sido de los “suyos” y ahora busca el lugar que le corresponde en la Comala de la esperanza, en el mundo construido por su padre.

El itinerario/búsqueda de Juan descansa provisoriamente en la muerte y desde allí intenta encontrar un sentido. Su perturbación termina apenas cuando reposa en la tumba y se construye una nueva filiación: es padre-hijo de una nueva madre.

La muerte de Juan Preciado está en el centro de la novela y desde allí explica su llegada a Comala volviendo al inicio del texto. En este punto, es decir, en el punto de partida, nos enteramos de que el primer fragmento no estaba dedicado a nosotros –los lectores– sino que formaba parte del diálogo de ultratumba que mantiene con Dorotea.

Dorotea, la loca del pueblo, cae en brazos de Juan. Es enterrada en la misma tumba. Ella, madre sin hijo (su locura en vida fue imaginar que lo tenía), y él, hijo sin padre. Ella, a quien le fue negado el cielo “*Hacia tantos años que no alzaba la cara, que me olvidé del cielo*”⁶⁵, encuentra la salvación en el regazo de Juan: “*El cielo para mí, Juan Preciado, está aquí, donde estoy ahora*”.⁶⁶ Filiación invertida: el cuerpo del hijo nuevo la ampara, la engendra, la hace madre. El hijo es padre a la vez. Ella es por el otro que la recibe, es madre porque hay hijo y, de este modo, paternidad/maternidad/filiación se convierten en categorías relacionales, no verticales: “*La fundamental relacionalidad hacia lo otro, hacia el otro, es aquello que abre el texto de la vida; como el mismo Jesús ha dicho, «yo no soy nada sin mi Padre y no soy nada sin ustedes, hermanos, sin un futuro sobre el cual no sé»*”.⁶⁷

Allí analizan juntos las causas de su muerte, el motivo de su llegada y reflexionan sobre el tema de las voces (los murmullos que le causaron la muerte). La verdad, la búsqueda de sentido, es un espacio dialogal, es zona de encuentro: “*El movimiento del nacimiento hacia la verdad es la dialéctica de una conversación. Cada uno posee su verdad a partir de aquello que lo une a los otros y al mismo tiempo lo distingue de ellos*”.⁶⁸

En este sentido, además, observamos que la muerte del hijo hace posible el despliegue de la historia del padre. Pedro Páramo se afirma y agranda una vez que muere Juan. Toma posesión del texto. Las ausencias son disparadoras, fecundas. El deseo es motor para la indagación, para la palabra, para la existencia del texto, texto que se construye para evocar al ausente que se ama. De hecho, todo episodio de lenguaje pone en escena la ausencia del objeto amado –sean cuales fueran la causa y duración– y tiende a transformar esta ausencia en prueba de abandono.

⁶⁴ M. DE CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Paris, 1991, 14. Citado en M. ECKHOLT, “*No sin Ti. El caminante herido y el Dios desconocido. Una aproximación a Michel de Certeau SJ*”, *Teología* 90 (2006) 281-306.

⁶⁵ PP 55.

⁶⁶ PP 56.

⁶⁷ M. ECKHOLT, art. cit.

⁶⁸ M. DE CERTEAU, *L'Étranger*, 146.147, citado por M. ECKHOLT, art. cit.

Por ello, el *otro que no cesa de faltar*, que siempre queda afuera de mi texto, se hace presente como tercera persona, como aquel inapresable, sólo posible de referir-se en su propia presencia. Aislado de mí y de otros. Incluso del amor, al que no accede jamás.

El paso de un fragmento a otro, el desplazamiento de una figura por otra (del padre sobre el hijo) la muerte de Juan Preciado y su nuevo rostro (como hijo-padre de Dorotea) se realiza por un puente de agua. El agua: “¿No sientes el golpear de la lluvia?”,⁶⁹ moviliza los recuerdos de los muertos (recuerdos de la vida). La lluvia y la fecundidad que propicia, es el marco de la instauración definitiva de la historia de Pedro Páramo “Al amanecer, gruesas gotas de lluvia cayeron sobre la tierra”,⁷⁰ es el marco que nos sitúa en la hoy inhallable Comala de los sueños.

