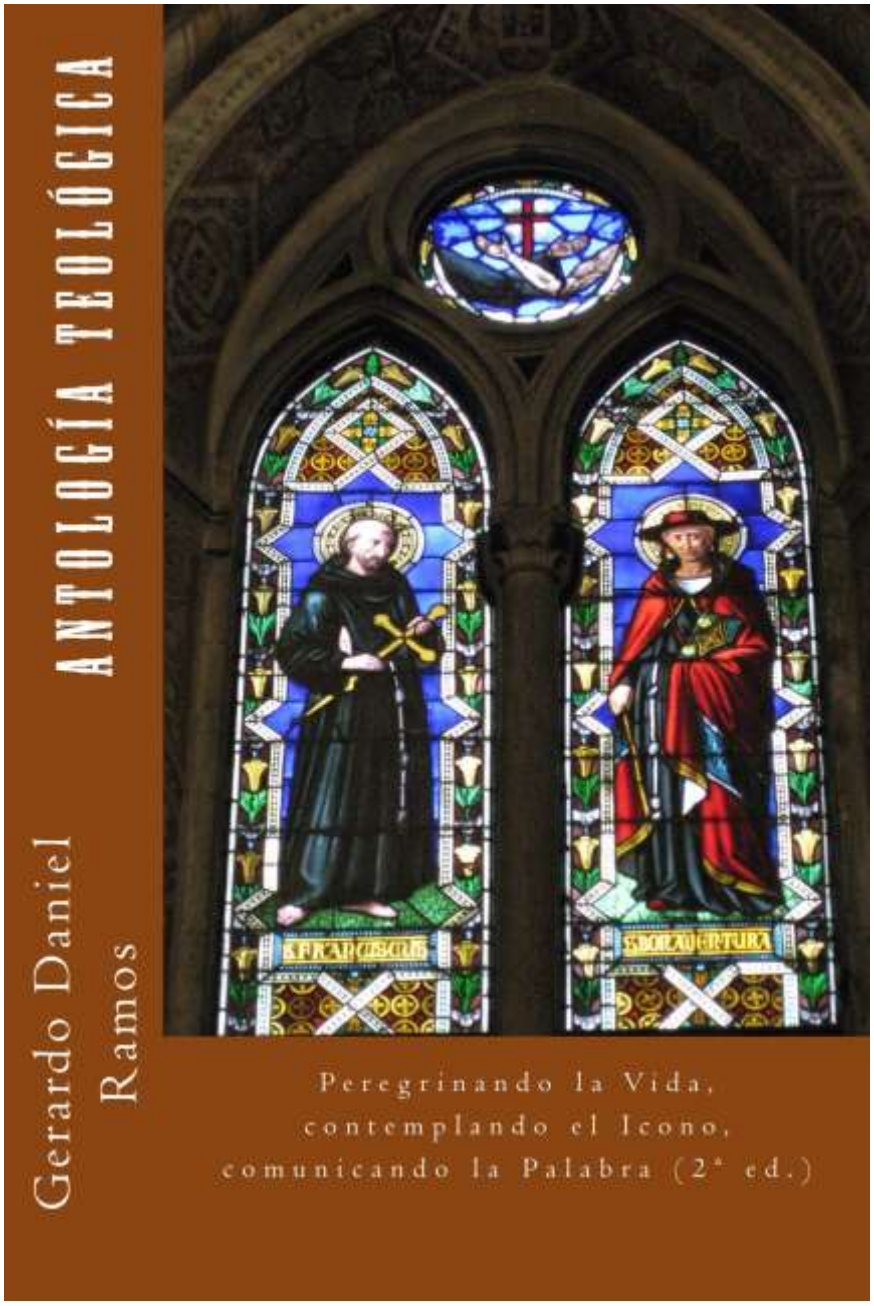
Antología teológica

Peregrinando la Vida, contemplando el Icono, comunicando la Palabra

Gerardo Daniel Ramos



Presentación

En esta obra encontrarán mis mejores textos, escritos y publicados en los últimos diecisiete años, e integrados todos ellos en alguno de los 12 tomos de mi “Teología del cambio de época”. Fueron prolijamente seleccionados, revisados y, cuando correspondía, actualizados. Solo después los clasifiqué y organicé en tres secciones, y dentro de las mismas en capítulos que los reúnen por afinidad, configurando en todos los casos estructuras quiásmicas.

Después de un capítulo introductorio concerniente a fundamento, contenido, estructura y método de la obra, que justifica su división tripartita y el ‘peregrinando-nos’ como reducción teologal vertebradora, la PRIMERA PARTE lleva por título “Peregrinando la Vida. Teodramática discipular misionera”, y consta de siete capítulos. 1.1. El camino sapiencial de Martín Fierro; 1.2. Hacia una Argentina con futuro; 1.3. Peregrinando al Santuario; 1.4. La vida como peregrinación; 1.5. Por el camino del Inca, el discipulado misionero; 1.6. Transmisión de la fe, Iglesia en salida y conversión pastoral; 1.7. Teología en contexto e inculturación. La figura de la peregrinación anuda el icono sapiencial del camino y el icono teologal del santuario. En ella se despliega el discipulado misionero desde Argentina en el contexto del cambio de época, entrecruzando de este modo lo local-regional con lo universal-global y posibilitando el descubrimiento kerygmático de que lo que parecía ‘no ser sino’ en realidad era ‘no solo eso’: en el camino ya se va anticipando y haciendo presente en cierto modo el santuario.

La SEGUNDA PARTE lleva por título: “Contemplando el Icono. Mística y santidad teoestética”, consta de cinco capítulos. 2.1. Desafíos epistemológicos contemporáneos; 2.2. Hacer teología a partir del cine;

2.3. Teología y música popular; 2.4. Arte en diálogo con la teología; y 2.5. Teología, psicología y mística. En el marco más teórico de 2.1 y 2.5, que desarrollan los fundamentos antropológico-culturales, psicológicos, artísticos y teológicos, se despliega de modo práctico en 2.2, 2.3 y 2.4 la transformación del imaginario simbólico de los discípulos misioneros (a saber, de autorreferencial-idolátrico a icónico-autotrascendente), teniendo como eje principal el itinerario vital de las personas, y valiéndonos de expresiones cinematográficas, musicales, literarias, etc., de tal modo que mística y santidad sean anverso y reverso de una misma experiencia sapiencial-teologal.

La TERCERA PARTE lleva por título: "Comunicando la Palabra. Profecía teológico-misionera", y consta de tres capítulos. 3.1. Hacia una vivencia teologal de nuestro tiempo; 3.2. Lectura orante de la Biblia; 3.3. Peregrinar al santuario haciendo teología. El centro quiásmico está en la palabra de Dios contemplada, vivida y celebrada, con sendas presentaciones sistemáticas de la fe en "fidelidad creativa": (A) más estática y 'clásica' en el primer capítulo (3.1) y (B) más dinámica e 'innovadora', a partir de la figura de la peregrinación, en el tercero (3.3).

De este modo, desde el "estar siendo" (R. Kusch) "discípulos misioneros" (Documento de Aparecida, I) del 'peregrinando-nos' [=teodramática], vamos intuyendo y contemplando el santuario (vg., el misterio Uni-Trino de Dios que inhabita en las realidades más cotidianas de este mundo) [=teoestética], poniendo palabra y comunicando misioneramente esa misma experiencia por medio de la teología [=teológica]. Se invierte el orden propuesto por H. U. von Balthasar para los dos primeros momentos en consideración de la impostación prevalentemente pastoral de la teología latinoamericana y argentina.

Salvo lo dicho, a lo largo de estas páginas evitaré nuevas presentaciones que dispensen al lector de la sorpresa, o que intenten vincular contenidos de modo forzado. Pienso, más bien, que una antología es para meditar con gusto sapiencial y contemplar con gratitud. De hecho, quien accede a una obra así, suele estar ya familiarizado con los contenidos y estilo del autor. Haciendo propias las palabras introductorias de J. L. Borges a su *Antología personal*, “quiero ser juzgado por él[la], justificado o reprobado por él[la]”.

G. D. R.

Fundamento, contenido, estructura y método

Mística de la encarnación

Hemos oído hablar mucho sobre mística de la encarnación. La historia de la espiritualidad a menudo nos pone en contacto con gente depositaria de este particular carisma, a saber, el de hacer visible el misterio invisible en las cosas de todos los días. Solo por referir dos nombres, podríamos hablar aquí de Francisco de Asís o Ignacio de Loyola, quienes cada uno a su modo, uno desde una perspectiva prevalentemente relacional, y el otro desde un compromiso marcadamente histórico, buscaron apasionadamente ser místicos de la encarnación.

En cierto modo, se podría afirmar que todos los santos fueron *místicos de la encarnación*, ya que todos ellos experimentaron y manifestaron la presencia de Dios casi por connaturalidad, y contribuyeron mediante sus vidas a que el misterio invisible y trascendente resultara cercano a los hombres y mujeres de su tiempo. Pero, ¿qué significa realmente esta expresión *mística de la encarnación*?

Aproximación al sentido de lo 'místico'

Los dos términos de la expresión están hoy en día de moda. Especialmente las palabras *místico* y *mística*, que hacen referencia al mundo espiritual como algo que puede ser alcanzado por los seres humanos y, tal vez con mayor facilidad, por la gente más sencilla. En este

sentido, *mística* es una persona que vive en el mundo espiritual, que ha experimentado una más profunda y trascendente dimensión de la vida, y ha logrado configurar su existencia personal desde esta dimensión.

Pero inmediatamente podemos pensar en la expresión ‘mundo espiritual’ como un lugar externo, casi en paralelo o incluso en oposición al ‘mundo real’. Por ejemplo, los gnósticos dividían la realidad en dos: el mundo material (malo) y el mundo espiritual (bueno). Según ellos habría siempre un fuerte y continuo combate entre ambos mundos, y la vida de cada hombre sería el campo de batalla. También los textos apocalípticos en o fuera de la Biblia asumieron esta clase de reflexión en los momentos en que se desataron abiertas persecuciones contra los creyentes, si bien en estos casos, a diferencia de lo que ocurría en el mazdeísmo, el triunfo final y definitivo del Bien estaba garantizado.

Sabemos que la dimensión mística de la vida fue por momentos olvidada en muchos países occidentales. El ateísmo y el materialismo negaron esta dimensión trascendente de la existencia humana, o también la resignificaron desde una perspectiva meramente secular. De este modo para el marxismo, por ejemplo, la dimensión místico-espiritual se acabó convirtiendo en ‘opio del pueblo’, por lo que su consideración debía ser suprimida y reemplazada por modos de vida y sistemas políticos más productivos, todo esto asociado a una ‘mística revolucionaria’. Así, la lucha espiritual fue reemplazada por la redención histórica del proletariado. Algo análogo sucedió con el nacional-socialismo, donde muchos signos de cuño cristiano fueron sustituidos o resignificados, casi a modo de parodia, por referencias ideológicas al partido y a su ‘mística racial’ de lo ario o germano.

Pero aconteció que cuanto más fue negado el mundo espiritual, única forma de salvaguardia de la dignidad trascendente del hombre y de un justo orden social, más fuertemente emergió en la conciencia de los

pueblos y las personas la necesidad de buscar y dar culto al Dios vivo. Al respecto, en estos últimos decenios hubo una especie de *revival* religioso en los países del este europeo, a la par que también se observa un fenómeno análogo en los países dominados por un exasperado y asfixiante afán de consumo.

Cuando dirigimos nuestra mirada hacia la historia, constatamos que todas las religiones y a menudo muchas filosofías nos hablaron de *mística.* Especialmente las religiones orientales, llamadas justamente *religiones místicas,* casi en oposición a las *religiones históricas* o *religiones proféticas.* Si bien esta distinción nos puede dar una idea de aspectos que resulten predominantes en cada una de las tradiciones religiosas, de ninguna manera constituyen rasgos exclusivos. Porque siempre habrá una dimensión histórica en las primeras y una dimensión mística en las segundas.

También la filosofía puede adquirir, a su manera, un talante místico. Autores tan heterogéneos como Platón, Plotino, Agustín de Hipona, el Pseudo Dionisio, Duns Scoto, Nicolás de Cusa, Pascal, Schleiermacher, Hegel e incluso Guardini son buenos ejemplos de lo que dio en llamarse mística filosófica. Estos autores trataron de sistematizar el conocimiento relacionándolo con una misteriosa y trascendente experiencia de Dios. En general, la tradición católica, a lo largo de su más que bimilenaria tradición, estimuló estrechas relaciones entre la fe y la razón (o la filosofía). Incluso en autores notoriamente místicos como Orígenes o, sobre todo, Juan de la Cruz, la declaración o explicación teológica tiene un lugar destacado junto a su insuperable expresión poética. La misma Teresa de Ávila buscará explicar el camino espiritual a partir de su propia experiencia, si bien en este caso valiéndose generalmente de imágenes y metáforas.

Por otro lado, el hinduismo, el budismo, el hasidismo hebreo y el sufismo árabe se mostraron en oposición a la especulación filosófica o teológica, que en sus respectivos contextos culturales y religiosos tienden a identificarse o confundirse. También los Padres del Desierto pensaron que era mejor orar que pensar, y así consideraron el trabajo manual y la recitación de salmos como más provechosos para que el eremita esté continuamente en la presencia de Dios. La misma opinión prevaleció entre los primeros monjes pacomianos.

Sin embargo, con el paso del tiempo, la tradición monástica fue modificando su opinión prevalente, y los monasterios benedictinos acabaron por convertirse en la reserva natural del conocimiento medieval, por ejemplo, con monjes sabios como Beda o Alcuino, asociados al Renacimiento Carolingio en los albores del siglo IX. En Oriente el monacato recorrió un itinerario análogo, si bien allí siempre tendió a prevalecer la tradición patrístico-litúrgica por encima de las nuevas y posibles incursiones teológicas: de hecho, a diferencia de lo que aconteció en Occidente, se valoró e interiorizó más la herencia de Platón que la de Aristóteles. Pero esto posibilitó el surgimiento de figuras emblemáticas como Simeón el Nuevo Teólogo, Serafín de Sarov, Bulgakov, y más recientemente, Evdokimov.

En algunas ocasiones, la experiencia mística fue asociada al consumo de drogas, como en el arcaico chamanismo, o también en las modas psicodélicas de los 60’ vinculadas al LSD. Estas sustancias alucinógenas permitían al alma del chamán entrar en mundos superiores e inaccesibles para el común de los mortales, y normalmente después de haber descendido a regiones subterráneas. Esta experiencia de descenso *ad inferos* estaba asociada a terribles sufrimientos del cuerpo, y servía para obtener la salud de los enfermos. La idea era que por medio del chamán, se recreara la cosmogonía y todo volviera a renacer prístino.

Mística cristiana como ‘mística de la Encarnación’

Pasemos ahora a la otra palabra clave de la expresión: *encarnación.* Remite a la característica distintiva de los cristianos, que buscan referir sus vidas al misterio teándrico de Jesucristo. A diferencia de los *avataras* o manifestaciones divinas en el hinduismo, para los cristianos el misterio de la encarnación del Hijo de Dios resulta un evento inédito. Desde ese momento, nada en el mundo puede dejar de tener una dimensión espiritual y trascendente, y ya no se puede separar dicotómicamente el mundo espiritual del mundo real. Más aún, la dimensión espiritual acaba siendo la dimensión ‘más real’ del mundo real.

Dado que Jesús trabajó con manos humanas, pensó con mente humana, y amó con corazón humano (cf. *GS* 22), toda experiencia en la vida humana puede alcanzar una dimensión trascendente. Esto nos permite hablar, por ejemplo, de una dimensión sacramental de lo real a partir de una fontal experiencia teologal. Como veremos, las celebraciones sacramentales concretan y concentran por antonomasia esta universal experiencia, y lo hacen para cada generación de cristianos. En este sentido, los sacramentos de la fe nos permiten hacer presente el misterio de la redención de Jesucristo ‘aquí y ahora’: se convierten así en una síntesis de la historia de salvación y de la presencia actuante de Dios en el mundo.

Desde la perspectiva que venimos hablando, la *Encarnación* está relacionada con la *inculturación*, que indica la capacidad que tiene la Iglesia en su proceso evangelizador de ofrecer el evangelio a los pueblos asumiendo sus propias categorías culturales, como así también de enriquecerse con estas nuevas expresiones de fe. La inculturación del evangelio es tal vez hoy uno de los principales cometidos en la actividad

misionera. Es sobre todo tarea de las Iglesias locales, las cuales deben madurar continuamente nuevas síntesis originales y fecundas entre fe y cultura. La inculturación está relacionada también con la *endoculturación*, que expresa la tarea que cada pueblo debe realizar *ad intra*, en orden a profundizar la comprensión de sus propios dinamismos culturales, y para permitir que el Evangelio penetre e impregne cada vez más esa cultura con su propio estilo de vida.

Uniendo las dos expresiones comentadas y recapitulando, podríamos afirmar que *Místicos de la encarnación* son los que descubren a Dios en cada cosa, en cada momento y persona; los que en los asuntos diarios perciben la dimensión trascendente de la vida; los que están apasionados por traducir su experiencia del amor de Dios en actitudes de amor hacia sus prójimos; los que pueden unificar sus vidas también en la adversidad por tener perspectivas trascendentes.

Mística de la Encarnación y mística Pascual

Una de las cosas más difíciles para las personas es la de encontrar un sentido para el dolor y el sufrimiento. Diferentes explicaciones y sugerencias prácticas fueron hechas a lo largo del tiempo por la filosofía y las religiones para ayudar a los enfermos, o a personas con alguna dificultad, a enfrentar sus problemas. Lo cierto es que, normalmente, el sufrimiento es un visitante indeseado e inesperado.

El budismo nos dice que el dolor es consecuencia del deseo, y que sólo cuando quitemos el deseo de nuestras vidas, seremos liberados del sufrimiento. El deseo nos pone en relación con una percepción superficial del mundo, que entonces es *maya*, y no con nuestro yo más profundo y auténtico. Solamente la experiencia del Nirvana nos permite liberarnos

del dolor inherente a una existencia vana y de sus continuos ciclos de reencarnación, y entrar así en la vida real, asociada a la ‘totalidad plena’ de la nada.

Hoy existen muchas escuelas de autoayuda relacionadas con el deseo de evitar el sufrimiento o alejarlo de la vida, ya que se percibe una gran dificultad para aceptar la adversidad en los diferentes momentos de nuestro itinerario vital. Esta actitud nos impide encontrar sentido al dolor humano, dado que la felicidad y el bienestar son normalmente identificados. Esta confusión conduce a mucha gente a la desesperación, porque a lo largo de nuestras vidas encontramos situaciones de adversidad con las que debemos enfrentarnos valientemente si queremos crecer. No estamos suficientemente convencidos de que la felicidad no es algo que merecemos en justicia, y que en realidad termina siendo siempre un don gratuito. Por otro lado, la felicidad no se opone al sufrimiento. Son más bien las personas que han sufrido durante sus vidas las que parecen ser, finalmente, felices. Solamente ellas están en condiciones de valorar las pequeñas cosas con un corazón libre y agradecido.

El misterio pascual nos permite descubrir sentido en el sufrimiento. Jesucristo dio sentido al dolor uniéndolo a su cruz en un acto de amor dirigido hacia cada persona. Anudando cruz y amor, nos dio una clave magnífica para vivir auténticamente nuestras vidas. En Cristo, el sufrimiento puede convertirse para nosotros en oportunidad de amor. De hecho, es una experiencia universalmente constatable que el verdadero amor está asociado al dolor. Cuando amamos a alguien en verdad, estamos dispuestos a sufrir por esa persona.

En ocasiones, el sufrimiento puede conducir a la muerte. Este fue el camino de Jesús. Pero la muerte no fue la palabra decisiva en su existencia. El Padre lo resucitó de entre los muertos, y dio sentido

definitivo a su vida humana. Trascendiendo el sepulcro y glorificado, el Hijo de Dios se convirtió en mediador entre Dios y los hombres, y de este modo nos dio la esperanza de poder compartir su destino glorioso en el cielo. Si padecemos con Él, no sólo en el futuro, sino ya desde ahora, seremos capaces de disfrutar en profundidad de la vida. Pienso que lo que hace de algunos momentos de nuestra existencia algo terrible es que tal vez esperamos demasiado de ellos. Si aceptáramos morir a nuestras expectativas desmesuradas, posiblemente viviríamos más y mejor.

Por lo tanto, es importante medir y limitar nuestras expectativas en la vida. Si dosificamos el deseo y aprendemos a valorar la importancia de las pequeñas cosas, seremos felices; si procuramos ser generosos en vez de exigentes, y pensar en los otros más que en nosotros mismos, nuestra vida se expandirá. El secreto de la felicidad parecería estar en tratar de hacer mucho con lo poco de que se dispone, como así también, en buscar recapitular el conjunto de la vida concentrando nuestra atención en cada momento: como sucede en la liturgia.

Al respecto, lo que parece ser más distractivo a la hora de percibir la riqueza del instante es buscar evitar el sufrimiento a toda costa. Porque este empeño quita objetividad a nuestros modos de proceder, nos hace seguir gustos distorsivos más que respetar la realidad de las cosas, y crea en nosotros mecanismos defensivos que nos tornan egoístas, poco dóciles a la práctica de la misericordia. Éste parecería ser hoy el gran mal de la llamada cultura del ‘primer mundo’, asociada al bienestar y la abundancia. Porque el excesivo tener estimula los hábitos regresivos, que unidos a la ambición controladora y al individualismo competitivo inducen a cerrar las puertas al pobre y necesitado, relacionado normalmente al sufrimiento, y a vivir en un pequeño mundo que acaba por asfixiar. Cuando esta experiencia se radicaliza puede convertirse en la antesala del infierno.

En búsqueda de trascendencia diaria

Las cosas ‘no son sólo’ lo que aparecen a nuestra experiencia inmediata. Ellas son ‘siempre más’ que lo que una primera impresión de las mismas podría sugerirnos. Lo mismo puede decirse de las personas y las experiencias de la vida. Existe un significado profundo para el conjunto de lo real, y podemos hacer experiencia de ello a cada momento con tal de no imponer nuestras condiciones al acontecer diario. Con este fin, debemos estar atentos y concentrarnos en el momento presente. No debemos permitir a nuestra mente divagar evasivamente hacia atrás, hurgando en un pasado irremediable; ni hacia delante, anhelando con impaciencia un futuro aún no disponible. Lo mejor es no pensar en otras posibles alternativas más que en aquellas que nos van tocando vivir y donde verdaderamente estamos en condiciones de optar y decidir por nosotros mismos.

Esta actitud no se opone a la creatividad, sino que más bien la estimula. Si Freud junto a los maestros de la sospecha dijeron respecto de algunas dimensiones de lo real (por ejemplo, del sexo o la religión) que ‘no eran sino’ un impulso natural de la libido o un producto cultural asociado a la neurosis o a la necesidad de poder, los cristianos afirmamos que las mismas ‘no son sólo’ lo que a primera vista sugieren. La primera actitud reduce y cercena la creatividad, mientras que la segunda la promueve y amplía. Lo más importante en la vida no es el ‘cuánto’, es decir, la cantidad de experiencias y recursos de que podemos disponer en un determinado momento, sino más bien la calidad con la que podemos afrontarlas y vivirlas. En particular, las experiencias cumbre despiertan nuestras mejores energías y crean en nosotros una reserva profunda que nos permite mirar desde el presente hacia arriba y hacia delante, con esperanza. Una persona madura es la que puede asociar a

cada experiencia de su vida una gran variedad de percepciones, recapitulando así también su pasado e incluso las heridas que puedan serle inherentes.

De este modo, cada momento del día se asemeja a una trama de variados colores, donde es preciso distinguir e integrar la rica gama de hilos que la componen para encontrarle sentido. También podría decirse que los grandes o pequeños acontecimientos cotidianos son como una sinfonía, producida por una amplia variedad de instrumentos ejecutando sonidos armónicos. Si no prestamos atención, sólo percibiremos una ocasional melodía. Pero si entrenamos los oídos, podremos distinguir una rica y complementaria variedad de acordes en la que convergen sugerentes y novedosas tramas musicales.

Hoy estamos habituados a las experiencias sensoriales, que por excesivas, tienden a disminuir nuestra capacidad de percepción y silencio. Las experiencias más profundas están asociadas, normalmente, a un proceso de interiorización ligado al silencio contemplativo. Si queremos mirar en profundidad necesitamos ver pocas cosas; si queremos descubrir la hondura de la palabra, no debemos hablar mucho. Si buscamos saborear un alimento, no tenemos que comer hasta el hartazgo. Si pretendemos encontrarnos con una persona, debemos dedicarle espacio humano y prepararnos. Si queremos apreciar un buen libro, debemos evitar leer muchos. En todos estos ejemplos, la ‘cantidad’ parecería oponerse obstinadamente a la ‘calidad’.

La dimensión religiosa de nuestras vidas está estrechamente relacionada con altos niveles de percepción, los cuales pueden ejercitarse en cualquier momento y lugar, por más que algunos espacios favorezcan esta fecunda experiencia de concentración un poco más que otros. Solo necesitamos reducir la información y el nivel sensorial de las percepciones, para lograr que una experiencia y lugar se conviertan en

significativos. En este sentido, es más importante la actitud que el contenido de estas experiencias, la “disposición” más que la “posición” (Miguel Garicoïts[1]).

Mística de la Encarnación y espiritualidad Trinitaria

La trascendencia cotidiana tiene un fundamento teológico radical: la omnipresencia de Dios. En cada experiencia de la vida nos es factible hacer experiencia de Dios. Él está presente en cada cosa, en cada persona, en cada fragmento de nuestras vidas. Él produce espacio y trascendencia en cada una de estas realidades, y les confiere una dimensión eminentemente sacramental. De este modo, las personas, cosas y acontecimientos se convierten en oportunidad para alcanzar al Padre en Jesucristo por medio del Espíritu Santo, ya que Dios vive en este mundo, a la vez que lo trasciende. Él es interior a cada cosa que nosotros podamos experimentar y a cada persona que podamos encontrar, pero también es superior al mundo creado y lo trasciende. Dios está en todas partes, pero Él mismo no se identifica con nada. Dios es el misterio *semper major.*

La Trinidad da consistencia y relación a nuestro mundo. Ella es el fundamento de la comunión en cada nivel: natural, social, político y cultural. Aunque la comunión en cada uno de estos ámbitos pueda tener explicaciones particulares, el motivo más profundo está relacionado con la presencia de Dios en cada una de estas realidades. La razón más profunda por la que podemos adorar al Señor “en espíritu y verdad” (*Jn* 4,23) es porque la Trinidad inhabita íntima y *catafáticamente* la totalidad de lo existente llamándola al ser y simultáneamente la trasciende de

[1] Santo vasco-francés (1797-1863), fundador del Instituto del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram, al que pertenezco.

modo *apofático*, convirtiéndola así en *teofánico* sacramento de su inefable misterio.

* * *

¿Por qué una teología del cambio de época?

Existió en la era cristiana el *paradigma de la cristiandad*.[2] Su obra más significativa fue la Suma Teológica de Tomás de Aquino, y en general, la escolástica. Esta sistematización conceptual supuso el seno nutricio y maternal de la Edad Media, y en particular el mundo simbólico precedente de la patrística (vg. Origenes) y espiritual del Pseudo Dionisio. Se forjó a partir de una fundante experiencia creyente (apostólica), de la progresiva consolidación del Medioevo (vg. Renacimiento carolingio), pero también con las crisis asociadas a las persecuciones romanas, las invasiones bárbaras, etc. El armazón teológico de la Suma del Aquinate se fue configurando a partir del silogismo, la dialéctica y sobre todo la metafísica de Aristóteles. Sin embargo este primer paradigma hizo crisis a partir del siglo XIV, con la progresiva irrupción del nominalismo, el empirismo, y la consiguiente fragmentación del conocimiento [=saber], de la Iglesia [=creer] y del Imperio [=poder].

Con este marco de referencia, la hipótesis interpretativa que hago es la siguiente: así como en el primer paradigma la antigüedad cristiana y la Edad Media formaron en cierto modo una unidad teodramática (anuncio kerygmático, persecuciones y testimonio martirial, construcción

[7] Para un desarrollo más pormenorizado de estas cuestiones históricas remito a mi obra *Historia y perspectivas de las ideas teológicas*, en: *Trilogía 'Teología del cambio de época'*, Vol.I, 31-291.

del Sacro Imperio Romano, invasiones bárbaras y eslavas, configuración del Sacro Imperio Romano Germánico, creación de las universidades, etc.) que vio surgir una simbólica teológica particular (Evangelio de Juan, Orígenes y Padres orientales, liturgia monástica, Pseudo Dionisio, templos románicos y góticos, etc.) y derivó en una teológica precisa (Aristóteles de la mano de Boecio, pero luego de los árabes, Sentencias y Sumas), cuya *opera magna* fue la referida obra de Tomás de Aquino, también a partir del Renacimiento se produce un segundo ciclo que llega a nuestro tiempo. Y me explico.

La lenta configuración del nuevo paradigma

La *Reforma protestante y católica*, precedida por la temprana aparición de los mendicantes, pone de manifiesto el deseo de una vuelta *sine glossa* a los orígenes cristianos, a la experiencia fundante. Sin embargo, la acción dramática y el correspondiente pensamiento modernos transitan por carriles paralelos: vida de las iglesias, quehacer filosófico y científico, tratados de teología, etc. Todas estas vicisitudes se polarizan, por una parte, en el idealismo alemán y los totalitarismos derivados del siglo XX, y por otra, en la respuesta niesztcheana, las revoluciones del siglo XIX y las guerras mundiales del siglo XX. Por su parte, la simbólica teológica se condensa en los místicos españoles (Ignacio de Loyola y la espiritualidad carmelitana), influidos por los renanos (Eckhart, Taulero, Suso), y se radicaliza en la noche del siglo XX (D. Bonhoeffer, E. Stein). La modernidad procuró incorporar a su reflexión el tiempo, pero sin cambiar la matriz aristotélica de base (Hegel), con lo que su rigidez la tornó inevitablemente conflictiva y autodestructiva: sin misterio ni trascendencia.

La aparición de la fenomenología (Husserl y sobre todo Heidegger) hermenéutica (P. Ricoeur[3]), y de un modo especial la noción de "tercera reducción" de J. L. Marion (la "donación" en el corazón de la fenomenología) permite otro posicionamiento y otro diálogo (J. C. Scannone[4]). Ya H. U. von Balthasar pudo realizar la mejor sistematización trilógica, implícitamente en el seno de este nuevo paradigma. A mi modo de ver, fue la única obra que alcanzó una grandeza comparable a la síntesis medieval del aquinate. La hizo desde la 'intuición teologal' del núcleo teo-simbólico (estético) y teodramático de la vida de los santos, antes que desde premisas teológico-conceptuales apriorísticas. Sin embargo, no escapó al eurocentrismo, que el mismo Concilio Vaticano II, curiosamente eurocéntrico, contribuyó a quebrar definitivamente.

	Paradigma de Cristiandad (siglos XII-XIII)	**Paradigma del cambio de época (siglos XX-XXI)**
Experiencia fundante	Predicación apostólica, testimonio martirial, mendicantes	Reforma protestante y católica
Síntesis teológicas más logradas	Suma Teológica de Tomás de Aquino	Trilogía de H. U. von Balthasar
Mística de referencia	Orígenes, Pseudo Dionisio	Mística ignaciana y carmelitana

[8] Destaco P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, FCE, Buenos Aires, 2008.
[9] J. C. SCANNONE et Alii, *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Biblos, Buenos Aires, 2015, 217-238. El autor habla del "giro del giro (moderno)" a partir de Heidegger, y de la emergencia de un "nuevo pensamiento".

Filósofos de referencia	*Aristóteles*, Platón	*Heidegger*, Ricoeur, Marion
Hitos *teodramáticos* relevantes	Predicación apostólica, persecuciones, era Constantiniana, invasiones bárbaras, configuración de la cristiandad medieval, burgos y mendicantes, surgimiento de las universidades	Descubrimiento de América, fragmentación del saber (enciclopedia), de la vida política (estados) y religiosa (iglesias). Revoluciones (siglo XIX) y guerras mundiales (siglo XX).
Hitos *teoestéticos* relevantes	Catecumenado antiguo, liturgia monástica, arte románico y gótico (mosaicos y catedrales)	Mística española, estudios patrísticos (orientales), renovación litúrgica. Religiosidad popular latinoamericana.
Hitos *teológicos* relevantes	Boecio, Sentencias y Sumas (racionalidad conceptual)	Recuperación de la Patrística oriental y la historia (Chenu). Una teología a partir de la experiencia mística (racionalidad simbólica) que se diversifica. Renovación de los estudios bíblicos y *Nouvelle theologie.* Concilio Vaticano II.

El Concilio Vaticano II como acontecimiento decisivo

En el *Concilio Vaticano II*[5] se asume la *fenomenología hermenéutica teológico-pastoral* (claramente en la *Gaudium et spes*) para posibilitar el diálogo de la Iglesia con el mundo y sus variados desafíos: sociedad, ciencias, filosofías, culturas, iglesias, religiones. El Vaticano II

[5] Cf. J. SCAMPINI - C. SCHICKENDANTZ, *La recepción teológica del Concilio Vaticano II,* Ágape – Guadalupe, Buenos Aires, 2015.

presupone lo definido acerca del alcance de la razón en relación a la fe por la *Dei Filius* del Vaticano I, como así también el anhelo de reforma teológico-disciplinar tridentino prefigurado en el profético estilo de vida de los mendicantes. De este modo, el último Concilio posibilita esa relectura teológica satisfactoria de la para entonces agónica modernidad, lo cual era hasta aquel momento deuda pendiente (la Trilogía de Balthasar será posterior).

Pero el Vaticano II pone sobre todo de manifiesto algo muy novedoso para el quehacer teológico posmoderno: de ahí en más ya no será posible hacer una única teología universal, la misma para todo el mundo, sin ejercer una consecuente violencia simbólica sobre el conjunto del pueblo de Dios. El ingreso de la posmodernidad también en la teología es puesto de manifiesto, por ejemplo, en *Octogesima adveniens* (1971) de Pablo VI. De ahora en más necesariamente habrá que inculturar 'regionalmente' el discurso. Habrá que hacer teología contextual, explicitando ese contexto. Y debido a la importancia que en los últimos siglos ha ido adquiriendo la variable histórica, toda teología contextual necesariamente será, en cierto modo, teología del cambio de época. Cambio de época será el contexto histórico teologizado pastoralmente de modo fenomenológico hermenéutico teologal. Y en nuestro tiempo, asumiendo la misericordia como reducción última de la propia experiencia teologal.

* * *

La teología del cambio de época como teología del 'peregrinando-nos'

La teología del cambio de época es una teología del 'peregrinando-nos'. El 'peregrinando-nos' es la reducción teologal que se corresponde con el "estar siendo"[6] "discípulo/s misionero/s" (*DA* I), en donde el 'nos' expresa la cara pasiva-autoimplicativa del discipulado durante el quehacer teológico *in fieri*, y el gerundio la vertiente activa y misionera del mismo. Al 'peregrinando-nos' le son inherentes el icono sapiencial del 'camino' y el icono teologal del 'santuario'. El primero remite al mundo, y el segundo remite a Dios. En la dialéctica controlada existente entre ambos iconos vamos desplegando un proceso de "autotrascendencia teocéntrica en la consistencia"[7], que nos permite ir pasando de una prevalencia de percepciones y autoposicionamientos idolátricos a nuevas actitudes icónicas,[8] de modo que lo que parecía 'no ser sino' revela 'no ser solo'.

Este yo peregrinante tiene una vertiente personal (el creyente individual) y otra colectiva (el pueblo de Dios peregrino, pero también implícitamente, una nación en camino). La peregrinación se va desplegando espacio-temporalmente, desde la existencialidad histórica en progresiva apertura al misterio trascendente. O también, desde la progresiva vivencia teologal de las virtudes en diálogo interpelante con todo lo que de bueno, bello y verdadero vamos encontrando por el camino. Esto nos conduce a una cada vez más satisfactoria vida en el

---

[6] Cf. R. KUSCH, "La fórmula del estar-siendo", en: Id., *La negación en el pensamiento popular*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008 (1975), 95-106; J. C. SCANNONE, "El 'estar-siendo' como acontecimiento originario", *Revista colombiana de humanidades* 77 (2010) 153-162; "La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado", *Teología* 95 (2008) 39-52.
[7] Cf. L. RULLA, *Antropología del vocación cristiana*, Vol. 1, Athenas, Madrid, 1990.
[8] Cf. J. L. MARION, *L'idole et la distance,* Grasset, Paris, 1989.

Espíritu, renacida de lo alto desde el ‘santuario’ descubierto como ya inhabitando en el mismo ‘camino’, lo cual traduce y expresa muy bien e inculturadamente, lo propio de la esperanza teologal cristiana.

En el presente parágrafo quisiera detenerme en el método teológico que fui desarrollando en la construcción de mi teología del cambio de época,[9] asociado al modo de hacer teología que fui describiendo en los párrafos precedentes. El mismo consta de tres momentos, que se suceden de modo (elíptico)-pendular (vg., I – II – III – II – I), en consideración de un eje histórico-pastoral (tiempo, espacio y trascendencia) y otro hermenéutico-trascendental-teologal (vinculado a los trascendentales del ser y las virtudes teologales), imprimiendo a la reflexión teológica un carácter holístico en la vida del discípulo misionero.

[9] Publiqué mi ‘Teología del cambio de época’ en 12 tomos por Credo Ediciones y Dictus Publishing (Saarbrücken), entre diciembre 2012 y abril 2016, unas 2850 páginas en total. Puede accederse libre y gratuitamente a los correspondientes *e-books* desde: https://uca-ar.academia.edu/GerardoDanielRamos/Books-(Full-texts). El proyecto había sido perfilado en el artículo “Hacia una teología del cambio de época: polícroma, transdisciplinar, con impostación pastoral, desde Argentina”, *Teología* 94 (2007) 579-605.

Prólogo:		**Fe** (***Verdad***) →	**Esperanza / Caridad** (***Belleza - Bondad***) →	**Vida en el Espíritu** (***Unidad***)	***Epílogo:***
Icono sapiencial del camino					*Icono teologal del santuario*
1.1. La vida como peregrina-ción	Tiempo	3.1. Historia y perspectivas de las ideas teológicas (*Tril*. I, A, pp.31-291) *Tiempo histórico* [Tradición eclesial]	4.1. El imaginario de los cristianos en contexto cultural argentino (*Tril*. II, A, pp.21-247) *Tiempo humano* [*Moral personal*]	7.1. Lectio pastoral y sabiduría creyente (*Tril*. III, A, pp.21-420) *Tiempo litúrgico* [Palabra celebrada]	***Teodramática*** 7.2. Peregrinan-do al Santuario (*Tril*. III, B, pp.421-484) ↓
1.2. El camino sapiencial de Martín Fierro y la formación académica	Espacio	3.2. La *fe* de los cristianos ante el actual pluralismo cultural (*Tril*. I, B, pp.293-596) *Espacio epistemológi-co*	4.2. La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino (*Tril*. II, B, pp.249-470) *Espacio pastoral*	4.3. La vida consagrada ante el cambio de época (*Tril.* II. B apend., pp.472-586) *Espacio cultural*	***Teoestética*** 7.3. Hacia una pastoral de la misericordia urgida por la belleza ↓
1.3. Por el camino del Inca	Trascendencia	2. Francisco, obispo de Roma en el Año de la Fe *Trascenden-cia creyente* [Magisterio hoy]	5. Hacia una Argentina con futuro *Trascendencia política* [*Moral social*]	6. Misericordia y mística y en los discípulos misioneros *Trascendencia mística* [Palabra vivida]	***Teológica*** 0. Peregrinar al santuario haciendo teología
Teología fundamental y dogmática			***Teología moral y pastoral***	***Espiritualidad bíblica y litúrgica***	

Peregrinando la vida, contemplando el icono, comunicando la palabra

Peregrinando la vida

El primer momento del método es el teodramático diacrónico de la peregrinación, convergente con la experiencia de una praxis (cristiana) inicial que progresivamente se abre al *Bonum* y es decisivamente enriquecida con el anuncio evangélico. Es el momento fenomenológico-hermenéutico, que transita por un peregrinaje de la 'vida' con minúsculas a otro de y desde la 'Vida' con mayúsculas. Recorre el tiempo y espacio pasando por la prevalencia y desencanto de apreciaciones idolátricas auto-referenciales [=descubrimiento presuntuoso y consiguiente desilusión] a la prevalencia de valoraciones icónicas [=peregrinación teologal], en un marco de progresiva auto-trascendencia, valiéndose para ello del uso de una racionalidad práctico-simbólica.[10]

Esta peregrinación (1.1, 1.2 y 1.3) considera el tiempo histórico en el que ha tenido lugar la manifestación de Dios en general y la revelación cristiana en particular de un modo objetivo (3.1). También el tiempo personal y subjetivo en la vida del creyente peregrino, asociado a la progresiva conformación de un imaginario prevalentemente progrediente más que regresivo (4.1). Por último, considera el tiempo litúrgico celebrativo, en el que el tiempo objetivo-subjetivo va de a poco anclándose existencialmente en el misterio trascendente de Dios (7.1 y 7.2).

[5] Lo despliego en *Peregrinar al santuario haciendo teología. Inculturando el bien, la belleza y la verdad*, Credo Ediciones, Saarbrücken, 2014, capítulos II-V, pp.13-42, que es el número "0" (o recapitulador) en la Sinopsis. Los números que indicaré entre ( ) son los correspondientes a los libros en esta misma Sinopsis considerada diacrónicamente.

La peregrinación del drama acontece también en el espacio epistemológico, en el cruce de saberes (filosofías y religiones, sabiduría y mística populares) y disciplinas (ciencias humanas y sociales, naturales y duras), que van siendo paulatinamente experimentadas, y con las que la teología propicia encuentros, diálogos, préstamos e intercambios (3.2). También en el espacio pastoral, en donde la peregrinación invita a un discernimiento, explicitación y profundización del misterio del Reino ya presente en el hoy salvífico (4.2). Por último, en el espacio cultural, marcado en la actualidad por el cambio de época como mega-signo de los tiempos (4.3).

En tercera instancia, la peregrinación teodramática se abre al bien sobre todo en su disponible apertura a la trascendencia. La trascendencia creyente que se expresa en el desafío de releer la fe de la Iglesia –la *traditio* del *depositum fidei*– desde el hoy peregrino del pueblo fiel de Dios en las expresiones magisteriales del Papa Francisco (2 y 0). También la trascendencia política irrumpe promoviendo una inculturación práxica de esa misma fe encarnada y liberadora en el contexto socio-histórico-cultural (argentino, mientras celebramos el Bicentenario) (5). Por último, la trascendencia mística que invita permanentemente a vincular fecundamente misericordia (=trascendencia horizontal) y vida teologal (=trascendencia vertical) (6).

Contemplando el icono

El segundo momento es el teoestético sincrónico del santuario, convergente con la experiencia de una contemplación (cristiana) en convergencia icónica con el *Pulchrum*. Es el momento estrictamente teológico-contemplativo [=*Theologia*], que se inicia con el acontecimiento

del ‘icono’ con minúsculas y conduce a la percepción de y desde el ‘Icono’ con mayúsculas. Este momento busca percibir sinópticamente el cruce arquitectónico del eje histórico espacio-temporal con el trascendental-teologal, valiéndose para ello con preferencia de la racionalidad simbólica, pero incluyendo (implícitamente) la conceptual.[11]

El eje histórico (horizontal) mantiene una tensión dialéctica entre la fe ya vivida e interpretada a lo largo del tiempo por la Iglesia con los desafíos teologales, sapienciales y disciplinarios en nuestro tiempo y contexto que abren al *kairós* de Dios. Pero también entre la fe vivida por el discípulo creyente en su propio imaginario simbólico, con esa misma fe misioneramente compartida y anunciada junto a la comunidad creyente en el espacio pastoral. Por último, entre la fe celebrada en el tiempo litúrgico que pacifica y armoniza en orden a entrar en el descanso de Dios, con los desafíos culturales de un espacio epocal que interpela y exige ‘salir’.

El eje trascendental-teologal (vertical) presenta una tensión inicial entre la verdad racionalmente buscada y la fe teologalmente creída; entre la belleza y bondad agradecidamente descubiertas (en el icono), y la esperanza y caridad gratuitamente vividas (desde el Icono). Pero también entre la búsqueda centrante de unidad (con el consiguiente riesgo idolátrico autorreferencial) y la vida descentrante en el Espíritu (propositivamente icónica y autotrascendente).

Visto así, las tensiones tienen un inicial carácter catafático. Parten de la existencial *via affirmationis* y se topan con la inevitable *via negationis*, de carácter apofático (=experiencia límite en la cual la ‘palabra’ naturalmente anémica se agota). Claman, por tanto, por la

[6] Lo desarrollo en *Por el camino del Inca. Peregrinación mariana misionera por Perú y Ecuador*, Credo Ediciones, Saarbrücken, 2014, Apéndice 1, pp.17-30, a partir de la misma Sinopsis sincrónicamente considerada.

contemplativa *via eminentiae*, que remite al momento teofánico (=experiencia cumbre en la cual la 'Palabra' sobrenaturalmente gratuita se manifiesta: devela y revela). La verdadera contemplación teológica antes que una búsqueda o conquista es un don o hallazgo que acontece asociado al descubrimiento del Icono con mayúsculas, en el cual se inscriben otras posibles figuras icónicas con minúsculas.