Juan llega a Comala para encontrar a su padre y descubre que su pasado es un mundo de muertos, que su herencia es esterilidad y abandono. El mundo que éste construyó, al que no pudo conocer y del que pudo encontrar reconocimiento a través del testimonio de otros, lejos está de la esperanza.

Sin embargo, esta novela marcada por la reversibilidad, muestra de modo sutil una senda a recorrer. La vida, expresada en la figura del agua, traspasa la barrera de mundos, la endeble frontera entre la vida y la muerte y se descubre en la posibilidad de engendrar lo nuevo -la esperanza, la salvación- en el encuentro. Mística de la alteridad que muestra que “los caminos humanos son caminos de Dios”.⁷¹ Experiencia que en *Pedro Páramo* se da en plena oscuridad, en la más colmada ausencia, en el propio trasmundo luego de haber transitado con espanto las calles de Comala.

Pedro, el padre

La figura del padre es posible gracias al hijo. Juan nos lleva a la historia de Pedro. El deseo de conocerlo y de ser re-conocido pone en funcionamiento la estrategia de reversibilidad de la novela donde la filiación se muestra como una relación necesaria: hay padre porque hay hijo: “Vine a Comala porque me dijeron que aquí vivía mi padre”. Juan es camino. Su experiencia de la búsqueda se hace narración, relato que no cesa (seguirán los murmullos tras la muerte) porque el ausente no puede ser apresado; relato que se construye con otros relatos (“me dijeron”), experiencia del padre que anida en cada uno de sus encuentros con los demás. Evanesciente, esquiva, ambigua. Cierta marca de agua dejan los episodios de la historia de Pedro:

“El agua que goteaba de las tejas hacía un agujero en la arena del patio. Sonaba: plas plas y luego otra vez plas”.⁷² “Por la noche, volvió a llover”.⁷³ “En el hidrante las gotas caen unas tras otras”.⁷⁴ “Al amanecer, gruesas gotas de lluvia cayeron sobre la tierra. Sonaban huecas al estamparse en el polvo blando y suelto de los surcos”.⁷⁵ (En boca de Fulgor Sedano) “Ven agüita, ven. ¡Déjate caer hasta que te canses!”.⁷⁶

⁶⁹ PP 52.

⁷⁰ PP 52.

⁷¹ M. ECKHOLT, art. cit.

⁷² PP 13.

⁷³ PP 16.

⁷⁴ PP 23.

⁷⁵ PP 52.

⁷⁶ PP 52.

Las primeras citas se refieren a la infancia de Pedro Páramo: sus sueños, el amor, la presencia de la madre y la muerte de su padre. La cuarta, ya nos lo presenta como hacendado en plena prosperidad y es el eslabón invisible que lo une con su hijo muerto, Juan, en la experiencia de la lectura.

La historia de Pedro es el relato del agua, el relato de la posible vida: de niño con la desnudez y la inocencia (los baños en el río con Susana San Juan, su gran amor), en la adultez como signo de la dependencia de Comala de sus actividades, de la fertilidad (las mujeres son fecundadas por él), de la proliferación de sus hijos. Pedro -que es piedra- es a la vez agua que da vida a la Media Luna. Pedro -que es Páramo- lleva en sus mismas letras la posibilidad de ser Amparo. Su sola voluntad hace posible lo uno o lo otro. En él se hace patente el peso de la historia mexicana, en toda su dureza: la estructura económica (el hacendado agente productivo en los pequeños pueblos del desierto mexicano), la desmadrada revolución mexicana (donde Pedro Páramo se acomoda permanentemente y sin convicción con el bando ganador), la fratricida guerra Cristera.