La más significativa expresión icónica que se me ocurre es la del Santuario, que en realidad es el Espíritu de y en Cristo en cuanto *Eikon* (=Icono o Imagen, cf. *Col* 1,15) del Padre (cf. *Jn* 14,9), pero no excluye (¡más bien incluye!) otras figuras movilizadoras como la del rostro, la del mosaico o la poesía, el éxtasis de la experiencia cumbre, la vida como obra de arte, el encuentro interhumano, amoroso o esponsal (nupcial), etc. El santuario permite visualizar sincrónica y sinópticamente lo que la peregrinación despliega diacrónica y narrativamente.

Comunicando la palabra

El tercer momento es el teológico-pastoral [=*Oikonomia*] de la meditación comunicativa, que en asociación particular con el *Verum* sistematiza conceptualizando la anterior contemplación del misterio cristiano, poniéndole palabra al icono, a partir del descubrimiento del Icono como Palabra, para hacerlo comprensible y transmitirlo en una misión contextualizada. Las correspondientes figuras de referencia podrían ser la Suma medieval o el Tratado moderno pero mediados hoy por el dinamismo de una cultura socio-comunicacional y el uso de las TIC's, en cuanto expresen 'palabras' con minúscula que remitan a la 'Palabra' con mayúsculas. Aquí se va pasando del uso preferente de la racionalidad conceptual a la racionalidad práctico-pragmática en un

permanente ejercicio de autotrascendencia discipular (hacia Dios) y misionera (hacia el prójimo), que gracias a una nueva mediación analógico-hermenéutica, transforma a los peregrinos en evangelizadores.[12]

El criterio rector de la comunicación teológico-evangelizadora es el intento permanente de ofrecer la totalidad del misterio en el fragmento de la historia. En otros términos, una cierta percepción del Santuario (=Icono) en un determinado tramo de la peregrinación (=vida), la Vida misma de Dios para el hombre "concreto, histórico y real" (cf. *RH* 13-14) en su 'aquí y ahora', con un estilo teológico-pastoral dotado ineludiblemente de carácter icónico. Porque la verdad salvífica, para ser fecunda, debe manifestarse *kalós*: bella y buena. Lo más original de la comunicación cristiana es sorprender al que está en camino con algo 'inédito' que advenga en cierto modo de la Patria (=Uni-trina): con palabras que evoquen la Palabra. El proceso evangelizador debe estar siempre dispuesto a ofrecer muestras escatológicas eucarísticamente anticipatorias con carácter epifánico (=Pascua) en la historia más simple, presente y cotidiana (=Encarnación).

Entre la contemplación teológica y la comunicación práctica media la intelección sistemática. La percepción orante e inculturada del *nexus mysteriorum*, de la fe y en la fe en cuanto 'icono de la Palabra en la vida', posibilita el advenimiento de la trascendencia en el tiempo y espacio históricos, recreándolos y redimiéndolos. En contrapartida, esto conducirá a percibir la sacramentalidad epifánica (no hierofánica, porque las sacralizaría de modo idolátrico) de cada cosa, persona y acontecimiento.

---

[7] Despliego el aspecto comunicacional de este momento en los prólogos a cada uno de los 3 volúmenes de mi *Trilogía 'Teología del cambio de época'*, Credo Ediciones, Saarbrücken, 2012-2013; y los contenidos conceptuales en el Apéndice 'A' del volumen 3: Lectio pastoral y epílogo, pp.485-512. En lo concerniente a "hermenéutica analógica", puede consultarse: M. BEAUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, México, 2009, que en este caso asumo con cierta libertad.

Debido a que Dios mora gratuitamente en el mundo (y particularmente en el varón-mujer), el mundo (la persona humana) mora esponsalmente en Dios. Efectivamente, el fundamento último de una anticipada (si bien dosificada) transparencia cristalina de la creación (cf. *Ap* 21-22) es que el misterio uni-trino de Dios inhabita en el mundo en virtud de la Pascua y Encarnación del Hijo de Dios.[13]

En síntesis, la comunicación teológica debe estar en grado de propiciar y mostrar lo teologal contemplado en el tiempo [=historia] y ante los desafíos de nuestro diversificado presente [=contextos] (cf. *Trilogía* I); implícito en el itinerario vital y en expresiones relevantes de nuestra cultura [=imaginarios], pero llamado a manifestarse más explícitamente en el contexto socio-cultural (argentino) a través de la Iglesia [=evangelización] (cf. *Trilogía* II). Por último, lo teologal interiorizado en el corazón y vida del creyente [=transformación], como progresivamente configurante del *homo viator* a modo de anticipado desposorio [=transfiguración] (cf. *Trilogía* III).

[8] Ilumino y desarrollo esta cuestión en contexto histórico-socio-cultural con el pasaje joánico de Jesús y la mujer samaritana en *Trilogía* I, 309-330, y lo aplico en referencia a la Peregrinación y el Santuario en *Trilogía* III, 429-440.

‘Peregrinando-nos’ a partir de una sinopsis metodológica

GRATITUD DISCIPULAR (=misericordia experimentada)

(A) Polo contextual-cultural (*Inculturación del pueblo de Dios*)				(B) Polo óntico-ontológico (*Trinidad-Pascua-Encarnación*)
	(aa) Historia (Tril. 1.1.)	(bb) Contextos (Tril. 1.2.)	(cc) Imaginarios (Tril. 2.1.)	
	(a) Fenomenológico →	*(b) hermenéutico* →	*(c) Teologal*	
	Vida	**Icono**	**Palabra**	
	(I) TEODRAMÁTICA	(II) TEOESTÉTICA	(III) TEOLÓGICA	
	(Peregrinación) ⇔	**(Santuario)** ⇔	**(Suma o Tratado)**	
	(a’) pastoral ←	*(b’) Hermenéutico* ←	*(c’) analógico*	
	(cc’) Evangelización (Tril. 2.2.)	(bb’) Transformación (Tril. 3.1.)	(aa’) Transfiguración (Tril. 3.2)	

GRATUIDAD MISIONERA (=misericordia comunicada)

La experiencia, intuición y reflexión kerygmática del peregrinando-nos transita tres instancias, a saber, la (I) teodramática, (II) teoestética y (III) teológica que se relacionan con la vida, el icono y la palabra respectivamente, y con las figuras clásicas de la peregrinación, el santuario y la suma / tratado teológico. Existe entre estas instancias una relación perijorética que se activa desde la primera hacia la última y viceversa, a saber, (I) (II) (III) (II) (I), en una suerte de movimiento filosófico de sístole y diástole entre los polos (A) contextual-cultural y (B) óntico-ontológico. O también, un movimiento teológico ascendente y descendente, que va de la gratitud discipular a la gratuidad misionera.

El primer tipo de movimiento podría resumirse en la expresión metodológica "(a) fenomenología (b) hermenéutica (c) teologal", y el segundo en su correspondiente par "(c') analógico (b') hermenéutico (a') pastoral". En el primer caso, la teología recorre la (aa) historia, (bb) los contextos e (cc) imaginarios, y en el segundo, la (aa') evangelización que (bb') transforma y (cc') transfigura. En referencia a B. Lonergan,[14] el momento (a) fenomenológico se condice con el experimentar, la (b-c) hermenéutica teológica con el entender, la (c'-b') analogía hermenéutica con el razonar, y el (a') pastoral con el decidir. En referencia al conocido método tripartito Ver-Juzgar-Actuar, la instancia (a-b) fenomenológico-hermenéutica se condicen con el Ver, la (c'-c) analógico-teologal con el Juzgar, y la (b'-a') hermenéutico-pastoral con el Actuar. En referencia a M. Midali,[15] la (a-a') fenomenología pastoral de la (I) teodramática se condice con la fase kairológica, la (b-b') hermenéutica-Hermenéutica de la (II) teoestética con la fase estratégica, y la (c-c') teologal analógica de la (III) teológica con la fase proyectual.

De este modo, se peregrina para ir descubriendo que nuestro mundo, por la Encarnación y Pascua de Jesucristo, ya es en cierto modo santuario de Dios, y para ir comunicando perijorética y kerygmáticamente esta misma experiencia teologal. Desde este último horizonte teológico-teologal-analógico (III) [=Pentecostés, *via eminentiae*] se contribuye a la transformación del imaginario simbólico (afectivo-actitudinal) de los cristianos de regresivo (=hermenéutico con minúscula) en progresivo (=Hermenéutico con mayúscula) (II) [=Pascua, *via negationis*], y se descubre que lo que parecía "no ser sino" resultaba "no ser solo" (I) [=Encarnación, *via affirmationis*]. De este modo, se devela el tono

[14] Cf. B. LONERGAN, *Método en teología,* Sígueme, Salamanca, 1988, 125-144.
[15] Cf. M. MIDALI, *Teologia pratica*, Vol. 1, LAS, Roma, 2000, 403-424.

sacramental de personas (=hijo/as de Dios), acontecimientos (=signos de los tiempos) y mundo (=mística).

I. PEREGRINANDO LA VIDA

Teodramática discipular misionera

1.1. El camino sapiencial de Martín Fierro

Martín Fierro es el protagonista de nuestro poema nacional. Escrito por José Hernández en dos etapas (1872 y 1879), principalmente en estrofas de seis versos octosílabos, el relato épico-novelado canta, por momentos en forma de payada, la historia de *El gaucho Martín Fierro* [=MF], forzado por la autoridad a dejar su casa, familia y hacienda en las que vivía y trabajaba, para ser enrolado en la milicia de fronteras.

La ida de *El gaucho Martín Fierro…* (1872)

> "Aquí me pongo a cantar / al compás de la vigüela,
> Que el hombre que lo desvela / una pena extraordinaria,
> Como el ave solitaria / con el cantar se consuela" (MF 1-6).

La obra describe las penurias por las que atraviesa el gaucho Martín Fierro, marcadas por atropellos e injusticias que lo obligan a dejar su familia, vida y ocupación para ir a defender la frontera sur con los aborígenes.

“Y atiendan la relación / que hace un gaucho perseguido,
Que padre y marido ha sido / empeñoso y diligente,
Y sin embargo la gente / lo tiene por un bandido” (MF 109-14).

José Hernández describe pormenorizadamente el estilo de vida que lleva Fierro en el fortín, donde casi nunca había paga, donde nadie los venía a relevar, donde estaban todos hecho harapos, donde se trabajaba para la huerta del coronel, donde tenía que tolerar a gringos inútiles, y donde los castigos arbitrarios estaban a la orden del día. Hasta que hastiado, nuestro ‘héroe épico’ deserta.

“Una noche que riunidos / estaban en la carpeta
Empinando una limeta / el jefe y el Juez de Paz,
Yo no quise aguardar más / y me hice humo en un sotreta [=caballo viejo]” (MF 985-90).

Al volver a su rancho después de tres años de penurias, lo encuentra convertido en tapera. Según le informó un vecino, sus hijos andarán errantes y su mujer, para sobrevivir, se habrá ido comprensiblemente con otro.

“Tal vez no te vuelva a ver, / prenda de mi corazón:
Dios te dé su protección / ya que no me la dio a mí,
Y a mis hijos dende aquí / les echo mi bendición” (MF 1063-68).

Profundamente dolido, Fierro comienza su vida errante, a la deriva, sin norte. Llega a una pulpería donde están de fiesta y encuentra algunos antiguos conocidos. Se emborracha, y con actitud pendenciera, provoca el litigio con un moreno casual (“va-ca-yendo gente al baile”, etc. [MF 1154]), al que termina matando. Ahora no tendrá ya otra alternativa que huir de la ley por matrero. En esta nueva situación,

"Su esperanza es el coraje, / su guardia es la precaución,
Su pingo es la salvación, / y pasa uno en su desvelo
Sin más amparo que el cielo / ni otro amigo que el facón" (MF 1440-44).

Estando en otro boliche, ingresa "un gaucho que hacía alarde de guapo y de peliador" (MF 1267-8). Lo provoca, se entreveran y Martín Fierro lo acuchilla. Una patrulla lo sigue. Lo encuentran en la soledad de la pampa, de noche, a la intemperie: "Vos sos un gaucho matrero" (MF 1523). Fierro los enfrenta con bravura.

"Cuando cerca los sentí, / y que áhi nomás se pararon,
Los pelos se me erizaron, / y aunque nada vían mis ojos,
'No se han de morir de antojo' / les dije, cuando llegaron" (MF 1511-1516).

Uno de ellos, el sargento Cruz, que lideraba la cuadrilla, queda impactado por la valentía del gaucho. E inesperadamente se pone a pelear junto a él, porque "¡Cruz no consiente que se cometa el delito de matar ansí un valiente!" (MF 1624-26).[16] Ponen en huida a quienes quedaron vivos, apilan al resto, y deciden rumbear hacia el desierto, hacia los pampas, dado que ahora ya no tienen otro camino. Lo viven como un destierro, y por eso Fierro rompe su guitarra.

"Amigazo, pa sufrir / han nacido los varones;
Éstas son las ocasiones / de mostrarse un hombre juerte,
Hasta que venga la muerte / y lo agarre a coscorrones" (MF 1687-93).

Cruz le cuenta su vida, que comenzó a complicarse cuando el viejo comandante de la milicia se aquerenció de su esposa.

[16] J. L. BORGES lo destaca en uno de los cuentos de *El Aleph*: "Biografía de Tadeo Isidoro Cruz". Ver también su interesante interpretación del "Martín Fierro" como novela, más que relato épico o epopeya, en *Revista Sur* (1931) 135-145.

“El me daba voz de amigo, / pero no le tenía fe.
Era jefe y, ya se ve, / no podía competir yo;
En mi rancho se pegó / lo mesmo que saguaipé [=sanguijuela]” (MF 1783-88).

Entonces comenzó a darle encargos y a mantenerlo lejos de su casa. Un día Cruz llega de improviso y los ve abrazados. Asusta elusivamente al comandante, sin lastimarlo, pero acaba matando a un alcahuete metido. Y así, también Cruz debe comenzar su propia vida de gaucho matrero. Sin embargo, al tiempo lo vienen a buscar, hablan bien de él, lo halagan, y le terminan encomendando la cuadrilla que debía seguir a Fierro... Para este tiempo ya habían pasado otros cuatro años. Hasta ahí la Primera parte del poema, escrito en 1872.

…y su *vuelta* (1879)

La Vuelta de Martín Fierro [=V] nos lo presenta nuevamente con una guitarra, narrándonos lo acontecido en el desierto a lo largo de otros tres duros inviernos, que terminan haciendo diez en total, a modo de relectura sapiencial de los acontecimientos.

“Gracias le doy a la Virgen, / gracias le doy al Señor,
Porque entre tanto rigor / y habiendo perdido tanto,
No perdí mi amor al canto / ni mi voz como cantor” (V 37-42).

Topándose, él y Cruz, con la primera comunidad de aborígenes pampas que se les cruzaron, fueron detenidos. Sospechaban de ellos, y procuraron averiguar todo lo que pudieron. Finalmente, el cacique decidió perdonarles la vida. Durante dos años los mantuvieron separados, hasta que finalmente les permitieron juntarse.

El poema abunda en detalles sobre la vida de los indios, a quienes Hernández muestra como salvajes, supersticiosos, ladrones, haraganes, inmisericordes e inhumanos. Es la actitud que el autor no quiere para los pobladores de una Argentina que progresivamente va consolidándose, a medida que evoluciona la segunda mitad del siglo XIX. Según él, el aborigen

"Es tenaz en su barbarie, / no esperen verlo cambiar;
El deseo de mejorar / en su rudeza no cabe;
El bárbaro sólo sabe / emborracharse y peliar.

"El indio nunca se ríe, / y el pretenderlo es en vano,
Ni cuando festeja ufano / el triunfo en sus correrías;
La risa en sus alegrías / le pertenece al cristiano" (V 571-81).

"Su pretensión es robar, / no quedar en el pantano;
Viene a tierra de cristianos / como furia del infierno" (V 625-29).

Al cabo de algún tiempo sobreviene la viruela y muchos de ellos perecen. También muere Cruz, el amigo entrañable de Fierro, con quien tanto había compartido en sus desdichas, y a quien personalmente se encarga de enterrar cristianamente con gran dolor.

"El recuerdo me atormenta, / se renueva mi pesar;
Me dan ganas de llorar, / nada a mis penas igualo;
Cruz también cayó muy malo / ya para no levantar" (V 895-900).

"De rodillas a su lado / yo lo encomendé a Jesús;
Faltó a mis ojos la luz, / tuve un terrible desmayo;
Caí como herido del rayo / cuando lo vi muerto a Cruz" (V 925-30).

A poco, Fierro oye los gritos de una mujer cautiva, ferozmente golpeada por su esposo indio a causa de los celos de su hermana. En su ira, le había degollado su niñito y “me amarró luego las manos / con las tripitas de mi hijo” (V 1115-17). Al contemplar esta escena de sadismo, Fierro sale en defensa de la mujer, y después de un reñido combate, mata al pampa. “Me persiné dando gracias / de haber salvado la vida” (V 1353-54).

Toma la decisión de volver a la civilización, no solo porque después de lo visto y padecido prefiere estar en un fortín antes que con estos salvajes, sino porque los demás pampas vendrían, descubrirían el cadáver, y acabarían con él (V 1377-79). Se va con la cautiva ahora liberada, a quien significativamente respeta y ayuda en todo momento.

> “Me vine, como les digo, / trayendo esa compañera;
> Marchamos la noche entera, / haciendo nuestro camino
> Sin más rumbo que el destino, / que nos llevara ande quiera” (V 1461-66).

Ni bien llegan a la primera estancia, Fierro se despide y se va por su cuenta en busca de sus hijos y el de Cruz, quien antes de morir se lo había confiado encarecidamente (V 913-16). De su propia esposa, en la que a menudo pensaba, se entera finalmente que había ido a la ciudad siguiendo a un joven, y que a poco había muerto de enfermedad.

> “Lo único que me han contado / es que mi mujer ha muerto;
> Que en procuras de un muchacho / se fue la infeliz al pueblo,
> Donde infinitas miserias / habrá sufrido por cierto;
> Que, por fin, a un hospital / fue a parar medio muriendo,
> Y en ese abismo de males / falleció al muy poco tiempo” (V 1676-86).

Preguntando por sus hijos, los encuentra en una carrera de habilidades. Ahora el mismo Fierro nos invita a escuchar, con expectante entusiasmo, sus respectivas historias. Según canta, el mayor había estado en una penitenciaría, después de haber sido acusado de la muerte de un boyero en la estancia vecina a la que trabajaba. Lo peor de la prisión, según va payando, era la terrible experiencia de soledad y silencio.

> "Allí se amansa el más bravo; / allí se duebla el más juerte;
> El silencio es de tal suerte / que, cuando llegue a venir,
> Hasta se le han de sentir / las pisadas a la muerte" (V 1893-98).

El segundo hijo, a poco de vagabundear fue hallado por una tía, que no le hizo faltar nada. Pero la tía murió, y para quedarse con su herencia de "una vacada y dos rodeos regulares de ovejas", el juez le dio un tutor hasta que cumpliera treinta años. Resultó ser el Viejo Vizcacha, un hombre pícaro y ladrón, representante de los criterios de vida que J. Hernández rechaza como impropios para el país en crecimiento.

Nos dice el hijo menor de Fierro que, cuando el Viejo se "apedaba", le comenzaba a dar consejos orientados al propio interés y la sobrevivencia (V 2301-06). "Con estos consejos y otros […] / educándome seguía, / hasta que al fin se dormía, / mesturao entre los perros" (V 2433-38). La pasó muy mal con él, hasta que, con temor de la población, murió impíamente y en circunstancias inquietantes, y entonces quedó liberado. Le solía decir:

> "El primer cuidao del hombre / es defender el pellejo;
> Llevate de mi consejo, / fijate bien lo que hablo;
> El diablo sabe por diablo / pero más sabe por viejo" (V 2313-18).

“Hacéte amigo del juez, / no le dés de qué quejarse;
Y cuando quiera enojarse / vos te debés encojer,
Pues siempre es güeno tener / palenque ande ir a rascarse” (V 2319-24).

“No te debés afligir / aunque el mundo se desplome:
Lo que más precisa el hombre / tener, según yo discurro,
Es la memoria del burro / que nunca olvida ande come” (V 2349-54).

“El que gana su comida, / bueno es que en silencio coma;
Ansina, vos ni por broma / querrás llamar la atención:
Nunca escapa el cimarrón [=ganado salvaje] / si dispara por la loma” (V 2367-72).

“A naides tengás envidia, / es muy triste el envidiar;
Cuando veás a otro ganar / a estorbarlo *no te metas*:
Cada lechón en su teta / es el modo de mamar” (V 2379-84).

“Donde los vientos me llevan / allí estoy como en mi centro;
Cuando una tristeza encuentro / tomo un trago pa’ alegrarme:
A mí me gusta mojarme / por ajuera y por adentro” (V 2421-26).

“Vos sos pollo, y te convienen / toditas estas razones;
Mis consejos y leciones / no echés nunca en el olvido:
En las riñas he aprendido / a no peliar sin puyones [=espolón del gallo de riña]” (V 2427-32).

En eso apareció también el hijo de Cruz, llamado Picardía, que al comienzo había sobrevivido gracias a su astucia en el juego. Una vez ganó mucho, ya que “con un socio que lo entiende / se armaron partidas muy buenas” (V 3115-16). Pero el Ñato, que era la autoridad de policía, le dijo “que el juego estaba prohibido, / que iba a llevarme al cuartel; / y tuve que partir con él / todo lo que había alquirido” (V 3249-52). Las cosas no

quedaron bien ("Ña-to-ribia" [V 3292]), y a poco vino la leva para la frontera.

Muchos fueron enrolados por no votar al caudillo, y con ellos Picardía, presumiblemente a causa de la información suministrada por el mismo Ñato. Ya sabemos por Fierro lo que la vida en un fortín significa. Picardía añade aquí detalles de los negocios que se hacían con la provisión que llegaba, recibiendo la mitad y "firmando por el todo". También nos lega una convicción: "Yo sé que el único modo / a fin de pasarlo bien, / es decir a todo amén / y jugarle risa a todo" (V 3729-32).

En esto andaban cuando aparece un moreno, hermano del que Fierro había matado innecesariamente. Desafía con la guitarra a Fierro, pero la payada se encamina más por el lado de una cosmovisión sapiencial que de la riña pendenciera. Sin dejar de "defender la parada", nuestro gaucho ya no quiere peleas. Solo al final hay referencias más explícitas a esa "muerte injusta", pero así y todo, no queda claro si el moreno había reconocido (o quería reconocer) a Fierro como su autor.[17]

> "Y aquí, pues, señores míos, / diré, como en despedida,
> Que todavía andan con vida / los hermanos del dijunto,
> Que recuerdan este asunto / y aquella muerte no olvidan" (V 4457-62).

Cuando los ánimos parecían caldearse, "procurando que no se arme pendencia" (V 4526), los presentes se encargan de separarlos para que el asunto no pase a mayores. Fierro va con sus hijos y el de Cruz al descampado, donde pasan la noche. Allí les deja como legado y herencia sus consejos, los madurados a lo largo del ajetreado camino de su vida.

[17] Podría interpretarse que el clima se caldeó un poco más bien cuando Fierro, sabiendo que el negro era analfabeto, lo desafió a payar sobre lo que se hace en las estancias en los meses que llevan "erre" (V 4378).

Con la doble convicción que “un padre que da consejos, / más que padre es un amigo” (V 4595-96), y que “es mejor que aprender mucho / el aprender cosas buenas” (V 4611-12).

“Su esperanza no la cifren / nunca en corazón alguno;
En el mayor infortunio / pongan su confianza en Dios;
De los hombres, sólo en uno, / con gran precaución, en dos” (V 4619-24).

“Al que es amigo, jamás / lo dejen en la estacada;
Pero no le pidan nada / ni lo aguarden todo de él:
Siempre el amigo más fiel / es una conducta honrada” (V 4632-36).

“Ni el miedo ni la codicia / es bueno que a uno lo asalten,
Ansí, no se sobresalten / por los bienes que perezcan;
Al rico nunca le ofrezcan / y al pobre jamás le falten” (V 4637-42).

“Bien lo pasa hasta hasta entre pampas / el que respeta a la gente;
El hombre ha de ser prudente / para librarse de enojos;
Cauteloso entre los flojos, moderado entre valientes” (V 4643-48).

“El trabajar es la ley, porque es preciso alquirir;
No se espongan a sufrir / una triste situación:
Sangra mucho el corazón / del que tiene que pedir” (V 4649-54).

“Los hermanos sean unidos, / porque esta es la ley primera;
Tengan unión verdadera / en cualquier tiempo que sea,
Porque si entre ellos pelean / los devoran los de ajuera” (V4691-96).

“Estas cosas y otras muchas, / medité en mis soledades;
Sepan que no hay falsedades / ni error en estos consejos:
Es de la boca de un viejo / de ande salen las verdades” (V 4775-80).

Al día siguiente, se hacen una promesa secreta y deciden cambiar de nombre. Porque teniendo “faltas que esconder”, “muchas veces el hombre tiene que hacer de ese modo” (V 4789-90). Y así se separaron en dirección hacia los cuatro vientos. Con el deseo de “que esto llegue a mejorar” (V 4836), y con la convicción de “que el fuego, pa calentar, / debe ir siempre por abajo” (V 4839-40), Hernández deja abierto el final para una posible tercera vuelta de Fierro que nunca se concretará.

Etapas, interpretación y figuras de un camino

Después de relatar la historia, observamos que la vida de Fierro tiene etapas. (1) Un primer momento de felicidad bucólica con su familia y hacienda, una especie de Edén paradisíaco, casi un anhelo de futuro para todo el gauchaje. Así, en el recuerdo idealizado busca recrearse la esperanza.

> “Yo he conocido esta tierra / en que el paisano vivía
> Y su ranchito tenía / y sus hijos y mujer…
> Era una delicia el ver / cómo pasaba sus días” (MF 133-38).

Luego acontece la desgracia: (2) viene la autoridad para llevarlo al fortín, las cosas se hacen insoportables, es estaqueado en un malentendido y tiene que desertar. (3) Su mismo malestar interior lo hace beber y matar: de esta injusticia se arrepentirá siempre.

> “La sangre que se redama / no se olvida hasta la muerte;
> La impresión es de tal suerte, / que a mi pesar, no lo niego,
> Cai como gotas de fuego / en el alma del que la vierte.

"Es siempre, en toda ocasión, / el trago el pior enemigo;
Con cariño se los digo, / recuérdenló con cuidado:
Aquel que ofiende embriagado / merece doble castigo" (V 4739-50).

Pero el coraje de Fierro, epónimo de su propio nombre, lo hará seguir siempre adelante: (4) allí es que se hace amigo de Cruz, un nombre que evidentemente tiene connotaciones cristianas, y que queda asociado al desierto y al destierro. (5) Es entonces cuando Fierro rompe su guitarra, porque se queda sin canto ni palabras, en 'noche oscura': en medio de los salvajes, en un contexto de máxima deshumanización o infierno. La lectura de esta etapa se hace larga, minuciosa, interminable. Así el lector participa de la sequedad y desamparo que vive Fierro con Cruz en estos tres años.

"¡Irse a cruzar el desierto / lo mesmo que un forajido,
Dejando aquí en el olvido, / como dejamos nosotros,
Su mujer en brazos de otro / y sus hijitos perdidos!" (V 175-180).

Por último, con la muerte de Cruz y los gritos de una mujer con reminiscencias marianas a causa del crimen violento de su hijito y el estilo de vinculación que con ella Fierro establece, (6) tomará la decisión de volver.[18] Comienza el proceso de reintegración y humanización, donde incluso lo sufrido habrá tenido un sentido: (7) la noche del desierto habrá hecho madurar un nuevo canto, tanto en él como en sus hijos ("porque dende chicos / han vivido padeciendo" [V 1701-02]), que serán expresión de la fecundidad de su vida peregrina.

La sabiduría de Fierro, acrisolada en el sufrimiento y asociada a la transformación de su temeridad en fortaleza magnánima, lo convierte en

[18] Apelando a un adagio patrístico, podría decirse que por una mujer vino el crimen y alejamiento (de Cruz) y a causa de otra se produjo el regreso (de Fierro).

‘padre’; a diferencia de la necia charlatanería, pusilánime y cobarde, del Viejo Vizcacha, que emergía irresponsablemente de la mano del alcohol, convirtiéndolo en pícaro oportunista. Fierro quiere educar a sus hijos en ‘el buen camino’. De hecho, así comenzaban sus “consejos”:

> “Yo nunca tuve otra escuela / que una vida desgraciada;
> No se estrañen si en la jugada / alguna vez me equivoco,
> Pues debe saber muy poco / aquel que no aprendió nada” (V 4601-06).

> “Hay hombres que de su cencia / tienen la cabeza llena;
> Hay sabios de todas menas, / más digo, sin ser muy ducho:
> Es mejor que aprender mucho / el aprender cosas buenas” (V 4607-12).

En este contexto, el reencuentro de Fierro con sus hijos y el de Cruz (8) simbolizará un anticipo del paraíso. Aunque de momento la vida no cierre del todo, hay alegrías significativas que compartir y celebrar. “Ansí, pues, aquella noche / jue para ellos una fiesta, / pues todo parece alegre / cuando el corazón se alegra” (V 4579-82). Pero el fantasma de sus muertes perseguirá a Fierro, y todavía tendrá que seguir caminando y “cantando [mucho] hasta llegar al pie del Eterno Padre” (MF 33-34). De ahí que su historia quede abierta…

* * *

En su conjunto, Martín Fierro personifica a una clase social en riesgo de extinción con las políticas migratorias impulsadas por D. F. Sarmiento, y posteriormente, la generación del 80’. El gaucho se siente desplazado por los gringos que de a poco, pero sin el ingenio del que siempre ha vivido y trabajado allí, comienzan a poblar las pampas. Percibe en la autoridad una herramienta al servicio de este proyecto, que

lo expulsa hacia los indios, a los que a su vez desprecia. Hernández ve una tentación: que ante la adversidad, el gaucho siga los consejos autorreferenciales del Viejo Vizcacha [=desde la covacha]. Y un desafío: que internalice los consejos discretamente autotrascendentes de Fierro a sus hijos [=a la intemperie].

Especialmente en la *Vuelta* (1879), el gaucho quiere integrarse al nuevo proyecto de país, aportando su propia pericia. Es el reclamo de un sector ninguneado, o utilizado política y militarmente por el proyecto civilizatorio que finalmente lo confina a la barbarie, la cual Hernández identifica con los indios pampa. Un sector social que hoy podríamos parangonar con los indigentes y marginados, excluidos y sin techo de los grandes conglomerados urbanos y centros de refugiados, 'descartados' en el mundo globalizado. Desde esta perspectiva, el poema se convierte en un reclamo de inclusión:

> "Es el pobre en su orfandá / de la fortuna el desecho,
> Porque naides toma a pechos / el defender a su raza;
> Debe el gaucho tener casa, / escuela, iglesia y derechos" (V 4823-28).

En un sentido más profundo, el camino de Fierro es también el camino sapiencial-teologal del hombre. Fierro vive la vida como peregrinación (ver MF 2269), sufre como figura crística teodramática. Su mujer, sus hijos antes, la autoridad, el moreno, Cruz, los indios, y sus hijos y el de Cruz después, son interlocutores simbólicos que pueblan los espacios de la pampa primero, el desierto después (la barbarie como herida), y una vez más la pampa (la civilización como manantial). Como Ulises, Fierro vuelve a su Itaca natal después de vivir una odisea que lo ha hecho madurar… Como Dante, emerge del *inferno* y camina hacia el *paradiso.*

Pero también, como Jesús:

> "El Espíritu llevó a Jesús al *desierto*, donde fue tentado por *Satanás* durante cuarenta días. Vivía entre las *fieras [=salvajes]*, y los ángeles le servían. Después que *Juan Bautista [=Cruz]* fue arrestado, Jesús se dirigió a *Galilea [=la pampa]*. Allí proclamaba la *Buena Noticia* [=*consejos*] de Dios, diciendo: 'El tiempo se ha cumplido: el *Reino de Dios está cerca [=encuentro con sus hijos]*" (*Mc* 1,12-14).

Por eso, pampa-desierto-pampa son también figuras de un itinerario espiritual que parte de la afirmación idolátrica de la buena vida sin exigencias idealmente anhelada [=prevalencia del yo trascendido], pasa por la negación purificadora que implica una crisis de realismo (ley, pecado-matrero, huida), y conduce hacia la eminencia icónica de una madurez posible siempre gratuita [=prevalencia del yo que se trasciende].

Son diez años los que separan al joven Fierro que actúa impremeditadamente del padre que aconseja con prudencia sapiencial. Son diez años los que marcan el pasaje de una vida cómodamente instalada en el 'nido', a otra de itinerancia esperanzada por la secreta promesa "aunque es de noche" (Juan de la Cruz).

Recapitulación y conclusión

Martín Fierro podría convertirse, en cierto modo, en una figura del "discípulo misionero".[19] Toda su vida [=teo-dramática] es aprendizaje que deriva en un legado sapiencial [=teo-lógico]. El canto itinerante, cuyo contrapunto evoca al gaucho andando a caballo, posibilita la transformación [=teo-estética] de su imaginario simbólico de regresivo en

[19] Cf. *Documento de Aparecida*, capítulo I.

progresivo.[20] Esto se manifiesta en el cambio de actitud de Fierro con respecto a la mujer, de posesiva en 'su' mujer o en la de Cruz ("las mujeres dende entonces / conocí a todas en una", MF 1879ss., ver MF 1857ss.) a oblativa en el acompañar a la cautiva liberada, como así también en la alabanza que de las mujeres hace (ver V 703-08; 1250ss.), opuesta al descreído escepticismo del Viejo Vizcacha (V 2391-2402).

Simultáneamente, la conversión de Fierro se manifiesta en la nueva actitud que asume hacia los morenos, de agresiva y hostil a dialógica y sapiencial: "Has aprovechao la vida / y me alegro de este encuentro; / ya veo que tenés adentro / capital pa esta partida" (V 4261-64). Se transforman de este modo en él las pasiones fundamentales de la concupiscencia y la irascibilidad, dando lugar a la fecundidad sapiencial del amor.

En los momentos claves de su vida, sobre todo en las encrucijadas, cuando más necesita tener confianza en sí mismo, Fierro se encomienda a Dios ("Pido a mi Dios que me asista / en una ocasión tan ruda" [MF 17-19]), a quien respeta (V 341) y tiene "por testigo" (V 963), por quien no existe "casualidá" sino justicia y "Providencia" (V 1305-08). Y le da gracias: "Al fin la misericordia / de Dios nos quiso amparar" (V 1540-41). Según su hijo menor, esta misericordia podría llegar al extremo en el caso del Viejo Vizcacha:

> "Me saqué el escapulario, / se lo colgué al pecador;
> Y como hay en el Señor / misericordia infinita,

[20] Podría decirse que éste es su 'método teológico'. A modo de anécdota, y por analogía, D. F. Sarmiento había hecho traducir un catecismo francés para que las madres lo enseñaran a sus hijos, evitando la mediación del clero, con intención moralizadora en el campo. Sabía que la fe y la moral eran transmitidas principalmente por las madres, de modo que con esta iniciativa se convirtió, sin quererlo, en el inventor de la 'catequesis familiar' (!), con prevalencia de lo conceptual (=*fides quae*). También sin quererlo, el Martín Fierro de J. Hernández acabó plasmando, de modo implícito, un 'método teodramático-teoestético-teológico' asociado al 'discipulado misionero', con prevalencia de lo experiencial (=*fides qua*).

Rogué por el alma bendita / del que antes jue mi tutor" (V 2673-78).

Por último, Fierro también hace una promesa a la Virgen cuando se ve acorralado:

"Por suerte en aquel momento / venía coloriando el alba
Y yo dije: 'Si me salva / la Virgen en este apuro,
En adelante le juro / ser más güeno que una malva" (MF 1585-90).

En contrapartida, lamenta "no saber una oración / pa' ayudarlo a bien morir" a su amigo Cruz (V 905), y a Picardía no le entusiasman los rezos demasiado devotos: "¡Ah viejas! Por ese modo, / aunque de corazón tierno, / yo las mandaba al infierno / con oraciones y todo" (V 3057-60).

Desde una perspectiva humana, en Fierro está el valor de la palabra y la promesa, la actitud viril frente a la vida, como así también la referida convicción social de que "debe el gaucho tener casa, / escuela, iglesia y derechos" (V 4827-29).[21] Un sentido profundo de dignidad que se vincula con la propia condición cristiana, y que los salvajes infieles (mentirosos, impíos, etc.) según él no tenían:

"Es para él como juguete / escupir un crucifijo;
Pienso que Dios los maldijo / y ansina el ñudo desato;
El indio, el cerdo y el gato, / redaman sangre del hijo" (V 733-38).[22]

[21] J. M. BERGOGLIO, en el "Mensaje a las Comunidades Educativas de la Arquidiócesis de Buenos Aires" (Pascua, 2002), desarrolla algunas virtudes sociales bajo el acápite: "Martín Fierro, compendio de ética cívica". Consulta en línea 19/02/2015: http://www.infobae.com/2013/11/08/1522412-el-martin-fierro-segun-bergoglio.

[22] En textos como este podríamos objetar que Martín Fierro no incluye, sino que más bien estigmatiza, al indio. Es un fenómeno típico de la experiencia de marginación y sufrimiento extremo el buscar demonizar a otros que están en situación similar o peor, proyectando así la propia exclusión y 'desgracia' de modo negativo. Con baja autoestima, es muy difícil respetar,

También en Fierro aparece la ternura, no sólo con respecto a su mujer y sus hijos, sino particularmente con Cruz, “que era tan humano” (V 880), “que en mis brazos espiró” (V 933), ya que en hora de su muerte “lo apretaba contra el pecho / dominao por el dolor” (V 919-20). Y posiblemente aquí esté el nodo de una posible lectura cristiana de la obra: Fierro pasa de enfrentar a Cruz a despedirlo y enterrarlo compasivamente con sus “propias manos” (V 937), esas mismas manos con las que había matado injustamente. Desde una perspectiva teologal, es la fecundidad del hacerse amigo y consustanciarse con la cruz lo que genera en él nueva vida, lo que le da fuerzas para el regreso, para encontrarse con lo mejor de sí mismo.

Para Fierro, lo sufrido en la vida es aprendizaje discipular, y este mismo aprendizaje, que se internaliza cantando y narrando, se convierte en legado sapiencial y misionero para sus hijos y el de Cruz,[23] que son los de la Patria: su decidida apuesta al futuro y a la trascendencia. Es en este marco que la historia de Fierro no termina. Sigue peregrinando, cantando y evangelizando por la pampa, que es una imagen inculturada del camino del hombre hacia Dios. Pero también en las márgenes, villas e intemperie de Buenos Aires, aunque sea de noche...

> “La cultura Argentina, que es la que conozco, no puede renegar del Martín Fierro, nuestro poema fundacional […]. Volver a las cosas culturales que nos dieron sentido, que nos dieron la primera unidad de la cultura nacional de los pueblos, recuperar lo que es más nuestro cada uno de los pueblos para

---

y menos amar. Pero Fierro ve en el salvaje la contracara de esa compasión humanizante que busca hacer surgir en él. Las situaciones límite son también ocasión para elevarse a lo mejor de sí mismo. Y esto le ocurre con Cruz y con la cautiva, y en cierto modo le acontecerá también con el último moreno. Por otra parte, es de advertir que el etnocentrismo está presente en José Hernández, que en este caso comparte con la generación del 80’ la convicción de la inferioridad del infiel, legitimando de este modo la futura ‘Conquista del desierto’.

[23] “Picardía” es el hijo de “Cruz”: un sentido creativo de astucia vital, que acompañará todo proyecto futuro, es fruto de haber abrazado la cruz. Es la ‘viveza criolla’ bien entendida: “Nace el hombre con la astucia / que ha de servirle de guía; / sin ella sucumbiría” (V 4673-75).

compartirlo con los demás y armonizar lo más grande: eso es educar para la cultura”.[24]

[24] FRANCISCO, “Videoconferencia de clausura del IV Congreso Mundial Educativo de las *Scholas Occurrentes*” (Aula del Sínodo en el Vaticano, 04/02/2015).

1.2. Hacia una Argentina con futuro

Me detengo solamente en dos capítulos del libro homónomo. El primero está vinculado con el diagnóstico de nuestro *ethos*, y el segundo con un abanico de ejes propositivos ‘para caminar hacia una Argentina con futuro’.

Radiografía de los argentinos

Comienzo por hacer un ejercicio no sencillo de auto percepción colectiva. Son impresiones, pinceladas, imágenes. Nada demasiado elaborado ni científico, pero con lo que seguramente nos iremos identificando a medida que evolucione el relato. Se trata de una ‘radiografía’ en la que procuro ir describiendo nuestro genio y talante de argentinos, nuestra idiosincrasia y *modus vivendi*, nuestra originalidad más prominente. Casi al estilo (cómico) de las caricaturas. Intentando que una buena dosis de humor inicial nos predisponga a embarcarnos en cosas más serias.

Lo hago en cuatro momentos: describiendo cómo somos en relación a las personas y vínculos; poniendo ‘el dedo en la llaga’ de nuestra emotividad ciclotímica; ironizando sobre lo que denominamos ‘racionalidad y cultura’; y recapitulando el trasfondo lúdico y trascendente de nuestro *ethos.*

‘Importa lo que importa’: las personas

El título responde a un *spot* publicitario de hace unos doce años en el que para el protagonista lo que más “importaba” era una cerveza “importada”. Al mismo no le era ajena una cierta dosis de ironía y humor, casi inevitables cuando tratamos de hablar de firmes convicciones entre nosotros, ya que al aparentemente empedernido bebedor, a juzgar por su nariz, no le parecía mal su despreocupada y poco seria afirmación. Sin embargo, y no obstante los pareceres en contra, creo que al fin de cuentas las personas, y no sólo la cerveza, son importantes en nuestra idiosincrasia.

En efecto, si bien cabría preguntarse si los argentinos somos afectos más bien a las ‘reuniones’ que a los ‘encuentros’, lo cierto es que ya sea en casa con la familia, en torno a unos mates con facturas o tortas fritas, o en la oficina con los compañeros, en el café o en el *pub*, en un boliche o ahora en un *Happy hour*, en el *country* o en la calle, en la cancha o en el club, o simplemente en *Facebook* (en términos estadísticos, ¡los argentinos somos quienes proporcionalmente más utilizamos esta red social en todo el mundo!) o por ‘celu’ (¡tenemos 60.000.000 de unidades para poco más de 40.000.000 de habitantes!) en nuestro país nos gusta reunirnos o al menos ‘estar comunicados’. No sé si siempre encontrarnos y conversar, pero sí al menos estar juntos y hablar (como la ‘llama que llama’).

Casi como que se tratara de una imperiosa búsqueda y necesidad para huir de un mal visto y antisocial aislamiento (lo noté en Santiago del Estero) o del anonimato al que tiende a conducir la gran ciudad (lo observo en Buenos Aires). Referencias y ámbitos de pertenencia funcionales o de sangre, vinculaciones de años o encuentros más o

menos ocasionales, parecería que lo importante es no perder el grupo, no dejar de figurar y en cambio dar siempre señales de vida. ¿Las excusas? La salida del trabajo, el fin de semana, el cumpleaños o la despedida (de soltera/o) de alguno, la conclusión de la carrera o la proximidad de fin de año. Pero también el estado del tiempo, el partido del domingo o el último 'chisme'.

Creo que esto tiene origen en cómo concebimos la *familia*, que es el primer y más elemental nivel de nucleamiento y pertenencia, y en la que cumple un rol invalorable la 'vieja'. Si bien hoy la familia está atravesando una crisis inédita, que nos deja perplejos y con futuro incierto, ha sido hasta hace muy poco el ámbito natural al que siempre se podía terminar recurriendo, cuando fallaban las demás coartadas e iniciativas. Con un innegable dejo de nostalgia latina lo expresa el tango de un modo contundente cuando afirma: "vuelvo a la casita de mis viejos". O más preedípicamente, "siempre se vuelve al primer amor". Porque es como si entre nosotros esta primera y más fundamental forma de socialización hubiera tendido a condicionar para siempre toda posterior evolución y vínculos afectivos en nuestro medio: incluso la formación de la propia familia.

Pero además de la familia, asociada a los lazos de consanguineidad, están los *amigos*. Con el tiempo se van decantando en la vida algunas amistades probadas 'como el vino añejo'. Son los amigos incondicionales, con quienes todo se comparte y a quienes todo se les confía. Es con ellos que tiene sentido salir juntos. En ese grupo puede convergir la 'barra' del barrio, los compañeros de colegio u oficina. Esos amigos son, quienes nos ayudan a objetivar nuestros criterios y proyectos, pero también a irnos abriendo camino por la vida. A ellos se les tolera todo, pero también se les pide que nos toleren todo. Por eso

este recíproco ‘apañamiento’ puede derivar fácilmente en amiguismo. Y el amiguismo puede parecer el origen de la corrupción para quien no pertenece al grupo.

En tercer lugar no podía faltar el *amor*. De adolescente o de joven, e incluso de adulto (sobre todo cuando no se termina de ‘asentar cabeza’), con los amigos se sale normalmente a divertir: a ‘farrear’, para decirlo en términos potables. Ellos son los que ‘hacen pata’ por ejemplo al momento de ‘tirarse un lance’, y los que ayudan a tomar con humor desdramatizante un ‘rebote’ o una relación que se desgastó o ‘ya fue’. Pero a su vez, son los que un poco egoístamente procuran disuadir de ‘engancharse’ en serio con alguna mujer: porque las ‘minas’ pasan, pero la novia-compañera-esposa atrapa.

Considerando entonces que en el entorno de amigos el compromiso de una relación matrimonial estable y definitiva podría tradicionalmente concebirse como un ‘atentado contra la libertad y dignidad’ de las personas (¿?), y uniendo esto a lo dicho anteriormente acerca de la incomparabilidad de la ‘vieja’, ya que como dice el tango, “no habrá ninguna” como ella, desde el momento en que haya quedado inmortalizada en la memoria del sujeto que la idealizó en su primer amor (y aventuramos que lo mismo puede terminar ocurriendo con la mujer en relación al padre, aunque la objetivación de esto último sea una realidad más bien reciente, debido a la invisibilización cultural sufrida por la mujer hasta hace muy pocos años), podemos hacer algunas observaciones hipotéticas más acerca de las fisuras por donde puede filtrarse la actual crisis del matrimonio y la familia.

Nuestra ‘ciclotimia’ emotiva: los sentimientos

Todos los pueblos tienen su emotividad: pensemos sobre todo en numerosas etnias africanas o, en términos generales, en nuestra América Latina (sub)tropical. Pero en comparación con los países nórdicos en general, la ciclotimia de los argentinos tal vez resulte proverbial, porque engloba todos los ámbitos de la vida pública y privada: el presente, el pasado y el futuro. En una década podemos releer, reinterpretar y reorientar nuestra historia colectiva de siglos sin dejar rastros de anteriores opciones. Parecería no existir en nosotros los sentimientos dosificados: vivimos todo apasionadamente, sin cromatismos intermedios ni emociones anestesiadas. La virtud de la prudencia resulta absolutamente ajena a nuestro diccionario.

Este fuerte componente primario y emotivo de nuestro *ethos* nos puede jugar a veces malas pasadas en relación a los vínculos anteriormente referidos. La pasionalidad, entre latina y aborigen, nos dificulta manejar nuestra “inteligencia emocional” (D. Goldman) con mayor habilidad. Por eso en poco tiempo y de un modo ‘zonzo’, al mejor estilo Homero Simpson, podemos perder cosas importantes logradas con el esfuerzo de años. Por motivos banales una discusión puede alejarnos de casa, un malentendido separarnos de algún amigo entrañable, una ‘traición’ poner distancia definitiva en la pareja. Y así, lo que se había iniciado muy apasionada e incondicionalmente, por estas ‘cosas de la vida’ queda en ocasiones súbitamente incinerado.

En este marco de ciclotimia emotiva, los argentinos en general y los porteños en particular tendemos fácilmente, y pese a las apariencias en contrario, al optimismo ingenuo: como que necesitamos idealizar personas, proyectos y situaciones. Por no sé bien que extraño

mecanismo defensivo soñamos con ‘molinos de viento’ y evitamos ‘desde el vamos’ afrontar con realismo las dificultades inherentes a todo emprendimiento serio o vinculación profunda. Este globo que inflamos en algún momento, y de modo inevitable, explota. Y el ‘elixir’ mágico destilado en hipotéticas consideraciones se termina convirtiendo en amarga hiel y decepción. Estos particulares vaivenes perceptivos y valorativos propios de la ciclotimia son observables tanto en política, donde seguimos idolatrando figuras, proyectos y estrategias, como en el deporte, donde pasamos de anticipados ‘campeones del mundo’ a inconsolables perdedores.

Nuestra *música ciudadana* tiende a cantar esas ilusiones ‘que al final no fueron’ con fuertes tintes de amargura. En ella prevalece en general la constatación de que “la vida es cruel y es dura” en un mundo “taimado y traidor”. El resentimiento y el rencor (“rencor viejo rencor”) terminan apoderándose del iluso soñador que omitió evaluar con realismo el alcance de sus aventuras, o que constata ‘vencido’ que no pudo imponerle a la vida su ‘guapa’ prepotencia. Sin embargo, como sucedía con el mitológico ave fénix, la esperanza siempre será capaz de renacer a modo de “golondrina” o “pebeta luminosa como el sol”.

Sería interesante observar más detenidamente la vinculación entre estas dos temáticas tan interrelacionadas en el tango (que llevan en una especie de circularidad fatalista al ‘eterno retorno’), con las pretensiones entre desesperadas, voluntaristas y violentas del rock angloamericano, o la casi inversa proposición cultural subyacente a la despreocupada confianza telúrica y corporal de la rítmica cumbia villera, original reexpresión bonaerense de la música centro-norteña de nuestro país.

Porque todas estas modalidades cohabitan hoy en nuestro diversificado Buenos Aires.[25]

Por todo esto, y en relación específica a nuestra emotividad, se me ocurre otro excurso a la mitología griega. *Prometeo* es el icono heleno de la esperanza, *Sísifo* el de la desesperanza. El primero dice de optimismo y utopías inclaudicables, ya que era el héroe castigado por los dioses por haber querido robar el fuego sagrado del Olimpo que haría de los hombres seres inmortales. El segundo expresa trágicas desilusiones y desencantos, ya que evoca la inutilidad de un esfuerzo sin esperanza de rédito posible, expresado éste empeño en una pesada piedra que nunca lograría conducir a la cima del monte. Parecería que los argentinos anduviésemos a caballo entre ambos 'héroes': entre la aspiración a la gloria de "un grito sagrado" (¡Argentina! ¡Argentina!) y la claudicación resignada de "dar vuelta la cara y ponerse a llorar" (aunque "juremos con gloria morir"). Dicho de un modo más prosaico pero hoy incluso habitual: como si viviéramos al ritmo de los tragos de algún boliche de moda, que primero nos animan (y acercan aires prometeicos) y luego nos deprimen (y nos convierten en 'bajoneados' Sísifos mitológicos).

En fin, creo que tal vez nos falte aprender todavía a dosificar nuestra emotividad, para que pueda ser un poco más gerenciada por una especie de 'racionalidad responsable', sin tanto apasionamiento y con más matices.

[25] Hago este ejercicio de análisis en el segundo volumen de mi *Trilogía "Teología del cambio de época"*, con el título: "Música popular, imaginario colectivo y espiritualidad pastoral", pp.229-247.

Nuestras reflexiones y plasmaciones culturales

La emotividad se vincula con la creatividad: el *homo sentiens* (=el hombre que siente) con el *homo ludens* (=el hombre que juega). Evidentemente no nos faltan ideas e iniciativas, y de ello dan cuenta las numerosas y variadísimas producciones artísticas, científicas y culturales que se gestan y afloran en nuestro medio. Lo curioso es que, por lo general, con la misma facilidad que entran en escena de forma 'talentosa', se esfuman o diluyen 'de repente'. Las iniciativas y proyectos no nos duran: se descartan y luego se reemplazan por otros nuevos, que como este libro, acaban siendo nuevas ediciones de lo ya dicho y hecho (!).

Porque por una parte, los argentinos aprendimos a ser *ingeniosos*: para el inmigrante (europeo o del interior) parecía no haber otra alternativa si quería sobrevivir en la gran ciudad con un entorno de 'vivos'. Ingeniosos en nuestros discursos y afiliaciones políticas, en nuestro trabajo y economía, en la seducción amorosa y el humor, al que tal vez nunca le haya sido ajeno un cierto dejo de crítica mordaz. En parte para pegar primero y que no nos tomen de 'giles', pero en general 'por deporte'. Nuestra creatividad se ve reflejada sobre todo al momento de tener que vérnosla con la ley y sentirnos 'obligados en conciencia' a evadirla... También en la perspicaz capacidad de observación: ¿habrá alguna parte del mundo en la que se elaboren mejores caricaturas (Nik incluido), burlas o 'cachadas' que las que se idean en nuestro país, desde aquéllas más ingenuas de Pepe Biondi en los 60', pasando por las irónicas observaciones políticas de Tato Bores en los 70'-80', y llegando al estilo 'zarpado' de M. Tinelli desde los 90'? Hoy esta 'tragicomedia' se

expresa, por ejemplo, en el estilo periodístico desarrollado por J. Lanata en su programa televisivo “Periodismo para todos”.

Por otra parte, los argentinos también hemos ido haciendo experiencia de la fugacidad de las cosas. Aprendimos a *vivir de paso* (como el inmigrante), a manera de eternos ‘viajeros en tránsito’ en los inquilinatos de San Telmo (convertidos ahora en *hostels*), esquivando cortes de calles y ‘piquetes’, conectándonos a la red de internet que ocasionalmente captamos y de momento funciona. Dado que muchas veces y por diferentes motivos las cosas fueron terminando antes de tiempo, como que hicimos una opción vocacional por lo provisorio. Todo espacio y compromiso está llamado a convertirse en ‘trampolín’ de futuros proyectos: ni qué decir en la política los denominados candidatos testimoniales, que pasadas las elecciones optan por hacer un trabajo diferente de aquel para el cual se los eligió... Es por eso que nada resulta definitivo y que ‘atamos todo con alambre’, o que nos pasamos el tiempo intentando adivinar con qué cartas está jugando el que cantó, muy seguro de sí, ‘falta envido’ o ‘quiero retruco’ con tres cuatros...

Lo curioso es que, en contra partida, nada termina siendo para nosotros más definitivo que lo provisorio, ni nada más endeble que lo construido sin fundamentos. El no tomarnos ‘demasiado a pecho’ las cosas hace que éstas permanezcan inmutables, que las construcciones ‘se desplomen’ o los proyectos ‘descarrilen’. Incluso sucedió, ironías de la vida, que por algún trágico motivo del destino y pese a su abnegado trabajo, hasta nuestros abuelos continuaron viviendo ‘provisoriamente’ en Argentina (y eso que hoy muchos están “como cuando llegaron de España”) y los inmigrantes italianos, no muy lejos de los inquilinatos de San Telmo o el barrio de la Boca...

El *cine y teatro* (de un modo más solemne) y la *radio y la televisión* (de un modo más cotidiano) acaban por reflejar de un modo animado nuestra mirada de las cosas. El enjundioso anecdotario de muchos noticieros, las opiniones demasiado 'sentidas' en política (como lo recordaba C. Giaquinta, sobre todo en tiempos de elecciones), los novedosos y sorprendentes *flashes* publicitarios, las fantásticas y recurrentes historias de las novelas y los 'graciosos' (¿?) programas cómicos de la 'TV basura', son algunas de las expresiones que muestran nuestro oscilante pendular entre lo profundo y lo grosero. Muy buenas películas que ganan premios Oscar, obras escénicas de exportación y programas de reflexión de alto vuelo casi como que se diluyen en un fárrago atroz de banalidad y procacidad.

Esta *ambigua producción cultural* la chequeamos en el discurso escrito y la plasmación simbólica. Junto a los refinados textos en prosa o poéticos de un Borges, Bioy Casares o Sábato, la capacidad pictórica de un Quinquela Martín, Berni o Soldi, musical de Piazzolla, Yupanqui o la 'Negra' Sosa, tenemos los recurrentes *graffiti* y *slogans* políticos en las paredes de la ciudad, los eróticos comentarios y chistes de baños públicos, las improvisadas e insalubres casillas de las villas en la ciudad o el conurbano, o el desagradable olor y color de las calles de Buenos Aires por las noches. Como si convirtiéndose en el vivo reproche de un conflicto social aún irresuelto, estas esquizofrénicas manifestaciones socio-culturales (entre sublimes y patéticas) estuvieran clamando a nuestra conciencia por una necesaria y superadora integración nacional.

Por una parte, científicos reconocidos y apreciados; por otra, turistas insufribles y arrogantes: así nos ven en el mundo. Junto a la admirada genialidad futbolística de Messi o Maradona (por ejemplo, su segundo gol en el mundial de México en 1986, convertido a los ingleses

después de eludir a unos ocho jugadores), el desprecio que generan los pronunciamientos y desplantes de éste último (o en ese mismo partido, el primer gol convertido astutamente con ‘la mano de dios’).

Los argentinos, y especialmente los porteños, parecemos llevar incorporadas de un modo acrisolado tanto la creatividad que surge de nuestra multifacética y multicultural procedencia como las tensiones defensivas y heridas irresueltas inherentes a todo movimiento cultural y migratorio. En esto consiste “el atroz encanto de ser argentinos” (M. Aguinis): nuestras posibilidades y límites, nuestros talentos y contradicciones congénitas. El desafío a nuestra libertad colectiva.

Entre lo profano y lo sagrado

Haciendo una simplificación probablemente excesiva, nuestras vidas parecen estar longitudinalmente atravesadas por dos vectores: uno profano, terrenal y pragmático, y el otro sagrado, celestial y poético. En nuestras vidas, las cosas cotidianas y espurias se entrelazan y fecundan con las trascendentes e importantes con la misma celeridad y peligrosidad que los electrodos de signo opuesto cuando dan repentina vida a un hasta entonces aletargado motor eléctrico.

Por ejemplo, nuestra vida suele quedar dividida entre dos momentos bien marcados: el que le dedicamos al ‘*laburo*’ y el que dedicamos a descansar. Como que oscilamos entre la laboriosidad obsesiva y la ociosidad despreocupada: en el trabajo queremos ser los mejores, pero en el descanso nos desentendemos de todo y priorizamos nuestras relaciones (amigos, familia). Casi como que jugamos a tomarnos en serio lo primero para disfrutar de lo segundo. Porque acá es

donde nos explayamos en *hobbies* y habilidades notorias (¿?): arreglos de la casa o del coche, explicaciones de por qué estamos como estamos en el país, artimañas en el juego de truco, aptitud 'consumada' para hacer un buen asado. O también donde narramos con prolija minuciosidad los avatares de alguna reciente 'viveza' o picardía incorporada al propio haber con orgullo.

Normalmente trabajamos con ahínco durante el año, y si en el verano podemos (o al menos en algún 'finde' largo), nos vamos unos días de vacaciones. Y casi como que sería imposible reconocer que se trate de la misma persona cuando se la ve manejarse vociferando 'jaculatorias' a enervados bocinazos a causa de los 'piqueteros' en el microcentro (=el negocio) o de modo apacible y 'pachorriento' con su familia de pesca en la costa atlántica (=el ocio). ¡Parecería no ser la misma persona la que habla de su reciente viaje a Italia y del encuentro con el Papa, y la que hace política en el conurbano bonaerense valiéndose para ello de cualquier recurso; la que anima seductoramente eventos festivos o televisivos, y la que habla groseramente detrás de cámara!

Esta ciclotimia entre momentos humanos y otros quasi-litúrgicos es observable en la *antinomia sufrimiento-alegría*. Porque o 'la mano viene dura' y entonces el tiempo se torna profano, o 'se toca el cielo con las manos' y entonces este tiempo 'divino' se torna sagrado. Las cosas salen o no salen: entre estas dos alternativas parecería no existir matices intermedios. O está 'todo joya' y la vida o las personas son un 'fenómeno', o 'se pudre todo' y entonces se convierten en 'porquería' (o cosas peores). Sin querer caer en groserías, pero sí más 'populacheramente', puede no haber como fulana/o (como persona o para tal cosa), y terminar luego siendo en el diagnóstico final de una emotiva y condenatoria evaluación de la masa, un/a...

Por ejemplo en la *política*, podemos comenzar una década (la de los 80') con la convicción de que "con la democracia se come, se educa y se vive", y finalizarla con desmanes generalizados y saqueos. La siguiente (la de los 90') puede iniciarse con un economista convertido en líder indiscutido de la convertibilidad y la estabilidad, y luego terminar huyendo apresuradamente por la puerta de atrás. Un presidente puede ser reelegido para conducir y liderar el país (Perón-Menem) y tener después que vivir varios años desterrado o convertirse en icono público de corrupción. Puede que otro mandatario sea bienvenido en su lugar como 'excelentísimo' por su imagen transparente, y no obstante tener que escapar apenas a los dos años 'ese lentísimo' en helicóptero. En todo esto, casi como que terminamos imitando el modo de proceder de las antiguas civilizaciones: cuando las cosas no marchaban bien en el reino o el imperio, pensaban de un modo casi mágico que la solución estaba en sacrificar y reponer a sus emperadores, reyes y faraones.

Es lo que sucede, por ejemplo, en el *fútbol*. Si bien no existe hincha en Argentina (y creo que en el mundo) que no piense con un cierto arrojo fundamentalista: 'Este año salimos campeones' (ya se trate de 'boquita', de los 'millonarios', o incluso de equipos más modestos), lo más probable es que después del campeonato ese mismo sujeto termine pidiendo a gritos, como energúmeno, un cambio de director técnico porque el que estaba tuvo la culpa del fracaso del equipo, o al menos de que éste no saliera campeón. Y respecto a esta pasión 'futbolera' me animaría a decir algo más: o nos pasamos la semana esperando el partido del domingo, que ya suponemos ganado de antemano, o no vemos la hora de que termine (porque el resultado va siendo adverso) para retomar, casi hasta evasivamente, las actividades laborales de rutina.

Como si jugáramos con una mezcla de ingenuidad e ilusión frenética todas las fichas disponibles y posibles al mismo número de la ruleta y luego nos abatiéramos cuando perdemos la apuesta. O como si la imagen de nosotros mismos quedara en tela de juicio en cada evento fortuito por el que nos sentimos desafiados o nos toca transitar. Por ejemplo: '¿Cómo no voy a poder yo arreglar este motor, o configurar la computadora, o llegar a este lugar, o encargarme de tal cosa, o solucionar tal otro problema?'. 'Si te digo que es carnaval vos apretá el pomo'. Y así nos va... No sé cómo lo diría un psicólogo, pero me parece que padecemos una especie de fijación en un curioso estadio de omnipotente narcisismo infantil.

Incluso con *Dios* nos sucede algo parecido: porque o confiamos en su providencia porque nos ayuda o, por el contrario, nos sentimos librados a un 'destino cruel' y hacemos gala de agnósticos. O vitoreamos enardecidamente y visitamos religiosamente a Francisco, o lo ignoramos, criticamos o destratamos como arzobispo viviendo a poco más de 100 metros en Buenos Aires; peregrinamos a Luján multitudinariamente y llevamos devotamente el rosario al cuello, o se queman iglesias por razones políticas o se las profana por cuestiones ideológicas o fundamentalismo.

Sin embargo, en referencia a la dimensión trascendente de la vida, creo que en el fondo somos bastante religiosos. Seguimos celebrando bautismos, primeras comuniones o misas: para recordar difuntos, incluso con el fin de que las 'ánimas' no espanten, o cuando tenemos algún acto oficial en el que no sabemos bien qué decir o hacer (y ahí viene el capellán). Así como a veces somos argentinos de himnos y banderas, somos también católicos de misas y bendiciones. Si bien todas estas expresiones han ido recreándose y transformándose últimamente en

modalidades todavía no decantadas y en variadas direcciones, existe un núcleo cultural prevalentemente cristiano que subsiste.

Por eso confiamos en 'la mano de Dios', especialmente cuando contamos con la 'palanca' o 'cuña' de algún santito (porque en Argentina, sin amigos, no se va a ningún lado…). ¿Los preferidos? Tal vez San Cayetano o Santa Rita, la Virgen de Luján, del Rosario, del Cerro o la Medalla Milagrosa. En muchas de estas devociones y mediaciones tiende a primar la apuesta a lo improbable, imposible o urgente (=San Expedito): es que los argentinos no estamos hechos para las cosas comunes y de rutina: "¡Estamos condenados al éxito!". También en lo religioso, nuestra emotividad nos reclama una 'espectacular y mágica salvación ya'. (No por nada la Iglesia Universal ha prosperado tanto con el lema: "Pare de sufrir": como si también esto pudiera solucionarse 'por decreto').

Argentina: un futuro por construir

Una primera actitud

Para iluminar las actitudes fundamentales que de cara a lo urgente deben animarnos a los argentinos me viene a la mente la imagen bíblica del *Buen Samaritano*. Elijo este relato porque podemos tomarlo no necesariamente con todas sus connotaciones e implicancias religiosas (como lo hizo, por ejemplo, el por entonces cardenal J. Bergoglio en el *Te Deum* del 25/05/03), sino como paradigma básico que inspire actitudes profundamente humanas de compasión y solidaridad asequibles a cualquier persona de buena voluntad.

En efecto, en la actitud de este hombre extranjero que puso en riesgo el destino de su propia vida para socorrer a un moribundo injustamente atacado (porque cabe aclarar que los samaritanos eran enemigos naturales de los judíos, y que si el hombre herido moría posiblemente el acusado en tierra hebrea sería el extranjero); y que lo hizo compadeciéndose, acercándose, vendando heridas, echando en ellas aceite y vino, montando al herido en su propia cabalgadura, llevándolo a una posada, cuidando de él, pagando por él y prometiendo retorno; en este 'hombre' podemos inspirarnos como nación de cara a la situación actual.

Cada uno de nosotros y cada una de las instancias de la sociedad civil puede vivir inmerso en medio de una masa anónima de personas desconocidas y desfallecientes a las que sin embargo podemos estar llamados a acercarnos, de algún modo, con la misma actitud de humildad y disponibilidad que lo hizo el samaritano en el relato evangélico de Lucas. A superar la consabida lógica del 'no te metás' y a entrelazar vínculos con tantos hombres y mujeres a la vera del camino de la vida. Antes que a dar cosas, a 'encontrarnos' y 'reconocer' la dignidad de quien se halla en situación de postración, y tenderle una mano. Empezando por las personas con las que a diario convivimos y trabajamos, aquéllas que tienen un 'rostro' definido para nosotros, que son un 'alguien' en nuestra vida.

Decía al comenzar que el buen samaritano ilumina fundamentalmente nuestras actitudes sociales *de cara a lo urgente*. El hombre del relato no estaba pensando en proyectos a largo plazo, sino respondiendo a una situación y necesidades que no esperan. Por eso este icono bíblico ilumina la actividad discreta y cotidiana de tantas hermanas y hermanos nuestros que desempeñan tareas gratuitas de

voluntariado en variados ámbitos de contención social: en los comedores de *Caritas* o en los improvisados en muchos de nuestros barrios, en guarderías infantiles de gente que sale a 'hacer changas', o en los hogares para gente de la calle a cargo del gobierno de la ciudad de Buenos Aires, en centros de rehabilitación para jóvenes adictos o en personas que de diferentes modos procuran la inclusión social de quienes han quedado como 'caídos del mundo'.

La impronta del 'buen samaritano' es la que se refleja también en la vida de los que en aquellos meses difíciles trabajaron con denuedo en Santa Fe, de cara a la situación de emergencia suscitada por las inundaciones *durante* y *después* de las mismas, o también en las de La Plata, hace ya casi unos diez años. En quienes socorrieron o colaboraron con las tareas de rescate en Rosario, luego de la explosión de gas en un edificio del centro de la ciudad; o con las víctimas de los accidentes ferroviarios de la línea Sarmiento. También en la de quienes se desempeñan en hogares que procuran dar un cierto clima de familia y reparo a los habitantes de la calle (pienso, por ejemplo, en el *Hogar "San José"*, en el barrio de Once, a cargo de una Fundación regenteada desde hace veinte años por un jesuita); o en las personas que visitan desinteresadamente enfermos en hospitales públicos o buscan acompañar a sus familiares en la adquisición de elementos básicos para los muchas veces costosos tratamientos.

El buen samaritano está presente en quienes visitan a personas detenidas y les ayudan a gestionar una pena menos rigurosa o incluso condiciones de detención más justas, o la posterior reinserción laboral. También en quienes 'apadrinan' con su presencia y dinero a personas de bajísimos recursos en la resolución de situaciones puntuales; en las personas que se detienen a conversar con quienes piden en la calle (por

necesidad, vagancia u oportunismo, en este caso no importa), duermen en las estaciones de subte, o deambulan sin rumbo fijo: porque de este modo ‘sacan del anonimato’ a quienes para la ciudad ‘no son ni existen’, etc.

En ocasiones se ha opuesto la *asistencia social* a la *promoción*. El riesgo de contribuir a eternizar los males siempre está, ya que puede crearse el hábito de ‘esperar que me ayuden’ o la convicción del ‘me tienen que dar’: y esto sería nefasto en la vida de la sociedad, ya que aniquilaría la capacidad de emprendimiento y empantanaría las iniciativas. Pero tampoco puede dejar de responderse a lo urgente en tanto realidades de este tipo se van presentando. Refiriéndose a este desafío dice Jesús en el Evangelio: “tuve hambre y me dieron de comer, sed y me dieron de beber, etc.”. Porque las necesidades básicas y urgentes no esperan.

En los ejemplos esbozados quedan representadas algunas de esas necesidades humanas fundamentales ilustradas por el texto evangélico de *Mateo* 25, 31-46, y que en nuestra vida cotidiana pueden diversificarse en infinidad de rostros, situaciones e iniciativas. No podía dejar de reseñar casos concretos en que muchas personas se dejan interpelar por la situación social de ‘necesidad y urgencia’ con que se encuentran y emprenden iniciativas personales o mancomunadas más o menos eficaces.

Recuperar la cultura del trabajo

Sin embargo creo que es importante rastrear cómo se genera nuestra situación actual de postración en Argentina para poder pensar

también caminos propositivos al respecto, que vayan al fondo de la cuestión y no se conviertan en meros paliativos momentáneos, ya que con toda seguridad podrían transformarse en crónicamente necesarios, y esto lo percibimos hoy en muchos barrios, con generaciones de niños, padres y abuelos que nunca tuvieron trabajo formal. La dádiva sin reflexión acaba generando 'vicios' sociales y clientelares que desfiguran la dignidad de las personas y corroen el entramado social.

El clientelismo caudillezco, promovido en los años 30' por gobiernos liberales ansiosos de captar los nuevos votos de la flamante *Ley Saenz Peña*, pero 'perfeccionado' con generosidad en las décadas siguientes por el peronismo, hizo que los argentinos termináramos 'esperando de arriba' que nos lloviera todo como por 'arte de magia' de un Estado paternalista que todo lo podía y a quien todo podía exigirse: desde un puesto de trabajo hasta la resolución de cualquier necesidad material o humana. Esta mentalidad coincidió con el desarrollo de la social-democracia en los países centrales, en los cuales también se cultivaba la imagen de un Estado fuerte y monopolizador. Pero en la Argentina de Perón esta idiosincrasia pareció exacerbarse.

Por eso, si bien es preciso promover políticas activas que permitan el desarrollo y el crecimiento económico del país, la generación de nuevos puestos de trabajo y una mejor y más justa distribución del ingreso, no ha de esperarse que cada uno de esos puestos de trabajo venga ofrecidos por el mismo gobierno. Prometerlo para todos de un modo directo ('¿solidario?') no constituiría más que un burdo discurso populista; 'propiciarlo' indirectamente mediante sabias medidas de gobierno que estimulen inversiones de capital es lo que corresponde a un gobierno eficaz ('subsidiario'), solícito del bien común.

La otra causa significativa en la crisis y cultura del trabajo, que va más allá de nuestras posibilidades de incidencia de un modo directo, es la *coyuntura mundial* de desempleo estructural, agravado significativamente en Occidente desde el 2008. El desarrollo científico, tecnológico, robótico e informático concentró enormemente la producción y los servicios en empresas multinacionales que mes a mes desplazan del mercado laboral a cientos de miles de trabajadores en todo el mundo. Donde la oferta laboral no encuentra protección estatal subsidiada, o donde no tiene la misma cualificación profesional o hábito de laboriosidad, es prontamente desplazada por la mano de obra de algún otro rincón de la tierra.

La información instantánea posibilita al gerenciamiento de las grandes empresas internacionales detectar rápidamente estos 'paraísos laborales' (es decir, dónde se realiza un trabajo eficaz, dentro de todo calificado, y a bajo costo, como por ejemplo en China, India o el sudeste asiático). A ellos se añaden, en el marco de empresas 'buitre', los 'paraísos fiscales' (a saber, los que permiten manejos especulativos de capital con importantes réditos financieros, como sucedió en Rusia con la espectacular implosión de la Unión Soviética, o en la Argentina del uno a uno): estos erosionaron y devastaron el entramado social de muchos países, como el nuestro en la década de los 90'.

Volviendo al hilo de la reflexión, me parece que *por no haber trabajado* por conseguir las cosas (como le puede suceder a muchos 'hijos de ricos' que lo tienen todo por el mero hecho de convertirse en naturales herederos) tampoco las hemos terminado valorando y defendiendo con ahínco. En el marco mundial de un 'capitalismo salvaje' al que recientemente hemos asistido y que todavía (tal vez con algunos decibeles menos) persiste 'furioso', Argentina fue expoliada por los

oportunistas de turno: ¡muchos de ellos curiosamente argentinos! En efecto, me sorprendió en más de una ocasión como algunas personas nacidas en mi país defendían con tanto entusiasmo el pago generoso de bonos de la deuda. Luego advertí que se debía a que habían comprado una buena cantidad de esos mismos bonos…

Por todo esto me parece oportuno que reflexionemos sobre el *sentido humano del trabajo*. Éste está llamado a ser fuente de dignificación, más que por su producto "objetivo" (ganancia y producción) por su dimensión "subjetiva" (humanización de quien lo realiza en beneficio propio y del entorno social) [Juan Pablo II]. Creo que tenemos que (re)descubrir el gusto por 'las cosas bien hechas', a conciencia, con responsabilidad e idoneidad. Tenemos mucho que caminar para superar una mentalidad ya bastante arraigada entre nosotros de obrar a lo 'chanta', y que fácilmente deriva en oportunismo y corrupción. Cuando se escinde lo producido del productor, el trabajo tiende a deshumanizarse y el lucro a buscarse por sí mismo al margen de toda normativa ética y de toda referencia humana.

Porque en realidad, este carácter humano y humanizante del trabajo proviene del hecho que el hombre está llamado a ser partícipe de la construcción de la historia mediante su afán, y de que es en el marco de esta historia (humana) que construye en el que se va encontrando con la dimensión trascendente de su vida, que lo asocia a sus congéneres, lo convierte en respetuoso señor de la naturaleza, y lo hace entrar en el descanso de Dios. Desde esta perspectiva, el trabajo tendría que 'espiritualizar' la materia del mundo, los entornos laborales y al mismo hombre en cuanto trabajador, es decir, en cuanto "sujeto de un trabajo humano". Y tal vez porque no se trabaja de forma tan humana que parezca casi 'un acto religioso' sea que nos cueste tanto reconocer y

celebrar el señorío del Dios de la vida un día a la semana: por ejemplo a los cristianos, el día domingo.

Hoy asistimos al surgimiento *en la sociedad civil* de movimientos e instituciones que estimulan la organización de bolsas de trabajo (por ejemplo, en San Cayetano de Liniers), promueven microemprendimientos rurales (por ejemplo, en torno a los cursos de capacitación para la creación de huertas familiares que ofrece el INTA), o apoyan iniciativas laborales en las ciudades (por ejemplo, a través de los microprestamos de ONG'S, siguiendo la idea de A. Yunus, como lo hace PROTAGONIZAR en barrios de San Miguel y Córdoba, u HORIZONTE en Quilmes). Pero también en las villas de emergencia de Buenos Aires, incentivados estos emprendimientos por una pastoral de la Iglesia inserta en medios pobres. En estos últimos años todo esto adquirió mayor visibilidad mediática, en gran parte gracias a la labor del actual Papa Francisco y los denominados 'curas villeros' (Pepe De Paola, Gustavo Carrara, etc.). Esto mismo hizo que se encontraran ecos en instituciones de orden público y privado, como por ejemplo, la misma Pontificia Universidad Católica Argentina.

También es notorio el abanico de posibilidades de capacitación laboral y estrategias para pequeños emprendedores que se van ofreciendo en el medio, es cierto que no siempre bien aprovechadas. Estas iniciativas, asociadas normalmente a otras provenientes de instituciones gubernamentales (cuando no están excesivamente politizadas), planes nacionales de desarrollo (como por ejemplo el todavía aguardado *Plan de infraestructura* cuya concreción brilló en la década kirchnerista casi por su ausencia), y demás acciones de carácter preferentemente subsidiario, pueden contribuir mucho a seguir forjando redes, cultivando sentimientos de dignidad (porque nada más dignificante

que el consabido ‘pude’), e incentivando muy positivamente la gestación de un nuevo entramado social solidario.

En la medida que estas iniciativas se consolidan se van abriendo también al mundo, de modo que nuestro país vaya estando dispuesto a competir en el marco del contexto regional e internacional. Porque parafraseando un conocido canto entonado frecuentemente por las comunidades eclesiales de base de nuestro país, también la producción y el intercambio “crecen desde el pie”. La razón está en que el principal capital necesario para reactivar una (micro)economía es el humano.

Redescubrirnos como ciudadanos

Mediante el trabajo las personas se unen en un sentir y empresa común, acaban por asumir como propio el espacio y actividad que los convoca, entablan vínculos significativos y maduran una progresiva responsabilidad hacia los otros. Podríamos decir que la comunidad de personas se ve fuertemente afianzada por el trabajo realizado de modo plenamente humano. La laboriosidad cooperativa tiende necesariamente a generar ‘concordia’. Y lo que decimos para un entorno micro (por ejemplo, para una PYME) vale también para un espectro macro, como es el de la nación.

La *pertenencia ciudadana* se experimenta cuando se sabe que lo de todos es también lo mío porque ‘participé’, lo cual era uno de los ideales cooperativos de antaño). Cuando no se tiene experiencia de ‘haber participado’, el bien común es bien ajeno y extraño, y el otro es un ‘ninguno’ o incluso un potencial enemigo. Nada raro, entonces, que la res-pública acabe siendo ‘tierra de nadie’ donde el ‘vivo’ de turno se

termine llevando para su propio bolsillo, prepotentemente y con el descaro propio de la indignidad, todo lo que pueda. En esta lógica las instituciones se debilitan y colapsan, la economía se hunde, y los vínculos humanos se deterioran por completo, ya que se instala la desconfianza ‘por principio’ como cultura.

La falta de experiencia ciudadana destruye la comunidad de personas y fragmenta el tejido social: hace aflorar la violencia, promueve las mafias, o por lo menos genera sectores corporativos con intereses contrapuestos que presionan irresponsablemente para conseguir satisfacer sus mezquinas ambiciones. Por ejemplo, grupos económicos versus sectores políticos o movimientos piqueteros, teniendo todos ellos como rehén a la misma población. Termina siendo grave que en lo penal, en lo impositivo, en lo económico, en lo político, y hasta en lo verbal, haya impunidad, y que en nuestro país, cumplir la ley no tenga premio ni reconocimiento social. Porque convalida el *Cambalache* en aquello de que “da lo mismo que sea cura, colchonero, rey de bastos, caradura o polizón”, y señala una de las piedras más grandes y molestas que tenemos que quitar de ‘nuestros zapatos’ los argentinos.

La experiencia de ciudadanía se construye a partir de la *experiencia básica de socialización* y genera equidad, confianza y pertenencia. En cambio, una sociedad con elevados índices de desigualdad, empobrecimiento, desintegración familiar, falta de fe y horizontes para la juventud, con impunidad e irresponsabilidad, siempre será escenario de altos niveles de inseguridad y violencia. Ante esta convicción, se hace necesario y evidente remarcar que los ámbitos privilegiados para realizar esta experiencia de socialización primaria y crecimiento en responsabilidad ciudadana son la familia y secundariamente las instituciones educativas. Pero también, cada uno a su modo, las Iglesias

y grupos religiosos, los clubes sociales y deportivos, las sociedades de fomento, las juntas vecinales, etc. Incluso deberían serlo las diferentes instancias de la administración pública (sin avasallar las anteriores), que no podrían 'servir' al bien común de la nación si las mismas personas que en ellas trabajan no hacen experiencia de crecimiento y maduración ciudadana en sus quehaceres cotidianos, lo cual no es esperable si todo depende de un alineamiento político "X".

En todos estos ámbitos es importante que los beneficiados sean cada vez más los mismos protagonistas, y que la acción del Estado sea prevalentemente subsidiaria y restringida a lo conveniente y necesario. Porque la pedagogía ciudadana va alcanzando niveles de madurez significativos cuando la gente empieza a gestionar sola sus propios asuntos de modo asociado y solidario. Estas personas son entonces como 'levadura en la masa' en medio del entramado social endeble, y son capaces de pedir cuentas a los representantes de sus actos, manejos distorsionados u omisiones de gobierno, sin dejarse tentar por la opción 'facilista y rastrera' de entrar en una solapada, mezquina y cómplice negociación ('te voto para que me des'), no del todo ajena al turbio 'chantaje' entre político y demagógico.

Tampoco se puede descuidar la formación de los que en otra época se llamaban '*constructores de la sociedad*' (digo en otra época, porque la sociedad la construimos entre todos, y en ocasiones, especialmente quienes no son oficialmente 'constructores'…). Me refiero a quienes probablemente terminan ocupando cargos dirigenciales. Podemos pensar en algunos colegios y universidades de renombre a lo largo y ancho de la geografía de nuestro país. En concreto, cómo logran educar, además de ofrecer cierta competencia y vinculaciones en cuestiones específicas que hagan a un determinado campo profesional, en una cosmovisión

humana, trascendente y solidaria que no transija con el modelo preponderantemente economicista y excluyente al que hace unos años hemos asistido tan dramáticamente y que tal vez no podría haber sido viable en nuestro país sin la colaboración de gente formada en estas mismas instituciones.

Además, después de nuestra experiencia de los 90' y de la decepción con la 'década ganada', se impone como exigencia para todos una formación socio-económico-política más amplia, crítica y contextuada, abierta al pluralismo y a los variados intereses de todos los ciudadanos. En función de esta propuesta debemos pensar mejor espacios curriculares como educación cívica y ciudadana (o doctrina social de la Iglesia, en el caso de los colegios y universidades católicas), y hacerlo de un modo 'aterrizado' (en la jerga eclesial diríamos 'inculturado') en la presente realidad argentina y mundial.

Promover el diálogo social

Una nueva ciudadanía sólo es posible si existe diálogo social. El diálogo se aprende y cultiva *desde la familia*, en la medida en que sus miembros se sienten recíprocamente reconocidos y valorados, sobre todo en su condición irrepetible de personas, que para los creyentes son además imágenes y hijos de Dios. A su vez, la familia es un entorno privilegiado para las actitudes de encuentro interpersonal y comunitario, que suponen un marco cordial de intercambio y respeto que luego se ampliará en los sucesivos núcleos concéntricos de socialización (escuela, comunidad, etc.). Es sobre todo en la familia, pero también en la escuela, donde debe aprenderse que sin un reconocimiento recíproco de los

interlocutores, interés sincero por el otro, escucha atenta y generosa, confianza y disponibilidad altruista, no puede existir un diálogo auténtico.

Sin embargo, pienso que no fue (sobre todo) en muchos de estos *entornos educativos*, hasta hace unas décadas generalmente autoritarios, donde más se cultivó este diálogo, ni tampoco (siempre) al resguardo de instituciones enmarcadas dentro del cuadro 'civilizatorio' de la modernidad: a veces prevaleció la intolerancia y el fundamentalismo ideológico (por ejemplo, la famosa disyuntiva entre enseñanza 'laica' o 'religiosa'). Muchas veces existió una cierta escisión entre los valores civiles proclamados (y enseñados como ideales) y los vividos (o transmitidos mediante un imaginario simbólico intolerante). Ni qué decir en los espacios políticos, o incluso en las mismas cámaras legislativas.

Incluso la Iglesia no siempre formó en actitudes verdaderamente cívicas, sino generalmente de un modo yuxtapuesto al ordenamiento social estigmatizado como laicista. Esto respondía al modo de concebir la eclesiología a fines del siglo XIX y principios del XX (herencia lejana del temprano medioevo) como *Societas perfecta*, que debía redimir a este mundo moderno y turbulento (entre otras cosas) mediante la creación de sociedades menores 'también perfectas'. Gracias a Dios, hoy las cosas han cambiado mucho, y tal vez hasta suceda en gran parte al revés: es principalmente la Iglesia y sus instituciones las que se ofrecen como espacio espiritual para el tan necesario diálogo argentino. También hoy el Episcopado intenta establecer un diálogo más fluido con los diferentes sectores y agentes de la vida social, procurando no quedar enredado en intereses de parte.

Cuando la tentación de variados sectores sociales es la de mirar solamente a sus propios intereses corporativos, las personas, instituciones y asociaciones inherentes a la democracia tenemos que

propiciar una mirada más amplia hacia el *bien común* que trascienda las doctrinas, posicionamientos y perspectivas definidas ideológica o mezquinamente *a priori*, que no contribuyen a una mayor justicia y equidad social. Desde esta perspectiva sería deseable que haya quedado atrás el tiempo de los líderes predestinados, los fundamentalistas, los mesiánicos, y que el debate y diálogo social se realice de un modo sincero y respetuoso desde una previa aceptación de las legítimas diferencias de criterios y perspectivas.

Estoy convencido que esta actitud es responsabilidad, por una parte individual de cada persona de buena voluntad, pero también comunitaria de cada grupo, que debe crear en su seno esta habitud dialógica. Porque sin verdadero diálogo no existe verdadera comunión; e incluso aunque se definan, acepten y ejecuten lineamientos conjuntos faltará la indispensable y preciada concordia. Pero para dialogar sin atrincherarnos en el *bunker* de los propios temores y superar los posibles sentimientos de amenaza contra el propio *ghetto* (umbilical y regresivamente materno, partidario y despótico), es preciso recrear una necesaria “confianza de base” (A. Cencini): como para creer en lo mejor de nosotros mismos y vivir desde allí con firme convencimiento y agraciada soltura. De esto nos toca hablar ahora.

Creer en lo mejor de nosotros mismos

Desde una perspectiva cultural, no obstante poder descubrir un ‘argentino tipo’ con rasgos y talante comunes, nuestro país es rico en regiones e identidades. Entre estos modelos sobresalen dos: el acuñado a partir del crisol ibérico-aborigen y que tendió a prevalecer y afianzarse culturalmente en el interior-federal (luego progresivamente desplazado

hacia el gran Buenos Aires), y el que surgió del fuerte movimiento inmigratorio y de su vinculación con las élites dirigentes de finales del siglo XIX y principios del XX, más propio del litoral.

Cada uno de estos modelos tuvo evidentemente sus luces y sus sombras. El interior tendió a mostrarse con mayores niveles de gratuidad en la percepción de la vida, espíritu comunitario y dialógico, notoria capacidad contemplativa y simbólica, y por todo esto, más naturalmente religioso. En la capital prevaleció el espíritu de iniciativa y progreso de un mundo moderno en transformación, la valoración del individuo como persona y las leyes como fundamento necesario para una convivencia ciudadana civilizada, la creatividad y empeño laboral (fuentes de progreso), y las plasmaciones artístico-culturales (a veces originales, pero en general 'importadas' o recicladas de Europa).

En contrapartida, una mirada a lo oscuro de nuestro *ethos* indicaría que en el interior se cultivó el caudillismo y la obsecuencia como expresiones tipológicas de inmadurez social, la pasividad y resignación ante lo adverso (que no podía ni debía cambiarse a causa de misteriosos 'tabúes' y leyendas ancestrales), la falta de creatividad e iniciativa (para salir del eterno retorno de lo que siempre se hizo). Todo ello contribuyó al populismo y amiguismo, hermanos mayores de la miseria y el subdesarrollo. Por su parte, en el litoral se impuso el individualismo materialista casi sin anestesia ('importo yo y mis necesidades'), la codicia y la corrupción (o el desafío de 'tener o conseguir a cualquier costo'), el usufructo de las leyes en beneficio propio (gracias a una ingente sobreabundancia de letrados y abogados) y la explotación de los recursos materiales y humanos del interior ('todo lo que se pudo', instaurando así la cultura nacional del 'cobro de peaje'). Estas realidades 'oscuras' (de aquí y de allende la General Paz) subyacen al deterioro,

inequidad e inseguridad social que hoy padecemos. De ambos modelos culturales surgió también la generalizada corrupción y la violencia como estilos de vida lamentablemente muy arraigados en nuestro medio, y afianzado por el tráfico de drogas, sobre todo en el conurbano de nuestras grandes ciudades (que es donde convergen y se instalan).

Pero dado que como decían los obispos argentinos "el momento de gran humillación de un pueblo, puede convertirse en el comienzo de su surgimiento", o en "una *ocasión providencial para crecer como nación*", creo que es el momento de elevarnos a lo mejor de nosotros mismos, procurando potenciar nuestros 'talentos' y no enterrándolos; de aunar iniciativas de modo solidario, reconociéndonos todos partícipes de un mismo destino histórico como nación, todos peregrinos hacia un futuro de plenitud (y desde un sentido religioso, con carácter escatológico). Cuando "las viejas antinomias" reaparecieron se hace urgente recordar que la unidad no tiene que ser sinónimo de una uniformidad monolítica: pese a tener muchos comunes denominadores, la comunidad nacional la construimos desde identidades y estilos parcialmente diversos. Por lo dicho, este desafío es particularmente imperioso en los sectores de la sociedad con mayor desplazamiento humano y en los cuales se va generando una nueva cultura: principalmente el cordón suburbano de las grandes ciudades (especialmente de Buenos Aires) y en las villas.

La presencia capilar de instituciones como la Iglesia Católica a través de sus numerosas comunidades contribuye muy positivamente a sumar y exponenciar recursos humanos, ya que profesa ser ante todo una comunidad de hermanos reunidos *en* y *a partir de* la vida y relaciones trinitarias. En este sentido, hay que resaltar en ella toda una historia, coincidente con la de nuestro pueblo desde los tiempos del virreinato en que se 'diluía o confundía' en un marco de cristiandad, hasta los de la

actual república de la que institucionalmente se ‘diferencia y distingue’ (desde los tiempos rivadavianos), de acompañamiento al afianzamiento de regiones culturales y expresiones autóctonas con características propias. También su disposición a la incorporación de lo advenido con carácter ‘inédito’ desde fuera: hace ya varios decenios desde Europa (porque no hay que olvidar que tanto los primeros misioneros de los siglos XVI-XVII como muchos de los que llegaron en los XIX-XX provinieron del ‘viejo mundo’ pero trajeron ‘nuevas ideas’...), y más recientemente desde países sudamericanos y asiáticos.