La historia de Pedro es también la del padre auténticamente mexicano, masculino, despótico y cruel. En términos de Octavio Paz:

“[...] el hecho es que el atributo esencial del «macho», la fuerza, se manifiesta casi siempre como capacidad de herir, rajar, aniquilar, humillar. Nada más natural, por tanto, que su indiferencia a la prole que engendra. No es el fundador de un pueblo; no es el patriarca (...) Es el poder, aislado en su misma potencia, sin relación ni compromiso con el mundo exterior. Es la incomunicación pura, la soledad que se devora a sí misma y devora lo que toca. (...). Es imposible no advertir la semejanza que guarda la figura del «macho» con la del conquistador español. Ése es el modelo -más mítico que real- que rige las representaciones que el pueblo mexicano se ha hecho de los poderosos. (...) Todos ellos son «machos», «chingones»”⁷⁷.

La presencia de lo “humano” en su dimensión histórica concreta se hace presente en la figura de Pedro. La libertad y la voluntad como cifras de lo humano delinean su contorno y, a la vez, lo desdibujan en sus malas elecciones.

Todo el poder y toda la posibilidad. Páramo y Amparo como caminos posibles. La comunidad, sólo sigue sus vaivenes y designios. Como en muchos pueblos de Latinoamérica.

Las voces murmuran

Un coro de voces acompaña a Juan Preciado. Comienza con algunos diálogos (con Abundio, Eduviges o Damiana) pero con el tiempo Comala se convierte en un pueblo de ecos. Suenan en su cabeza las palabras, no vienen de afuera. No tienen espacialidad, materia. Parecieran emerger de las paredes, del paisaje.

Nosotros leemos las voces de los muertos, no hay marcas que nos ayuden a distinguirlas. Vamos, como se señaló más arriba, descubriendo esa realidad junto con Juan.

⁷⁷ O. PAZ, “Los hijos de la Malinche”, en *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1984, 74.

La atmósfera se hace densa cuando, del mismo modo que al personaje, al lector se le presentan las voces en forma de discurso directo: “... *Te digo que si el maíz este año se da bien (...) –No te exijo. Ya sabes que he sido consecuente contigo...*”;⁷⁸ de manera tal que nos enteramos de partes de la historia de Pedro por el relato directo de muertos... Nosotros, los lectores...

El clímax de la novela acontece entonces; muere Juan a causa del horror que le provocan los murmullos. Obsesivamente la novela vuelve sobre ello: “*Ruidos. Voces. Rumores. Canciones lejanas: mi novia me dio un pañuelo/ con orillas de llorar... En falsete. Como si fueran mujeres las que cantaran*”.⁷⁹

Entonces, Juan llega a la casa de los hermanos y ya no sabe (como nosotros) distinguir a los vivos de los muertos. Los murmullos van en aumento, lo llevan a la plaza y allí muere. Luego de muerto le cuenta a Dorotea:

“Llegué a la plaza, tienes tú razón. Me llevó hasta allí el bullicio de la gente y creí que de verdad la había. Yo ya no estaba muy en mis cabales; recuerdo que me vine apoyando en las paredes como si caminara con las manos y de las paredes parecía destilar los murmullos como si se filtraran entre las grietas (...) Eran voces de gente; pero no voces claras, sino secretas como si me murmuraran algo al pasar, o como si zumbaran contra mis oídos. Me aparté de las paredes (...) pero las oía igual. (...) Vi que no había nadie, aunque seguía oyendo el murmullo como de mucha gente en día de mercado. Un rumor parejo, sin ton ni son (...) Ya no di un paso más. Comencé a sentir que se me acercaba y daba vueltas a mi alrededor aquel bisbiseo apretado como un enjambre, hasta que alcancé a distinguir unas palabras casi vacías de ruido: « Ruego por nosotros.» Eso oí que me decían. Entonces se me heló el alma. Por eso es que ustedes me encontraron muerto”.⁸⁰