Integrarnos sabiamente al mundo

El último tema tiene que ver con nuestra mejor integración a la comunidad de naciones y organismos internacionales, también desde una perspectiva económica. Hace algunos años se discutía qué era mejor, si el MERCOSUR o el ALCA. Particularmente me inclinaba a pensar (junto al *grupo de reflexión social “Gerardo Farell”*) que una instancia menor es, al menos en un primer momento, una mejor plataforma de lanzamiento al mundo. Al respecto decían los obispos argentinos que “de acuerdo al principio de subsidiariedad, las entidades mayores no deben quitar espacio a las menores”, y que por lo mismo, “el ALCA no debe hacerse en detrimento del MERCOSUR y de otros organismos que promueven importantes valores, como por ejemplo, el Pacto Andino, el Centroamericano, y los distintos pactos bilaterales”.

Por eso no debe esperarse de nosotros alineamientos automáticos sino relaciones serias, maduras y racionales que respeten las dignidades que los países tienen, y el MERCOSUR y la integración latinoamericana deben ser parte de un verdadero proyecto político regional. Porque de

otro modo se correría el riesgo de quedar diluidos y absorbidos por los ‘peces gordos’ del sistema económico global vigente, en detrimento de las posibilidades y capacitaciones laborales de muchos de nuestros conciudadanos y en beneficio sólo de un sector muy reducido de la población. Es lo que afirma el episcopado uruguayo cuando dice que “la excesiva desproporción de las capacidades competitivas entre nuestros países, algunos con economías muy fuertes y desarrolladas, otros muy débiles, y el desequilibrio de intereses y poderes, podrían traer consecuencias muy graves, especialmente en relación con la identidad cultural, los puestos de trabajo y la misma subsistencia de las economías más frágiles”.

Por otra parte, esto *no debe entenderse como una cerrazón* a otros modos de participación, colaboración e intercambio. En todo caso lo que habría que evitar es el modelo único. El primer decenio del milenio ha puesto de manifiesto cómo hoy la economía mundial se ha desplazado del Atlántico al Pacífico, y cómo América Latina parecería tener un nuevo lugar en el mundo, muy promisorio. Diversificar los intercambios partiendo de lo que se tiene, parecería constituir una muy buena estrategia.

Pienso que también *instituciones y comunidades* como la Iglesia pueden contribuir mucho a esta integración regional y a la apertura mundial. No sólo coordinando y acordando estrategias en el marco de la región de acuerdo a sus fines específicos, sino también promoviendo encuentros por afinidad de intereses y una mayor convergencia socio-cultural. Pienso, por ejemplo, en el intercambio entre Argentina y Brasil, o en el que naturalmente se dio con Uruguay y Chile con los permanentes ‘cruces del charco o cordillera’ originados recíproca y cordialmente desde ambas partes. O también en los efectos de la inmigración paraguaya,

boliviana y peruana: si bien todo esto fue muchas veces origen de dificultades y xenofobias relativas, la Iglesia y otro tipo de organizaciones afines contribuyeron a una mejor integración o al menos convivencia con los nativos, incentivando un 'intercambio de dones'. Pero también la vida de los discípulos misioneros de Jesús está llamada a una apertura continental mayor, e incluso mundial. De hecho, este último decenio ha visto partir muchos misioneros y misioneras de origen argentino hacia otras regiones del continente y del mundo. Al respecto, nuestro país se ha convertido en un gran exportador…

En esta línea de apertura nacional, es importante cultivar relaciones en un *espectro internacional*. Por ejemplo, siempre existieron intercambios de estudiantes, profesores e investigadores entre universidades. En la época del 'uno a uno' muchos tuvimos la posibilidad de capacitarnos en centros de estudio con tradiciones académicas afianzadas a lo largo de siglos. Y eso enriqueció nuestras vidas y amplió nuestra mirada de las cosas: incluso la percepción de nuestro propio país. No sólo por los contenidos de las asignaturas cursadas y la experiencia de profesores de los más diversos confines del planeta, sino también y sobre todo, por la misma convivencia e intercambio con personas procedentes de otras culturas, con diferentes lenguas e idiosincrasias. Más recientemente, tuve la posibilidad de realizar el Camino de Santiago, y también en esta ocasión mi vida se vio enriquecida con múltiples y ocasionales intercambios.

En los últimos años se ha ido dando la contrapartida (o reverso) de esta experiencia, de la cual también pudimos aprender y aprovechar: es en nuestro propio país que pudimos y estamos recibiendo personas (que traen ideas) procedentes de otros horizontes culturales. Personalmente nunca escuché a tantos conferencistas extranjeros como en la última

década en Buenos Aires. Y esto para hablar de uno de los dos rubros que más conozco. El otro es el eclesial. Aquí la tradición de intercambios es mucho más antigua. Hoy, por ejemplo, se fomenta mucho los encuentros regionales e internacionales en los Institutos religiosos, como así también la interculturalidad de las comunidades con respecto al origen de sus miembros. En los años que llevo de religioso me tocó convivir con latinoamericanos, europeos, asiáticos y africanos. Pero algo similar ocurre también en otras instancias de la vida eclesial. Cada fin de semana, me encuentro con numerosos peregrinos extranjeros en nuestro Santuario Nacional de Luján.

Doy por descontado que un proceso análogo se va dando también en otras áreas de la vida social y de la sociedad civil (por ejemplo, en el marco de ONG'S, o de acuerdo a intereses particulares, ya que en el primer decenio del milenio aumentaron exponencialmente los encuentros internacionales que se realizan en Argentina: hoy, a causa del cambio y la crisis mundial, se redujeron un poco, pero nuevamente es más fácil viajar al exterior). En la medida que podamos abrirnos a estas alternativas que muy positivamente nos ofrece el mundo global, podremos enriquecernos con las experiencias de otros y comunicar las propias con provecho recíproco. Y esto inevitablemente contribuirá a seguir enriqueciendo nuestro *ethos* nacional y regional, nuestras posibilidades de desarrollo político y económico, una más amplia red de comunicación e iniciativa en la sociedad intermedia, y una más nutrida y rica experiencia de la trascendencia.

1.3. Peregrinando al Santuario

Prólogo

Al comienzo de la celebración litúrgica del 2 de febrero la Iglesia nos dice: "Hoy conmemoramos el día feliz en que Jesús fue presentado en el templo por María y José, cumpliendo públicamente la ley de Moisés pero, en realidad, yendo al encuentro de su pueblo que lo esperaba con fe. Los santos ancianos Simeón y Ana fueron al templo impulsados por el Espíritu Santo; allí iluminados por el mismo Espíritu, conocieron al Señor y lo proclamaron con fe. También nosotros, congregados en la unidad por el Espíritu Santo, vayamos hacia la casa de Dios al encuentro de Cristo". Cada vez que celebro la fiesta de la Presentación del Señor y leo este texto evoco, en mi corazón, los Santuarios: lugares privilegiados de encuentro con Dios a los que el pueblo fiel acude impulsado por el Espíritu Santo, lugares sagrados en que el corazón es iluminado por el mismo Espíritu Santo y se conoce más al Señor, lugares en que el Santo Pueblo fiel de Dios se encuentra congregado por el Espíritu para la adoración, la alabanza, la petición, la acción de gracias. En ellos "el peregrino vive la experiencia de un misterio que lo supera" (DA 260): la experiencia de la trascendencia de Dios y de la Iglesia, que va más allá de su familia y su barrio (cfr. ib.)

En la peregrinación a los santuarios "se puede reconocer al pueblo de Dios en camino. Allí, el creyente celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de tantos hermanos, caminando juntos hacia Dios que los espera" (DA 259), caminando con el mismo Cristo Resucitado que se

hace peregrino (cfr. ib.). Sin mayores explicitaciones, "la decisión de partir hacia el santuario es ya una confesión de fe" (cfr. ib.) y el peregrino camina y llega con una actitud de contemplatividad que posibilita que en un breve instante se condense en una viva experiencia espiritual (cfr. ib.)

Teniendo en cuenta esta realidad el P. Gerardo D. Ramos s.c.j. intenta, en esta obra, adentrarse en las dimensiones antropológico–teológicas de los santuarios a fin de posibilitar algunas decisiones pastorales. Su reflexión es profundamente seria y erudita. Tiene la virtud de sugerir caminos y abrir puertas al servicio pastoral del santo pueblo fiel de Dios que peregrina a los santuarios. Deja espacios para ulteriores concreciones según los lugares y los tiempos. No pretende ofrecer un tratado exhaustivo sobre la pastoral de los santuarios ni agotar el tema sino, más bien, indicar pautas significativas que inspiren su pastoral.

Estoy seguro de que esta obra será de mucho fruto para quienes trabajan en la pastoral de los santuarios sirviendo a ese pueblo para quien "el caminar es un verdadero canto de esperanza y la llegada es un encuentro de amor" (DA 259).

Buenos Aires, 7 de octubre de 2012,

al regresar de la 38º peregrinación juvenil a Luján.

Card. Jorge Mario Bergoglio s.j.

* * *

Peregrinos

Llegar como peregrinos

Llegamos al Santuario como *peregrinos*… En la vida somos peregrinos: no tenemos aquí ciudad permanente. De ahí que nada nos satisfaga plenamente y que todo nos deje balbuceando el deseo de un 'algo más'. Decían los medievales que somos *homines viatores,* caminantes y peregrinos. La "Ciudad de Dios" no es la "Ciudad de los hombres": caminamos en la fe esperanzada, aún no experimentamos la visión definitiva; vivimos de posada en posada, todavía no hemos llegado a la Patria (Agustín de Hipona).

Éste es nuestro límite y posibilidad: aún no somos lo que seremos, pero a causa de esta misma indigencia nuestro anhelo puede ir siendo ilimitadamente colmado por Dios. Paso a paso, según ese ritmo dosificado y progresivo que caracteriza a la esperanza teologal y la creación nueva: siempre más y mejor, siempre asombrosa e inédita. De ahí que la peregrinación hacia un santuario se convierta en una metáfora viva de la existencia cristiana, pero en cierto modo, también humana[26].

> "Todos los cristianos están invitados a tomar parte en esta gran peregrinación que Cristo, la Iglesia y la humanidad han recorrido y deben seguir recorriendo en la historia. El santuario hacia el cual se dirigen debe convertirse en la 'tienda del encuentro' […]. Cada santuario puede considerarse portador de un mensaje preciso, puesto que en él se vuelve a

[26] Al respecto, es sumamente conocida el popular relato de P. Coelho, *El peregrino de Compostela*, su primera novela, con más de 36 millones de ejemplares vendidos en 150 lenguas (!). Más allá del juicio de valor literario que el mismo pueda merecernos, la constatación fáctica es que la temática interesa y moviliza: de hecho, la afluencia de peregrinos que toman parte del Camino de Santiago incrementó notablemente en estos últimos años.

presentar, en el momento presente, el acontecimiento originario del pasado que sigue hablando al corazón de los peregrinos”[27].

Jesús también fue peregrino: no tuvo dónde reclinar su cabeza, y el segundo tramo de su ministerio público se desarrolló subiendo a Jerusalén (cf. *Lc* 9,53ss.). Pasó la vida “haciendo el bien” (*Hch* 10,38), y orientándola como retorno al Padre. Eso fue lo que apasionó y “alimentó” su vida (*Jn* 4,34): un permanente dinamismo hacia ‘adelante’ y hacia ‘arriba’, pero también hacia el hermano y el menesteroso. Jesús peregrinó como deteniéndose: no en cualquier lugar ni de cualquier forma, con afán de novedad o aventura, como si el tiempo de la vida pudiera dilapidarse impunemente. Jesús peregrinó deteniéndose como quien “ve” con “entrañas de misericordia” (cf. *Lc* 10,33-34): sin ese apuro agitado que desencanta la vida y fractura el entusiasmo, sin esa prisa gélida que torna anodina e impersonal la existencia humana, deshabitando y vaciando el corazón.

Por eso, que Jesús haya sido peregrino no significa que haya participado y compartido nuestra humanidad sólo tangencialmente, como pudo sugerirlo el herético adopcionismo[28], retirándose de la escena ‘cuando las papas quemaban’, como lo haría un mero turista ante la catástrofe. Jesús “nos amó hasta el extremo” (*Jn* 13,1): “trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre” (*GS* 22). Se solidarizó del modo más radical, imaginable y posible con nuestra condición humana. Haciéndose semejante a nosotros “en todo menos en el pecado” (*Hb*

[27] PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PASTORAL DE LOS EMIGRANTES E ITINERANTES, *El Santuario: memoria, presencia y profecía del Dios vivo [=SMPP]*, 1; cf. DIRECTORIO PARA LA PIEDAD POPULAR Y LA LITURGIA *[=DPPL]*, 281.

[28] Esta herejía del siglo II sostenía que la humanidad de Jesús era ‘adoptada’ transitoriamente por el Hijo de Dios, y que antes de la pasión fue librada a su propia suerte, para que Dios no muera…

4,15), tomó nuestra causa a sus espaldas. Tal como lo rememoramos y experimentamos en cada *Via crucis* los Viernes Santos (cf. *DPPL* 131): tal como lo contemplamos en la figura del Nazareno o del Cristo Paciente, dio su vida por nosotros, entregándose a una muerte ignominiosa, a una muerte en cruz.

> "Nuestros pueblos se identifican particularmente con el Cristo sufriente, lo miran, lo besan o tocan sus pies lastimados como diciendo: Este es el 'que me amó y se entregó por mí' (*Gal* 2,20)" (*DA* 265).

Jesús y la mujer samaritana

Como ya conocemos el texto de *Jn* 4,1-42, me limitaré a recordar algunos puntos que nos ayuden a comenzar nuestro trabajo-taller en grupos, o también nuestra meditación personal[29]. El pasaje nos dice que Jesús fue como peregrino de camino a Galilea, y que como en otras ocasiones, estuvo atento para ir desplegando allí, ocasionalmente, su misión. Porque ése fue el único plan pastoral de Jesús: estar atento al Padre y estar atento a los hombres… y mujeres, dejándose conducir por el Espíritu incluso al desierto (cf. *Lc* 4,1). Como todo peregrino, en algún momento tuvo que descansar. En más de una ocasión lo hizo en comunidad con sus discípulos, y sobre todo, dedicando espacios nocturnos a la oración (cf. *Lc* 6,12).

El texto que comento nos dice que "tuvo" que pasar por Samaria. En sentido estricto, esto no era literalmente indispensable, ya que también podría haber ido por el este, bordeando el Jordán, o por el oeste,

[29] Puede accederse a una exégesis más detallada del texto, con la correspondiente bibliografía específica, en el Volumen 1, Libro IIº: ("La fe los cristianos ante el actual pluralismo cultural"), Capítulo I, de mi Trilogía.

recorriendo un camino más largo pero seguro, bajo la administración romana. De modo que intuimos que se trataba de una ‘necesidad’ de otro orden. Llegado al pozo de Jacob quiso descansar, y allí se acercó una mujer con la que se ‘encontró’. Porque a contramano de lo que por entonces podría esperarse, tomó la iniciativa y le sacó conversación pidiéndole agua, con esa solercia pastoral que sugiere y posibilita la caridad.

En primera instancia, existían tres motivos por los cuales Jesús ‘no debería’ haber entrado en diálogo con esta mujer. 1) Se trataba de una samaritana, pueblo con el cual los judíos estaban enemistados. 2) Pero además era mujer, y un estudioso de la Ley nunca hablaría con una de ellas, a no ser con su esposa y en casa: lo cual nos va anticipando un aspecto simbólico del que más tarde hablaré. 3) Por último, tampoco podría pedir agua, porque al ‘tocar’ el cántaro de la mujer extranjera quedaría legalmente contaminado.

Por otra parte, el agua tiene un rico simbolismo bíblico, y se emparenta con el pozo, la mujer, la sabiduría, la ley, el esposo, y la alianza con el Dios vivo (cf. *Pr* 5,15.18; *Ez* 19,10): porque en el agua está la vida. La mujer va cada día a buscar agua al pozo del mismo modo que el estudioso de la Ley busca ‘agua de sabiduría’ en la Torah. Pero también en torno al pozo las mujeres encuentran esposo (cf. *Gn* 24; 29; *Ex* 2,15ss.). Jesús pide de beber, a pleno mediodía y en presencia de una mujer, para acabar ofreciendo agua viva como en *Jn* 19,34 (Crucifixión). Jesús será el nuevo pozo de Jacob o nuevo Templo de Dios del que broten manantiales de agua viva (*Jn* 7,37-39). Las imágenes se yuxtaponen e interactúan de un modo sorprendente, ofreciendo a la escena densidad, vida y plenitud.

La verdadera adoración

La conversación de ambos interlocutores se detiene en el tema de la *verdadera adoración* (vv.19b-26). Diariamente muchas personas se acercan a los santuarios en busca de sabiduría, vida y adoración. ¿En qué consiste la verdadera adoración? ¿Qué es lo que realmente agrada a Dios? ¿Toda actitud y expresión es válida? ¿En qué consiste ese culto en "espíritu y verdad"? ¿Hay pautas o normas al respecto, o hay que dejar que todo fluya tal como se presenta?

Ante la pregunta de la samaritana, Jesús le hace ver que llega la hora en que no se adorará ni en Garizim ni en Jerusalén, que eran santuarios que dividían al pueblo de la Primera Alianza, sino más bien "en Espíritu y Verdad". Parece contradictorio que el culto al Dios vivo divida a los creyentes: sin embargo, esto también acontece con nosotros, que tenemos diferentes apreciaciones, valoraciones y perspectivas pastorales. Podríamos preguntarnos cuáles son hoy los lugares, tradiciones o criterios de culto que hoy nos dividen… ¿Es válido el culto a la Virgen del Cerro en Salta? ¿Tiene mérito visitar un santuario viviendo en situación matrimonial irregular? ¿Sirve de algo seguir caminando con los pies ampollados, acampar con un mes de anticipación a la puerta de un santuario, o recorrer de rodillas el largo trecho que va desde la entrada del templo hasta la imagen venerada?

Jesús es el nuevo Templo de Dios, del que surge la vida, el que habla con vos (v.26). La inabordable trascendencia "fascinante y tremenda" (R. Otto) de Yahveh se hace presencia humilde, cotidiana, sencilla. Ya no hay que irlo a buscar a lugares lejanos e inaccesibles, posibles sólo para unos pocos iniciados o un grupo de elegidos. Esto es lo que decididamente sorprende a los discípulos cuando regresan: que el

Señor esté conversando con una mujer extranjera que fue a buscar agua a un pozo a destiempo; que esté conversando con ella como un hombre lo haría con su mujer en casa…

La mujer representa al pueblo samaritano que había caído en la idolatría adorando cinco dioses o *baales* (=señores, cf. 1 *Re* 17,10-11). Incluso el que ahora tenía no era realmente el suyo. Jesús será el verdadero esposo que finalmente ella debía encontrar. Para eso Él tendrá que "hablarle al corazón", como Yahveh a su pueblo "en el desierto": para "seducirla" (*Os* 2,16). Los sucesivos siete nombres dados a Jesús a lo largo del pasaje ponen de relieve ese progresivo acercamiento, tanto por parte de esta mujer como de los mismos samaritanos, a quienes ella simboliza y representa, quienes acabaron yendo en peregrinación hacia Él: "Judío" (v.9), "Señor" (vv.11-15), "más grande que el patriarca Jacob" (v.12), "un profeta" (v.19), "el Mesías" escatológico esperado" (vv.25-26.29), y "el que Padre envió" para su obra (v.34).

También nosotros vamos peregrinando de a poco hacia Jesús, Sabiduría [=*Hojmá*] de Dios. La vida es una peregrinación desde las penumbras hacia la luz, desde el "Patio de los gentiles" hasta el *sancta sanctorum*[30]. Vamos dando pasos, jalonados por significativos descubrimientos que son siempre gracia, dones de lo alto, intuiciones del Espíritu. En ocasiones, dones inéditos que nos hacen abandonar el cántaro de las preocupaciones cotidianas, por indispensables que éstas fueren, para salir con entusiasmo y dar a conocer testimonialmente el hallazgo: "lo que hemos oído y lo que hemos visto" (1 *Jn* 1,1). Preocupaciones que a partir de entonces pueden ser consideradas "basura" a causa de Cristo… (cf. *Fp* 3,8).

[30] En el Templo de Jerusalén, el Santo de los Santos.

La conversión de los discípulos misioneros

A diferencia de la mujer, los *discípulos* de Jesús lo siguieron tratando de "Rabí", a saber, como gente que desconoce quién es Él en realidad (L. Rivas). Como en *Jn* 6,5, también aquí estaban preocupados por la comida, por el alimento que perece. La samaritana, en cambio, fue capaz de abandonar incluso el agua porque encontró otra de superior valor, que asociada al Espíritu "brota para la vida eterna" (cf. *Gn* 2,8-10; *Ct* 4,12-15; *Ez* 47,1; *Ap* 22,2). También a nosotros, peregrinos, los hallazgos importantes e inéditos nos obligan a desprendernos de adquisiciones que, de otro modo, acabarían convertidas en lastre pesado. "Como la samaritana, también el hombre actual puede sentir de nuevo la necesidad de acercarse al pozo para escuchar a Jesús, que invita a creer en él y a extraer el agua viva que mana de su fuente" (*PF* 3).

Al respecto, en el capítulo anterior de este mismo Evangelio según San Juan (*Jn* 3) se mostraba la reticencia de un prestigioso varón judío, miembro del Sanedrín, que iba a ver a Jesús de noche, al momento de creer (v.4). Representa al envejecido pueblo de la Primera Alianza, pero encarna los rasgos propios de creyentes de larga data. También a él Jesús lo había invitado a un nuevo nacimiento, "a nacer de lo alto" [=*anothen*]. De hecho lo dejó pensando, porque en *Jn* 7,50-52 dará la cara por ese Rabí ante sus pares del Sanedrín, exponiéndose al ridículo, y en *Jn* 20,39 lo encontraremos con José de Arimatea junto al sepulcro nuevo, arriesgando su propia vida en vísperas de la resurrección del Señor. Pero de momento, la que acaba creyendo casi de inmediato es una mujer extranjera desprestigiada, en pleno mediodía. Y gracias a ella, el mundo pagano.

Efectivamente, con la presencia de Jesús, la *Palabra hecha carne* (la *Hojmá,* Sabiduría encarnada, el Hijo) y la Gloria de Dios (la *Shekináh,* el Espíritu) habitan en medio nuestro, y hacen del mundo su casa. Todo lugar, incluyendo el más cotidiano, puede convertirse en Templo y tienda de encuentro (cf. *Ex* 33,7ss.): todo lugar nos puede hacer tomar conciencia de que porque el Dios Uni-trino inhabita en el mundo, el mundo mismo es casa de encuentro y morada de Dios (cf. *Ap* 21,3). Por eso, estrictamente hablando, ya no existen lugares profanos y ajenos a la presencia del Señor, a no ser el corazón endurecido del hombre o la creatura espiritual renegada. En Cristo y por el Espíritu, Dios se revela en el mundo, y el mundo revela a Dios, anticipando los cielos nuevos y la tierra nueva. Todo depende de que en ese lugar se produzca un 'encuentro' de fe: como el de Jesús con la mujer samaritana, que nos remiten al Cordero degollado y la Ciudad Santa (cf. *Ap* 21,9). O como los que acontecieron en los lugares en los que luego se construyeron santuarios de piedra, hacia los que hoy peregrinamos y en donde tal vez desarrollamos un trabajo pastoral.

Si todo lugar puede devenir Templo, es que la mies ya está lista (cf. *Jn* 4,35). Y esto es 'don' de Dios, no es el resultado de un trabajo o esfuerzo previo. La bendición de Dios se expresa más en el recoger que en el trabajar (*Dt* 11,22ss.). Ya no hay distancia entre siembra y cosecha: es cuestión de empezar a recoger los frutos gratuitos (cf. *Jn* 4,38). Sin embargo lo sabemos: "la mies es mucha y los obreros son pocos" (*Lc* 10,2). Porque cada uno/a puede ser obrero/a que reconozca la mies madura en relación al don que recibió. Para quien no recibió ese carisma, los frutos maduros son invisibles: se manifiestan en otra frecuencia de onda que él o ella no podrán jamás captar…

FE: “El peregrino vive la experiencia de un misterio que lo supera” (*DA* 260)

La decisión de peregrinar

Dice el *Documento de Aparecida* que “la decisión de *partir hacia el santuario* ya es una confesión de fe” (nº359). Insume tiempo, esfuerzo físico, trabajo, dinero. Presupone una disposición particular en referencia a Dios que las personas no siempre tenemos: sólo cuando ‘nos toca’ la gracia. Al Santuario vamos en momentos claves de nuestras vidas: en situaciones límites para ‘pedir’, pero también en situaciones cumbre para ‘agradecer’. Sin embargo el santuario no es ajeno a los afanes cotidianos: tal como lo ponen de manifiesto los cuadernos en los que los peregrinos plasman sus oraciones confiadas al patrono o patrona en muchos santuarios, es por situaciones concretas de la vida que se suplica, y también por beneficios concretos que se agradece. La peregrinación nos sustrae de la inercia de la vida, porque abre un nuevo horizonte, decididamente teologal-pascual[31]. Pero en este horizonte abierto al misterio trascendente presencializado en el santuario, queda incluida la vida cotidiana del peregrino con sus ajetreos y afanes, pero también con sus alegrías y esperanzas (cf. *GS* 1).

Dado que habitualmente están profundamente vinculados con la “religiosidad y piedad popular” (cf. *DP* 444-469), y en el marco de la “enculturación e inculturación de la fe” (cf. *DPPL* 91), la modalidad de la peregrinación y las características del Santuario están en estrecha relación con la historia, fe y necesidades del pueblo o de un sector social

[31] En el nº286, el *DPPL* destaca seis dimensiones como propias de las peregrinaciones: a) escatológica; b) penitencial; c) festiva; d) cultual; e) apostólica, y de f) comunión.

(ej., la Medalla Milagrosa, San Expedito o ¿la Virgen del Cerro?), de una región (ej. Del Valle, del Milagro, de Itatí), de una nación (ej. Luján, Copacabana, Aparecida, Częstochowa) o incluso de un continente (ej. Guadalupe). No es lo mismo un santuario urbano (ej., San Cayetano de Liniers, San Pantaleón) que uno de campo (ej., Mailín, Sumampa). La composición y disposición de los peregrinos no es la misma.

> "La religiosidad del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores que responden con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia. La sapiencia popular católica tiene una capacidad de síntesis vital; así conlleva creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y María, espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria, inteligencia y afecto" (*DP* 448).

En cierto modo, el santuario compendia un imaginario socio-cultural-creyente bien concreto: "en él se dan cita y se presentan, como resumidas en una síntesis, numerosas manifestaciones de la cultura de las poblaciones vecinas: testimonios históricos y artísticos, formas de expresión lingüísticas y literaria, expresiones musicales típicas" (*DPPL* 276). En el santuario se puede leer explícita o implícitamente el *ethos* de un pueblo, o al menos de un estamento social bien determinado del mismo (cf. *EN* 48; *DP* 444).

Por otra parte, el Santuario constituye sobre todo "la memoria viva […] de la iniciativa con que Dios nos amó primero (1 *Jn* 4,19)" (*SMPP* 5): evoca siempre un encuentro fundante, acompaña la fe del peregrino a lo largo de su vida, y lo invita a seguir ahondando en su experiencia de vinculación agradecida con Dios que 'le salió al paso'. El encuentro fundante que da lugar al santuario es narrado y celebrado periódica y festivamente (ej., Niño Alcalde), porque remite al origen, a esa primera experiencia de fe y reconciliación que sigue posibilitando otras

experiencias análogas, y que en muchos casos constituye la perspectiva última de auto comprensión colectiva de un determinado pueblo (ej., Guadalupe).

De este modo, el hombre o la mujer creyentes van peregrinando por el Santuario a lo largo de todo su arco vital descubriéndose a sí mismos. También podría decirse que el Santuario va peregrinando en el corazón del peregrino que a lo largo de su vida lo visita, convirtiéndolo en un "discípulo misionero" (cf. *DA* I). Efectivamente, quienes hacen una experiencia de gracia, se convierten naturalmente en portadores de una Buena Noticia: invitan a otras personas que pasan por trances parecidos a los que ello/as padecieron o atravesaron a que acudan a tal o cual santuario, invoquen tal o cual advocación por medio de una novena, o a que realicen esa misma peregrinación que ello/as realizaron y que cambió sus vidas. "Vengan a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que hice" (*Jn* 4,29).

Matices y evolución histórica

En la impostación de los santuarios y la peregrinación podría observarse una *cierta evolución histórica* (cf. *DPPL* I). Mirando nuestro contexto argentino en particular, observamos que se fue pasando de un estilo de santuario prevalentemente identificado con un lugar (ej., Del Valle), siguiendo por la asociación a una cierta interpretación de acontecimientos históricos (ej., Fátima), hasta llegar al santuario como decisivo lugar de encuentro (ej., San Nicolás). Por supuesto que en esta tendencia existen excepciones: por ejemplo, el Tinkunako de La Rioja, que data de hace más de 300 años y dio lugar al culto del Niño Alcalde, parte de una situación histórica de conflicto muy concreto.

Mirando el conjunto, pienso que lo que prima en la variada gama de santuarios que tenemos en nuestro país es lo primero (lugares, de inspiración barroco-medieval) y lo tercero (encuentros, de inspiración reciente, aunque se recurra a figuras antiguas, como sucede con San Expedito); modalidades que en ocasiones se entrecruzan. De lo segundo (vg., interpretación de acontecimientos históricos) hay menos, porque la ilustración moderna dio poco espacio al misterio… Y porque además la gente visita los santuarios mirando con preferencia la 'pequeña historia', más que la 'gran historia universal'. Tal vez por esto mismo, las primeras corrientes liberacionistas posconciliares latinoamericanas tendieron a desestimar el valor de la religiosidad popular, a la cual habría que vincular, de preferencia, la vida de los santuarios. Sin embargo, en Argentina también tenemos santuarios en honor a Ceferino Namuncurá o el Cura Brochero, estrecha y emblemáticamente relacionados a nuestra vida nacional.

En lugares rurales, la naturaleza deviene creación, y entonces el espacio es muy importante: el santuario es espacio sagrado, custodiado por un patrono protector a quien anualmente se lo reconoce con una fiesta grande para que siga bendiciendo a su pueblo. Esto mismo es válido para las denominadas 'canonizaciones populares', o las fiestas populares que acaban cumpliendo tal función (ej., el Linyerita y San Esteban en Santiago del Estero; la Difunta Correa en Caucete; el Gaucho Antonio Gil en Mercedes, Corrientes), donde un segmento particular de la población, normalmente marginal, invoca su amparo y bendición. Pero a medida que el hombre va haciendo experiencia de su propia libertad, y desde su propia subjetividad construye historia, lo que cuenta es el tiempo. En la gran ciudad, por ejemplo, la distancia la medimos por el tiempo que nos toma llegar. Y aquí lo decisivo pasa a ser entonces el

objetivo final de nuestra peregrinación: el encuentro como destino escatológico.

En el caso de la vida urbana, sobre todo en megápolis como Buenos Aires, el riesgo humano es la fragmentación, el sentimiento de inadecuación, sinsentido y anonimato: no ser nadie, no contar para nadie. Por eso lo que se busca y reconstruye la vida es el encuentro interpersonal. Si el peso está puesto meramente en los objetivos pragmáticos [=*happiness*[32]], nuestro esfuerzo tenderá a convertirse en idolátrico: 'Solo cuando logre o consiga esto o aquello seré feliz' (ej., ganar en el juego invocando a San Cono). Es cierto que también existen metas en la vida que expresan y revelan un horizonte teologal de la existencia (ej., conformar una buena familia, afianzarme en el trabajo, o concretar una ONG para chicos de la calle). El problema es cuando las preocupaciones y afanes objetivos inquietan desproporcionada o innecesariamente el corazón, turbando o quitando la indispensable paz subjetiva.

Pero si consideramos con preferencia a las personas [=*felicitas*[33]], entonces nuestro quehacer tenderá a ser icónico. Es cierto, que también aquí sería factible la idolatría (ej., canonización popular de Gilda o Rodrigo)[34], pero en términos comparativos el riesgo tiende a ser menor, o más acotado en el tiempo: el mismo dinamismo de las relaciones sociales y el sentido común irán acomodando las cargas y corrigiendo distorsiones, dado que los vínculos nos confrontan con nuestra misma humanidad, y así el riesgo de aislamiento en que estas modalidades pseudo religiosas se propagan será por esto mismo menor. Cabe aclarar, sin embargo, que

[32] Del inglés *to happen*, que las cosas acontezcan tales como las proyectamos y esperamos.
[33] Del indoeuropeo *fe*, el pecho materno, del que deriva *fecunditas, fidelitas, fides*, etc.
[34] Al respecto, los modos perversos de relación interpersonal ponen de manifiesto esta posibilidad idolátrica, ya que también se nutren de fijaciones infantiles autorreferenciales.

> “el acento exclusivo en la piedad popular […] puede favorecer un alejamiento progresivo de los fieles respecto a la revelación cristiana y la reasunción indebida o equivocada de elementos de la religiosidad cósmica o natural; puede introducir en el culto cristiano elementos ambiguos, procedentes de creencias pre-cristianas, o simplemente expresiones de la cultura y psicología de un pueblo o etnia; puede crear la ilusión de alcanzar la trascendencia mediante experiencias religiosas viciadas; puede comprometer el auténtico sentido cristiano de la salvación como don gratuito de Dios, proponiendo una salvación que sea conquista del hombre y fruto de su esfuerzo personal […]; puede, finalmente, hacer que la función de los mediadores secundarios, como la Virgen María, los Ángeles y los Santos, e incluso los protagonistas de la historia nacional, suplanten en la mentalidad de los fieles el papel del único Mediador, el Señor Jesucristo” (*DPPL* 57).

Pedagogía icónica de la peregrinación y el santuario

Lo dicho vale para la experiencia creyente y los santuarios, que están llamados hoy a desarrollar una *pedagogía icónica*. La convicción última del peregrino es: alguien nos espera que nos saca de nuestro anonimato, de nuestra insignificancia cotidiana y profana, de nuestro ‘no ser’. En el santuario la mera ‘imagen de pantalla’ de la cultura virtual deviene símbolo profundo con densidad icónica. Y lo que parecía ‘no ser sino’ acaba revelándose como ‘no sólo eso’. El esplendor del santuario es revelador del misterio: tiende a evocar y manifestar, a modo de Epifanía, la hondura, transparencia y trascendencia de lo real: del mundo decidida y definitivamente transfigurado en Dios. ¿Qué hacer, entonces, para que la vida diaria logre expresar, lo más fielmente posible, eso mismo que se celebra?

El cuanto posibilitante de un encuentro, el santuario nos entrena en el descubrimiento diario y con asombro de la trascendencia pascual que

tienen los eventos cotidianos. Nos cambia la mirada, de incrédula a creyente, de idolátrica a icónica, de interesada a gratuita: nos anima a discernir la *historia santa* en la *historia secular*, las huellas de Dios en el devenir profano. En el santuario estamos llamados a hacer una experiencia 'mística' de gratitud por el don de lo alto, que puede expresarse, por ejemplo, en el perdón recibido, en una bendición, en algún beneficio providencial, en un diálogo. En el santuario acontece de modo concreto, resumido y condensado, lo que estamos llamados a vivir de un modo más cotidiano, distendido y expandido a lo largo del tiempo en la vida diaria. "El santuario es el lugar de la acogida del don de lo alto, la morada en la cual, en acción de gracias, nos dejamos amar por el Señor" (*SMPP* 7).

Una vida nueva en gratuidad

De la gratitud estamos llamados a pasar a la *gratuidad*, para pagar al Señor con la misma moneda: no en la lógica del 'contrato', sino del '*com-mercium*'[35]. El contrato 'cancela', el don recíproco 'abre'. La lógica a la que el peregrino es invitado es la del 'siempre más y mejor': a pasar de una vida autorreferencial, mezquinamente calculadora, a otra centrada en la autodonación generosa a Dios y el prójimo, en la que cada 'Tú / tú' sea verdaderamente significativo. En el fondo, el santuario afianza en nosotros el llamado a vivir desde el Otro y los otros: a la par que constituye "una excepcional escuela de oración" (*SMPP* 7), nos persuade de que "la liturgia, sin una vida fundada en la justicia, se transforma en una farsa (cf. *Is* 1,10-20; *Am* 5,21-25; *Os* 6,6)" (*SMPP* 8).

[35] *Commercium*: etimológicamente, 'don recíproco'.

Las mediaciones tienen que ser proporcionadas a los objetivos. Si bien el autor principal será siempre el Espíritu, al momento de propiciar un afianzamiento de la fe contará la disposición subjetiva del peregrino. Pero también importará "el gesto y la palabra oportunas"[36] de los ministros (servidores), su propia elocuencia 'icónica' en cuanto hijos e hijas de Dios, y el imaginario inherente al mismo santuario: el modo de recibir, de escuchar, de atender, de hablar, de acompañar, de hospedar, de ayudar (cf. *DPPL* 275).

En la gran ciudad, el santuario concentra posibilidades para un itinerario mistagógico, que comienza por el mismo hecho de ofrecer un espacio de silencio. El silencio recompone en cuanto posibilita una escucha profunda que unifica y eleva a lo mejor de sí misma a la persona disgregada, dispersa y como 'desparramada' por la vida. Por eso, el silencio deja en paz y 'contento' [=contenido] (M. Menapace): los gruesos muros de templos antiguos aíslan del bullicio propio de la urbe. El silencio ofrece tiempo y espacio de oración, personal o comunitario, eucarístico y contemplativo, adecuado a las posibilidades reales de cada creyente, en medio del fárrago y el vértigo. En esta perspectiva, muchos templos del microcentro de grandes ciudades (ej., Buenos Aires) pueden revestir cierto carácter de santuarios.

* * *

[36] Antigua *Plegaria Eucarística* Vb.

ESPERANZA: “Una imagen que simboliza la ternura y la cercanía de Dios” (*DA* 259)

Un canto de esperanza

Dice *DA* 259 que “el caminar es un verdadero canto de esperanza”: quien camina está convencido de que aún no llegó. El peregrino no cae en la tentación de decir ‘ya está, ya llegué, no me falta más nada’, sino que reconoce en su vida un horizonte que lo trasciende y hacia el cual se dirige confiadamente, con entusiasmo.

> “La peregrinación es oración. No tanto hablar de Dios, sino hablar con Dios. Oración que no tiene lugar solamente con el hablar de nuestros labios, o con la voz de nuestros cantos, sino también con el mismo hecho de caminar hacia el santuario. Así como extender las manos hacia lo alto, hacia ese Dios, es ya orar, así también lo es el simple caminar hacia el santuario. En la peregrinación es todo el cuerpo el que ora” (L. Gera).

Canta y camina, decía San Agustín, y eso mismo repite la oración por la Patria de nuestros obispos. Somos peregrinos, *homines / mulieres viatores*. La peregrinación expresa nuestra condición humana profunda: no tenemos morada permanente en este “suelo ande hay tanto que sufrir” (J. Hernández). Intentar lo contrario ‘anidándose’, sería vana presunción condenada al desencanto: aguardamos la ‘tierra sin males’, la ciudad futura, esa “nueva Jerusalén” que desciende de lo alto (*Ap* 21,2). Olvidarlo ‘navegando sin norte’, conduciría progresivamente a la desesperación.

El santuario condensa nuestra experiencia cristiana de esperanza. Lo hace no sólo exteriormente, sino realmente: el símbolo es más que

una mera figura decorativa. En el horizonte interpretativo de la "espiritualidad popular", el santuario "integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas", ya que manifiesta "una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos" (*DA* 263).

> "El peregrino usa un lenguaje total, un lenguaje que no es conceptual; es el lenguaje de las manos, de las miradas, de entrar en el Santuario de rodillas, y de todos los demás gestos que hace, que son el lenguaje de la vida. Porque es la vida entera la que se está expresando a través de un gesto. Ese lenguaje, a medida que la gente se acerca al Santuario, se va volviendo sagrado. Y es un lenguaje plenamente propio, muy sincero, que el peregrino usa con gran libertad y si ninguna vergüenza, porque al entrar al Santuario está entrando a su propia casa" (E. Trucco).

Con este lenguaje no menos espiritual, ya que lo es "de otra manera" (*DA, ib.*), en el santuario de algún modo deben expresarse y decirse las cosas que aguardamos en esperanza: allí nos esperan nuestros amigos y amigas, ejemplos de vida cristiana y confiables intercesores. En los santos y santas la promesa que funda nuestra esperanza ya fue en cierto modo cumplida (cf. *DA* 266; 273; *DPPL* VI): lo será plenamente cuando también nosotros nos sentemos a la mesa del Reino.

> "Ni siquiera los apóstoles han recibido su alegría […]. Tendrás alegría perfecta si has sido santo. Pero la alegría será plena cuando no falte ningún miembro a tu cuerpo. Ya que tú esperarás a los otros, lo mismo que otros te han esperado a ti"[37].

[37] ORÍGENES, *Sobre el libro del Levítico,* 7,2.

Así como el peregrinar nos dispone, la llegada en cierto sentido nos muestra el horizonte escatológico de nuestra peregrinación a modo de anticipo. Por eso, en el santuario debe recogerse y esperanzarse lo mejor de cada uno/a de nosotros/as como hijo/as de Dios: en cuanto aún esperado pero en cierto modo ya presente y manifiesto. Lo que en la inercia y vicisitudes de la vida diaria queda por momentos en *stand-by*, como adormecido o aletargado, podrá emerger con luminosa patencia. Lo mejor de nuestra condición filial podrá activarse gratuitamente mediante palabras y gestos, sentimientos y actitudes renovadas, encuentros movilizadores y resoluciones de vida acertadas. El santuario es posiblemente el espacio más propicio al momento de concretar esa anhelada "elevación a lo mejor de nosotros mismos" (A. López Quintás), en cuanto hijos e hijas de Dios.

Mirado de este modo, el santuario puede convertirse para el peregrino en lo que J. L. Marion denomina "fenómeno saturado". Son aquellas experiencias que, por la densidad humano-existencial que encierran, transforman en profundidad la vida. Para el peregrino con orante capacidad de asombro, en el santuario pueden anudarse, entretejerse e 'iluminarse' los misterios centrales de nuestra fe 'de un modo nuevo'. En cuanto fenómenos saturados, estas experiencias no sólo "dan qué pensar", sino que también "dan que pensar"… (P. Ricoeur): nos dejan meditando y contemplando. El santuario concentra por esto mismo posibilidades pastorales muy ricas. Sobre todo en lo concerniente a la transformación del imaginario simbólico de los peregrinos.

Transformación del imaginario simbólico

¿Qué es el *imaginario simbólico*? El imaginario simbólico es la constelación de símbolos, propia de un determinado entorno socio-cultural [=vertiente objetiva], pero también amalgamada por experiencias propias y personales profundas de la vida [=vertiente subjetiva]: hábitos y recuerdos de origen arcaico o reciente, pero profundamente arraigados en la propia existencia, que por esto mismo se vinculan con el afecto, con lo que nos afecta, con un nivel de afectación profunda: con lo que finalmente 'nos moviliza' en la vida. El imaginario simbólico es el que nos habita y mueve, el trasfondo último desde el que normalmente pensamos y obramos. Tiene connotaciones dinámicas, ya que no se cristaliza de una vez para siempre, sino que está en permanente mutación, incidido ya sea por lo que nos adviene desde el exterior como por lo que nos mueve desde dentro.

Crecemos como personas psico-espiritualmente cuando vamos pasando de un imaginario prevalentemente regresivo a otro prevalentemente progresivo. El imaginario regresivo es el que se relaciona con nuestras necesidades, que a su vez conllevan aspectos infantiles y narcisistas, centrados en nuestro 'yo'. El imaginario progresivo es el que se asocia a los valores, sobre todo evangélicos (L. Rulla). Supone una actitud más madura, que incluye y trasciende el principio freudiano de realidad y la capacidad de postergar gratificaciones infantiles (principio de placer). El imaginario progresivo nos orienta por el lado de la "autotrascendencia teocéntrica": hacia el Reino. En el santuario, "el peregrino vive la experiencia de un misterio que lo supera, no sólo de la trascendencia de Dios, sino también de la Iglesia, que trasciende su familia y su barrio" (*DA* 260).

El imaginario regresivo tienen connotaciones idolátricas, que tironean hacia abajo y hacia atrás: como el tango ("percanta que me amuraste"), es el reino del desencanto porque está anclado en 'lo que fue', en lo ya dicho y vivido. El imaginario progresivo tiene connotaciones icónicas: como el *magníficat* de María, nos impulsa hacia adelante y hacia arriba; hacia el Misterio 'siempre más y mejor'. Ambos conviven en el yo de cada uno de nosotros: el italiano L. Rulla habla de un "yo que se trasciende" (=ideal de sí en situación: lo mejor que puedo hacer 'aquí y ahora'), y un "yo trascendido" (=yo actual, manifiesto o latente, lo que soy o fui haciendo de mí 'hasta ahora', sea consciente o no de ello); el guatemalteco C. Cabarrús dice aproximadamente lo mismo de modo simbólico, cuando habla de "manantial" y "herida" respectivamente[38].

El desafío de nuestra libertad responsable es hacer todo lo posible ("a Dios rogando y con el mazo dando") para que el "yo trascendido" se subordine lo más posible al "yo que se trasciende": para responder a la iniciativa del Espíritu e innovar psico-espiritualmente, y para no vivir de rentas pasadas que ya no alimentan ni esperanzan. El desafío de nuestra libertad responsable es ir pasando de lo 'mítico' a lo 'místico': del 'eterno retorno' a un sentido esperanzado de la historia humana abierta a un final absoluto y trascendente en Dios (M. Eliade)[39], siempre nuevo, inédito e inefable.

[38] Efectivamente, el "yo que *no* se trasciende" termina reclamando y esclavizando despóticamente desde la "herida", a modo de Faraón egipcio (*Ex* 5ss.). El "yo que se trasciende", en cambio, es "manantial" de vida, liberación y crecimiento, ya que contribuye creativamente al desarrollo psico-espiritual y socio-cultural.

[39] Para ampliar estos conceptos, puede consultarse el Libro IIIº de la Trilogía, capítulo II: "Transformación del imaginario simbólico".

Don de lo alto y tarea propia

La concreción progresiva de esa transformación, que lleva a una siempre nueva y cada vez más plena imagen de Dios, es ante todo un *don de lo alto*. El santuario la propicia, dado que en él convergen simultáneamente el lenguaje 'catafático' y 'apofático': Dios 'ya' se manifiesta positivamente por presencia, hablándonos en palabras, imágenes, actitudes, personas, experiencias y eventos concretos. Pero también nos dirige su Palabra desde la inevitable ausencia del 'exceso teofánico' o del 'todavía no': muchas veces por medio de lo que en la vida no nos cierra del todo, no vemos, no comprendemos, nos hace sufrir, o simplemente nos resulta insatisfactorio. El santuario simultáneamente anticipa y evoca, balbucea y calla, dice y silencia, muestra y esconde el misterio del Dios Uni-trino.

Sin embargo, ciertas formas de religiosidad podrían alentar procesos regresivos (ej., Dios me bendice para que sea exitoso, para que me vaya bien en los negocios, incluso para que se solucionen mis problemas, para que me sane de mi dolencia, etc.). Por más comprensible que todo esto sea, la prevalencia de vehementes necesidades autorreferenciales no ayudaría a ir más allá del propio narcisismo. Y aquí no hay experiencia real de salvación: a lo sumo un sucedáneo 'analgésico'. Porque en este caso, lo que se estaría demandando imperiosa y vehementemente a Dios es que siga gratificando deseos infantiles y primarios.

Cabe aclarar que esto no se opone a la oración de impetración. Es el mismo Señor quien nos invita a pedir el "pan nuestro de cada día" (*Lc* 11,3), y en todo caso, "el Espíritu Santo intercede por nosotros con gemidos inefables" porque no siempre sabemos pedir "lo que nos

conviene” (*Rom* 8,26). Lo que la oración hace a partir de una profunda necesidad que nos confronta con nuestro límite y vulnerabilidad creatural, es abrirnos a la experiencia agradecida de la misericordia y el don, que nunca podrán exigirse perentoriamente, al estilo de un pequeño dictador inconformista.

En efecto, la oración “es la elevación del alma a Dios o la petición a Dios de bienes convenientes” (Juan Damasceno, cf. *Catic* 2559), “un impulso del corazón, una sencilla mirada lanzada hacia el cielo, un grito de reconocimiento y de amor, tanto desde dentro de la prueba como desde dentro de la alegría” (Teresa de Lisieux, cf. *Catic* 2558), que presupone la humildad y confirma el deseo esperanzado, nuestro “canto” y “camino” (Agustín de Hipona). “La oración de la Iglesia y la oración personal alimentan en nosotros la esperanza” (*Catic* 2657). Mirada en esta perspectiva, la llegada al santuario es en cierto modo un descanso para recomenzar nuevamente desde Cristo.

Esto habrá que tenerlo en cuenta en el discernimiento de las nuevas expresiones de religiosidad. Algunas podrían ser alienantes, si no efectivizan una transformación del imaginario simbólico, o si por el contrario, alentaran necesidades regresivas de sus devotos (ej., pare de sufrir, sálvese ya): porque entonces no se aspiraría a más, no se continuaría caminando. Lo mismo vale para tradiciones religiosas no estrictamente cristianas presentes en nuestro territorio argentino: por ejemplo, no cabe dudas de que el imaginario asociado a San La Muerte es definitivamente regresivo. Otras canonizaciones populares pueden no estar exentas de cierta ambigüedad y habrá que discernirlas: hoy tenemos una actitud más favorable hacia el Gauchito Antonio Gil, y un tanto menos hacia la Difunta Correa. Habrá que discernir bien en cada caso, a medida que las situaciones se vayan presentando.

Por lo dicho, estas observaciones acerca de lo 'idolátrico' e 'icónico' son transconfesionales, y debido a que consideran fuertemente la disposición subjetiva de cada peregrino/a, incluso los santuarios más canonizados por la tradición cristiana podrían no estar exentos de interpretaciones personales distorsionadas. La cercanía con Dios siempre podría ser simbolizada como una especie de *mana* o poder sagrado, de tinte mágico-ancestral, prerreligioso: en clave de 'poder' más que de auténtica 'religión' (ej., hay diferentes modos de 'tomar gracia' o 'ser bendecido'…: como 'don gratuito' o como 'ávida apropiación'; con actitud de 'paciente y humilde espera', o con 'apurada exigencia prepotente')[40].

Releer y esperanzar nuestra vida

> "El santuario se presenta como un *signo profético de esperanza*, una evocación del horizonte más amplio que se abre a la promesa que no defrauda. En las contradicciones de la vida, el santuario, edificio de piedra, se convierte en evocación de la Patria vislumbrada, aunque aún no poseída, cuya espera, entretejida de fe y de esperanza, sostiene el camino de los discípulos de Cristo […]. Icono vivo de esta esperanza es sobre todo la presencia, en los santuarios, de los enfermos y de los que sufren" (*SMPP* 48).

La experiencia de auténtico encuentro con el misterio Uni-trino de Dios (en Cristo, por intercesión de María o de algún otro santo o santa) nos ayuda a *releer y esperanzar nuestra vida*. Lo que habíamos creído que 'no era sino' tenderá a revelarse como un 'no ser sólo': aquello que me sucedió o que no logré, ese desencuentro o desventura, es en realidad 'un tesoro escondido': conlleva muchísimo más de lo que

[40] En todo caso, los santuarios reconocidos por el sentido de fe de los fieles y debidamente avalados por la autoridad eclesiástica (CIC 1230), serán siempre referenciales para el discernimiento, tanto de nuevas expresiones de religiosidad, como de experiencias o vivencias subjetivas reductivas o distorsionadas de la fe.

imaginamos. La vida se esperanza cuando se la lee desde el don-adviento de Dios; a partir del Espíritu que nos es dado siempre de un modo nuevo, más que desde la carne de nuestro pasado rígidamente mitificado y obsesivamente ritualizado[41]. Entonces, incluso el pecado podría llegar a ser "feliz culpa que no dio tan gran Redentor" (*Pregón pascual*).

El pasado es lo ya conocido y limitado a la inmanencia y finitud, mientras que la promesa es siempre inédita y abierta a la trascendencia del futuro. Según P. Ricoeur el pasado puede ser referido de dos modos bien diferentes: como recuerdo nostálgico (=*mneme*) o como evocación que esperanza (=*anamnesis*). Este segundo es el modo teologal de ejercitar la memoria (ej., traer a la memoria los bienes de creación, redención y otros bienes particulares recibidos… para dar gracias[42]). Esta relectura de la vida personal y comunitaria se convierte en desafío permanente para todo creyente o comunidad de creyentes. Es lo que hizo el pueblo de la Primera Alianza con las sucesivas relecturas de su propia historia, 'rememorando' [=*tzajar*] lo acontecido para tomar mejor conciencia de su carácter salvífico. O también María, "santuario vivo del Verbo de Dios, el Arca de la alianza nueva y eterna" (*SMPP* 18), con su cántico de alabanza gozoso y agradecido.

Se produce una internalización icónica consistente cuando las necesidades se subordinan a los valores evangélicos de modo satisfactorio en nuestras actitudes concretas. Cuando los valores proclamados coinciden con los valores vividos; cuando no nos mueven ilusiones o razones aparentes, diferentes a las que creíamos. Cuando

[41] La 'obsesión' sería el 'no ser sino' del deseo esperanzado: es el deseo dominado por la angustia. A su vez, la angustia es suscitada por el temor, que presupone la falta de confianza. Por eso, detrás de una obsesión existe una implícita falta de fe… O un ídolo escondido en el propio imaginario que encierra neuróticamente en el propio narcisismo.
[42] IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales [=EE]*, 234ss.

esto se produce, la vida comienza a transfigurarse: el deseo interno purificado de “afecciones desordenadas” (*EE* 169) se manifiesta progresivamente en las actitudes. Se refleja particularmente en la libertad interior de la que se goza; en el hecho de estar abiertos al encuentro y la reciprocidad, con disposición al cultivo de lazos creativos y estables de comunión; con una vida que se proyecta en clave de donación y servicio.

El objetivo del encuentro en el santuario es que, finalmente, nuestra misma vida devenga icónica, que adquiera progresivamente el esplendor propio de la santidad. Esto será señal de que crecimos, de que la peregrinación ha constituido una gracia efectivamente aprovechada en nuestra vida, de la que han surgido frutos. Su contracara sería el regreso reiterado (ej., porque me siento bien o estoy tranquilo), obsesivo y dependiente; en cierto modo ‘a-dicto’ y compulsivo, propio del que no dice o del que no habla (=*in-fans*). Ciertas expresiones y movimientos religiosos cultivan más bien este tipo de actitudes. También la excesiva expectativa de novedades y revelaciones que hoy pululan podría ir por este lado. Pero habría que revisar también algunas prácticas pastorales, donde lo que importa es ‘reunir gente como sea’.

Por eso, junto al gesto o la experiencia, que en sí mismos podrían resultar ambiguos y estar sujetos a diferentes interpretaciones (ej., ¿qué significa ‘tocar’ a una persona, o soñar con alguien?), la palabra cumple una función muy importante en la transformación del imaginario simbólico, y en consecuencia, en la vertebración de una personalidad consistentemente cristiana. De ahí que “al fiel que se acerca al santuario se le deben proponer, directa o indirectamente, los elementos fundamentales del mensaje evangélico” (*DPPL* 274). Lograr expresar una actitud esperanzada y servicial, de autotrascendencia en todos los niveles, es parte de la pedagogía del encuentro que habrá que propiciar. En este sentido, la personalización sana y eleva. Ayuda a pasar de una

autopercepción idolátrica de la persona en la que ella se valora sólo por algún aspecto de sí, a una aceptación agradecida e icónica de su condición de hija de Dios, que torna su misma personalidad expansiva por la caridad.

CARIDAD: "La llegada es un encuentro de amor" (*DA* 259)

Transformación afectiva y moral

Dice *DA* 260 que "en los Santuarios, muchos peregrinos toman decisiones que marcan sus vidas". Los *cuadernos de intenciones* en los que los mismos van plasmando sus agradecimientos y alabanzas, inquietudes y peticiones, anhelos y confidencias, tanto a la Virgen como a otros santos y santas, revelan que detrás de una peregrinación hay habitualmente en juego cuestiones decisivas: de aquellas que por sus connotaciones ético-espirituales afectan el conjunto de la vida y de un modo radical. De ahí que nuestra consideración, servicio y oración pastoral deba contribuir a que, en consonancia con el momento de gracia que vive, se efectivice una *transformación* afectiva (memoria esperanzada) y moral (caridad efectiva) del peregrino.

> "El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio. También se conmueve, derramando toda la carga de su dolor y de sus sueños. La súplica sincera, que fluye confiadamente, es la mejor expresión de un corazón que ha renunciado a la autosuficiencia, reconociendo que solo nada puede. Un breve instante condensa una viva experiencia espiritual" (*DA* 259).

B. Lonergan habla de conversión afectiva y moral para que no nos quedemos meramente en las observaciones exteriores y formales explícitas, sino para que intentemos interpretar lo implícito, interior y afectivo. Para la moral clásica, el acto moral interior, la intención subjetiva asociada al fin objetivo que se persigue, tiene mayor importancia que el acto externo que finalmente se concreta (cf. *Suma Teológica*, I-II, q.20, a.1). De ahí la importancia de purificar el corazón, clarificándolo y transparentándolo de cara a Dios. Porque "de lo que abunda en el corazón habla la boca" (cf. *Lc* 6,43-45).

Lo cierto es que las personas en última instancia no nos movemos por ideas o voluntarismos, sino por deseos profundos, lo cual no es sinónimo de mera sensiblería. A diferencia del pensamiento escolástico anteriormente citado de Tomás de Aquino, y más en consonancia con la tradición patrística-agustiniana, para la sensibilidad moderna, y ni qué decir después de los aportes del psicoanálisis, los afectos son decisivos. Lo que en última instancia termina orientando nuestra vida son los deseos profundos. De ahí la importancia que asignara Ignacio de Loyola a la conversión de "afectos desordenados", procurando por todos los medios e insistentemente, que el ejercitante pase del "bien aparente" (prevalencia del *eros*) al "bien real" (prevalencia del *ágape*) (cf. *EE* 332).

Si bien es cierto que "el momento del *ágape* se inserta en el *eros* inicial", ya que "de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza" (*Deus caritas est [=DCE]*, 7), "el *eros* necesita disciplina y purificación para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacerle pregustar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser" (*DCE* 4). De ahí, continúa Benedicto XVI en su primera carta encíclica, que "la palabra *ágape* denota sin duda algo esencial en la novedad del cristianismo, precisamente en su modo de entender el amor" (*DCE* 3).

Esta transformación interior, que no es otra cosa sino la más plena integración humano-espiritual de la persona creyente, en donde se da un aprovechamiento tendencialmente óptimo de sus mejores recursos y posibilidades psico-espirituales, tendrá que expresarse en nuevas actitudes de vida, consistentemente integradas en el diario vivir en torno a valores evangélicos que contribuyan y promuevan la justicia del Reino.

A causa de lo anteriormente expuesto, intuimos que las actitudes son más que meros comportamientos externos: son manifestaciones icónico-sacramentales de la misma interioridad de la persona. Efectivamente, uno puede 'portarse bien' para que no lo reten o para adquirir prestigio social (¿eclesial?): pero con esto no basta para ser moralmente bueno. La vida nueva debe totalizar la existencia, y hacer que en ella prevalezca, desde adentro hacia afuera, del corazón hacia las actitudes, la caridad. En este sentido, "en el santuario se aprende a abrir el corazón a todos, en particular a los que son distintos de nosotros: el huésped, el extranjero, el inmigrante, el refugiado, el que profesa otra religión y el no creyente" (*SMPP* 12).

Silencio orante y contemplativo

En función de la conversión afectiva tiene mucha importancia el *silencio orante y contemplativo*. En la cultura "líquida" (Z. Bauman) tendemos a la banalidad: superficial, esquiva, tangencial, ya que las personas, eventos y cosas tienden a mercantilizarse, usarse y descartarse. En este contexto el ideal es 'no apegarse': el que se afecta 'pierde'. Pero en el correr sin compromisos, quien acaba siendo humanamente descartado es el propio protagonista del juego… En la sociedad líquida nada puede sustraerse al poder destructor del mercado

que lo consume todo. Sin embargo, este diseño socio-cultural ha ido entrando en profunda crisis. En definitiva, las personas no aceptamos vernos reducidas a mera mercancía descartable, deshecho humano de la sociedad de consumo, por más halagadora y promisoria que esta alternativa pueda inicialmente parecer al hacernos 'sentir vivos'.

En los santuarios hay que cultivar otra lógica, más humana, profunda y trascendente: más digna de la persona humana, creada a imagen de Dios y llamada a la filiación divina en Cristo, Redentor del hombre. Lo que posibilita la hondura es el ejercicio de introspección orante: la *lectio* contemplativa de la Palabra de Dios (cf. *SMPP* 17), que promueve una mirada de sabiduría sobre acontecimientos, personas y realidades. Para esto hay que cultivar espacios de silencio: no todo tiene que ser movimiento, palabra y ruido. Si bien en el Santuario todo esto debería encontrar su lugar (ej., organización, discernimiento, festejo), también es cierto que una exacerbación unilateral de lo exterior impediría ahondar en los fundamentos interiores y decisivos de la vida humano-teologal. El santuario es espacio habitado, pero también la persona humana está uni-trinamente habitada, y solo el silencio contemplativo de la fe posibilita y acrisola este descubrimiento: como el de María (cf. *Lc* 2,19.51).

> "La máxima realización de la existencia cristiana como un vivir trinitario de 'hijos de Dios' nos es dada en la Virgen María quien, por su fe (cf. *Lc* 1,45) y obediencia a la voluntad de Dios (cf. *Lc* 1,38), así como por su constante meditación de la Palabra y de las acciones de Jesús (cf. *Lc* 2,19.51), es la discípula más perfecta del Señor (cf. *LG* 53)" (*DA* 266).

El peregrino podrá encontrarse con el misterioso amor de Dios sólo si trae un corazón "lleno de soledades" (A. Yupanqui), vacío de sí y propiciadas éstas por el anhelo que instaura el camino, pero también por

la imagen entendida como icono (Jesús, María, un santo) que nos contempla al ir llegando. “La mirada del peregrino se deposita sobre una imagen que representa la cercanía y ternura de Dios” (*DA* 259): la conversión afectiva es consecuencia de un diálogo de enamorados, cara a cara, en el que realmente no se acaba sabiendo quién mira a quien. De este modo, se concreta una mística de “transformación” (Juan de la Cruz, Teresa de Ávila) con arraigo popular, que hace salir esta “saturada” (J. L. Marion) experiencia espiritual de un cerrado y reducido círculo de elegidos, instaurando en cambio la posibilidad de una “mística popular” (J. Seibold)[43].

Los santuarios tienen que convertirse en escuela de oración, de diálogo profundo, con esas palabras del corazón bien dichas y pacientemente labradas por el Espíritu, que hacen de las personas contemplativas en la vida diaria. Por eso en el santuario no hay lugar para la charlatanería (¡ni siquiera en las homilías!). Pero tampoco para la mirada superficial, esquiva, inquisitiva o anecdótica: no es el espacio propicio para el turismo, la mediocridad, el control o la diversión. El silencio interior debe propiciar el ver, oír, mirar; contemplar, sentir, decir; escuchar, expresar, proclamar; cantar, celebrar y amar, pero también el besar, bendecir, ungir, estrechar, admirar y abrazar propios de las celebraciones (para)litúrgicas animadas y conducidas por el Espíritu. Gestos, actitudes y acciones todos estos que concentran un alto, rico y profundo valor simbólico-humano, estético-comunicacional, teológico-cultural y espiritual-pastoral.

[43] Cf. J. SEIBOLD, “La mística popular en la ciudad”, en J. BERGOGLIO – G. SÖDING – C. M. GALLI et alii, *Primer Congreso de Pastoral Urbana – Región Buenos Aires. “Dios vive en la Ciudad”*, Buenos Aires, San Pablo, 2012, 116-117.

Sacramentos y sacramentales *de* y *en* la Iglesia

Hay que destacar en primer lugar los gestos, actitudes y acciones que giran en torno a los sacramentos de la Iglesia, para que sean fructuosos, fecundos, dadores de vida (cf. *DPPL* 267-270). ¿Cómo celebrarlos para que no sólo su *ex opere operato*, su eficacia natural por el mismo hecho de ser celebrados, sino también los gestos y actitudes que acompañen ese mismo acontecimiento celebrativo, sean decididamente elocuentes: para que la celebración llegue al corazón y movilice la vida? Al respecto habría que considerar también los que propician algunos sacramentales de fuerte impronta y arraigo popular, inevitables e ineludibles en la vida del santuario: el agua y las velas, la bendición y la imagen, la cruz y el rosario, la estampa o medalla, la presentación de fotos de seres queridos, o de llaves de domicilios y automóviles. Todas estas 'cosas' pueden ser asumidas, bendecidas y resignificadas para que el peregrino, o también las personas a las que éste las destina y lleva devotamente, ahonden y consoliden su vida cristiana.

> "Bendice, Señor, el agua, signo de nuestro bautismo, de nuestra condición de hijos e hijas de Dios, de nuestro llamado a la santidad de vida. Las velas, que expresan la luz de nuestra fe, que ilumina nuestra vida, sobre todo las situaciones más oscuras de nuestra existencia, los momentos difíciles. Las cruces y las imágenes de Jesús, nuestro Señor y Salvador, único y universal Mediador entre Dios y los hombres, Camino, Verdad y Vida. Las imágenes de María, modelo de discípula misionera y Madre: los rosarios, las estampas, las pulseras y las medallas que personalizan nuestra devoción mariana. También las imágenes y estampas de otros santos y santas, amigos y compañeros de camino, confiables intercesores. Te presentamos las fotos de nuestros seres queridos, para que en ellas los bendigas a ellos; las llaves de

nuestros hogares, para que podamos convivir en amor y paz, y para que nos sintamos seguros en tu presencia; y también las llaves de nuestros vehículos, para que utilizándolos para el bien y conduciendo con prudencia, podamos llegar a feliz destino. A todos confírmanos en la fe, la esperanza y el amor”[44].

Bautismo, eucaristía, reconciliación, unción, matrimonio

Hay que prestar particular atención a la *celebración del bautismo*, que tantos habitantes de nuestra Patria siguen pidiendo (¡sólo en Luján se realizan unos 22.500 por año!), incluyendo en esto a muchísimos inmigrantes de países limítrofes radicados en Argentina. En un santuario esta celebración reviste un alcance especial, porque perciben que la Iglesia los integra, que no los excluye. El bautismo convoca a las familias consanguíneas a participar de la familia ampliada del pueblo de Dios, e inicia algo nuevo para todos que comporta ineludibles connotaciones festivas. La cordialidad en la recepción de las personas, la expresividad mistagógica de las palabras y gestos litúrgicos, la alegría esperanzada de los ministros y servidores en general, son mediaciones pastorales de innegable valor, que contribuyen decididamente al buen recuerdo de la realidad celebrada y el momento eclesial compartido: será parte constitutiva de la fiesta que habitualmente acompaña y prolonga, enriquece y entusiasma la vida, como manifestación comunitaria y popular, alegre y gozosa de la celebración bautismal.

Pero también y sobre todo habrá que prestar atención a la más habitual *celebración eucarística*, que es “la culminación y como el cauce de toda la acción pastoral de los santuarios” (*DPPL* 268). Con buena

[44] Esta oración la fui ‘labrando’ de a poco, en sucesivas y numerosas bendiciones generales de objetos, en el Santuario de Luján.

ambientación y animación, música y participación, sonido e iluminación; celebrada con devoción, y homilías concisas, claras, bien preparadas, se favorecerá una participación "plena, consciente y activa" (*SC* 14). También importa la bendición final de objetos que recuerdan, evocan y en cierto modo actualizan la gracia vivida por el peregrino, posiblemente extensiva a sus seres queridos, en donde además el signo del agua pone de manifiesto la estrecha vinculación que existe entre bautismo y eucaristía. Cuando el número de concurrentes no es muy grande, puede incluso expresarse la cercanía de Dios que nos 'toca' mediante una cruz en la frente acompañada de una sencilla imposición de manos: al menos para los niños, personas ancianas y enfermas.

En función de la celebración eucarística, también hay que valorar el sacramento de la *reconciliación*, que muchas veces tiene carácter extraordinario debido al tiempo que transcurrió desde el anterior encuentro, las dificultades que los peregrinos encuentran por celebrarlo en sus parroquias de origen, o también por lo decisivo del momento que se celebra: porque tal vez hacía mucho tiempo que no se acercaban a un templo. En el santuario, este sacramento se convierte en una instancia muy concreta de encuentro con el amor misericordioso de Dios que acoge al peregrino, sana sus heridas y esperanza el dolor.

Como sacramento de sanación, la reconciliación viene asociada a un cierto acompañamiento espiritual ocasional. Creo que por esto mismo es bueno darle suficiente tiempo, ayudando a releer y esperanzar la vida desde la fe. Hay que permitir que las cuestiones decisivas afloren, se pongan de manifiesto, sean dichas. Para esto es muy importante el espacio humano que pueda ofrecer el ministro. También en esta misma línea de sanación, es necesario considerar la unción de los enfermos y sacramentales afines (ej., el 'aceite de la Virgen'), que hacen experimentar la cercanía del Señor, y afianzan la certeza de su

misericordia en momentos difíciles, de angustia, enfermedad o ancianidad.

Los santuarios son también lugares propicios para afianzar la vida familiar, y para celebrar o renovar el sacramento del *matrimonio* que las vertebra. Sin embargo, a los santuarios acuden también muchas personas que conviven en familias disgregadas, en crisis o segundas nupcias, 'ensambladas' o meramente convivientes. Para cada persona tiene que existir un creativo y adecuado 'gesto y palabra oportunos': nadie debería marcharse con las manos vacías, o con la sensación de que es un caso perdido, o de que su vida a Dios no le importa. 'Gestos y palabras para todos' (!), especialmente para quienes se encuentran "solos y desamparados". De ahí que lo que siempre tendríamos que preguntarnos sea lo siguiente: ¿Cómo ser honestos con la fe y praxis moral de la Iglesia sin que la verdad salvífica ofenda, excluya y aleje, sino por el contrario, acoja, incluya y acompañe? ¿Cómo lograr que el peregrino experimente el potencial salvífico de la fe del modo más claro y profundo del que él sea capaz?

Conversión moral y compromiso social

La peregrinación tiene que llevar también a la *conversión moral*, y en concreto, a poder asumir mayor responsabilidad en las expresiones concretas de servicio y caridad. Comenzando por casa y el propio trabajo, donde hay que ser honestos, donde la ética pública cuenta, donde no se pueden hacer las cosas 'a lo chanta'. La fe no puede escindirse de la vida: tiene que transformarla en sus aspectos más cotidianos y domésticos. De otro modo, no sería una fe sólida y

consistente: no redimiría plenamente lo humano, no impregnaría el corazón del creyente. Al respecto, Benedicto XVI constata y propone:

> "Soy consciente de las desviaciones y la pérdida de sentido que ha sufrido y sufre la caridad, con el consiguiente riesgo de ser mal entendida, o excluida de la ética vivida y, en cualquier caso, de impedir su correcta valoración. En el ámbito social, jurídico, cultural, político y económico, es decir, en los contextos más expuestos a dicho peligro, se afirma fácilmente su irrelevancia para interpretar y orientar las responsabilidades morales […]. Se ha de buscar, encontrar y expresar la verdad en la 'economía' de la caridad, pero, a su vez, se ha de entender, valorar y practicar la caridad a la luz de la verdad" (*CV* 2).

La experiencia final del peregrino debería llegar a ser: "Hoy se ha cumplido este pasaje de la escritura" (*Lc* 4,21), hoy he sido consolado y liberado, hoy me he sentido llamado a una vida nueva, a una misión que ahora veo más clara. Hoy ya no puedo seguir viviendo como lo hice hasta ayer: el Señor me ha visitado, me ha confirmado en la fe, me ha conferido una tarea que no puedo ya descuidar. Porque soy único a los ojos de Dios, también es única e irrepetible mi vocación-misión. O también, si la vida del peregrino venía caminando 'de bien en mejor', la visita al santuario podría conducirlo a seguir consolidando lo que ya venía haciendo, pero ahora con mayor fervor y generosidad, superando su posible tendencia a la mediocridad en su trabajo, o al desencanto en su familia, apostando a un mayor entusiasmo, decisión y pasión por el bien común, etc.

> "El 'misterio del Templo' ofrece una riqueza de estímulos que se han de meditar y hacer fructificar con la acción. En cuanto *memoria* de nuestro origen, el santuario recuerda la iniciativa de Dios y ayuda al peregrino a acogerla con sentimientos de asombro, gratitud y compromiso. En cuanto lugar de la

Presencia divina, testimonia la fidelidad de Dios y Su acción incesante en medio de Su pueblo, mediante la Palabra y los Sacramentos. En cuanto *Profecía*, o sea, evocación de la patria celestial, recuerda que no todo está cumplido, y debe aún cumplirse en plenitud según la promesa de Dios hacia la cual nos encaminamos; precisamente, al mostrar la relatividad de todo lo que es penúltimo con respecto a la última Patria, el santuario ayuda a descubrir a Cristo como Templo nuevo de la humanidad reconciliada con Dios" (*SMPP* 17).

1.4. La vida como peregrinación

El camino como metáfora de la vida

A causa de la estrecha vinculación que existe entre camino y vida, es que el mismo se convierte en metáfora de ésta. Una especie de ‘icono’ que invita a profundizar en el sentido y horizonte de la propia existencia, a modo de ‘mantra’. Caminar es irse sumergiendo y meditando en la propia vida. Caminar ‘da qué pensar’ y ‘da que pensar’ (P. Ricoeur). Refiero a continuación algunas experiencias vinculadas en primera persona al Camino de Santiago de Compostela.

La geografía del camino

Podríamos dividir el camino francés en tres etapas. La primera es la que se desarrolla entre los Pirineos y Burgos, y tiene una impostación más bien física y exterior. Se caracteriza por su dificultad: muchas subidas y bajadas, clima frío e incluso nieve hasta bastante avanzada la primavera. Para muchos constituye una ‘prueba de fuego’: las tendinitis y las ampollas están a la orden del día. La primera etapa que va de Saint-Jean-Pied-de-Port hasta Roncesvalles reviste incluso cierto peligro, explotado cinematográficamente por *The Way* (E. Estévez). Pero como se trata de los primeros días, todo este esfuerzo viene acompañado de entusiasmo y osadía.

Luego sigue una etapa más tranquila, que se desarrolla entre Burgos y la Cruz de Ferro, momento emblemático de la peregrinación. Se trata de la meseta castellana, donde parecería no haber nada nuevo bajo el sol: es por esto que hay peregrinos que se toman el bus… Aquí el desafío es más bien psicológico: la vida también tiene períodos de relativa aridez. Se camina sin sobresaltos, a no ser por la serpiente que encontré en el sendero… Sin embargo, el paisaje ya no es tan ameno: es más desolado y seco, sin árboles. Y si sale el sol, se lo padece. Así como en el primer tramo primaron los días nublados y con lluvia, aquí disfruté de una luminosidad serena.

La tercera etapa va de la Cruz de Ferro, donde se acostumbra depositar una piedra simbólica, expresión de lo que se quiere dejar, y Santiago. Aquí el camino adquiere un tono más bien espiritual. Se conjugan diferentes geografías y paisajes: es más lluvioso, la vegetación se torna mucho más bella y exuberante, hay subidas y bajadas como en Navarra, pero ya se está entrenado y se va llegando a destino. Es como si el camino se recapitulara. Y se lo empieza a vivir más decididamente ‘hacia adentro’.

Las etapas de la vida

Creo que cada una de las tres etapas se corresponde con momentos de la vida. La primera con la juventud, que es un tiempo de entusiasmo, pero también de abnegación y purificación: prima la importancia del cuerpo. La segunda con la adultez, donde se va teniendo más luz, donde cobra relevancia peculiar la mente, pero donde puede llegar a primar la inercia de la vida o la autosuficiencia. Esto supondría un cierto riesgo de nidificación y estancamiento.

La tercera etapa se correspondería con la madurez, cuando todos los hilos de la trama tienden a converger y entrelazar un diseño a modo de don. Si al comienzo prima el esfuerzo y la voluntad, aquí más bien el camino te va llevando: aflora la vertiente decisivamente espiritual de la persona. Ya no se está tan atento a por dónde se camina o a cuestiones técnicas, dado que más o menos se las conoce y se las ha ido adquiriendo, sino que más bien se intenta disfrutar del camino 'tal como se presenta'. Ya no se busca intencionalmente 'algo', sino que más bien se agradece y goza de lo que acontece.

Tanto el objetivo del camino como el de la vida, es llegar a caminar con libertad interior y sabiduría. En este sentido, el camino tiene una vertiente formativa, profundamente humana, que también supieron descubrir y explotar corrientes pre o paracristianas, incluso esotéricas y gnósticas: celtas, templarios y masones que, antes y después del hallazgo de la tumba del Apóstol, recorrieron e incluso contribuyeron a la construcción y desarrollo del camino.

En el caso del cristianismo, la verdadera sabiduría se asocia estrechamente a la gratitud, que a su vez conlleva una fundamental actitud de gratuidad. Esto es lo decisivamente evangélico: supone poder "ver a Dios en todas las cosas", unificando la vida en esta misma experiencia fundante de acción de gracias. De ahí la importancia que revistió para nosotros el poder celebrar la eucaristía[45], con numerosos peregrinos, cada atardecer.

[45] *Eu Xaristía*, un buen don, un don que se agradece.

La música del camino

Aunque parezca difícil entenderlo, el camino tiene su música. Hay una música que proviene del exterior, que nos es sugerida por el paisaje, por el entorno, por el clima, etc. Y hay otra música interior, que es la que emerge de las propias vivencias, evocaciones, recuerdos y esperanzas. Siguiendo con la metáfora de la vida, el camino tiene un *allegro con spirito* exterior, un *adagio* interior y un *andante* integrador y 'superador'*…* O también, un *allegro gentile*.

La música exterior

La música exterior es el zumbido del viento, el canto de los pájaros, el sonido de la lluvia y el clamor de los riachos. Es el mismo ritmo acompasado que surge del caminar sobre diferentes terrenos, de las ramas de los árboles movidas por el viento, de la mochila en la propia espalda. El fragor del trabajo de los hombres y mujeres de los pueblos, el andar de los vehículos por las carreteras cercanas, etc.

La música exterior no es neutra. Según resulte, entusiasma o desanima, alegra o perturba, acompaña o aísla… Recuerdo europeos que escapaban a las 'grandes ciudades', donde a diario vivían, mientras que a mí me seducían de modo particular porque no las conocía... Y habitando, además, en el microcentro de una megápolis latinoamericana, su natural bullicio me 'sonaba' a música serena. Lo que para unos es ruido, para otros puede ser canción: en Buenos Aires aprendimos y disfrutamos esto con la música ciudadana de A. Piazzolla.

La musicalidad externa remite a otra musicalidad interna, que dispara recuerdos, evoca anhelos, moviliza pasiones, aquieta el espíritu,

etc. Nuestra afectividad hace que todo pueda convertirse en símbolo, y que la musicalidad del entorno afecte nuestro mundo interior: al modo como acontece con los sonidos armónicos en los instrumentos, que vibran al unísono, por octavas o quintas, etc., cuando uno de ellos 'se pone en movimiento'…

La música interior

La música interior contiene reminiscencias personales, y es la evocada por el mismo caminar del caminante. Su ritmo, melodía y timbre tendrá seguramente mucho de subjetivo. Por alguna misteriosa razón, aunque la intuyo, el contexto hacía aflorar en mí el Concierto de Aranjuez. Durante varios años estudié guitarra, tuve abuelos y vecinos gallegos; leí autores, estudié y me adentré en el arte y mística de la península; tengo amigos españoles o en España, y tal vez un poco por todo esto la música ibérica me resulte familiar y movilizadora.

En particular, me da la impresión que la referida obra de Joaquín Rodrigo describe muy bien las tres etapas del camino a las que anteriormente hice referencia. Y también los diferentes momentos de la vida: el entusiasmo presuntuoso y exteriorizado de los inicios, casi cabalgando, de su embriagante *allegro con spirito*; la búsqueda más personal e interior de la medianía, expresada en la guitarra que una y otra vez parece perder su fraseo sin hallar respuesta satisfactoria en su *adagio*. Por último la resolución esperanzada del final, que a manera de acorde consonante y pleno de orquesta, acontece como un don inesperado, aquietando el desenlace e imprimiéndole un sereno entusiasmo a los tramos finales de la obra… y de la vida: un gozoso *allegro gentile*.

Lo que digo me hace también recordar en el ámbito bíblico al episodio de Caná de Galilea (ver *Jn* 2). Allí el vino mejor es el del final, y no el del comienzo. Cuando todo parecía terminarse, cuando la fiesta parecía entrar en crisis, es entonces que acontece lo mejor, lo inesperado… El vino del final, mejor que el del comienzo, aparece en la fiesta como un don después de cierto tiempo de insipidez. Pero acompañando la constancia de los servidores que trajeron tinajas de agua repletas "hasta el tope"…

Una de las grandes virtudes que exige el camino es la perseverancia, asociada a la paciente fortaleza. Por momentos se podrán buscar razones para continuar andando, pero en otras ocasiones es simplemente cuestión de 'seguir caminando'. Como en la vida, por momentos se camina a oscuras, en la confianza cierta de que llegará el tiempo en que se hará la luz. Sería necio abandonar el camino simplemente porque un día, o varios días, se fue apagando la novedad de la aventura, o porque el paisaje ya no deslumbra, o las personas no acompañan. Lo mejor tendrá que acontecer como un gran regalo, cuando menos se lo espere, a modo de acorde consonante pleno de orquesta…

Los lugares y ámbitos del camino

Como la vida, también el camino se revela en diferentes lugares y ámbitos de peregrinación y encuentro. Espacios que en cierto modo tienden a recapitularlo desde una determinada perspectiva. Espacios en cierto modo fugaces, que no se repetirán: que por eso mismo habrá que apreciar, agradecer y consignar, para seguir caminando…: porque resultaría una necedad intentar retenerlos o capturarlos. Efectivamente, a mi modo de ver se toman demasiadas fotografías 'exteriores' durante el

camino y pocas ‘interiores’: se deposita un afán excesivo en la imagen fugaz, pero el icono profundo se descuida y escapa...

Pueblos y ciudades

El camino atraviesa lugares pequeños. Poblados de pocas casas, en muchos casos deshabitadas, consumidas por los años y el olvido. Sus antiguos habitantes fueron muriendo o se fueron desplazando a las grandes ciudades en busca de mejores condiciones laborales u oportunidades de vida… En muchos de ellos, solo quedan los ancianos, y es difícil encontrar gente joven o de edad intermedia para realizar los servicios indispensables de mantenimiento. Por esta razón, muchos de estos pueblos sobreviven gracias a los numerosos peregrinos que, día tras día, pasan por ellos y en ellos se hospedan.

Pero también existen ciudades populosas, que atraen una multitud de turistas. Cada lugar tiene su encanto, invita a un peculiar estilo de reflexión: Roncesvalles, Zubiri, Puente la Reina, Azofra, Santo Domingo, Sahagún, Puente de Órbigo, Astorga, Foncebadón, Molinaseca, Triacastella, Sarria, Arzúa, Compostela… Son como cuadros o pinturas que a manera de iconos tienen un mensaje para ofrecerle al peregrino. Lo reciben, lo interpelan, lo reenvían nuevamente al camino…

La experiencia de haberlos visitado, de haberme detenido en ellos o pernoctado, me hizo recordar diferentes pueblos y ciudades en los que a lo largo de mis cuarenta y cinco años de vida me ha tocado vivir. Cada uno encierra experiencias, vivencias y recuerdos originales e intransferibles que los convierten en símbolos. En cierto modo, en cada uno de ellos la vida se hospeda, recapitula y proyecta.

Templos y albergues

Tanto en pueblos como en ciudades, atraen de un modo particular la atención los templos. Muchos de ellos datan de los siglos XI-XII, ya que fueron construidos en el camino cuando numerosos peregrinos comenzaron a recorrerlo. Templos y monasterios cluniacenses –sobre todo–, medievales y de piedra, depositarios de históricas restauraciones no siempre muy bien logradas. Pero testigos todos ellos de la fe de siglos: cientos de miles de peregrinos abrevaron en ellos su bautismo y encontraron refugio en su condición de *viatores*.

Junto a espléndidas catedrales como las de Burgos, Astorga, León o Santiago de Compostela, pequeños y acogedores templos y ermitas que dan testimonio de una original experiencia de fe. Porque datan de aquellos tiempos en que las ideas no se clonaban con *copy & paste*, sino que se concebían a partir de experiencias irrepetibles, artesanales… Por esto todos estos templos y ermitas son 'únicos', incluso en sus detalles. Todos ellos tienen algo de original para proponer a la meditación humana y cristiana: una luz y elocuencia propias…

También en cierto modo los albergues se convierten en espacios de encuentro. Si en los templos prevalece el recogimiento y la oración contemplativa para con Dios, en los albergues se despliega la convivencia y amistad festiva entre peregrinos. Constituyen la versión moderna de aquellos antiguos hospitales patrocinados por reyes y nobles, que posibilitaron el desarrollo del camino dando cobijo a los peregrinos.

Además de ser lugares de descanso y recuperación, en muchos albergues se comparten comidas y anécdotas, conversaciones y música. Los hay más grandes y organizados, pero también más pequeños y

familiares: los más sencillos y gratuitos suelen ser los mejores. Sobre todo cuando se conforman grupos multiculturales con diversidad lingüística. Uno podría imaginar lo que esto significaría en el Medioevo: un intercambio de noticias y experiencias de las más diversas comarcas de Europa, con una curiosa combinación de espirituales penitentes y peregrinos trovadores. Aún hoy, en cada caso hay que dejarse sorprender por lo inédito…

El horizonte del camino

Es evidente que quien camina, tiene un horizonte. En particular hoy, todo peregrino sabe muy bien hacia qué lugar va: de otro modo, sería considerado un necio, alguien sin identidad ni criterio propios. Es cierto que muy fácilmente nos olvidamos de dónde venimos: los nombres de pueblos ya transitados fácilmente se olvidan, no se recuerdan 'de corazón' [=*by heart*]. Si nos olvidamos de dónde venimos, se nos recorta el horizonte profundo del 'hacia dónde' vamos. Podemos acabar llegando a no lugares…, uno tras otro, en insignificante y turística sucesión anónima.

Como en el camino, también en la vida tenemos nuestras búsquedas y anhelos: lo que esperamos. Pero aquí sería importante que no olvidemos de dónde venimos y lo que de esto nos queda, ya que también y sobre todo la memoria confiere identidad. No se trata simplemente de dar vuelta la página, sustituyendo lo nuevo por lo viejo, lo de hoy por lo de ayer. La memoria agradecida por lo significativamente vivido es punto de apoyo consistente para un sólido mañana, para encuentros poblados de sentido y hondura.

Caminar con norte

Caminar con norte significa caminar con sentido. Nada peor que dar eternos círculos en el mismo espacio. Es lo que nos ocurre cuando no tenemos el mapa de una ciudad: terminamos más o menos siempre rondando el mismo lugar, sin desplazarnos verdaderamente, con una natural inclinación a ir 'hacia el centro'. Esto genera cierta frustración, dado que no solo nos perdemos de conocer (¿autotrascendentemente?) lo que podríamos descubrir, sino que además no prestamos demasiada atención al mismo lugar en el que siempre acabamos.

Tener claridad de hacia dónde se va en la vida es tan importante como saber hacia dónde caminamos cuando peregrinamos. Así como lo primero que hacemos cuando llegamos a una ciudad grande es ir a la Oficina de Turismo, pedir un mapa e identificar en él dónde estamos y los posibles lugares de interés –pude hacerlo los últimos días, gracias a tres jornadas ganadas al camino, en Valladolid, Segovia, Toledo y Madrid–, también en la vida necesitamos un horizonte existencial. Una especie de GPS que nos remita a lo decisivo y profundo…: desde el lugar y situación en los que nos hallamos.

Al respecto, y entre otras cosas, constaté que durante casi dos meses había caminado desde las inmediaciones de Guipúzcoa, no muy lejos de Loyola de donde era el peregrino Ignacio, hasta el sepulcro en Segovia del místico Juan de la Cruz; del imaginario regresivo asociado a mi club de la infancia –fundado por gallegos– que por primera vez descendió de categoría cuando llegué a Santiago, al imaginario progresivo de ese mismo color rojo vinculado a la celebración litúrgica de la vida de un mártir hacia la que simbólicamente camina la humanidad, y en particular la Vieja Europa…

Todo esto me hizo pensar que, si bien es importante caminar con norte, más importante aún es intentar descubrir el norte que el Señor tiene reservado para cada uno de nosotros y hacia el que nos conduce incluso inadvertidamente por parte nuestra. Y por supuesto, constatar y agradecer que el reconocimiento de esta experiencia transforme y enriquezca la propia imagen de Dios, que de padre se convierte en Padre.

Avivar la esperanza

Caminar con norte aviva la esperanza, abre horizontes, y con ellos, se enriquece la vida. Caminar esperanza la vida y la puebla de sentido y contenidos significativos. Cuando nos estancamos, la esperanza se apaga, el río se torna estanque, y la existencia deja de fluir. Entonces comienzan las enfermedades psicosomáticas, asociadas al *stress* y las depresiones, con sus variadas consecuencias en el campo de la salud…: cáncer, infartos, accidentes automovilísticos, diabetes, etc.

Las personas estamos llamadas a la autotrascendencia. A salir e ir más allá de nosotros mismos 'pese a todo'. Si no logramos dar este paso, nuestra misma energía psico-espiritual, don de Dios, nos acaba destruyendo: lo que debería haber sido gracia se termina convirtiendo en veneno mortal. Y puesto que las cargas se acomodan andando, cuando estamos indecisos, lo mejor es muchas veces comenzar. Al respecto, resulta pedagógico que no les esté permitido a los peregrinos pasar dos noches en el mismo albergue. Tanto la ley del camino como la de la vida "obligan" a partir 'como sea'…

Las luces y frutos del camino

Porque el camino esperanza, también ilumina. Caminar hace emerger y confirma el don de la luz. Ésta se expresa en nuevas intuiciones, que tienden a marcar un antes y después… La vida ya no podrá vivirse del mismo modo una vez realizada la peregrinación. Sobre todo si ésta adquirió un talante decisivamente espiritual y creyente. Ya no seremos los mismos después que antes de la partida… Sobre todo si tenemos fe. O si nos hemos encontrado con el gesto y palabra oportunas…, si hemos experimentado al menos un encuentro decisivamente significativo que nos haya 'afectado' en profundidad.

Cambio de vida

El cambio de vida es posibilitado a partir del encuentro con lo mejor de nosotros mismos, en donde nos sentimos urgidos a un 'más'. Caminar unifica y eleva, dado que activa lo mejor de nuestra persona: se convierte en un llamado profundo desde el cual somos en cierto modo interpelados. Invita a dejar de lado lo que no es auténtico, lo superficial y tangencial a la vida y existencia verdaderas. Por eso la peregrinación es sobre todo interior: no es la cantidad de kilómetros caminados lo que en realidad nos hace crecer, sino más bien la transformación interna que los mismos lleguen a movilizar a partir de la reflexión sobre lo recorrido. Ésta es la verdadera experiencia: *experire*, lo que surge de haber caminado.