Juan muere por los murmullos pero los murmullos eran un pedido, un ruego. En este pueblo todos están abandonados de la mano de Dios y lo están desde hace mucho tiempo atrás: las paredes, las grietas son testigos de la historia. En la topografía del lugar se puede leer el sufrimiento antiguo de generaciones que han soportado la explotación y el abandono. Las voces de los muertos son las voces del pasado porque para Rulfo “*el pasado podrá olvidarse pero nunca ser enterrado*”. Por eso en su obra ha tratado de “*mostrar una realidad que conozco y que quisiera que otros conocieran. Decir: « Esto es lo que sucede y lo que está sucediendo*”.⁸¹

Los decires del pueblo son, también, las voces que construyen el relato polifónicamente, sin una autoridad narrativa, otorgándonos la novedad de una estética y una postura ética: no hablar por los otros, sino dar la palabra.

Las voces son también búsqueda de verdad y referencia para entender el mundo. Juan indaga dialécticamente en su experiencia junto a Dorotea y confronta permanentemente el discurso de su madre sobre el mundo con la imagen que éste le ofrece. La realidad se comprende en el entramado de discursos, se arma con las voces de todos. Incluso con la de Pedro Páramo, quien pocas veces entra en diálogo. Más bien, da órdenes e interpreta leyes y actitudes. Su historia está confinada en un pasado cerrado e indiscutible. Hay cierta distancia narrativa: su relato principalmente se halla en tercera persona. Contar la historia de Pedro Páramo es contar la historia de él, del *otro*. Sólo cuando nos

⁷⁸ PP 38.

⁷⁹ PP 48.

⁸⁰ PP 50-51.

⁸¹ L. HARSS, op. cit., 337.

acercamos a su interior (cuando evoca su amor hacia Susana) se utiliza la primera persona, como si de sus sentimientos sólo él pudiera hablar.

Desafiar la quietud y el silencio

Hemos señalado más arriba que la novela es una práctica de la *reversibilidad*. Los términos, imágenes, figuras pueden invertirse, convertirse, revertirse. Esto genera una intensa ambigüedad que perturba la lectura, pero que también abre intensas posibilidades.

En primer lugar, la reversibilidad pone en cuestión la lógica tradicional: “*El camino subía o bajaba: «Sube o baja según se va o se viene. Para el que va, sube; para el que viene, baja»*”.⁸² Por lo tanto el viaje de Juan puede ser un descenso pero también un ascenso. Es cuestión de ver la posición que se toma frente al camino, frente al texto, frente a la vida.

Discutir la lógica tradicional es también cuestionar el orden de lo dado. La inversión, la contradicción son modos de desautomatizar nuestra percepción sobre el mundo haciendo posible la reflexión y los caminos alternativos. Suspender las categorías habituales del conocer permite ver con otra profundidad y desnaturalizar, por ejemplo, la mirada sobre la pobreza y la exclusión. Permite, también, aceptar al otro con su novedad y su cultura sin prejuicios ni escándalos.

Por otro lado, es la posibilidad de transmutar una realidad perturbadora: “*Tengo la boca llena de tierra*” (le dice el padre Rentería a Susana para “ambientarla” a la muerte y su consecuente destrucción del cuerpo) “*Tengo la boca llena de ti*”,⁸³ reformula Susana y recuerda los besos de su amado.

Es comprender la filiación en dos direcciones y darle importancia a los dos términos, como se ha señalado más arriba. Y más todavía, al incluir en esa filiación a los otros, a los que están a nuestro lado.

Es considerar la Historia en términos de voluntad humana. El anagrama del apellido del padre (gran padre, señor de las tierras de la Media Luna) nos deja entrever la posibilidad de elegir ser páramo o amparo para sus semejantes.