Para el cristiano, caminar es elevarse a lo mejor de sí mismo, activando progresivamente la propia condición de hijo o hija de Dios. El camino de la vida se revela de este modo como gracia, y la misma existencia humana como don de lo alto. Así como el gozo tiende a

instalarse de un modo progresivo en el caminante que va llegando a destino –al Santuario–, también quien toma la existencia humana como camino va progresivamente pacificándose y alegrándose. Y esta experiencia resultará inevitablemente expansiva: de algún modo habrá que comunicarla…

Nuevas intuiciones

Los frutos del camino son las nuevas intuiciones y las nuevas presencias. Aquello que de ahora en más deberemos seguir cultivando con entusiasmo, sin descuidar ni claudicar bajo ningún motivo. Para los cristianos, es la voz del Espíritu que alumbra nuevos anhelos o confirma los anteriormente aletargados o meramente descuidados. Es la presencia de Jesús, "Camino, Verdad y Vida" (ver *Jn* 14,6) que progresivamente se nos habrá ido acercando y haciendo camino con nosotros (ver *Lc* 24,15) a partir del encuentro con personas, lugares y acontecimientos concretos.

Como en tiempos bíblicos para el pueblo de la Primera Alianza (ver *Ex* 16), los frutos del camino se expresan hacia adelante y hacia arriba: remiten a la promesa, a lo que será y vendrá. Llegar a Santiago de Compostela [=*Campus stellae*, campo de la estrella] no es el final, sino el comienzo de una nueva vida, que a modo de incienso del 'botafumeiro', se eleva a Dios: como bendición y ofrenda grata a Dios. Llegar a Fisterre no es asistir a la 'muerte del sol' ni de Europa [=*occidens*, que mata], en una especie de eterno e infecundo retorno. Es más bien animarse a un "nuevo nacimiento" del agua y el Espíritu (ver *Jn* 3,5): a la vida nueva de los hijos e hijas de Dios, alumbrada por Aquél que es el Sol de lo alto sin ocaso…

1.5. Por el camino del Inca, el discipulado misionero

Camino de Santiago y camino del Inca

En Europa cuenta el tiempo, asociado a la laboriosidad, en América Latina el espacio, asociado a la contemplación. Las respectivas experiencias de peregrinación me dieron lugar a pensar esto que ahora escribo.

Tiempo, espacio y trascendencia

El Camino de Santiago habla de historia, pero el mismo caminar es mensurado en etapas bien definidas, a transitar en una cantidad estipulada de días, dictada por la necesidad de retornar al trabajo. El tiempo disponible, asociado a la cultura urbana, configura racionalmente la determinación del caminante.

En cambio, por el Camino del Inca lo que prima es el espacio, a modo de imaginario ilimitado. En el mundo rural, y sobre todo en ámbitos serranos, el tiempo queda en segundo plano, ya que el mismo tiende a ser en cierto modo incontrolable: es difícil pronosticar de antemano los días y horas exactas que tomará cada cosa, las condiciones climáticas y naturales no son manipulables, y por esto mismo, posiblemente los proyectos y trabajos tomarán algo más que lo inicialmente presupuestado.

En este caso, una percepción más simbólica de la vida permite siempre la anexión de nuevos ámbitos y consideraciones: diálogos, paradas o contratiempos inesperados, incursión por lugares inicialmente no previstos. En fin, espacios que invaden el tiempo tentativamente esbozado pero nunca tomado en realidad muy en serio. El espacio necesario para contemplar, encontrarse, orar o descansar, hace que el tiempo permanezca siempre abierto, y que el mismo acabe evocando en cierto modo la misma eternidad.

La amplia e imponente geografía de América Latina, y de un modo particular su versión andina, hace que el espacio convierta al tiempo en realidad mítica, con límites imprecisos y fronteras ulteriores siempre posibles, en cierto modo 'mágicas'. Hora más u hora menos, día más o día menos, da prácticamente lo mismo, ya que en el espacio "se está siendo" (R. Kusch). Probablemente ésta sea la misma experiencia que haya tenido el 'gaucho' decimonónico en la pampa argentina o el 'colla' en la puna norteña…

En el mundo europeo, el respeto humano se expresa prevalentemente por la fidelidad a la palabra y las instituciones, mientras que en el contexto andino, el mismo se manifiesta en la fidelidad a los vínculos y las personas, en la conversación respetuosa y el silencio atento al otro. De ahí que todo adquiera una tónica mucho más comunitaria, lo cual significa, en sentido restrictivo, menor margen para disponer de la propia libertad. Lo cierto es que esta exigencia se torna casi indispensable para la sobrevivencia: porque muchos de los trabajos que allí se requieren exigen colaboración de todos.

Lo propio privado y lo público común

Lo que digo incide en la consideración de lo que es propio y lo que es común. La noción de propiedad personal se relativiza, ya que los bienes de la creación tienden a ser un don destinado a todos. Evidentemente, esta percepción de la vida y la economía no propicia una laboriosidad excesiva, sino que más bien invita a trabajar solo lo suficiente como para que a nadie falte lo necesario. Acumular no es bien visto, y lo mejor que puede hacerse con 'lo que sobra' es compartir con quien no tiene o ahora necesita.

Los bienes de todo tipo tienden a circular por muchas manos, y su producción, más que anticiparse con previsión, solo se estimula ante la fáctica escasez. Esto focaliza la vida más en el presente que en el futuro, más en la Providencia de la tierra o de Dios que en el propio afán, más en la consideración colectiva que en la iniciativa propia. Por eso en toda decisión cuenta mucho más la comunidad, sea ésta la familia o el poblado, que las expectativas y proyectos del individuo.

En términos comparativos, y desde una perspectiva cultural, prima la vertiente subjetiva por encima de la objetiva. El orden prevalente y deseable no es tanto el asociado a un brillo exterior, sino más bien a una percepción y maduración interior. De ahí que casi todo lo que el hombre hace parezca a la vista inacabado: las propias casas, los caminos, los proyectos. Lo que sí debe realizarse con 'esmerada prolijidad sapiencial' es el discernimiento del propio querer, el trato amistoso con los demás, la intuición de las cosas verdaderamente importantes que 'aquí y ahora' entran en juego. El arraigo a la tierra y los vínculos jamás podrán institucionalizarse, ya que naturalmente el hombre andino percibe que tienen un carácter trascendente.

La ambigua presencia histórico-cultural de España

Ciudades como Lima, Trujillo o Cajamarca están significativamente marcadas por el influjo español de la conquista. Las casas señoriales y templos barrocos, con sus imponentes retablos e imaginería, dan cuenta de ello. Pero también el monumento a Francisco Pizarro en el centro de la plaza de armas de la capital. Se percibe cierta tensión entre el esmerado orden exterior propiciado primero por el Inca y luego por la Corona española y el posterior afán de modernización ilustrada, con el natural y despreocupado transcurrir de la vida que anteriormente describía.

Perú trasluce violencia simbólica: en las instituciones, en el ejercicio de la autoridad, en el mismo humor televisivo, en la relación entre grupos sociales demasiado estratificados, en la no aceptación de un mestizaje insuficientemente acrisolado. Como acontece en tantas regiones de América Latina, el 'trasplante' socio-cultural dejó sus huellas, dando lugar a variados sincretismos esquizofrénicos y comportamientos forzados. Algo que vino de otro lado, que es mera sombra de lo de allí, pero que se convierte en paradigmático para los de aquí.

Una estética sorprendente a la vez que ajena y colonial, una civilización propia en realidad extraña, una formalidad exterior que no se condice con la sensibilidad interior, un culto al orden que no se ajusta a la intuición espontánea. El lenguaje obsceno y el doble discurso, como así también el espíritu belicoso, son manifestaciones emblemáticas de este sentimiento de extrañeza en la propia casa. El doble juego de conceder para recibir, y repeler para no alienarse. La paradójica actitud de quien dotado de una visión sapiencial de la vida se ve obligado a conducirse

como aparente necio para simular adecuación social, para disminuir el sentimiento de ‘extranjeridad’ en tierra propia…

En Perú fácilmente el visitante se convierte en ‘gringo’. Lo curioso es que hay gringos de tez más oscura que la de los mismos nativos... Se teme y desconfía en realidad de quien viene de afuera porque falta aquella certeza elemental y fundante de ser ‘en serio’ dueño de lo propio: ‘Cualquiera puede venir a enseñorearse de nuestro país, desplazándonos’. Por eso se exageran los símbolos patrios, el intento de control, los estandartes de identidad. Se piden demasiadas credenciales, ante la suposición natural de que los que vienen de otra parte ingresan con mayores derechos que los autóctonos. Otra calamidad en vastos sectores de América Latina: porque no se tiene una conciencia posesiva de la tierra, la misma termina por convertirse, más de una vez, en propiedad ajena.

Experiencia discipular misionera

Paso ahora a la reflexión de aspectos concernientes a la experiencia religiosa andina y la pastoral misionera. Aclaro de entrada que esta modalidad evangelizadora mariana y peregrina, que tiene por sujetos y destinatarios a los pobres, valiéndose ella misma de medios pobres para desarrollarse, se remonta en nuestro medio a una intuición del pastoralista argentino Rafael Tello (1917-2002)[46].

[46] E. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe (Sant 2,5): la fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Ágape, Buenos Aires, 2012. Bajo la modalidad que describiré, las peregrinaciones marianas en Argentina se hicieron populares a partir de 1979.

Vivir a la intemperie es gracia

Vivir a la intemperie es gracia. En términos comparativos, al hombre andino no lo inquieta la lluvia que moja, el sol que quema, la tierra que ensucia, los animales que hieden, el viento que pasa. Todo esto se lo vive con mayor connaturalidad y paciencia que en contexto cultural europeo. A través de los elementos de la naturaleza se percibe la gracia, el don. Por eso fue muy oportuno peregrinar a la intemperie, con una imagen mariana de la Virgen de Luján, para que llegue a todos, y para que todos puedan acercarse a ella.

Así como la naturaleza acoge generosamente a todas las creaturas cuando no se la controla ni manipula, así también la Madre del Señor recibe a sus hijo/as cuando estos se le confían. Me llamó mucho la atención cómo esto es percibido especialmente por la gente más sencilla: los serranos y campesinos, ancianos y enfermos, mujeres y niños que se iban acercando a tomar gracia y alabar, agradecer o pedir, o en algunos casos a ofrecer espontáneamente su limosna a la Virgen, en la lógica más fundamental de la reciprocidad.

La vida comunitaria desafía

El camino evangélico es exigente, y la peregrinación es expresión de ello. Exige cultivar hasta el extremo virtudes como la paciencia, fortaleza y esperanza. Portar una imagen, subir y bajar montañas por tramos de unos 20 km diarios como promedio, también conlleva dificultades. Pero mucho más desafiante aún fue la convivencia durante meses de personas que entre sí poco o nada nos conocíamos, y que de entrada sólo teníamos en común la devoción mariana y un implícito

llamado a peregrinar. Idiosincrasias, historias de vida, vocaciones y ocupaciones bien diferentes, amalgamadas transitoriamente por un anhelo misionero de peregrinos, comportó inevitables desafíos cotidianos.

Los prejuicios siempre existen, y la dificultad para aceptar estilos diferenciados de vida está permanentemente al acecho. Muchas de estas dificultades tienen que ver con hábitos y criterios existenciales, y otras con los detalles de la convivencia. Personalmente, viví una tensión significativa en relación a lo que podría denominar propio o común. Me resultó difícil aceptar la casi desaparición de lo privado: espacios y tiempo, recursos y bienes, autonomía de criterio y movilidad. Valorar e integrar la diversidad constituyó para mí un desafío permanente[47].

Pero una peregrinación misionera es también peregrinación personal. Si bien mucho no se conversaba, intuyo que cada uno de nosotros fue haciendo también su propio camino, nutrido de experiencias significativas leídas a la luz de la fe. Para mí fue muy significativo haber estado en el santuario del Cristo Cautivo, y al final de mi propio camino haber podido rezar ante el sencillo sepulcro de san Martín de Porres, y sobre todo el de santa Rosa de Lima, patrona de América Latina.

En el imponente convento de los dominicos, a pocas cuadras de la Plaza de Armas de Lima, éste último me pareció un monumento muy simple, estéticamente casi inexpresivo, pero muy visitado y lleno de peticiones de peregrinos y visitantes. Disfruté mucho de unos minutos de oración silenciosa en esa austera cripta ubicada debajo del templo principal.

---

[47] La comunidad misionera estuvo integrada con personas de diferentes edades, procedencias, formación, historia y estilos de vida. En el grupo hubo peregrinos que iban desde los veintiún años hasta los cincuenta y siete, varios del conurbano bonaerense, pero también de la ciudad de Buenos Aires y Asunción del Paraguay, del interior de Misiones, Santa Fe, Córdoba y la provincia de Buenos Aires. La mayoría tuvo en algún momento de sus vidas una fuerte experiencia de conversión a la fe y cambio de vida.

La experiencia de peregrinar descentra

Si bien mi experiencia fue más breve que la del resto, peregriné durante casi dos meses a pie. Caminos de montaña o carreteras, por alturas o valles, caminos sinuosos de cornisa y atajos por ‘senderos de herradura’, en ocasiones con el sonido de un río que acompañaba la ruta, pero normalmente en silencio, inmersos en un paisaje que ofrecía un marco imponente.

A veces con sol, pocas veces con una especie de garúa, sobre todo en altura, ya que iniciamos la peregrinación en lo que en principio era ‘estación seca’. Por lo general hizo frío y solo algunos días calor: todo esto dependía fundamentalmente de la altitud por la que nos desplazábamos. Tuvimos ‘zancudos’ o mosquitos en regiones tropicales, de mucho calor, pero sólo algunas horas al día y durante muy breve tiempo. Atravesamos zonas serranas, puna y selva: el desierto sólo durante los viajes de ida y vuelta en ómnibus, especialmente en la región costera y sur de Perú, y el norte de Chile.

Hemos caminado por la cordillera de los Andes longitudinalmente por más de 850 km. Del lado occidental, la misma es bendecida con los vientos húmedos del pacífico, lo que ofrece a sus laderas y valles una significativa fecundidad y matizado verdor. Recuerdo que en una ocasión el camino se tornó excesivamente largo, y acabamos yendo al pueblo siguiente (La Merced) en la ‘caja’ de un camión. La altura de las montañas y la hondura de los precipicios entrelazados por un sinuoso camino de cornisa ofrecen al paisaje un marco imponente, que ya naturalmente acaba evocando trascendencia. Es esta belleza que aflora del paisaje la que permite “ir domando caminos” (A. Yupanqui).

La alimentación está basada en el arroz y el maíz. A esto se suma la mandioca o yuca, las lentejas, y muy poca carne de cerdo, pollo, cabrito o ‘res’ (vacuna). Se come bastante fruta, especialmente plátanos, limas, naranjas y otras variedades de cítricos. Pero también jugo de papaya y piña, sobre todo en lugares más tropicales, queso de cabra, pocos lácteos o alimentos a base de trigo. Se ingieren alimentos tres veces al día: desayuno, almuerzo y merienda-cena, que consisten más o menos en el mismo plato, si bien el almuerzo incluye muchas veces una sopa previa. Normalmente, quienes nos hospedaban no comían con nosotros, pero solían estar atentos a lo que conversábamos.

La dinámica de la misión moviliza

Nuestra misión consistía fundamentalmente en llevar a María: una imagen que con armazón de acrílico y andas incluidas pesaba unos 13 kg. Para llevarla nos turnábamos de a dos: tres parejas, y la otra hacía la ‘avanzada’ con las mochilas y otros bultos. Repartíamos estampas durante el camino, saliendo principalmente al encuentro de las personas que parecían manifestar mayor interés, y sencillas medallas de plástico sobre todo en torno a las celebraciones eucarísticas por la noche.

Visitamos enfermos, presos y ancianos, confesé mucho en algunas comunidades. Distribuíamos el ‘aceite de la Virgen’, un sacramental del Santuario de Luján asociado a la antigua praxis del Negrito Manuel, esclavo custodio de la Virgen durante unos cincuenta y siete años, que ungía a los enfermos con el aceite de su lámpara o el sebo de las velas, implorando por la salud de ellos. Muchas veces con este mismo aceite administrábamos la unción de los enfermos.

Continuando con el propio testimonio, hice muchas bendiciones personalizadas, con una cruz en la frente e imposición de manos, acompañada por una fórmula que rezaba más o menos así: “Que Jesús esté en tu corazón, que el Espíritu te ilumine, y que María te acompañe y guíe”. También celebré algunos bautismos en la ciudad fronteriza de Macará, del lado ecuatoriano.

El hecho de haber transitado lugares donde la gente es naturalmente muy religiosa, contribuyó a que todas estas prácticas pastorales fueran muy significativas, tanto en Perú como incluso más en Ecuador. Presidíamos y predicábamos en las misas rotativamente, a veces con mucha gente y templos llenos, y otras veces en las modestas capillas de pequeños caseríos. A veces contábamos con el entusiasmo y fervor mariano de los curas párrocos, y otras apenas con su aceptación resignada o reticente…

Me sorprendió gratamente la devoción serrana y del altiplano. ¡Cómo ora esa gente, con qué profundidad se confiesa, cómo se empeñan en cultivar la belleza de los templos, especialmente de las imágenes y retablos, el respeto que tienen por el espacio sagrado y los ministros! En particular, disfruté mucho de la visita al santuario del Cristo Cautivo de Ayabaca, una devoción común tanto de peruanos como de ecuatorianos, casi en la frontera del primer país con el segundo, fácil de asociar al Cristo de la Paciencia.

Hubiera querido llegar al santuario de la Virgen del Cisne, que es una de las dos advocaciones marianas más significativas del Ecuador (data de finales del siglo XVI), también significativamente visitada por los peruanos, pero me quedé a pocos kilómetros a causa del propio límite físico.

La hospitalidad de las comunidades interpela

Fue muy llamativa la hospitalidad con la que en la gran mayoría de los casos fuimos recibidos. Si bien es cierto que al comienzo la persona serrana es un tanto desconfiada ante el foráneo, o reticente para entrar en diálogo con un extraño, con el transcurso del tiempo acaba siendo muy generosa y hospitalaria. Esta hospitalidad podía incluir desde el mismo trato humano hasta la comida y el lugar para pasar la noche.

En el mundo andino las personas que llegan no pueden marcharse inmediatamente, en gran parte debido a las distancias y los medios de transporte escasos. De ahí que casi siempre haya lugar para el que se acerca, incluso aunque lo haga –como solía ser nuestro caso– un tanto inesperadamente. De hecho, no siempre podíamos avisar que llegaríamos con la imagen de la Virgen: por desconocimiento del número telefónico o inexistencia del mismo en los agentes pastorales del lugar (vg., catequistas), porque no siempre sabíamos exactamente dónde concluiría la peregrinación diaria, etc.

Nos manejamos con una estrategia de ‘avanzadas’: dos peregrinos se adelantaban con las mochilas y bolsos comunes del grupo, y llegaban al lugar por la mañana. El resto del grupo lo hacía, en términos promedio, hacia las dos o tres de la tarde. Es decir, después de haber caminado unas seis horas: la primera de ellas, en ocasiones, con gente del lugar. El gran desafío que tenían los miembros de la ‘avanzada’ era la de dar credibilidad y cabida a la misión, lo cual se iba consolidando a medida que se iba entrando en conversación, y sobre todo, cuando la gente del lugar veía llegar al resto de los peregrinos con la Virgen.

No siempre nos resultó sencillo contactar a los respectivos obispos diocesanos, lo cual nos hubiera facilitado grandemente las cosas. En

ocasiones por ausencia (real o supuesta) de los mismos, pero sobre todo porque no siempre pasábamos por las ciudades en las que estaban las respectivas sedes episcopales. Y tanto en Perú como en Ecuador, las credenciales de todo tipo son indispensables: por lo que pude apreciar, existe en estos países un sentido mucho más claro, legitimado y determinante de la autoridad institucional que en otros como Argentina.

Al respecto, tuvimos una experiencia muy desagradable con los denominados 'ronderos', que son los mismos campesinos del lugar que se organizan a modo de policía local para vigilar la zona y ver quién entra, quién sale y para qué. Debido a que según el modo de hablar de la región éramos 'gringos' (algunos en realidad más morochos que la misma gente del lugar), nos confundieron con un grupo de mineros (¿?), y pasamos dos días con custodia y escolta en los pueblos de Santa Cruz, Manga y Bellavista: en la misma región que hace dos décadas se había fortalecido Sendero Luminoso, intentando demostrar que verdaderamente éramos misioneros…

El P. Luis[48] hacía notar que en ocasiones éramos 'reyes' y en otras 'mendigos'. A veces los gestos de hospitalidad eran 'excesivos', y llegábamos a descansar en habitaciones individuales y a comer muy bien, y en otras apenas conseguíamos un lugarcito común, a lo sumo con alguna frazada. Fue la experiencia de confiar en la providencia, y en que la Virgen no nos haría faltar nada verdaderamente indispensable. En realidad nunca nos faltó nada decisivo, y nunca nos sobró demasiado. Casi como acontecía con el maná del desierto (ver *Ex* 16,18), donde tanto el que juntaba más como el que juntaba menos acababa teniendo

[48] Los padres Luis Perales (Diócesis de San Nicolás de los Arroyos) y Miguel Fuentes (Diócesis de Mercedes-Luján) estuvieron a cargo de la organización de la peregrinación. Entre 1991 y 1992 hicieron una peregrinación análoga, caminando desde Luján (Argentina) hasta Guadalupe (México) con un grupo promedio de 15 peregrinos procedentes de diferentes naciones latinoamericanas, los cuales se iban sumando a la experiencia 'sobre la marcha'.

más o menos lo mismo. Lo necesario para el día, “el pan nuestro de cada día”.

Una vez a la semana intentábamos tener un día de descanso, normalmente en alguna sede parroquial con mejor infraestructura, o en algún poblado o ciudad más grande. Dormíamos un poco más, mirábamos algún partido del mundial de fútbol, comíamos mejor, rezábamos y conversábamos más, lavábamos ropa, etc. El día de descanso contribuía a distender situaciones tensas, temores, o simplemente a recuperarnos físicamente, ya que en semana caminábamos unos 20 km diarios, por momentos subiendo, por momentos bajando, en ocasiones recorriendo lo que en Perú denominan ‘travesía’: el camino más o menos plano.

Curiosamente, me lesioné un poco la rodilla cuando dejamos los caminos de montaña o ‘herradura’ y comenzamos a caminar por ‘pista’ o ruta asfaltada. Los movimientos siempre iguales y rutinarios parecen ser más dañinos que los cambios permanentes. Toda una metáfora: lo que en realidad nos mantiene sanos y con vida son más los desafíos que la inercia…

Recibir a María y salir a su encuentro transforma

Salvo en algunos casos, muy contados por cierto, de fundamentalismo evangélico, en nuestra peregrinación misionera a María se la recibió siempre con afecto y alegría, o en todo caso, respeto. Ella es el don de lo inesperado, que nos visita porque le interesamos. Y por eso, para los humildes, la imagen de la Virgen es su misma presencia. Ante ella, el corazón y los labios se expresan espontáneamente, con confianza y decisión, porque ella es Madre. Por medio de los peregrinos, María sale

al encuentro de sus hijo/as, pero también sus hijo/as van al encuentro de la Madre.

Así como en Luján cuenta la historia que muchas veces ella se escapaba por las noches para asistir alguna necesidad de los paisanos de la región, y así como el Negrito Manuel acabó por acompañarla y no sólo cuidarla, en esta misma lógica los peregrinos de la Virgen prestan sus pies y sus hombros para que ella siga haciéndose presente en la vida de quienes la esperan y necesitan. María es “icono del misterio” (B. Forte), en ella se manifiesta quasi-sacramentalmente el mismo Dios: ella es “el rostro femenino de Dios” (L. Boff). En María, Dios sale al encuentro del hombre y las personas van al encuentro de Dios por medio de su Hijo.

Una de las experiencias más lindas era la de pasar por alguna escuela. A lo largo de los caminos siempre había alguna, o incluso más. Como la educación pública en Perú incluye la formación religiosa, era sencillo entrar con la Virgen a las escuelas, y de paso descansar un poco. Rezábamos con la comunidad educativa, distribuíamos las estampas, conversábamos con los docentes y niños, que son siempre muy espontáneos, y a quienes humanamente hablando se veía muy sanos.

En todos estos casos que voy recordando y narrando, percibí una actitud agradecida y cordial por parte de la gente. Verdaderamente las personas ‘sentían’ que la Virgen los venía a visitar. Especialmente cuando a causa de la edad o la enfermedad no estaban en condiciones de salir de sus casas o de desplazarse hacia centros poblados o lugares de culto ‘más importantes’. La mirada agradecida o suplicante, la oración confiada y fervorosa, el rezo devoto del rosario, el canto no siempre afinado y completo, o el simple tocar la imagen o besarla con ternura son algunos modos habituales y espontáneos que tiene la gente sencilla de nuestro subcontinente para acercarse a Dios, por mediación de Jesús y a

partir de María: para expresarle el debido culto de adoración / veneración, reconocimiento y afecto, y para hospedarlo/a con alegría en casa. Porque para esto ‘siempre hay lugar en el hogar del pobre’…

1.6. Transmisión de la fe, Iglesia en salida y conversión pastoral

La transmisión de la fe ante el cambio de época

Todos sabemos que lo que moviliza a las personas no son las ideas, por claritas y conceptuales que éstas puedan parecer, sino más bien los afectos. En última instancia, todos acabamos obrando de acuerdo a lo que 'sentimos'. De ahí que, para evangelizar, haya que tocar las fibras últimas de las personas: los símbolos que nutren el imaginario de cada una y 'afectan' sus decisiones centrales. No se produce realmente un cambio de convicciones hasta que no se transforma el imaginario simbólico de la persona.

Anunciar la fe de otra manera

Tampoco es posible hacer catequesis, homilías o teología a base de ideas, por prolijas y concatenadas que éstas se presenten a los destinatarios de nuestro esfuerzo. Si éstas no se decantan como fruto de una experiencia previamente 'sentida', si no conllevan una 'afectación' interna, no movilizarán lo más decisivo de los destinatarios: no convertirán realmente sus vidas, y a nosotros nos habrá parecido haber desperdiciado el tiempo. Un intento de comunicación de la fe que parta de la doctrina tendrá muy pocas chances de ser verdaderamente eficaz. Más aún, para que no se malinterpreten y en cambio se internalicen

correctamente, los conceptos doctrinales tendrán que ser más bien lo último del proceso, y no lo primero.

Lo primero es la experiencia de vida: cómo la percibimos, reconocemos, leemos, interpretamos, valoramos y orientamos. Lo vivido es un ‘tesoro escondido’: allí existe un mensaje latente de Dios, a veces encriptado, aguardando a ser descifrado por el propio interesado. Y no solo las experiencias cumbre, lo que nos ha parecido gratificante e inolvidable, como a primera vista parecería; sino sobre todo las experiencias límite, aquellas que quisiéramos olvidar o, mejor aún, no haber directamente vivido. La formación en la fe nos debe ayudar a reconocer el sentido teologal profundo de esta variada gama de experiencias, que tanto en sus vertientes positivas o negativas conllevan emociones y sentimientos, y acaban configurando un imaginario personal.

¿En qué sentido lo vivido toca la fe? O mejor dicho, ¿en qué sentido la fe toca lo vivido? ¿Qué convergencia real existe entre ambas experiencias? Aquí es donde comienza el proceso de conceptualización doctrinal, que posibilita la emergencia de nuestras auténticas y vitales convicciones rectoras. Porque lo profundamente humano tiene que ver decisivamente con lo teologal, lo que más nos conmueve, los mayores interrogantes de la vida claman, casi inevitablemente, por una respuesta profundamente religiosa y creyente.

Transformando el imaginario simbólico

De ahí que al momento de procurar la comunicación de la fe, sobre todo en la catequesis, debamos movilizar los afectos, o captar los afectos ya movilizados. Las mediaciones artístico-culturales en boga, afines a la

vida y edad de los destinatarios, o aquellas que han sido verdaderamente significativas en el pasado reciente y nutren el imaginario colectivo en un determinado contexto, tienen un gran poder movilizador. Aunque no sólo, hoy hay que destacar de un modo especial el cine y la música. Como antes acontecía con la novela y la poesía respectivamente, ahora son de preferencia estos géneros los que cuentan historias y 'dicen' sentimientos profundamente humanos. Posibilitan lo que el teatro griego denominaba *katarsis*, o lo que los psicólogos llaman 'proyección-identificación': en los personajes e historias de ficción 'vivimos nosotros', o algo que acaba siendo 'profundamente nuestro'.

Intentemos poner nombre a expresiones artísticas que verdaderamente movilicen nuestro entorno… Constataremos que tampoco en nosotros generan sentimientos neutros, sino que evocan en casi todos experiencias profundas, significativas. ¿Cuál es el plan de Dios para ese tipo de experiencias evocadas? ¿En qué sentido la fe puede iluminarlas y esperanzarlas? ¿En qué sentido la Palabra de Dios y la oración pueden contribuir a que hagamos una lectura progresiva y creativa de esas experiencias evocadas, para que no nos encandilen presuntuosamente [=el 'paraíso ya'] ni nos desencanten desesperadamente [=el 'paraíso nunca']?

Las experiencias humanas más decisivas y primarias son las que concentran mayor interés al respecto, porque nos remiten a la infancia: ¿qué significa una actitud de envidia o una ambición desmedida? ¿Qué hay detrás de un repentino enamoramiento? ¿Qué es lo que se esconde detrás de un desánimo? ¿Qué perseguimos cuando afloran en nosotros expectativas desmedidas, posiblemente ilusorias? ¿Por qué nos sentimos aburridos o desalentados? ¿Por qué algo nos produce fastidio, e incluso bronca? ¿Por qué una actividad nos apasiona, y en cambio una nueva situación nos hace temer? ¿Por qué hay personas que suscitan en

nosotros profunda antipatía y rechazo? Estas pasiones fundamentales, reflexionadas debidamente y confrontadas maduramente a la luz de la fe, son capaces de desplegar y afianzar en nosotros lo mejor: el núcleo teologal de nuestra existencia como hijo/as de Dios.

La formación en la fe tiene que contribuir a la iluminación de esta 'materia prima' vital. Las expresiones artísticas son excelentes mediaciones entre nuestro mundo inconsciente [=impulsado] y el plano creyente-moral [=responsable]. Por sus connotaciones simbólicas, encierran posibilidades evocativo-sacramentales, capaces de movilizar y contribuir a la transfiguración de nuestra afectividad-creyente. Me animaría a decir que si en algún momento preocupaba sobre todo la *ordo-doxia* [=decir correctamente la fe], y algunas teologías setentistas hablaban de *orto-praxis* [=obrar consecuentemente], hoy habría que dar prioridad y preferencia a la *orto-pathía* [=sentir adecuadamente].

Algunas consideraciones pedagógicas

En función de este tipo de comunicación del Evangelio, es preciso adquirir algunas habilidades: 1) conocimiento suficiente y sapiencial de la fe cristiana; 2) cierto hábito y capacidad de introspección psicológica; 3) familiarizarse con variadas y significativas expresiones artístico-culturales; 4) capacidad pedagógica de diálogo y construcción empática del discurso: dicho en criollo ser 'payadores' de la fe, hábiles para intuir al vuelo el 'sentimiento' hegemónico de la copla y 'enlazarlo', anudándolo con cierto dejo de humor y pericia, sin dejarlo escapar, como haría un hombre de campo con un potro indómito atándolo al palenque. La consigna es la siguiente: a partir de todo se puede evangelizar, y se catequiza cuando se reflexiona ordenada y sistemáticamente el itinerario

que se recorre, el cual inicialmente suele tener algo de ‘pampa cimarrona’.

Si en el ambiente percibimos que algo no genera interés, no hay que insistir, sino buscar creativamente con sintonía empática por medio de expresiones que recuperen el hilo afectivo. Esto no quiere decir ‘manipular’: manipular sería utilizar el proceso regresivamente, en función de los propios intereses, inhibiendo la experiencia y pensamiento sapiencial. Evangelizar es conducir el encuentro progresivamente, hacia la experiencia de valores evangélicos autotrascendentes, saboreándolos en su íntima vinculación con lo (ya) vivido, para luego ponerle nombre al trayecto y ordenar lo recorrido [=catequesis].

Así entendidas, la lectura de la Palabra, una homilía, la catequesis, o incluso la misma teología, son procesos ‘mistagógicos’, que remiten, inician y profundizan el conocimiento experiencial y celebrativo de la fe cristiana. Esto se emparenta con una mirada ‘icónica’ de las personas, acontecimientos y cosas. Lo contrario, la manipulación ideológica, tiene connotaciones ‘idolátricas’, ya que remite a un mundo e ideas sin trascendencia, donde la existencia es autorreferencial, opaca y narcisista. Mientras que en el primer caso, por los misterios de la Encarnación y la Pascua, la fe acaba descubriéndonos que las realidades ‘no son sólo’, en este segundo caso el discurso ideológico cerrado en sí mismo nos induce a pensar que ‘no son sino’.

Bajo esa perspectiva, la mistagogía cristiana ‘abre’ siempre a ‘más’. La experiencia vivida o la mediación artístico-cultural son ocasiones propicias para realizar este itinerario de crecimiento, profundización o reexpresión de la fe, emparentado con la transformación del imaginario simbólico, de prevalentemente regresivo en progresivo, de idolátrico en icónico, de escéptico en esperante, de narcisista y autorreferenciado en

teologalmente autotrascendente. De modo que la conversión intelectual [=ortodoxia] y moral [=ortopraxis] de la vida sean consecuencia directa de la conversión afectiva y cordial [=ortopathía].

Cabe aclarar que, por lo dicho, es evidente que no existen recetas. Cada evangelizador debe encontrar su estilo, de acuerdo a los talentos recibidos y habilidades adquiridas. En lo personal, me resulta muy útil el diálogo directo, tratando de incluir en la profundización del discurso de fe cada intervención u observación de los miembros del grupo o auditorio. No necesariamente hay que mirar siempre una película o escuchar una canción: lo más importante es que estas expresiones artísticas, o mejor aún, las experiencias emblemáticas y significativas de la vida, sean adecuadamente evocadas y profundizadas: desde una perspicaz y propositiva sabiduría creyente.

* * *

La *Evangelii Gaudium* (2013): un nuevo tono hermenéutico-pastoral

Por su carácter programático y post sinodal, la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*[49] reviste una importancia decisiva para la vida y reflexión evangelizadora de la Iglesia en el actual momento epocal. Presento una síntesis de cada uno de los cinco capítulos del documento, poniéndolos en relación con textos previos de Francisco en el Año de la

[49] Un comentarista autorizado de *Evangelii Gaudium*, que contextualiza la reflexión en la vida de la Iglesia y la teología latinoamericanas, C. M. GALLI, "Las novedades de la exhortación *Evangelii gaudium*", *Pastores* 55 (2014) 19-36; "Il forte vento del Sud. Francesco e la Chiesa latinoamericana", *Il Regno* 2014/2, 57-63.

Fe. Ofreceré, además, algunas preguntas que considero útiles para la meditación personal y la conversión pastoral-misionera.

Introducción y Capítulo I: "La transformación misionera de la Iglesia"

Dice Francisco que "la nueva etapa evangelizadora [debe estar] marcada por la alegría" (*EG* 1), que surge del "encuentro personal con Jesucristo" (*EG* 3) y de la "salida misionera" (*EG* 15), porque "la vida se acrecienta dándola y se debilita en el aislamiento y la comodidad" (*EG* 10).

"Cada vez que intentamos volver a la fuente y recuperar la frescura original del Evangelio, brotan nuevos caminos, métodos creativos, otras formas de expresión, signos más elocuentes, palabras cargadas de renovado significado para el mundo actual" (*EG* 11). La alegría "siempre tiene la dinámica del éxodo y del don, del salir de sí, del caminar y sembrar siempre de nuevo, siempre más allá" (*EG* 21).

Por eso, como el Señor, "¡atrevámonos un poco más a primerear!" (*EG* 24), propiciando una "opción misionera capaz de transformarlo todo" más que evangelizando "para la autopreservación" (*EG* 27). "Conversión misionera" y "pastoral" de las parroquias, del obispo y "también [d]el papado y las estructuras centrales de la Iglesia universal" (*EG* 30-32).

"Una pastoral en clave misionera no se obsesiona por la transmisión desarticulada de una multitud de doctrinas que se intenta imponer a fuerza de insistencia" (*EG* 35), o por mantener "costumbres propias no directamente ligadas al núcleo del Evangelio" (*EG* 43), sino que más bien es una "Iglesia 'en salida' [...] con las puertas abiertas" (*EG* 46), que se concentra en la "misericordia [...] la más grande de las

virtudes" (*EG* 37), permite que "todos puedan integrar la comunidad" (*EG* 47), se preocupa de que su "dinamismo misionero" llegue "a todos, sin excepciones", pero privilegia a los pobres y enfermos (*EG* 48).

Concluye el Papa: "Prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades" (*EG* 49).

Para profundizar y considerar…

Pueden seguirse textos previos, afines a los presentados, en mi libro *Francisco, obispo de Roma en el Año de la Fe*, pp.63-68 ("Necesarias reformas en la Iglesia") y 33-42 ("Una pastoral de la misericordia" y "Pastores con olor a oveja").

Podemos preguntarnos: en lo personal y en lo comunitario, *¿es la alegría una característica de nuestro discipulado misionero? ¿Surge del encuentro siempre vivo con Jesucristo? ¿Anima una pastoral de puertas abiertas y un dinamismo misionero? ¿Se abre suficientemente a los pobres y enfermos, o más bien tiende a la autopreservación, la comodidad y el encierro enfermizo?*

Capítulo II: "EN LA CRISIS DEL COMPROMISO COMUNITARIO"

En el marco de un ejercicio de "discernimiento evangélico" (*EG* 50), el Papa se detiene "con una mirada pastoral, en algunos aspectos de la realidad que pueden detener o debilitar los dinamismos de renovación misionera" (*EG* 51). Observa que "la humanidad vive en este momento un giro histórico" o "cambio de época" (*EG* 52), en el que de la mano de un "fetichismo del dinero" y la "dictadura de una economía sin rostro" (*EG* 55), "todo entra dentro del juego de la competitividad y de la ley del más

fuerte" (*EG* 53), y donde "se ha desarrollado una globalización de la indiferencia" (*EG* 54).

"Se acusa de la violencia a los pobres y a los pueblos pobres" (*EG* 59), y se pretende "encontrar la solución en una 'educación' que los tranquilice y los convierta en seres domesticados e inofensivos" (*EG* 60). Se produce un "acelerado deterioro de las raíces culturales" (*EG* 62) y la "proliferación de nuevos movimientos religiosos" (*EG* 63), a la par que "se tiende a reducir la fe y la Iglesia al ámbito de lo privado y de lo íntimo" (*EG* 64). Se "debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas", incluyendo los familiares (*EG* 67).

Si bien existen "debilidades" en las "culturas populares de los pueblos católicos [...], la piedad popular es el mejor punto de partida para sanarlas y liberarlas" (*EG* 69). Por otra parte, "una cultura inédita late y se elabora en la ciudad", que se convierte en "lugar privilegiado de la nueva evangelización" (*EG* 73), si bien en ella también "se desarrollan el tráfico de drogas y de personas" (*EG* 75).

En este contexto, una tentación de los agentes pastorales es la "preocupación exacerbada por los espacios personales de autonomía y de distensión" (*EG* 78), el "aferrarse a seguridades económicas, o a espacios de poder y de gloria humana" (*EG* 80), con "actividades mal vividas" (*EG* 82), y el progresivo desarrollo de una "psicología de la tumba, que poco a poco convierte a los cristianos en momias de museo" (*EG* 83), o en "pesimistas quejosos y desencantados con cara de vinagre" (*EG* 85).

El Papa recuerda que "estamos llamados a ser personas-cántaro" (*EG* 86), descubriendo "la mística de vivir juntos [...] en una santa peregrinación" (*EG* 87), en una especie de "fraternidad mística, contemplativa" (*EG* 92). Con esto contrasta la "mundanidad espiritual"

(*EG* 93), que hace mirar "de arriba y de lejos" y "rechaza la profecía de los hermanos" (*EG* 97); la "fascinación del gnosticismo" o su contracara, "el neopelagianismo autorreferencial y prometeico" (*EG* 94), propio de "generales de ejércitos derrotados" (*EG* 96).

Es cierto que "ha crecido la conciencia de la identidad y la misión del laico en la Iglesia" (*EG* 102), pero es necesario "ampliar la presencia femenina" (*EG* 103), "escuchar a los jóvenes [para que sean "callejeros de la fe" (*EG* 106)] y a los ancianos" (*EG* 108).

Para profundizar y considerar…

Para quienes tuvieren interés, pueden rastrearse estos mismos temas durante los primeros siete meses del pontificado de Francisco, en *Francisco, obispo de Roma en el Año de la Fe*, pp.49-54 ("El ídolo del dinero y la cultura del descarte"), y pp.43-47 ("El discipulado misionero de todos los bautizados").

Podemos preguntarnos: *¿Cuál(es) de estas tentaciones me (nos) afecta(n) más a mí (a nosotro/as)?* En este contexto socio-cultural y eclesial de referencia, *¿qué debería(mos) revisar, convertir y/o priorizar?*

Capítulo III: "EL ANUNCIO DEL EVANGELIO"

Dice el Papa que "la Iglesia tiene que ser el lugar de la misericordia gratuita, donde todo el mundo pueda sentirse acogido, amado, perdonado y alentado a vivir según la vida buena del Evangelio" (*EG* 114). Sin embargo, "este Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia" (*EG* 115). Siendo que "no haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde" (*EG* 117), "cuando en un pueblo se ha inculturado el Evangelio [...], el pueblo se evangeliza

continuamente a sí mismo. Aquí toma importancia la piedad popular" (*EG* 122), que "acentúa [por la vía simbólica] más el *credere in Deum [=creer en Dios]* que el *credere Deum [=creer lo que Dios dice de sí]*" (*EG* 124).

En particular, afirma Francisco que "la homilía es la piedra de toque para evaluar la cercanía y la capacidad de encuentro de un Pastor con su pueblo" (*EG* 135). "La Iglesia es madre y predica al pueblo como una madre que le habla a su hijo" (*EG* 139), desde su propio acervo sapiencial o "lugar de síntesis" (*EG* 143), a partir del "mensaje principal" (*EG* 147), diciendo "mucho en pocas palabras" (*EG* 156), respaldando lo que se dice con "la mayor o menor santidad del ministro" que "influye realmente en el anuncio de la Palabra" (*EG* 149). "Un predicador es un contemplativo de la Palabra", pero "también un contemplativo del pueblo", que hace de "la preparación de la predicación" un "ejercicio de discernimiento evangélico" (*EG* 154) que "orienta hacia el futuro" (*EG* 159).

En relación a la catequesis, el Papa sostiene que "toda formación cristiana es ante todo la profundización del kerygma" (*EG* 165), y que la misma catequesis es una "iniciación mistagógica" (*EG* 166), donde cobra relevante importancia el "camino de la belleza" y el discernimiento de los "nuevos símbolos" (*EG* 167).

También el acompañamiento espiritual tiene un lugar destacado "en el ámbito de la misión evangelizadora" (*EG* 173), para que los "peregrinos" no se conviertan en "errantes" caminantes "al margen de Dios" (*EG* 170). "La escucha nos ayuda a encontrar el gesto y la palabra oportuna que nos desinstala de la tranquila condición de espectadores" (*EG* 171).

Para profundizar y considerar…

Puede rastrearse el desarrollo previo de estas temáticas en mi libro *Francisco, obispo de Roma en el Año de la Fe*, pp.21-26 ("Transmitir la fe cristiana"); pp.27-32 ("La vida y misión de la Iglesia hoy"); pp.39-42 ("Pastores con olor a oveja") y pp.55-58 ("Medios de comunicación social y diálogo con la cultura").

Podemos preguntarnos: *¿Qué importancia damos al contexto cultural, la inculturación y la piedad popular al momento de anunciar el Evangelio? ¿Es nuestra catequesis verdaderamente kerygmática y mistagógica? ¿Estamos atentos al "gesto y la palabra oportunas" en el acompañamiento espiritual?*

Capítulo IV: "LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA EVANGELIZACIÓN"

"El kerygma tiene un contenido ineludiblemente social" (*EG* 177), y "la evangelización procura cooperar" con la "acción liberadora del Espíritu" (*EG* 178), ya que "el Reino que se anticipa y crece entre nosotros lo toca todo" (*EG* 181). Por eso, "nadie puede exigirnos que releguemos la religión a la intimidad secreta de las personas, sin influencia alguna en la vida social y nacional" (*EG* 183). "Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país" (*EG* 184).

"La posesión privada de los bienes se justifica para cuidarlos y acrecentarlos de manera que sirvan mejor al bien común, por lo cual la solidaridad debe vivirse como la decisión de devolverle al pobre lo que le corresponde" (*EG* 189). "No hablamos sólo de asegurar a todos la comida, o un 'decoroso sustento', sino de que tengan 'prosperidad sin exceptuar bien alguno'" (*EG* 192).

"Hay un signo que no debe faltar jamás: la opción por los últimos, por aquellos que la sociedad descarta y desecha" (*EG* 195). "Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica. Dios les otorga 'su primera misericordia' [...]. Por eso quiero una Iglesia pobre para los pobres" (*EG* 198).

"La peor discriminación que sufren los pobres es la falta de atención espiritual". Por eso, "la opción preferencial por los pobres debe traducirse principalmente en una atención religiosa privilegiada y prioritaria" (*EG* 200). "Nadie puede sentirse exceptuado de la preocupación por los pobres y por la justicia social" (*EG* 201).