Es, finalmente, darle la voz a todos. Desafiar al silencio y la quietud de siglos, sin estridencias, contando cómo se transita esta Comala de la pena y endeble esperanza. Es, en este sentido, buscar en el lenguaje de la debilidad la experiencia de Dios, en la poca fe que queda (“*Estamos tan escasos de todo, tan escasos*”)⁸⁴ la presencia de aquel gran ausente: el verdadero Señor de la Historia.

Esperan al Hijo

⁸² PP 7.

⁸³ PP 93.

⁸⁴ PP 43.

Pedro Páramo, convengamos, se presenta como la novela de la búsqueda del padre, de la indagación en la propia identidad, de la necesidad de filiación, de la entrañable necesidad de *sentirnos en casa*.⁸⁵

La promesa, esa zona incierta de afirmación que no tiene garantías de ser cumplida, es el disparador. La primera ausencia, la de la madre, hace crecer los relatos sobre Comala y la figura del padre real (al que había que exigirle concretamente *lo nuestro*) es sustituida por una imagen construida de sueños: la figura de la esperanza. Juan, en realidad, no busca a Pedro Páramo, sino aquello imaginado, deseado: un mundo lleno de posibilidades. Busca al *otro* que lo ampare. La fe lo lleva. Las ilusiones lo mueven. “Y cuanto más lejos lleve el viaje, tanto más fuerte será la debilidad de creer. Lo que fundamenta la experiencia en profundidad es lo que falta, una «falta».”⁸⁶ Como dice de Certeau:

“En la experiencia, más que una «avanzada del ser» (Heidegger lo observa en una perspectiva cercana), es una «avanzada de ausencia»; expresión que se debe sopesar. Lo que hace *ser* a la acción es lo que le *falta*. (...) Para enunciar con pudor y precisión el movimiento de su fe, con temor y seguridad según los casos, el cristiano habla al Señor como al enamorado o la amiga: No, *no sin ti*. «Que no sea separado de ti». Pero de la misma manera se dirige a los otros: *No sin ustedes*. No soy más que el defensor de una sociedad o de mi propio éxito, sin ustedes”.⁸⁷

Y el texto es la prueba de ese deseo y es la constatación de lo imposible de esa consumación. Aquello que busca siempre queda afuera. El texto es espera del *otro*, indica que su lugar está fuera del texto, del mismo modo que las Escrituras son el testimonio (uno de los primeros) de que Él ya no está, de que nos movemos en la transición de la espera, en ese no-espacio que es estar siempre detrás de Él, viendo sus espaldas. El lenguaje, la indagación, surge de la ausencia: “*Es la ausencia, o la no posesión, las que hacen hablar*”.⁸⁸ Juan, no habla desde la certeza, sino desde la debilidad, desde su pobreza y abandono, desde la oscuridad, desde el no-saber (no conoce a su padre y los datos para encontrarlo son equívocos). Es el viajero que llega y busca en los otros aquello que él les devuelve: la imagen de Dios.

Por eso Juan, en realidad, es el esperado; los habitantes de Comala esperan al hijo con la esperanza del perdón, pero esperan a un hijo que es como ellos, un sufriente y no un poderoso. Octavio Paz entiende que en México,

“[...] no existe una veneración especial por el Dios padre de la Trinidad, figura más bien borrosa. En cambio es muy frecuente y constante la devoción a Cristo, el Dios hijo, el Dios joven, sobre todo como víctima redentora. [...] El mexicano venera al Cristo sangrante y humillado, golpeado por los soldados, condenado por los jueces, porque ve en él la imagen transfigurada de su propio destino”.⁸⁹

Juan Preciado es un personaje en tránsito, como todos los de Rulfo, que se desplaza permanentemente en ese no-lugar que es la distancia entre la experiencia y la esperanza.

⁸⁵ Dice M. de Certeau: “Un faltante nos hace escribir, que no cesa de escribirse en viajes hacia un país del que estoy alejado.” M. DE CERTEAU, *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, 11.

⁸⁶ M. ECKHOLT, art. cit.

⁸⁷ M. DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz, 2006, 125-126.

⁸⁸ M. DE CERTEAU, “L’espace «du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels”, *Christus* 20 (1973) 112, citado por M. ECKHOLT, art. cit.

⁸⁹ O. PAZ, op. cit. 75.

Conocer a su padre es en realidad estar en lugar donde ya no hay dolor. Conocer al padre es sentirse, por fin, en casa.

No es otro el deseo de Juan. Poco importa la imagen real de Pedro Páramo –el marido de su madre–, porque su búsqueda es más profunda, es de otro orden, tiene la dimensión de la herida que lo constituye, como a todos nosotros: “*Sentí allá arriba la huella por donde había venido, como una herida abierta entre la negrura de los cerros*”.⁹⁰

Y relatos que no recuerden la muerte

Finalmente, Pedro Páramo es una novela que nos habla de una espiritualidad sin estridencias, débil, sin certezas. El viaje es su lógica y los elementos que halla en su desplazamiento (espacios, voces, encuentros) son la estructura de esa experiencia. Se construye horizontalmente, en el cruce con el semejante. Se sabe quién lo pone en movimiento, pero también se sabe que ese camino será transitado *no-sin-Ti*. Sin embargo, *el que no cesa de faltar* puede ser descubierto “*en la fugacidad de un momento, en la imprevisibilidad del encuentro*”⁹¹ con el otro desconocido, con el semejante. Del acontecimiento inicial –la pura presencia– el fundamento es inapresable y se convierte en *no-lugar*, en *entre-dicho*:

“Por eso, el acontecimiento inicial se convierte en un entre-dicho. No porque sea intocable y tabú. Pero el fundador desaparece, incapaz de captar y «retener», a medida que adquiere cuerpo y sentido en una pluralidad de experiencias y operaciones «cristianas». Sólo es perceptible una multiplicidad de prácticas y discursos que no conservan ni repiten lo mismo. El acontecimiento, pues, es *entre-dicho*, en el sentido en que no es dicho ni dado en ninguna parte en particular, sino en la forma de esas *inter-relaciones* constituidas por la red abierta de las expresiones que *no serían sin él*”.⁹²

Por lo tanto, lo que puede identificarse claramente, según Certeau, es la falta, la ausencia y sobre esta ausencia se debe trabajar. Es lo que él llama el “*trabajo sobre el deseo*”, el trabajo sobre la espera para que desde ella y en ella pueda darse una experiencia. Una espera activa, que sale a la búsqueda, que involucra al cuerpo y nos sumerge en la oscuridad, que nos hacen convivir con las “*caídas hondas de los Cristos del alma*”,⁹³ que nos pide abrirnos a la novedad del otro.

Del mismo modo Juan trabaja su deseo en la búsqueda: viaja, indaga, sufre, es desconocido, muere, gesta. Esa es la forma de su viaje, este es el itinerario espiritual que traza, que no tiene arriba ni abajo (esas categorías fueron eliminadas en la novela) ya que tiene horizontalidad de encuentro; que no tiene certezas, sino preguntas; que no tiene garantizada la presencia, sino la ausencia.

Pedro Páramo es una novela que trabaja el deseo. Es una ficción de la espiritualidad latinoamericana en su perpetua búsqueda de amparo, es una novela de los pueblos que aún mantienen sus *manos verticales*, sin palabras, esperando al Señor de los tiempos para que los relatos, las voces propias y las de sus antepasados, ya no le *recuerden la muerte*.

⁹⁰ PP 40-41.

⁹¹ M. EKHOLT, art. cit.

⁹² M. DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, 218.

⁹³ C. VALLEJO, “Los heraldos negros”, en *Poesía completa 1*, Buenos Aires, Losada- Pagina/12, 2006, 11.