"Estoy lejos de proponer un populismo irresponsable, pero la economía ya no puede recurrir a remedios que son un nuevo veneno" (*EG* 204). "La vocación del empresario es una noble tarea, siempre que se deje interpelar por un sentido más amplio de la vida" (*EG* 203). "La política, tan denigrada, es una altísima vocación [...]. ¡Ruego al Señor que nos regale más políticos a quienes les duela de verdad la sociedad, el pueblo, la vida de los pobres!" (*EG* 205).

Dentro de las "nuevas formas de pobreza y fragilidad" (*EG* 210), están las "diversas formas de trata de personas" (*EG* 211) y "los niños por nacer" (*EG* 213): "no es progresista pretender resolver los problemas eliminando una vida humana" (*EG* 214). Por último, "somos custodios de las demás creaturas", "seres frágiles e indefensos, que muchas veces quedan a merced de los intereses económicos o de un uso indiscriminado" (*EG* 215).

El Papa sostiene que, para avanzar en la construcción del bien común, "hay cuatro principios relacionados con tensiones bipolares propias de toda realidad social" (*EG* 221). "El tiempo es superior al

espacio" (EG 222): "este principio permite trabajar a largo plazo, sin obsesionarse por resultados inmediatos" (*EG* 223). "La unidad prevalece sobre el conflicto" (*EG* 226), lo cual supone "aceptar sufrir el conflicto, resolverlo y transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso" (*EG* 227). "La realidad es más importante [o superior] a la idea. Esto supone evitar diversas formas de ocultar la realidad" (*EG* 231). Por último, "el todo es superior a la parte [...]. Hace falta prestar atención a lo global para no caer en una mezquindad cotidiana. Al mismo tiempo, no conviene perder de vista lo local, que nos hace caminar con los pies sobre la tierra" (*EG* 234). "Es necesario hundir las raíces en la tierra fértil y en la historia del propio lugar, que es un don de Dios" (*EG* 235), e integrarlo: "la mística popular acoge a su modo el Evangelio entero" (*EG* 237).

Por último, Francisco concede una gran importancia al diálogo, "como forma de encuentro, la búsqueda de consensos y acuerdos, pero sin separarla de la preocupación por una sociedad justa, memoriosa y sin exclusiones" (*EG* 239). También el diálogo con la ciencia, que trascienda el "cientismo y el positivismo" estrechos (*EG* 242); el diálogo ecuménico, ya que "somos peregrinos y peregrinamos juntos" (*EG* 244), el diálogo con el judaísmo (cf. *EG* 247-249) y el diálogo interreligioso, en el cual "nunca se debe descuidar el vínculo esencial entre diálogo y anuncio" (*EG* 251). En particular, el Papa pide a "los países de tradición islámica [...] que den libertad a los cristiano para poder celebrar su culto y vivir su fe" (*EG* 253).

En relación a la libertad religiosa, Francisco afirma que "el debido respeto a las minorías de agnósticos o no creyentes no debe imponerse de un modo arbitrario que silencie las convicciones de mayorías creyentes o ignore la riqueza de las tradiciones religiosas" (*EG* 255), y que no parece "razonable y culto" que "se desprecien los escritos que han surgido en el ámbito de una convicción creyente, olvidando que los

textos religiosos clásicos pueden ofrecer un significado para todas las época" (*EG* 256).

Para profundizar y considerar…

Pueden leerse textos previos del actual Sucesor de Pedro sobre estas temáticas en *Francisco, obispo de Roma en el Año de la Fe*, pp.59-62 ("Ecología medioambiental y humana: el desafío de la paz") y pp.47-48 ("Ecumenismo y diálogo interreligioso").

Podemos preguntarnos: *¿Qué expresión social concreta tiene mi vida cristiana? ¿En qué sentido me estoy ocupando de los pobres? ¿Cultivo un diálogo abierto, profundo y honesto con los "otros y otras"? ¿Valoro los bienes humanos, espirituales y culturales de otras tradiciones religiosas presentes en mi contexto socio-cultural?* También podríamos hacernos todas estas preguntas en plural.

Capítulo V: "EVANGELIZADORES CON ESPÍRITU"

"Jesús quiere evangelizadores que anuncien la Buena Noticia no sólo con palabras sino sobre todo con una vida que se ha transfigurado en la presencia de Dios" (*EG* 259). Para un renovado impulso misionero "no sirven ni las propuestas místicas sin un fuerte compromiso social y misionero, ni los discursos y praxis sociales o pastorales sin una espiritualidad que transforme el corazón" (*EG* 262). Por eso, "¡cuánto bien nos hace dejar que Él [Jesús] vuelva a tocar nuestra existencia y nos lance a comunicar su vida nueva!" (*EG* 264).

"El verdadero misionero, que nunca deja de ser discípulo, sabe que Jesús camina con él, habla con él, respira con él, trabaja con él" (*EG* 266). Pero "para ser evangelizadores de alma también hace falta

desarrollar el gusto espiritual de estar cerca de la vida de la gente [...]. La misión es una pasión por Jesús pero, al mismo tiempo, una pasión por su pueblo" (*EG* 268). "Jesús quiere que toquemos la miseria humana, que toquemos la carne sufriente de los demás" (*EG* 270). "Jesucristo no nos quiere príncipes que miran despectivamente, sino hombres y mujeres de pueblo" (*EG* 271).

"Un misionero entregado experimenta el gusto de ser un manantial, que desborda y refresca a los demás" (*EG* 272), sintiendo que "es lindo ser pueblo fiel de Dios" (*EG* 274). Está convencido que "en medio de la oscuridad siempre comienza a brotar algo nuevo, que tarde o temprano produce un fruto" (*EG* 276). Tiene la certeza "que Dios puede actuar en cualquier circunstancia, también en medio de aparentes fracasos", y "la seguridad de que no se pierde ninguno de sus trabajos realizados con amor" (*EG* 279).

Por último, "no hay mayor libertad que la de dejarse llevar por el Espíritu" (*EG* 280). Esto supone dar lugar también a la "intercesión [...], porque la contemplación que deja fuera a los demás es un engaño" (*EG* 281).

María es la Madre de la evangelización, y "sin ella no terminaríamos de comprender el espíritu de la nueva evangelización" (*EG* 284). "El pueblo lee en esa imagen materna todos los misterios del Evangelio". María es el "icono femenino" de la Iglesia (*EG* 285), que "a través de las distintas advocaciones [...] comparte las historias de cada pueblo que ha recibido el Evangelio" (*EG* 286). "Su excepcional peregrinación en la fe representa un punto de referencia constante para la Iglesia", sobre todo en la "noche de la fe" (*EG* 287).

"Hay un estilo mariano en la actividad misionera de la Iglesia" que es "revolucionario" por la "ternura y el cariño [...]. María sabe reconocer

las huellas del Espíritu de Dios en los grandes acontecimientos y también en aquellos que parecen imperceptibles. Es contemplativa del misterio de Dios en el mundo, en la historia y en la vida cotidiana de cada uno y de todos". Es "la que sale para auxiliar a los demás 'sin demora'" (*EG* 288).

Para profundizar y considerar…

Pueden seguirse estas mismas temáticas en el magisterio previo del Papa en *Francisco, obispo de Roma en el Año de la Fe*, pp.27-32 ("La vida y misión de la Iglesia hoy") y pp.73-76 ("La santidad cristiana y María").

Podemos preguntarnos: *¿Vivo la misionariedad con 'pasión'? ¿Se alimenta de la comunión con Jesús y la contemplación diaria vivida en medio del pueblo? ¿Qué lugar ocupa María en mi vida? ¿En qué sentido se convierte para mí en icono de la nueva evangelización?*

* * *

La misericordia en la vida de los discípulos misioneros

"La misericordia es la viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia. Todo en su acción pastoral deberá estar revestido por la ternura con la que se dirige a los creyentes; nada en su anuncio y en su testimonio hacia el mundo puede carecer de misericordia" (*MV* 10). Estas afirmaciones de Francisco se condicen plenamente con sus afirmaciones sobre lo que considera una "Iglesia 'en salida' […] con sus puertas abiertas (*EG* 46), que se concentra en la "misericordia […], la más grande de las virtudes" (*EG* 37), que llega "a todos, sin excepciones", pero privilegia a los pobres y enfermos (*EG* 48).

El don de la misericordia

Colaboro pastoralmente en el Santuario Nacional de Luján (Argentina), y lo que más me toca hacer habitualmente, además de celebrar la eucaristía, es confesar, ungir y bendecir. Una tríada muy elocuente, asociada a los sacramentos de la reconciliación, la unción y la confirmación en la fe. La fragilidad del pecado, de la enfermedad y de las situaciones límite nos abren al amor misericordioso de Dios mucho más que los tiempos serenos, los momentos gozosos o las mismas experiencias cumbre. A lo largo de este año jubilar estamos llamados a dejarnos sanar por el Señor, y a convertirnos nosotros mismos en agentes de su misericordia.

En todo esto siempre tiene que haber gratuidad. La misericordia no puede exigirse, ya que más bien nos inserta en la lógica del don, el cual libremente busca ir más allá y trascender lo estipulado contractualmente en justicia. Nos enseña y nos induce a no medir ni calcular tanto, ya que en Jesús, Dios nos amó en exceso, “hasta el extremo” (*Jn* 13,1). Cada uno de nosotros, en cuanto “discípulo misionero” (*DA* I), está en condiciones de poner en práctica la misericordia, tanto en la vertiente más trascendente de lo humano [=obras espirituales de misericordia] como en la referida a situaciones más concretas y encarnadas [=obras corporales de misericordia].

En la medida en que nos esforzamos por practicar la misericordia (en la vida pastoral de la Iglesia), también nuestra vida y la vida de nuestras comunidades se van encontrando con lo mejor de sí mismas, y van profetizando silenciosamente en el ‘aquí y ahora’ de sus manifestaciones concretas e irrepetibles el *kairós* de Dios, el advenimiento de su Reino. Por eso la misericordia nos pide ir más allá del

‘siempre se hizo así’, o de lo meramente reglamentario y estipulado de antemano. Se vincula a un fondo de creatividad que reclama lo mejor de nuestra humanidad en cuanto hijas e hijos de Dios. Y lo exige libremente, a modo de ‘oxímoron existencial’.

Una práctica artesanal multiforme

Aquí se trata de ser muy creativos. La misericordia tiene siempre algo de ‘artesanal’. Sea cual fuere el ministerio o servicio que llevemos adelante a partir de una función o rol (no necesariamente el que más nos guste), la misericordia nos confronta con personas “concretas, históricas y reales” (cf. *RH* 13-14). La misericordia no puede ser ‘mecánica’ o ‘automática’. No se condice con la clonada ‘producción en serie’, sus iniciativas no consisten en ‘*copy & paste’*, ya que exige mirar, compadecerse y actuar: personalizar.

De ahí que la misericordia sea multiforme. Tanto en la parábola del buen samaritano (cf. *Lc* 10,29-37) como en la del hijo pródigo (cf. *Lc* 15,11-32), quienes ponen en práctica la misericordia (vg., el samaritano y el padre) lo hacen con múltiples gestos, palabras y actitudes. Van más allá de lo que objetivamente correspondería, tampoco miden demasiado las consecuencias de sus actitudes, se dejan llevar por la situación concreta que los interpela ‘descentrándose’. Lo mismo hace Jesús al ponerse a la mesa con los amigos de Levi (cf. *Lc* 5,27-32) o autoinvitándose a la casa de Zaqueo (cf. *Lc* 19,1-10). Porque la misericordia se asocia estrecha e íntimamente con la pastoral de la cercanía y el encuentro.

Una expresión sublime de misericordia, posiblemente la más difícil sobre todo para con los más cercanos, es la del perdón. Quien decide

perdonar una ofensa, agravio o injusticia, se empeña en seguir apostando a lo mejor de la persona que peca, pero también se eleva a lo mejor de sí mismo en cuanto imagen crística. Habiendo sido él o ella misma perdonada, ofrece con gratitud y gratuidad ese mismo bálsamo desinteresado a quien ahora lo necesita (*Mt* 6,12). Está convencido de que, más allá de las apariencias en contra, en el otro-prójimo está llamado a vivir un hijo o hija de Dios. De ahí que obre en esperanza, crea sin razonables argumentos, ame una y otra vez hasta el fin. En última instancia, quien se anima al perdón difícil, sigue el ejemplo de Jesús en la cruz: "Perdónalos, Padre, porque no saben lo que hacen" (*Lc* 23,34).

Interpelados por la misericordia

Cuando caminamos por la calle, viajamos en transporte público, convivimos con nuestra familia, participamos de una comunidad cristiana, trabajamos en una oficina, llegamos a nuestro barrio, visitamos o nos atendemos en un centro asistencial, etc., siempre acabamos por encontrarnos con 'rostros' que nos interpelan. Resulta casi inevitable, a veces a pesar nuestro y de la estética posmoderna que intenta 'esconder' toda expresión de menesterosidad humana por ser 'fea'. Es entonces cuando tal vez pensamos que todo no podemos solucionar, que a todos no podemos asistir o acompañar, que el mal afecta la condición humana ineludiblemente, que buscar remediarlo es en última instancia una utopía… Pero lo cierto es que siempre 'algo concreto' podemos hacer…

Cada uno de nosotros ha recibido dones y carismas diversos, que solo tienen razón de ser en función del cuerpo de Cristo (cf. 1 *Co* 12,1). Nadie es tan pobre que carezca de todo, nadie vino al mundo tan desprovisto como para no haber podido cultivar y madurar una pequeña

riqueza. A partir de esta ‘riqueza concreta’ es que sabe y puede hacer ‘algo’ más o menos bien por los demás, con cierta pericia y eficacia. Al menos aliviar un poco ciertos padecimientos como el abandono, la soledad, la ignorancia, el desempleo, la miseria, la enfermedad, el hambre, las adicciones, etc., comenzando por alguna de sus expresiones, la que resulte más afín a nuestro estilo y carisma, personal o asociadamente.

Podemos entonces preguntarnos: ¿cómo se encuentran y dialogan esas personas, en situaciones interpelantes, con los propios dones recibidos? ¿En qué sentido nos invitan a ponernos ‘en salida’ para que no se pudran ni oxiden (cf. *Mt* 6,19)? ¿En qué sentido la propia compasión, el ser afectados por el otro, nos impulsa a “primerear” (neologismo de Francisco) mediante algún tipo de iniciativa solidaria, caritativa en el más amplio y original sentido de la palabra? “El gesto y la palabra oportunas”, decía la antigua plegaria eucarística Vb, “frente al hermano solo y desamparado”.

A modo de conclusión

Cuando nuestra vida, o la vida de una comunidad eclesial (parroquial, educativa, de base, etc.) se rigidiza, insensibiliza y encierra, comienza a perder savia vital y languidece, acaba muriendo asfixiada por falta de oxígeno. Lo que genera vida eterna, esa que el hombre rico no se atrevió a descubrir porque tenía muchos bienes (cf. *Lc* 18,18-23), es salir ‘compasivamente’ de nuestra comodidad egoísta, de nuestra inercia institucional, y poner en práctica la misericordia. Este tipo de innovación y apertura es siempre iniciativa del Espíritu de Cristo resucitado, quien busca de continuo hacer nuevas todas las cosas. Pero solo da ‘frutos

fecundos' si se ve correspondida en nosotros con una generosa docilidad discipular y misionera.

* * *

La hospitalidad como servicio pastoral

Se acoge y hospeda de muchas maneras, pero por sobre todo, dejando entrar al otro/a en la propia vida, abriendo el corazón, y buscando entrar en la de los demás. Jesús nos hospeda comunicándonos su vida, que es la vida del Padre, la misma vida trinitaria: en Él estaba la vida (cf. *Jn* 1,4), porque el Padre y Yo somos uno (cf. *Jn* 17,22). Es así que el discípulo amado estará en el seno de Jesús (cf. *Jn* 13,23), como Jesús está en el seno del Padre (cf. *Jn* 1,18). A la pregunta de los inminentes primeros discípulos: "¿Dónde moras / habitas / permaneces? [=*méneis*]", Jesús responde con un: "Vengan y lo verán" (*Jn* 1,38-39). La razón de la respuesta es evidente: descubrir al otro/a (también al Señor), acoger y hospedar en la propia vida toma tiempo y desinstala, no se pueden esperar resultados o réditos inmediatos. Por eso "se quedaron con él toda la jornada [=toda la vida]", y solo así pudieron experimentar un gran hallazgo... Podemos preguntarnos: *¿Cuál es mi disposición inicial para acoger y hospedar al otro/a, a Jesús?*

Para acoger, hospedar y habitar en los otros/os, para descubrir finalmente ámbitos de presencia íntima, hay que comenzar por ponerse en el pellejo de los demás, asumiendo una actitud de servicio, como Jesús: "¿Dónde lo pusieron (a Lázaro)?". También Él escuchará una respuesta que nos es familiar: "Ven y lo verás" (*Jn* 11,34). Aunque en su

divinidad Jesús sepa muy bien qué es lo que hay “en el interior del hombre sin que se lo digan” (2,25), también a Él le tomará tiempo conocernos por experiencia humana, establecer ámbitos de empatía (“Viéndola llorar así, Jesús se conmovió... Lloró”, vv.33.35). Sólo el tiempo perseverantemente compartido permite que se acabe morando en lo/as otro/as y se permita a los demás morar en uno/a: “En la casa de mi Padre hay muchas habitaciones” (14,2). La experiencia se va tornando cada vez más fecunda y gozosa: “No los llamo siervos, sino amigos”. “Ustedes son mis amigos si hacen lo que yo les mando” (15,14). “Si permanecen en mí, darán mucho fruto, mi gozo estará en ustedes y ese gozo será perfecto *[=pleróze]*” (*Jn* 15,11). Por lo dicho, Jesús tendrá que hacer experiencia del lugar dónde mora Lázaro, acercándose y entrando a su casa (*Jn* 12,1), pero también en el sepulcro (*Jn* 19,42), para que aquél a quien Jesús ama (“Jesús amaba a Marta, a María y a su hermano Lázaro”, *Jn* 11,5) salga escatológicamente del sepulcro (*Jn* 11,43-44) y more glorioso en Dios. Jesús tendrá que experimentar el mal olor del cuarto día de Lázaro para que su casa se llene del buen olor a perfume (*Jn* 12,4) al tercero. Podemos preguntarnos: *¿Qué actitudes tendría que asumir para acoger y habitar en el/la hermano/a que el Señor pone a mi lado o en mi camino?*

Cuando Jesús vaya a cenar a Betania, invitado por Marta y María, y con la presencia de Lázaro (*Jn* 12,2ss.), experimentará una doble manera de ser acogido: mediante el servicio activo (de Marta) y la gratuidad afectiva (de María), que derramará perfume en exceso sobre su cuerpo, como la esposa en *Ct* 1,12, o como Nicodemo en *Jn* 19,39. De modo semejante, también en 11,20 Marta se expresaba saliendo, mediante la palabra y la profesión de fe (como Pedro, en *Jn* 6,68-69), y María lo hacía quedándose adentro, mediante gestos (como el discípulo amado en 13,23, sin anticiparse, cf. 20,5): en este caso, postrándose y llorando.

Ambas actitudes se repiten en *Lc* 10,38ss.: Marta realiza el servicio de la casa (dando de comer, concretando el *abc* de la justa promoción humana, cf. *CV* 27) y María está a la escucha como discípula (garantizando la dimensión vocacional del discipulado, cf. *CV* 18). Jesús sintoniza de algún modo con ambas, que a decir de Teresa de Ávila, "van siempre unidas".

En la escena de Betania, se da un paralelismo con el pasaje de Simón, Jesús y la pecadora de *Lc* 7,36ss.: a) comida / b) mujer / c) perfume, donde la actitud gratuita de la mujer va mucho más allá de la invitación dosificada y formal de Simón el fariseo. También en Betania, la gratuidad desbordante de María contrasta con la hostilidad mezquina de Judas, que calcula el bien que hipotéticamente podría haberse hecho a los pobres en general con ese dinero (siendo que "a los pobres siempre los tendrán con ustedes", para ocuparse…). También en *Jn* 13,29 Judas queda vinculado a la bolsa y a una presumible tarea que podría haber hecho con los pobres pero que obviamente no realizará (v.30). Por su parte y a su modo, en *Jn* 6 los discípulos también habían hecho un pequeño cálculo: el costo de alimentar a una multitud hambrienta (cf. v.7). Pero en ambos contextos se impone el don, el exceso: en el segundo caso, a partir incluso de la ingenua gratuidad del niño que presenta sus ¿insignificantes? cinco panes y dos pescados (en v.9, siete en total, signo de plenitud). Según la referida encíclica de Benedicto XVI, tampoco los problemas del desarrollo en la era global se solucionan solamente con recetas "técnicas", sino sobre todo entrando en la lógica del don y la gratuidad; siendo esto válido incluso para la economía de mercado (*CV* 39-41). Podemos pregutarnos: *al momento de acoger / hospedar y sin oponerlos, ¿qué prevalece en mí: la eficiencia, el cálculo o la gratuidad?*

Acoger / hospedar es pasar de la lógica del cálculo a la lógica de la gratuidad. Cuando lo hacemos, nos tornamos vulnerables en todo

sentido. Por eso no se hace entrar a casa a cualquiera, por eso también todos nuestros temores actuales: a la inseguridad personal, a los perjuicios económicos, juicios laborales o riesgos penales.

Acoger / hospedar es pasar de la lógica de los mandamientos (estipulados y casi contractuales) a la del don (incierta y expuesta). Tres cuadros lucanos nos hablan de la incorporación actitudinal de este *plus*: el joven rico (*Lc* 18,18ss.), el buen samaritano (*Lc* 10,29ss.) y el padre misericordioso (*Lc* 15,11ss.). Todos estos relatos siguen una lógica semejante:

a) *Joven rico*	"¿Qué debo hacer para tener vida eterna?"	Cumple los manda-mientos.	"¿Qué más me falta?"	"Vende todo lo que tienes, dalo a los pobres, luego sígueme"
b) *Buen Samari-tano*	"¿Cuál es el primero de los manda-mientos?"	Ama a Dios… y al prójimo como a ti mismo.	"¿Quién es mi prójimo?"	Buen samaritano que se acerca, cura con aceite y vino, lleva al hombre apaliado y se preocupa por volver.
c) *Padre miseri-cordioso*	"¿Qué es lo que hay que hacer para agradar a mi padre?".	Trabaja como el hijo mayor.	¿Por qué, entonces, Jesús come con publicanos y pecadores?	Padre misericordioso que sale a su encuentro del hijo menor, vestido – anillo – sandalias, mata el ternero cebado y hace una fiesta (gratuidad, exceso).

En todos los casos se está llamado a acoger / hospedar (a) al pobre, b) al apaliado, c) al hijo menor) pasando de la lógica de los mandamientos (lo que en *justicia* corresponde) a la del don (lo que *gratuitamente* se ofrece): a) generosidad, b) servicio y c) perdón. En los tres casos hay vulnerabilidad y riesgo: a) quedarse sin nada, b) ser acusado como malhechor, c) perder el prestigio de padre. Además, también en los tres casos hay quienes se niegan a hospedar: a) el joven

rico (porque tenía muchos bienes), b) el sacerdote y el levita (que dan un rodeo, realmente no sabemos por qué), c) el hijo mayor (porque había trabajado "como esclavo" [=*duleuo*], sin sentirse en familia). Podríamos preguntarnos: *¿Con cuál de estos personajes y con cuál de sus actitudes me identifico más? ¿Por qué?*

La gratuidad tiene su recompensa. *Dame de comer* (cf. *Jn* 4,31; 6,5; 21,5) / *Dame de beber* (*Jn* 4,7; cf. 19,28): el Señor pide, pero, ¿quién da finalmente de comer y de beber un mejor alimento y una bebida más plena? Jesús da el pan de vida (también el pescado en el lago, porque tiene un alimento inédito que "ustedes no conocen") y el agua que brota para la vida eterna (como nuevo templo y de su costado). ¿Quién manifiesta, entonces, mayor gratuidad? Ya teníamos el ejemplo anticipatorio de Elías (cf. 1 *Re* 17,14): la harina y el aceite de la viuda al final no se acabaron; pero también el de Abraham en Mambré (cf. *Gn* 18,1), hospedando a los tres forasteros y recibiendo a cambio el hijo de la promesa... En el tercer evangelio, esto se percibe claramente con Zaqueo (*Lc* 19,1ss.): "Tengo que hospedarme *[=meinai]* en tu casa". Surge una primera actitud de *gratuidad*: "Repartiré la mitad de mis bienes entre los pobres y si perjudiqué a alguien le daré cuatro veces más". Pero en seguida aparece la sobre abundancia: "Hoy ha entrado la alegría en esta casa" (*¡Gratuidad mayor!*). También acá la casa se llena con el perfume de la alegría. Como el perfume de María en Betania, la alegría también es indicio escatológico de plenitud: perfume y alegría remiten al jardín, al amado, al gozo de lo definitivo (*Ct* 4,16; *Jn* 19,39), a la "morada de Dios entre los hombres", donde "Él habitará con ellos", donde nos hospedará para siempre (*Ap* 21,3). Podemos preguntarnos: *¿Cuál es el mayor don con que Jesús me hospedó y acogió en su casa a lo largo de mi vida?*

* * *

Una pastoral de la misericordia urgida por la belleza

La versión cinematográfica de la novela de Víctor Hugo, *Los miserables*, ganadora de tres premios Oscar 2013 y precedida por el musical homónimo de C. M. Schönberg – A. Boublil – J. M. Natel (1980) – H. Kretzmer (1985), narra las protagónicas historias entrelazadas de Jean Valjean y Fantine. Son figuras de la misma vida humana, herida por la injusticia y expuesta a la desesperación, con una libertad capaz de abrirse al sentido creativo de la existencia o de clausurarlo y asfixiarlo definitivamente. Por sus características, bre una interesante clave hermenéutica para el magisterio pastoral del Papa Francisco.

En particular, pienso que podría establecerse un fecundo paralelismo entre las figuras femeninas del musical-película de T. Hooper (2012) y las actitudes pastorales requeridas para el Año de la Misericordia en un Santuario.[50] En ambos casos, partiendo de la narración / canto de las mujeres…

La humanidad más hermosa

La figura de Cosette cantando una melodía infantil (*Castle on a cloud*) representa lo más puro de la humanidad en sus aspiraciones más

[50] Ofrezco un comentario estético-teológico-pastoral a esta obra cinematográfica, que presupone el musical y la novela de Víctor Hugo homónimas, como icono inicial de mi libro *Mística y misericordia en los discípulos misioneros. Lectio pastoral ignaciana a partir de los Evangelios de Lucas y Juan*, Credo Ediciones, Saarbrücken, 2013, 3-9. También una síntesis de la Bula de convocación al Jubileo extraordinario de la misericordia, *Misericordiae vultus* (2015) en *Introduciendo una teología del cambio de época. Fundamentos, método y estructura,* Credo Ediciones, Saarbrücken, 2015, Apéndice 2, 43-46; y un desarrollo pastoral de la teología del santuario en "Peregrinando al santuario", que es el epílogo de *Trilogía 'Teología del cambio de época'*, Vol. III, Credo Ediciones, Saarbrücken, 2013, 421-484. En este tipo de hermenéutica teológica de expresiones artístico culturales soy remotamente deudor de F. Ortega, A. López Quintás y J. Mardones.

bellas.[51] Acunando una muñeca de trapo, pálido reflejo de la que contempla de lejos en la vidriera de una tienda, con evocaciones maternas que ella misma anhela y espera en su nube-cielo, donde no se llora ni trabaja, donde finalmente se podrá jugar, la pequeña Cosette se convierte en emblema de la fe esperante. Su mamá en el cielo nos remite a la persona de Fantine, recientemente partida después de una agonía por tuberculosis, habiendo en cierto modo dado la vida por su hija. Del mismo modo en que ella se siente cuidada, cantando con talante maternal a modo de tierna plegaria orante, Cosette convierte el oscuro no-lugar de la mundana taberna en cálido espacio habitado por la trascendencia.

Jean Valjean descubrirá a Cosette de noche, temerosa en medio de un bosque con nieve al que había sido enviada por la patrona (¿bruja?) a buscar agua, símbolos todos que remiten a las cavernas del inconsciente y al mundo infrahumano, una especie de infierno. Allí se producirá el encuentro que transformará sendas vidas, en torno a un pozo de agua análogo al que propició el diálogo de Jesús con la mujer samaritana de *Jn* 4,1-42.[52] Casi de inmediato, Cosette sonreirá y confiará intuitivamente en Jean Valjean. Con él regresará balanceándose lúdicamente de su brazo izquierdo, y recuperará la libertad después de un doble pago *red-emptor* (=comprar dos veces) hecho a los inescrupulosos y avaros Tenardieu que la explotaban y maltrataban en su 'miserable' taberna.

Fantine es la madre que da su vida por Cosette, yendo en este amor "hasta el extremo" (cf. *Jn* 13,1). Es también la que encomienda a Jean Valjean el cuidado de su hija, viendo ya cercana e ineludible la propia muerte, y quien regresará años después a buscarlo desde el más

[51] En este mismo sentido, la figura del niño Gavroche representa lo más noble.
[52] Desarrollo una pormenorizada exégesis de este pasaje en *Trilogía* I, 309-330, y en versión pastoral abreviada, aplicada a la vida del santuario, en *Trilogía* III, 429-440. Para este tipo de abordaje exegético, cf. F. MANNS, *L'Evangile de Jean et la Sagesse,* FPP, Jerusalem, 2003, 95-122; *L'Evangeile de Jean a la lumiere du Judaisme,* FPP, Jerusalem, 1991.

allá (o desde el más acá), cuando el antiguo presidiario deba partir para encontrar finalmente esa paz tan anhelada como hasta el momento esquiva: “Has cuidado bien de Cosette” (*Come with me*). Fantine se convierte entonces para él en una mezcla de figura angelical, entre materna y esponsal, portadora de una delicada ternura transfigurada.

El paralelismo con el recién estrenado y primaveral amor humano entre Cosette y Marius pone esto último de manifiesto justo en el invierno de la vida del 2-4-6-0-1, pero ahora desde una perspectiva eminentemente teologal-trascendente: vinculado a la figura del Padre-Obispo, manifestación de la misericordia y el perdón en su propia vida, que lo recibe al final del resplandeciente camino-jardín nupcial, y al canto de innumerables elegidos que encarnaron nobles (aunque limitados) ideales en una plaza de París convertida ahora en inmensa barricada. De este modo, la escena con rostros iluminados y por primera vez sonrientes se convierte en símbolo del desposorio entre la nueva Jerusalén y el Cordero degollado (cf. *Ap* 21-22), y del mismo Jesús [=Jean Valjean] que retorna al seno del Padre [=Obispo] en virtud del Espíritu [=Fantine].

En conjunto, Cosette y Fantine son figuras marianas. Evocan, respectivamente y por apropiación, a la inmaculada y a María asunta, nueva Eva. Pero también a la Iglesia-Esposa (cf. *LG* 65) “llena (finalmente) de limpia hermosura”.[53] El camino pascual-teodramático de Fantine, que transita de la caída (cantada narrativamente en su conmovedor solo *I dream a dream*) a la gloria (cantada dulcemente en *Come with me*), así lo sugiere. A partir del encuentro con el Padre-Obispo, estas figuras femeninas acompañarán y contribuirán decididamente en la transformación del imaginario simbólico y de la misma vida de Jean Valjean, haciéndolo pasar del odio herido, polarizado en torno a un imaginario regresivo asociado a la caricaturesca (por

[53] Cf. MISAL ROMANO, *Prefacio de la Inmaculada Concepción.*

implacable) justicia de Javert, hacia el amor transfigurado, centrado éste en un imaginario progresivo de misericordia primero experimentada con gratitud y luego comunicada con gratuidad.

La fragilidad inicial de Cosette como niña y de Fantine enferma en el burdel portuario, necesitadas ambas de la compasión y disponibilidad samaritana (cf. *Lc* 10,25-35) del ex presidiario, como así también el cariño filial de Cosette con Marius y la ternura materno-esponsal de Fantine al final de su vida posibilitarán la definitiva transfiguración de Jean Valjean, en un camino existencial que hasta el momento, jalonado de cruces, parecía haber sido tan solo recurrente Calvario. Un itinerario en el que se fueron convirtiendo las autorreferenciales y endurecidas tinieblas idolátricas en autotrascendente y tierna luz icónica.

Una pastoral de la misericordia

En el ministerio de la reconciliación y la sanación que encuentra privilegiado espacio celebrativo en los Santuarios,[54] haciéndonos cargo de la fragilidad de muchas personas 'heridas' de nuestro pueblo,[55] descubrimos como pastores lo más lindo de la humanidad nueva a modo de acontecimiento, manifestación y donación (J. L. Marion[56]): también de la nuestra. Empeñarse en encontrarnos con el hijo, y sobre todo la hija de Dios que hay en cada persona, posibilita experimentar el don que adviene gratuitamente y excesivamente nos supera y trasciende.

---

[54] CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia. Principios y orientaciones,* Ciudad del Vaticano, 2002, nº 267.

[55] Desde hace seis años, colaboro pastoralmente en el Santuario Nacional de Luján (Argentina).

[56] Por ejemplo, J. L. MARION, *Reducción y donación: investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, UCA – Prometeo, Buenos Aires, 2009.

Al acoger y bendecir, perdonar o ungir como cristóforos, la belleza original de una humanidad concreta nos sale al encuentro y vuelve a resplandecer incluso con mayor luz y gloria que en sus tiempos primordiales. Somos partícipes del acto *red-emptor* de Dios que en Cristo sigue reconciliando al mundo consigo, infundiendo su Espíritu Santo que convierte a cada creatura libre en "templo" santo y "nueva creación" (cf. 1 *Co* 3,16; 2 *Co* 5,17). Esta interioridad resurgida de la oscuridad más tenebrosa, llena ahora de serena alegría y paz como la llama del cirio en pleno Pregón Pascual, se convierte en piedra viva (cf. 1 *Pe* 2,5) del Templo santo de Dios que es la Iglesia. Esta multitud de personas renacidas de lo alto son ahora las verdaderas "joyas de la Virgen" que enriquecen y coronan con nuevo esplendor el rostro de la Esposa (cf. *Ap* 12,1).

Visto en esta perspectiva, lo mariano de cada persona que viene a este mundo, y que para el creyente es siempre capaz de sobreponerse a la miseria del pecado, aflora de un modo más natural y rico en la vida, corazón, rostro y mirada de las mujeres, en particular en el contexto celebrativo y festivo de un santuario consagrado a María. Me animaría a decir que de modos propios e inéditos en cada etapa de sus itinerarios vitales como peregrinas: en la infancia y la juventud [=Cosette], en la mitad y pascua de sus vidas [=Fantine], produciendo un efecto cuasi-sacramental también *red-emptor* en la existencia de los pastores, padres, hijos, hermanos, amigos y esposos. Como si la santidad de Dios se derramase a modo de óleo de misericordia en el corazón de cada ministro, dejando el interrogante verdadero de quién sale de cada encuentro en realidad más sanado, ungido y transformado. Parafraseando a Fiodor Dostoievsky, ésta es la belleza donada por el Espíritu "que está salvando al mundo". Es la fragilidad y ternura filial-

materno-esponsal del pueblo fiel de Dios que posibilita, muchas veces a partir de su propia desfiguración, el don transfigurante de lo alto.

Para que el pueblo-esposa se exprese y manifieste hay que darle tiempo, acompañarlo, escucharlo y mantenerse disponible. Hay que aguardarlo/a pacientemente a la puerta, como a la Sabiduría bíblica,[57] esperando su *kairós*, la manifestación de su *sancta santorum*. La pastoral de la misericordia, tanto en relación a las concretas obras corporales como a la pastoral de la escucha, a los sacramentos de la reconciliación y la unción o a las mismas bendiciones ocasionales, exige un delicado y activo discernimiento, hecho de silencios y palabras, intuiciones y gestos oportunos e inéditos. Pide dejarse conducir por las mociones del Espíritu, que "no se sabe de dónde viene ni a dónde va" (cf. *Jn* 3,8), experimentando su don en los rostros y miradas narrativas del "santo pueblo fiel de Dios" (Francisco[58]) antes que en el intento apresurado por comunicarlo o querer resolver "problemas", no sin un dejo de presuntuosa impaciencia. El paso de Dios tiene como indicadores inconfundibles un gozo y paz suavísimos,[59] anticipos de la gloria, que conducen de la gratitud discipular (=misericordia experimentada) a la gratuidad misionera (=misericordia comunicada).

[57] Desarrollo esta temática sapiencial, que anuda agua, mujer, esposo, adoración y cosecha, en el referido comentario al relato de Jesús y la mujer samaritana, *Trilogía* I, 312-326.
[58] Por ejemplo, FRANCISCO, *Misa Crismal*, 17/04/2014; *Festividad de Nuestra Señora de Guadalupe,* 12/12/2014.
[59] "Es propio de Dios y de sus ángeles, en sus mociones, dar verdadera alegría y gozo espiritual, quitando toda tristeza y turbación, a las que el enemigo induce" (IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales,* nº 329).

1.7. Teología en contexto e inculturación

Desde Santiago del Estero

Hago notar que muchas de las observaciones que destaco desde esta región cultural pude observarlas también en otras zonas del noroeste argentino, en provincias como Catamarca, Salta, Jujuy y Tucumán; pero también en el noreste de nuestro país e incluso en el Gran Buenos Aires. Algo de esto percibí en breves y ocasionales experiencias pastorales realizadas en Paraguay, principalmente en las inmediaciones de Asunción, o también, en sentido decreciente, misionando en Hiunchará (Departamento de Tarija, Bolivia). Por otra parte, en toda idiosincrasia local existe algo de irrepetible que no puede encontrarse plasmado del mismo modo en otros lados. En el conjunto de mi reflexión, pondré algo de esto de manifiesto.

"Abre la puerta y entra a mi hogar…"

Empiezo con este conocido verso[60] dado que la primera experiencia que tenemos del santiagueño quienes venimos de fuera es la de su *cordialidad.* Uno se siente invitado a entrar en conversación, "a compartir con vos mi trigo, mi guitarra y mi destino"[61], a entablar esa amistad que

[60] Trataré de ilustrar lo que iré diciendo con algunos ejemplos tomados de música folklórica (especialmente de conocidas chacareras). La gran mayoría de estas letras pertenecen al poco conocido P. TRULLENQUE (*La pucha con el hombre. Poemas, antología,* Edigrab, Buenos Aires, 1996).
[61] *Mateando con la vida,* música de H. TORRES.

“es oro que no se compra ni vende”[62]. En seguida se hace el tiempo y espacio hogareño para compartir: bastan unos mates, ‘tortilla’ o ‘chipaco’ de por medio, especialmente en “esas siestas silenciosas que aroman a pan casero”[63]. Se empieza a conversar, y el *diálogo* va tomando una dirección impredecible: se sabe cuando se comienza pero nunca cuando se acabará. Porque, en efecto, al santiagueño le gusta *narrar y escuchar*.

Puede tratarse de cuentos y leyendas de origen quechua, ya que Santiago está “enduendado en leyendas”, como la de la Telecita que “alma de los bailes era”; o la del Kakuy “penando los rigores de un castigo” por la ingratitud de la mujer hacia su hermano; o la del Alma Mula, consecuencia de “un incesto”[64]. La conversación puede también girar, y en lo cotidiano de la vida suele ser lo más común –ya que las grandes leyendas se reservan para momentos especiales–, en torno a historias de personas conocidas o anécdotas: más banalmente puede tratarse incluso de chismes, noticias o eventos.

El santiagueño es pausado y detallista en el relato, no tiene apuro por terminar. Al contrario, va abriendo paréntesis y espacios a medida que va dejándose llevar por el fluir de lo que dice. Simultáneamente está atento a su interlocutor, va procurando percibir lo que piensa y pasa por él. Y cada tanto se detiene para preguntar sagaz y sugestivamente. Por eso su estilo, lenguaje y modo de comunicación es más evocativo y simbólico que argumentativo y racional (“soy copla que el viento lleva”)[65]: ‘dice’ sin necesidad de definir explícitamente, ‘percibe’ sin tener que oír la materialidad de las palabras.

De aquí que un estilo pastoral inculturado en Santiago pase necesariamente por el encuentro comunitario, gratuito y dialogante,

---

[62] *Entre a mi pago sin golpear*, música de LOS CARABAJAL.
[63] *Vuelvo a amarte mi pueblo*, música de Cuti y Roberto.
[64] *Tradiciones santiagueñas,* música de Cuti y Roberto.
[65] H. BANEGAS, *Para cantar he nacido.*

donde “todos puedan encontrar un motivo [y lugar] para seguir esperando”[66], tomando cada uno parte sin sentirse censurado ni excluido. Las pequeñas comunidades parecen el mejor ámbito natural para compartir la fe en torno a la Palabra: de un modo pausado y cotidiano, narrativo y personalizado.

Cuando todo rumbo parece ir siendo posible

Otro rasgo de su idiosincrasia: para el santiagueño todo va siendo posible, todo queda abierto a ulteriores modificaciones de rumbo o a nuevos matices. Es “melodía viajera”[67], ya que naturalmente desconfía de lo pautado y estipulado para siempre: se sentiría asfixiado. “Mejor que andar un camino que otros hayan inventado, es andar suelos sin rastros, para inventar un pasado. Hay quien camina con norte como quien lo hace sin rumbo, quizás se pierda el primero, pero jamás el segundo”[68].

Menos aún le gusta ser catalogado: se escapa de todo estereotipo. Esto lo hace ser amigo de la informalidad lúdica que le permite sugerir y amagar sin obligación de definirse y responder: “cual pájaro sin un árbol” suele “andar sobre la tierra”[69]. O también: “el viento dónde irá, cómo se parece al hombre: viene en llanto, ama y se va”[70]. En otras palabras, puede estar sin ser, aparecer sin mostrarse, dándole todo esto a su personalidad un talante a la vez que abierto, no pronunciado. Porque tanto al hablar como al andar o trabajar, lo importante no es lo que él dice, por dónde anda o lo que hace, sino más bien el hecho mismo de estar diciendo, andando o haciendo. No le importa que la conversación o

[66] Plegaria Eucarística Vb.
[67] R. BARRIONUEVO.
[68] P. CARABAJAL, *Camino al amor*.
[69] *Cual pájaro sin un árbol,* música de H. TORRES.
[70] *Chacarera de los vientos*, música de L. CARABAJAL.

los proyectos recomiencen cada vez, en un eterno retorno, porque en el encuentro siempre debe haber una significativa dosis de imprevista gratuidad, incluso para enterarse de las últimas novedades a las que siempre está atento.

Esto se expresa pastoralmente en la variada gama de encuentros: de jóvenes (catequistas) o comunidades de base, en parroquias (decanatos, diócesis) o movimientos, en cofradías o novenas. Sobre todo en las ya clásicas *Semanas de pastoral*. En los mismos es importante reconocer, por una parte, la acción del Espíritu "que no se sabe de donde viene ni a donde va" (*Jn* 3,8) –por algo la Renovación carismática tuvo tanto arraigo en la provincia, y no en cambio otros movimientos más normativos o rígidos en sus estructuras–, y que promueve el encuentro gratuito de los hermanos y hermanas. Por otra parte sería importante superar una cierta veleidad en los propósitos e intenciones, ya que ésta tiende a hacer inconsistentes los proyectos pastorales. Es preciso fortalecer el cultivo del 'ser' por encima del mero 'estar' juntos.

Lealtades, padrinazgo y caudillismo clientelar...

El marco de encuentro gratuito va gestando relevantes lealtades implícitas. Estas lealtades quedan supuestas por todos en el mismo hecho de estar perteneciendo al grupo o comunidad, y generan una especie de ecosistema en el mismo que legitimará tanto el ofrecimiento de recíprocos padrinazgos como el derecho a intercambiar favores. El líder o caudillo del grupo o de la comunidad es el que simultáneamente puede hacer sentir mejor a los demás su presencia apadrinadora (tutelar) y el que es capaz de intuir y complacer dadivosamente la demanda de la mayoría respecto de esos mismos favores. Por eso la conversación y la

amistad pueden desembocar en un complejo amiguismo clientelar donde todos se terminen debiendo favores y lealtades.

Donde más notoria se hace esta estructura es en la política. Al respecto observaba por entonces su obispo G. Sueldo que "en una estructura así, los proyectos comunitarios siempre serán en servicio del caudillo de turno que mantiene cautivos a los diversos sectores alrededor de su imagen, de su obra, de su palabra, de su 'machismo institucional'"[71]. Añadía el pastor que "el marco histórico-cultural de sello caudillezco y feudal no sólo permanece, sino que se lo profundiza en una clara relación de amos y vasallos [...]. No se trata de superarse en capacidad, sino de superarse en obsecuencia"[72].

En efecto, para recibir los beneficios de protección, trabajo, o al menos un bolsón de mercadería, hay que apoyar al caudillo. Si no se lo apoya no hay seguridad, trabajo ni comida: la persona se autoexcluye del sistema. Pero tampoco el caudillo puede subsistir como tal por decreto, o por una nominación de una vez para siempre. Lo hará sólo en la medida en que pueda seguir distribuyendo, al menos simbólicamente, los beneficios que garanticen un marco de tranquilidad al grupo. Así, y salvando distancias, caudillo puede ser el que invita a una cena en su casa una noche a sus amigos, el que tiene conocidos en la política que abren puertas y posibilidades, el que por tener un buen empleo ayuda económicamente a sus parientes, el que gobierna durante más de cincuenta años la provincia (pienso en aquel eterno gobernador C. Juárez), el que tiene una palabra crítica, y por lo tanto una alternativa de escape frente al régimen imperante (pienso en el referido obispo G. Sueldo), o también el que pone la pelota para jugar un partido de fútbol.

[71] *Con motivo del aniversario del 16 de diciembre, 16/12/94,* 4.
[72] *Saludo pascual, 12/04/98.*

Lo cierto es que para ser caudillo no alcanza el paternalismo: hay que ‘dar algo’.

De cara a este contexto, se impone una más clara actitud profética por parte de la Iglesia, que ofrezca claras alternativas a la cultura de la dádiva y el clientelismo, y que por supuesto evite reproducir esto mismo que denuncia en el seno de sí misma. Actitud profética que se exprese no sólo ni sobre todo a nivel oficial, sino en las instancias cotidianas de la vida que afectan e involucran a todo el Pueblo de Dios, y no sólo a los pastores o al obispo. Porque en realidad, una estructura caudillezca necesita de la complicidad de gran parte del pueblo para subsistir. Y si subsiste y ese pueblo es cristiano, esto hace pensar que tal vez no se esté diciendo lo que debería decirse o no se estén tomando las posturas personales que deberían tomarse. A veces puede parecer más fácil adaptarse a las estructuras de pecado, como en el *Macondo* de Gabriel García Márquez, que cuestionarlas, transformarlas, o al menos no transigir con las mismas.

...Frente al secreto y permanente afán de libertad y autonomía

A medida que el líder gana influencia y establece redes de poder, el grupo comienza a mirarlo con suspicacia. Sus miembros nunca le dirán lo que piensan (¡y Dios los libre de hacerlo!): disimularán a lo ‘zorro’ con actitudes curiosamente obsecuentes. No obstante, en algún momento, generalmente el menos esperado y oportuno, le pasarán la factura. Los padres en la familia, el sacerdote en la parroquia, el obispo en el presbiterio, los ancestrales gobernadores en la política, e incluso el mismo Dios Padre en la religión: todos ellos, a su debido tiempo, se llevarán sus sorpresas...

Porque si bien da seguridad y contención la figura del caudillo, también puede llegar a cercenar o anular la propia libertad del individuo y el espacio necesario para ser sí mismo. El santiagueño está convencido de que "si esperas que otro defienda tu sol, tu abrigo y tu pan, sólo tendrás las migajas del que ama la libertad"[73]. Por más que éste pueda renunciar momentáneamente a su legítimo derecho de autonomía y de hecho lo hace intencionalmente por conveniencia, tanto de cara al caudillo como al grupo, en algún momento buscará ámbitos y oportunidades en los cuales pueda concretar sus secretas aspiraciones y deseos. Detrás de la aparente fidelidad obsecuente va fermentando, por debajo y alimentado por esa sed de autonomía cuidadosamente disimulada, el siguiente e impredecible estallido orgiástico. Este puede consistir simplemente en irse emigrando, cambiando de grupo de referencia o comunidad, o "tomando"; en resistir pasivamente con un silencio astutamente elocuente y simultáneamente a-dicto, o en un acto de abierta rebeldía, por ejemplo, haciendo exactamente lo contrario de lo que el líder desearía, o dejándolo sutilmente caer en el ridículo.

Esta actitud presente en el *ethos* del santiagueño dificulta a veces el diálogo eclesial, que debería ir más allá de la mera conversación. Simplemente, porque el que no está de acuerdo no lo dice, no propone, y en todo caso, termina simulando, 'haciendo la suya' o yéndose. Simultáneamente es muy notoria la conciencia que el santiagueño creyente tiene de su dignidad de hijo o hija de Dios, y cómo es capaz de defender este fundamento último de su autoestima y valoración personal 'con uñas y dientes' cuando lo siente amenazado.

[73] *Pasajero de la vida,* música de P. CARABAJAL.

La fiesta como ámbito hermenéutico privilegiado del *ethos* santiagueño

El impulso vital puede canalizarse (¿o desbocarse?) más natural y preferentemente en la fiesta. Por eso todo líder sabe que, si quiere perdurar, debe prever y posibilitar espacios festivos para su gente. En la fiesta se hace y se dice lo que de ordinario no puede hacerse ni decirse, lo que sólo en el ámbito carnavalesco no es tabú y es lícito expresar, ya que nadie podría arrogarse el derecho a censurarlo. Por eso a la fiesta no van los caudillos, o al menos no van como tales: si lo hicieren, más que conquistar a la gente con intentos populistas terminarían perdiendo su prestigio como conductores. Y esto porque típico de la fiesta es la burla, que consiste en poner sobre el tapete, con una buena dosis de picardía e ingenio, las ambiguas intenciones subyacentes de cada uno, pero especialmente las de los más notables. Éstas, siempre intuidas por el grupo o la comunidad, son celosamente escondidas y custodiadas hasta que llege el momento propicio: la hora festiva.

Para poderse expresar a pleno desde el propio centro vital, en la fiesta debe haber música, bebida y baile. Esta trilogía ayuda a manifestar lo otro, lo no dicho, lo silenciado en la cotidianeidad. El sincopado contrapunto de las chacareras que se "adueña" de la noche "liberando las penas"[74], que siendo "copla sin dueño"[75], "no sólo es nostalgia y consuelo: es la familia, identidad y es un sentimiento, pasión, raíz [...], como un dolor para el santiagueño"[76]. También las desinhibiciones, graciosas por irreverentes, del "machao", que así conjura y dilata la

[74] "Cuando llega la noche la chacarera se adueña" (LOS TRES DEL RÍO, *Mi Santiago del Estero*); "Si no libera las penas de los que están en la tierra de nada sirve la voz de la chacarera" (*Para cantar he nacido*).
[75] Canta C. CARABAJAL.
[76] *No hay hombre sin muerte*, música de M. ÁBALOS.

llegada de la muerte que asecha ("La muerte me anda buscando celosa [...], ojalá me halle machao y cantando"[77]). Por último la espontaneidad ardiente y seductora de las y los bailarines: es interesante, al respecto, la leyenda de la Telecita, que "alma de los bailes era, murió quemada en los montes [...]. Santa de los perdidos, habita en la chacarera"[78].

Esta trilogía manifiesta que, literalmente hablando, la fiesta es espacio demoníaco, ya que el *daimon* es el espíritu vital y erótico, creativo y artístico simultáneamente; es lugar *dia-bólico*, ya que simbólicamente se muestra lo dual de lo aparentemente pacífico y convergente. Por eso muchas fiestas santiagueñas están patrocinadas (apadrinadas) por el Supay [=el diablo] o la Salamanca [=su fiesta]: "En la Salamanca el diablo, cuentan, que presta fortuna, pero a cambio de tu alma: ¡Ay, qué usurero ese Supay!"[79]; o también: "El Supay quiere conquistarte, a cambio darte conocimiento y valor"[80]. Se habla hasta del mismo "violín endiablado"[81].

Así, lo demoníaco es la contracara dionisíaca del orden apolíneo atribuido en lo cotidiano de la vida a la providencia divina o incluso al inexorable destino, que no obstante alcanzará ineludible y trágicamente al santiagueño. En efecto, él "es un viejo legüero garroteado de chango, con son de vino triste y de carnaval"[82] que resiste a "la muerte [que lo] anda buscando"[83]. A veces se resigna a que "las ilusiones [...] nunca se alcanzan", pero lo hace dejando "una llamita de fe"[84]; otras se anima corajudamente: "Cuando inauguren mi muerte no lloren mi noche, Negra [...]. Tapáme con chacareras para que mi alma se lleve el corazón de mi

---

[77] *Cuando me abandone mi alma*.
[78] *Tradiciones santiagueñas*.
[79] *Quemando sueños*, música de S. ÁBALOS.
[80] P. CARABAJAL, *La tentación.*
[81] *Tradiciones santiagueñas*.
[82] *La pucha con el hombre.*
[83] *Cuando me abandone...*
[84] *Vuelvo a amarte mi pueblo.*

tierra” (*ib*). En el fondo sabe que hay una estrecha vinculación entre “vivir” y “morir”: “Porque he bebido la vida ya no le temo a la muerte, sé que un día dirá presente, vivir tiene un alto precio”[85]. A esta experiencia es capaz de darle una esperanzada orientación religiosa: “la vida me han prestao y tengo que devolverla, cuando el Creador me llame para la entrega”[86].

Por último, y dado que no hay patrocinio sin nada a cambio, en la fiesta hay que derrochar y darlo todo frenéticamente. Si el trabajo diario “de pescador en el río o de hachero en el obraje, cuando no alcanza la sangre pa’l frío y el pan de tus hijos”[87] es percibido como sacrificio obediencial forzado, la fiesta incluirá el despilfarro y anomia gratuitos, como en las juergas de San Esteban o San Gil. El trabajo es la peregrinación que prepara la celebración entendida como el ‘lugar de los lugares’, y que convierte al “pago” en “ese paraje sagrado donde comienza la vida” (*ib*). Porque fuera del pago no hay vida verdadera: “Fue mucho mi penar andando lejos del pago, tanto correr pa’ llegar a ningún lado: si estaba donde nací lo que buscaba por allí”[88]. Por eso, en la fiesta grande tienen que estar todos, y especialmente los que quedaban en deuda por hallarse lejos: “estar estando” en la fiesta es actualizar vínculos, recuperar pertenencia y afianzar sentido.

Más sutil parece el análisis de las fiestas religiosas oficialmente católicas, como la del Señor de los Milagros de Mailín, donde incluso el ir y asistir a las celebraciones litúrgicas puede llegar a ser vivido como el costo o precio que es necesario u obligado pagar para poder dar luego rienda suelta a la verdadera fiesta y disfrutar de aquello otro más sentido tanto de la religiosidad como de la cultura popular santiagueña: el

[85] C. CARABAJAL, *Flor de cenizas.*
[86] *Entre a mi pago...*
[87] *Mateando con la vida.*
[88] *Entre a mi pago...*

“rezabaile” “en la fiesta sumamera”[89] y el canto “con grillos en la garganta”[90]. La mención de este último es sumamente recurrente en las chacareras: “Mi sangre canta por dentro [...], cuando canta el pueblo musicaliza mi pena”[91]; y éste “no ha de cantar lo que muy dentro no sienta”[92]. El canto, a su vez, tiene aires nostálgicos y ancestrales: “La guardia salamanquera se hace escuchar en la siesta como si fuera la voz de mis antepasados”[93].

Pero en las fiestas religiosas también se incluye la ‘macha’, especialmente “esos vinos guitarreaos en un remanso de amigos”[94]; el juego, ya que el corazón del santiagueño “es una falta envido”[95] que desafía su inexorable destino, a veces ganando, a veces perdiendo; y el sexo, esos “pecados” que buscan dar “sentido y amparo”[96].

Estas observaciones respecto al carácter ‘fiestero’ del santiagueño muestran que la fe, cuando llega a ser verdaderamente significativa, no puede sino celebrarse. La fiesta religiosa condensa pascualmente todo lo que de significativo existe en la vida del hombre y mujer creyentes de la provincia. En este contexto, incluso la ‘burla’, entendida ya como humorada, puede llegar a expresar confianza y familiaridad para con quienes las personas se sienten verdaderamente a gusto. No obstante, creo que es una asignatura en general pendiente la de dosificar el sentir telúrico y la fogosidad de los impulsos para que madure un verdadero amor, fraternal y fiel, más allá de los vaivenes pasionales del aquí y ahora.

---

[89] *Tradiciones...*
[90] *Vuelvo a amarte...*
[91] *Para cantar he nacido.*
[92] *Entre a mi pago...*
[93] *El embrujo de mi tierra.*
[94] *Cuando me abandone...*
[95] *La pucha con el hombre.*
[96] “Tu boca, enjambre de besos, y todos nuestros pecados, aquellos que a mi existencia dieron sentido y amparo” (*ib*.).

Asombrosa integración de lo diverso en Brasil

Comparto algunas impresiones socio-cultural-pastorales respecto de la actual situación brasileña, elaboradas a partir de tres significativas experiencias personales de residencia en el vecino país[97]. Estas instancias me pusieron en contacto, a lo largo del tiempo, con personas provenientes de variadas regiones de su inmenso territorio; representativas tanto de algunos pequeños pueblos del interior como de sus más significativos e interminables centros urbanos. Esto resultó muy interesante, dado que es en los aglomerados de las grandes ciudades donde de un modo particular la inmigración interna engendra, a modo de crisol, nuevos estilos de vida y cultura en muchas de nuestras naciones latinoamericanas; y donde gracias a estas multiformes procedencias puede conocerse un poco más el interior de los respectivos países sin demasiados desplazamientos. Después de México, Sâo Paulo es la segunda megápolis en tamaño de nuestro subcontinente; y Río de Janeiro la cuarta, después de Buenos Aires.

La integración cultural de lo diverso…

Lo que más me llamó la atención en todas estas oportunidades fue la capacidad que tienen lo/as brasileño/as de *valorar e integrar lo diverso*

[97] (1) La más larga, en 1997, en Sâo Paulo, donde hice un curso de cuatro meses con religioso/as en su mayoría brasileño/as. (2) Unos años antes (1991), pasé quince días en algunos pueblos del Estado de Paraná cercanos a Umuarama, observando experiencias pastorales y conviviendo con una familia. (3) Recientemente (enero de 2011), participé durante un mes en Belo Horizonte (Minas Gerais) de la vida de una parroquia y casa de formación, visitando algunos institutos teológicos, comunidades eclesiales y familias, conversando mucho con los padres Antonio Scarpa, Mauro Ulrich de Oliveira y Paulo Cesar Pinto. A esto añado los dos años de convivencia a tiempo parcial en nuestro noviciado latinoamericano de Adrogué (Buenos Aires) con una mayoría ‘avasallante’ de formandos brasileños (2009-2010).

sin perder el propio talante cultural. Donde uno subrayaría distinciones o avizoraría amenazas, ello/as advierten providenciales coincidencias y oportunidades. Puede observarse esta capacidad de integración tanto en los rasgos físicos de las personas, en las que se manifiestan todas las combinaciones tipológicas imaginables, como también en las construcciones y diagramación de pueblos y ciudades, en la forma de vestir o en los modos de proceder: está *tudo bem*, *tudo joia*; todo es posible e integrable, y además, con optimismo creativo.

A no ser por lo que sugiere la comunidad, *no se perciben significativas normas hegemónicas en ningún aspecto de la vida personal o social* que configuren el *ethos* brasileño con un *jeito* o estilo de vida definido apriorísticamente, como sí podría acontecer, por ejemplo, en la gran mayoría de los países europeos, dominados por una férrea tradición que los encorseta. La informal practicidad brasileña está puesta al servicio de un estilo de vida que privilegia la subjetividad interpersonal y el encuentro, evitando las excentricidades y el aislamiento individualista. En todo caso, un sano sentido del humor invita a corregir las actitudes que puedan no contribuir al bien común por anclarse excesivamente en lo privado.

Esta *amplitud y flexibilidad cultural* se traduce en panoramas urbanos coloridos, en ómnibus con gente en los que se conversa sin conocimiento previo de los interlocutores, en disponibilidad para ayudar pacientemente al que está en apuros, en un sentido de la hospitalidad que sorprende. También en modos de ser y conductas relativamente espontáneas, en variados cultos religiosos coexistiendo a pocos metros de distancia en la misma calle, en personas con tonalidades de piel diferente que se vinculan y conviven amistosa y confiadamente, en la permanente disposición a poner “al mal tiempo buena cara”: sobre todo, en los sectores sociales más carenciados.

…A partir de un emotivo optimismo

Efectivamente, *no es que no existan dificultades*. Si bien Brasil progresó significativamente en los últimos años, la calidad y alcance de la educación todavía no impide la existencia de 15 millones de analfabetos, o que sólo el 10% tenga formación universitaria completa. También los niveles de inseguridad son altos, y muchas viviendas están dotadas de alarmas, cables electrificados, rejas y alambres de púa. Muchas otras están construidas en lugares poco seguros, lo que se pone de manifiesto en los periódicos aludes de tierra que generan un significativo, si bien decreciente, número de víctimas. Aunque en los últimos años mejoró decididamente la cobertura y atención sanitaria, todavía resulta escasa y limitada. También está instalado en los barrios de las ciudades el comercio y consumo de drogas y alcohol, incluso de adolescentes...

Sin embargo, la gente parece no detenerse demasiado en los aspectos negativos, y más bien 'tira para adelante' con optimismo. Al respecto, el ex presidente Lula, a causa incluso de su historia personal, fue todo un símbolo. Intuyo que el secreto de este radical optimismo reside en esa *emotividad fuerte y fogosa* que caracteriza e impregna el *ethos* cultural brasileño, confiriéndole posiblemente su característica más representativa: el ser integralmente apasionado, dejándose llevar más por las intuiciones del corazón que por el dictamen de las ideas.

Por otra parte, el clima prevalentemente tropical y la confluencia de razas (causa y consecuencia de lo que afirmo), le confirió *un tono naturalmente sensual* al estilo cotidiano de vida: no se le tiene miedo al cuerpo ni a las expresiones afectivas, por ejemplo, al momento de saludarse, vestirse o manifestarse. El cuerpo tiene incluso una vertiente ecológica, participando de algún modo en la explosiva fecundidad de la

naturaleza. En ocasiones, esto puede exacerbarse, como acontece en el Carnaval, y asociarse a la violencia, como sucede particularmente en contextos marginales. Esto queda de relieve en el contenido de la música *funky*, análoga a nuestra cumbia villera, popular especialmente en las *favelas.*

Un poco de historia social

Hay quien explica el apasionamiento brasileño a partir del *particular modo de mestizaje* entre el portugués y las aborígenes, que según sostiene un reconocido antropólogo, experimentaron recíproca atracción desde el comienzo[98]. Esto dio lugar a núcleos familiares amplios, que posibilitaron la progresiva ocupación de un amplio territorio. A los mismos se incorporó posteriormente el negro, con ocasión de las plantaciones de caña y café, dando origen a nuevos mestizajes en el marco del patriarcalismo *fazendeiro*. Sin embargo, en el sustrato brasileño, lo indígena está mucho más presente que lo africano, y por supuesto, que lo europeo. Éste último núcleo sólo se potenció a finales del siglo XIX y principios del XX, con una aluvial inmigración asociada a políticas de blanqueamiento.

Si bien existen otros lugares del mundo en los que podría descubrirse la coexistencia de una gran diversidad cultural y religiosa, lo propio de Brasil es el *entroçamento*: una confluencia amalgamada, *gustosa* y con mínimos prejuicios, de lo diverso. Tal vez pecando de romanticismo irenista, podría decirse que el aborigen aportó prevalentemente su sabiduría, el europeo su ambición y conducción, el negro su capacidad de trabajo, roles todos que hoy tienden a ser cada

[98] G. FREYRE, *Casa-Grande & Senzala*, Ed. Universidade de Brasilia, [13]1963, 158-159.

vez más intercambiables. Esto dio una pujanza característica a la vida de todos los días, lo cual se manifiesta colectivamente en el despunte económico y el mayor desarrollo social del país en estos últimos años. Por supuesto, no debería ignorarse la persistencia de cierto racismo encubierto: basta observar la tonalidad facial preponderante de quienes realizan tareas serviles o no gratas.

Culturalmente, *la figura de la mujer fue y es sumamente significativa*. La estructura familiar tiene, como en otras partes de América Latina, matriz preferentemente matriarcal. La presencia de la madre es muy importante, e históricamente, la figura de la 'nana', una madre de leche negra y bien dotada, ocupa un lugar destacado: de hecho, el icono mariano por excelencia, *Nossa Senhora Aparecida*, es negra. A esta presencia femenina familiar y cuasi-divina se asocia el sentido de gratitud, gratuidad e integración comunitaria en los sectores más sencillos de la población: la madre es la que alimenta.

Pero también, cuando se anula el horizonte de trascendencia, la mujer puede convertirse en el refugio de un fatalismo predominante, a modo de contracara, entre quienes más sufren. Esto acontece cuando lo femenino adquiere connotaciones carnavalescas: y entonces la mujer queda reducida a objeto dionisíaco, y de la mano de la *cachaça* y/o las drogas, la 'negra' (históricamente) acabó iniciando o gratificando al 'macho'.

Esperanzadas perspectivas de crecimiento

Volviendo a la temática de la integración, el amplio nivel de valoración y aceptación de lo diverso, fundado en el tal vez más emblemático crisol de razas del mundo actual, confiere a las personas y

estilos de vida una *confianza básica que es fuente de orgullo y optimismo*, y no sólo en el fútbol: tal vez gracias a la variedad de recursos geográficos, económicos, humanos y culturales, el/la brasileño/a cree, valora y apuesta a lo suyo; incluso a costas de no aceptar fácilmente observaciones críticas respecto de lo que podría no estar tan bien, por más que en su fuero íntimo o en conversaciones informales luego lo reconozca y lamente...

Si bien las personas provenientes de las grandes ciudades y con mayor formación tienden a ser más incisivas, existe una certeza básica, y casi mágica, de que las cosas van a ir bien: esto contrasta notablemente con el escéptico talante rioplatense, inexorablemente anclado en la consabida ley de Murphy... No deja de ser elocuente el hecho de que la novela televisiva más vista en Brasil en el período 2010-2011 (*'Passione'*) concluya, a todo nivel y casi ingenua o increíblemente, del modo más satisfactorio que pueda imaginarse. Tal vez sea esta misma tendencia presuntuosa a la escatología anticipada la que propicie que se extienda el juego de azar y una cierta teología de la prosperidad, omnipresente en innumerables programas de radio y TV.

Económicamente, Brasil está creciendo, tal vez no tan vertiginosamente como a veces se lo publicita, pero sí a paso sostenido y con perspectivas muy esperanzadoras: la festiva laboriosidad de la población inyecta una fuerte dosis de optimismo. Esto se refleja en el desarrollo agro-ganadero, en el auge de la construcción, el crecimiento de la industria, las obras de infraestructura y las políticas sociales de inclusión por medio de una variada oferta laboral (la tasa de desempleo actual de Brasil es del 5%). El capital social interactúa muy bien con el capital humano, cada vez más cualificado para la producción: me llamó la atención que, así como en Argentina las Facultades más importantes de

las Universidades privadas giran en torno a Economía y Administración, en Brasil tiendan a hacerlo en torno a las Ingenierías...

Incluso las emblemáticas *favelas* están siendo cada vez más urbanizadas e integradas al conjunto de la ciudad, gracias a políticas de inclusión llevadas a cabo a lo largo de este último decenio. Las mismas supusieron extensión de servicios sanitarios (agua potable y cloacas), red eléctrica, cable y teléfono, apertura de calles y servicios de minibuses capaces de transitar por en medio de los angostos espacios viales. También fue importante haber facilitado el acceso al crédito inmobiliario y para la adquisición de vehículos 0 Km.

Mirado en conjunto, tener más parece no convertirse en una idolátrica obsesión generalizada, sino más bien en el resultado de un trabajo sereno, que procura no olvidar la importancia de los vínculos humanos y la fiesta, *cerveja*, samba y sexo-amistad de por medio. Esta trilogía, forma parte de la exuberancia y expansión de la vida, ahora menos fecunda que hace algunos decenios. Es así que el *esfuerzo*, indispensable en contextos tropicales para el trabajo, y la *vertiente lúdica*, necesaria para no claudicar ante el peso de la vida, parecen amalgamarse muy bien en Brasil, siempre en contextos comunitarios.

Implicancias en la vida pastoral

También en la religiosidad existe una mestiza confluencia entre elementos aborígenes, afros y europeos, impregnada de optimismo salvífico. Curiosamente, no sólo cristiano católicos, que es lo que predomina en los entornos populares (=Catolicismo popular), sino también elementos culturalmente presentes al momento de la conquista o posteriormente incorporados, sobre todo en el *Candomblé* y el *Umbanda*,

contribuyen a un natural sentido de esperanza. La presencia musulmana en Portugal en el siglo XV, dio lugar a estilos de vida americanos en la práctica polígamos durante los siglos XVI-XIX, a diferencia de lo que ocurría en ámbitos de influjo españoles, más escrupulosos y formalmente discretos en el orden sexual.

En lo atinente a lo específicamente religioso, desde el siglo XIX también se hizo presente la comunidad judía, sobre todo en Sâo Paulo (si bien menos que en Buenos Aires). Más reciente y ampliamente, de la mano de una teología de la prosperidad, también se incorporaron movimientos (neo)evangélicos y pentecostales de origen estadounidense; como así también elementos orientales en decidido crecimiento (budistas e hinduistas, pero también *New Age*). Una mención particular merece el crecimiento y expansión (también mediático) de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Tal vez junto a la India, *también en lo religioso Brasil sea un crisol espiritual único en el mundo*, donde pueden encontrarse conviviendo sin mayores dificultades todas las combinaciones devocionales y soteriológicas imaginables.

El sentido crítico de cara a la realidad social se expresó eclesialmente en la *teología de la liberación* (L. Boff, J. B. Libanio, J. Comblin, F. Betto, P. Richard, P. Suess) *y las comunidades eclesiales de base*. Sin embargo, esta impostación parece hoy menos significativas que en los años 80', o en todo caso, más concentrada en torno a realidades más particulares y específicas: por ejemplo, la situación de postergación que aún viven muchas mujeres (I. Gebara, M. C. Lucchetti Bingemer), negros y aborígenes. Este viraje teológico-pastoral tal vez se deba a las importantes transformaciones socio-económico-culturales vividas a partir de los 90' en el país, con mucha gente accediendo a la clase media buscando otro estilo de expresión religiosa, más personal e individual.

Pero en esta transformación no faltaron también *razones político-eclesiales*, asociadas al recambio casi integral que se fue haciendo en el estilo del episcopado católico a lo largo de estos últimos treinta años: tal vez hoy se perciba una cierta dosificación en los niveles de profetismo inculturado con que la Iglesia en Brasil acompañó, no sin un dejo mesiánico, a los más pobres y amenazados durante los tiempos de la última dictadura (1964-1986), con figuras como Dom Helder Cámara o, posteriormente, P. Casaldáliga.

Al respecto, desde hace algunos años existe también una fuerte presencia no sólo del pentecostalismo, sino incluso de un *estilo carismático en la Iglesia Católica* que se hace en estos días muy notorio, incluso por su fuerte presencia en los medios; y que unido al tradicional catolicismo popular, muy observable, por ejemplo, en el Estado de Minas Gerais, se condicen muy bien con un estilo cultural emotivo, social, mediático y vistoso. El sentido de la vida y la belleza, expresados en la música, la decoración, los colores y gestos, como así también en una espontaneidad reacia a quedar ahogada en el estrecho espacio concedido por las rúbricas, están muy presentes en las variadas y originales expresiones litúrgicas. Esto no significa que pueda vivirse también muy emotivamente el *via crucis* y un sentido culto a la Madre dolorosa en medio del pueblo pobre.

Apreciaciones conclusivas

En lo que pude apreciar, el *ethos* brasileño se configura a partir de la emotividad [=afectividad] más que de las ideas [=pensamiento]; de la corporeidad más que de la interioridad; de la comunidad más que del individuo; de lo concreto más que de lo abstracto. Estos mismos

elementos fueron conformando el estilo pastoral-eclesial; confiriéndole un tono inculturado: dinámico, visible, social, transformador. Es cierto, que aún no le es ajena una cierta tonalidad mágica.

Con esta impronta, la *vida pastoral* se nutrió de la Palabra de Dios y de las celebraciones muchas veces devocionales y espontáneas, con tintes improvisados y ritualidad propia, más que de la oración personal o la preocupación por una rígida ortodoxia doctrinal. El catolicismo brasileño adquirió fácilmente un cariz ecuménico, festivo y musical, abierto al diálogo interreligioso y a la defensa de la vida en sus más variadas expresiones. Pero a causa de su flexibilidad, diversidad y apertura, expresión de su mismo talante inculturado, experimentó dificultades significativas con las expectativas y normativas centrales de la Iglesia. Pese a esto, Brasil fue le primer país de América Latina visitado por Benedicto XVI, y hoy es sede para la Jornadas Mundial de la Juventud de 2013.

Apreciaciones culturales y pastorales desde Inglaterra

Las desarrollo a partir de una estadía de dos meses y medio en Olton-Solihull[99], en las afueras de Birmingham, en una comunidad de mi Instituto religioso donde conviven ingleses, irlandeses e indios, con una diversificada biblioteca a disposición (aunque ya un tanto desactualizada), y las posibilidades de establecer contactos (pastorales, académicos o simplemente de amistad) que esas casi once semanas permitieron. Mi reflexión se nutre también de algunas visitas que pude

[99] Incluidos los primeros días de octubre 2008, en plena crisis financiera, cuando el por aquel entonces primer ministro G. Brown tomó la decisión de utilizar 500.000 millones de libras esterlinas para estabilizar el sistema bancario.

hacer a las ciudades de Londres, Liverpool, Oxford y al pueblo de Nymfield.

Divido la presentación en tres niveles: 1) Plano personal; 2) Plano socio-económico-político; 3) Plano cultural-religioso. En cada uno de ellos intentaré destacar los aspectos más relevantes, y prevalentemente positivos, con los cuales me fui encontrando. De un modo sencillo, utilizaré un método fenomenológico-hermenéutico-pastoral.

Plano personal

Se valora mucho la autonomía personal, en el marco del concepto moderno de libertad. Este sentido de libertad (*freedom*) busca independizarse de toda presión social indebida, como así también del peso de un tradicionalismo mal entendido: tal vez por esto los ingleses busquen mostrarse siempre algo imprevisibles y desconcertantes en su modo de ser. En el amplio espacio de una tradición común que los habita, cultivan espacios intencionalmente propios sobre todo a través del trabajo, que mantienen en el tiempo con responsable perseverancia y cierta creatividad, pero también de los *hobbies,* como por ejemplo la lectura [=conocimiento], la música [=trascendencia] y la jardinería [=naturaleza].

A este sentido de libertad se une el respeto por el otro (*politeness*), lo cual favorece un siempre original desarrollo de la personalidad de cada uno. El único límite impuesto a la disposición del propio espacio es el del bien común. Serían censurables aquellas actitudes que pretendieran atentar contra los derechos y libertades ajenas, probablemente mucho más que en nuestros países latinos. En contrapartida, esto hace que en ocasiones la afectividad quede un tanto contenida, y que la

comunicación, muchas veces entrecortada, no se establezca desde las dimensiones más profundas de la persona. Tal vez esta observación pueda vincularse con el desarrollo de actitudes adictivas, o también de un cierto gusto por lo macabro y obsceno.

Las observaciones de los párrafos precedentes convergen en la búsqueda de una natural pero mesurada confianza y apertura a los otros en tono amistoso, y en obligaciones recíprocas muy calculadas que cada uno busca asumir con sentido ético de buena vecindad (*neighbourhood*). Pienso que aquí el sentido cristiano de la *libertas* como posibilitante de una óptima utilización del *liber arbitrium* orientado a la autotrascendencia (teocéntrica) podría resultar iluminador.

Plano socio-económico-político

a) La vida social parecería construirse a partir de una sana, si bien dosificada, consideración por el interés de los demás, lo cual propicia el fortalecimiento de un interesante capital social. Se parte de lo que cada uno es más que de lo que debería ser, como acontece en el contexto continental. Pero luego un ético y fuerte control social hace que las personas vayan siempre un poco más allá de lo que naturalmente estarían dispuestas a hacer o a resignar en función del bien común. En este sentido, los ingleses (y sobre todo los irlandeses) son más generosos de lo que podría parecer a una primera mirada superficial.

Es así que cada uno tendrá que desplegar su itinerario personal en consideración de la comunidad, y en ese sentido, deberá ser diplomático y saberse autolimitar: al momento de hablar y de actuar, de tomar decisiones o desarrollar variados empeños, de manifestar la propia interioridad o de expresar el mundo de los afectos. Los ingleses, en su

mundo consciente y acciones deliberadas, son dosificados en todo, de igual modo que para todo se toman su tiempo. Este espacio psicológico, mediado por los *coffee* o *tea breaks*, permite una mayor consideración de la cordialidad en las relaciones interpersonales (*friendly*), que va mucho mas allá de una mera estrategia de socialización, incluso sin serle ajena en ocasiones una cierta formalidad.

Merece una particular consideración la familia y los ambientes hogareños. La brevedad de los días en invierno (anochece antes de las 5 p.m.) y las varias horas de penumbra antes de irse a descansar (*evening*), como así también la gran proporción de días húmedos (*wet*) en los que garúa intermitentemente, favorece la vida hacia adentro. Con cierta tonalidad romántica, los ingleses han desarrollado una gran capacidad de crear ambientes (físicos, humanos y literarios) verdaderamente agradables, que tienden a consolidar con el tiempo.

Existe un notable gusto por la conversación tanto ocasional como temáticamente focalizada, por la música –agradable y expresiva de sentimientos profundos–, la decoración clásica de interiores y la repostería –menos dulce que, por ejemplo, en América Latina y la India. Esta dimensión de interioridad y calidez colectiva para con los más allegados y en el ámbito de lo privado (que buscan disfrutar o *enjoy*), parecería convertirse en la contracara de la practicidad que los caracteriza en los espacios públicos (donde prevalece el sentido del deber o *commitment*) o de la superficial conversación formal, por ejemplo acerca del tiempo, que mantienen con quienes no existen vínculos particulares o con quienes no quieren involucrarse al menos en ese momento, o también como instancia intermedia para entrar en un diálogo más profundo.

b) Por otra parte, tratar de pensar en el interés ajeno posibilita la actividad económica y el mundo de los negocios libremente propuestos y

pactados. La iniciativa económica y la autoorganización del mercado (A. Smith) son realidades vivas en Inglaterra. Existe gran habilidad para negociar y establecer acuerdos, sin apuros que fuercen o precaricen las decisiones, sino más bien con la serenidad necesaria para que, evitando tensiones, lo acordado se desarrolle correctamente y sea respetado y mantenido en el tiempo.

c) Aventurando una interpretación desde lo político, percibo que el parlamentarismo de J. Locke está vivo en lo cotidiano, y que la opinión pública cuenta mucho al momento de tomar decisiones. Se buscan los acuerdos incluso en la vida de todos los días. Se procura que el poder no se concentre, y que existan controles recíprocos, pero sin injerencias indebidas. En todos los ámbitos, “el rey reina pero no gobierna”: por lo general, las decisiones tienden a ser la resultante de un diálogo previo. Las normas, claras y sencillas, son estrictamente observadas (siempre hay excepciones que confirman la regla), y tienden a ser las verdaderamente necesarias. Esta sencillez y claridad propicia actitudes tolerantes e razonablemente inclusivas de lo diferente sin perder, sin embargo, sus rasgos propiamente *british*. Pienso que para esto no se ha mostrado tan hábil el modelo continental, especialmente el francés, más asociado a las monarquías y a los modelos totalizantes, solo reemplazables por nuevos paradigmas mediante periódicas revoluciones. El modelo inglés busca anticiparse a los conflictos, y va naturalmente en busca de acuerdos de recíproca conveniencia.

Plano cultural-religioso

a) Se piensa desde lo particular, a diferencia del estilo continental que tiende a hacerlo desde lo universal. El temprano empirismo de D.

Hume y R. Bacon, asociado al nominalismo de G. Ockham, están realmente vivos en cada instancia. Esto evita las rutinas estereotipadas y favorece las propuestas relativamente diversificadas, aún en el marco de una tradición fácilmente reconocible en variados ámbitos de lo cultural, incluyendo su típica arquitectura.

Me llamó la atención que en esta cultura insular todo tienda a comenzar por el lado inverso o casi a contramano del estilo latino-continental: se conduce por la izquierda, las manijas y las puertas abren generalmente al revés, el ambón y la credencia en las celebraciones litúrgicas se ubican hacia la izquierda del ministro. Si tomamos la imagen de la izquierda en sentido metafórico, los ingleses van a contramano de Europa: por ejemplo, han conservado sus propias medidas de peso y longitud, como así también su propia moneda. Como si a los británicos no les interesara demasiado qué hace o cómo actúa la gente en otras latitudes: de hecho no se caracterizan por hablar otros idiomas –a no ser a veces el francés y más esporádicamente el alemán– y su interés cultural se dirige a lo sumo hacia los Estados Unidos, las naciones del norte de Europa o las que componen el *Commonwealth*.

Por otra parte, las conversaciones no tienden a encadenarse por las vías naturalmente previsibles, sino que permanentemente incluyen rupturas y posteriores superaciones. Esto permite que evolucionen por caminos inéditos. Y así, el aparente caos inicial acaba convergiendo, previa clasificación de realidades y objetos, en un interesante orden posterior. Es como si de este modo, los ingleses hicieran revoluciones preventivas para evitar grandes catástrofes posteriores. Esto les permite integrar una gran diversidad cultural, en ciudades como Londres o Birmingham, que son notoriamente cosmopolitas en sus procedencias y expresiones.

b) En el plano de lo religioso, existe un interesante sentido de lo sagrado y lo monástico, asociado a la interioridad y al culto litúrgico: silencio, respeto y devoción convergen en un cálido ambiente comunitario y celebrativo cuidadosamente preparado. La Navidad parece despertar particular interés, ya que su preparación comienza mucho antes y es más esmerada que en otros lugares que pude conocer. Destaco, en particular, la importancia que le dan a los villancicos (*Christmas Carols*) y la cantidad de fieles que participan de las celebraciones de Noche Buena. En el plano de la caridad los ingleses se manifiestan de modo práctico: son realmente muy eficaces, si bien nadie busca resolverle la vida a los demás. Las expresiones caritativas son siempre pequeñas ayudas que en ningún caso pretenden sustituir la responsabilidad personal de los propios interesados, sino más bien suscitarla.

Debido a que la Iglesia Católica no es la Iglesia de Inglaterra –lo es la confesión Anglicana–, parece no existir ese típico anticlericalismo desarrollado en otros países occidentales. Los ministros son valorados y respetados en el orden estrictamente religioso, y los ministerios se delegan y diversifican mucho más que en otros lugares. En el plano teológico, prevalecen los estudios bíblicos y la espiritualidad. Autores como T. Merton, H. Nowuen o incluso C. Lewis son aún hoy muy leídos. En Birmingham, el gran referente histórico de la Iglesia Católica es el Cardenal H. Newman. En este orden de cosas, creo que las expresiones inculturadas del catolicismo en Inglaterra pueden ayudar a la Iglesia a desarrollar un más rico y gratuito sentido de la libertad cristiana, vinculaciones eclesiales dialógicas y corresponsables en un marco de calidez fraterna, y un sentido más profundo, mesurado y respetuoso en el plano de la misión evangelizadora.

La conflictiva Tierra Santa

Algunas observaciones socio-político-culturales

A quien haya mirado alguna vez informativos televisivos no hace falta decirle que el contexto social de la Tierra de Jesús es por demás conflictivo, en gran parte debido a la compleja historia que lo ha ido gestando, y a la diversidad de idiosincrasias que cohabitan en la Tierra Santa: judíos y árabes; judaísmo, Islam y cristianismo; grupos sociales y religiosos que ocupan prácticamente el mismo espacio, por lo general muy a la defensiva (¡o también a la ofensiva!), y donde el terreno útil, en gran parte debido a la pobreza del entorno, debe ser defendido 'con uñas y dientes'[100].

Pero esta misma situación hace del lugar un mundo culturalmente muy rico: por ejemplo, mucha gente es políglota sin particulares estudios académicos, habiendo aprendido hebreo, árabe, griego, inglés, francés e italiano por la mera necesidad de tener que comunicarse, por ejemplo, con intenciones comerciales. Sin ir más lejos, el Patriarca Latino emérito Michel Sabah, habla estas lenguas, y además el latín, alemán, ruso y siríaco. Por otro lado, si bien los recursos personales y culturales son relativamente altos y diversificados, el conflicto hace que el capital social sea relativamente bajo, y que el Estado de Israel gaste prácticamente la mitad de su presupuesto en defensa: personal de policía, inteligencia y seguridad interna, renovación logística y mantenimiento de un ejército profesional, enriquecido con jóvenes –mujeres y varones– que durante

[100] Si existe un lugar donde converge culturalmente el choque de civilizaciones entre el mundo occidental y el mundo islámico, es justamente en Tierra Santa. Los tres meses que viví en Belén (Palestina) yendo y viniendo casi diariamente de Jerusalén (Israel) me lo hicieron experimentar…

tres años realizan su servicio militar, y de veteranos periódicamente convocados.

Donde prevalece lo árabe (por ejemplo, en Belén, Gaza o Ramallah), la impostación cultural y religiosa es de tinte tradicional. La cultura árabe valora altamente el hogar –no se ve, por ejemplo, vida nocturna–, si bien existen entre los musulmanes algunas corrientes que han venido facilitando mucho el repudio de la esposa. Y de acuerdo a lo que permite el Corán, los hombres que tienen una buena posición económica pueden tener más de una esposa, o también reemplazarla periódicamente. Además, para la cultura musulmana la familia tiene un sentido amplio, y el número de hijos hasta una intención estratégica: el poder de la familia y su capacidad de conquista o defensa se mide en gran parte por el número de sus miembros. Idéntica intención tiene el tiempo dedicado por los hombres a construir alianzas por medio de la amistad. Lo dicho nos hace ver que el mundo árabe tiene un tono netamente patriarcal, donde la fuerza del varón cuenta mucho. Por ejemplo, al momento de hacer justicia se confía más en esta fuerza que en las del orden, que por otro lado, son bastante desorganizadas e inocuas en territorio palestino.

Donde existe población árabe es fácil detectar la presencia del Islam, ya que el cristianismo es proporcionalmente cada vez más minoritario. Pueden verse y escucharse mezquitas y mohadines, encargados de guiar la oración por medio de altavoces cinco veces al día, a un nivel de decibeles probablemente mayor del que muchos –incluyendo a los mismos musulmanes– desearían. Además, en su modo de vestir, los árabes musulmanes tienden a ser más conservadores que los árabes cristianos, que han ido incorporando muchas costumbres propias de Occidente. Los hombres utilizan vestidos largos, a manera de sotanas, y se cubren la cabeza y caminan por la calle rezando una

especie de rosario, en el que van pronunciando los noventa y nueve nombres de Alá. También las mujeres se cubren la cabeza, si bien las jóvenes han ido incorporando el uso de pantalones al estilo occidental. Al respecto, un factor significativo de cambio social y promoción de la mujer en este último tiempo ha sido la educación. En la Universidad de Belén, por ejemplo, regenteada por Hermanos Lasallanos estadounidenses, el 60% del alumnado es musulmán, y el 70% son mujeres. Esto hace prever cambios significativos a futuro.

Donde prepondera lo judío (por ejemplo, Haifa o Tel Aviv), la cultura es de talante occidental-moderna. En estos ámbitos disminuye notablemente la práctica religiosa y crece el agnosticismo. Aquí el modo de vinculación social es prevalentemente institucional, y existe un mayor sentido cívico (cumplimiento de normas, limpieza en espacios públicos, previsibilidad legal, etc.); los comportamientos son por lo general más autónomos, y la ética personal más flexible. Una excepción evidente a esta tendencia es Jerusalén, donde se concentra la ortodoxia judía. Allí es fácil ver, sobre todo los sábados, judíos rubios con barbas, vestidos de negro y acompañados por sus respectivas esposas e hijos, yendo a orar a la sinagoga o al Muro de los Lamentos. Aquí la moral y los comportamientos son mucho más rígidos y estereotipados, y no es fácil ni siquiera para los mismos judíos procedentes de otras naciones lograr una satisfactoria integración social.

Con respecto a la cuestión política, se hace mucho más difícil hablar del tema. No se ve cómo se irá a resolver a futuro la cuestión de Palestina, que por otro lado se ve beneficiada en sus habitantes por el notorio crecimiento económico de Israel. Mucha gente que vive en zonas del Gobierno Autónomo cruza diariamente los controles o *check-points* para ir a trabajar, normalmente en condiciones precarias, y de eso viven generalmente sus familias. Al respecto cabe aclarar que no se observan

situaciones de pobreza extrema, como por ejemplo en América Latina o India, y que las casas de las familias árabes son muchas veces más confortables que las de los mismos judíos: tal vez porque en la mayoría de sus territorios el costo de los terrenos y la mano de obra es muy inferior, pero también porque parecerían darle mucha más importancia al hogar.

Por otro lado, las situaciones de conflicto hacen que la solidaridad internacional sea significativa, tanto en términos humanos como económicos, y que en cierto modo, de esta ayuda todos los grupos sociales se vean beneficiados: Israel de los Estados Unidos, los palestinos de los países árabes, los cristianos de las Iglesias de Europa y América. En la medida en que pueden, muchos árabes emigran, aprovechando las facilidades ofrecidas por países europeos y americanos. También hay muchos judíos viviendo en los Estados Unidos o en otras naciones, como Argentina: parecería que cuando alcanzan un cierto nivel económico, tramitar una residencia en el referido país del norte o en algún país de la Comunidad Europea (Reino Unido, Alemania) les resulta conveniente.

La presencia de la Iglesia en Tierra Santa

En el ámbito cristiano, el *Status Quo* busca preservar la convivencia entre cristianos, y de éstos con el Estado de Israel y el Gobierno Autónomo Palestino, de la mejor manera posible. La Iglesia cristiana más representativa en términos numéricos y culturales es la Ortodoxa, especialmente la Griega, pero también la Rusa, Copta, Etiópica, Melquita y Armenia. La Iglesia Católica tiene una presencia significativa no sólo en los aproximadamente 70.000 árabes-cristianos –lo cual la convierte en la

segunda más populosa–, sino también a través de religiosas/os y laicos occidentales, en muchos casos voluntarios: especialmente europeos, y en menor número (latino)americanos. Sin embargo se nota el envejecimiento de este modo de presencia y no se ve con claridad su futuro reemplazo.

También la vida de los católicos, como la de las otras confesiones cristianas, está muy concentrada en el culto y en el templo[101]. Pero en lugares como Belén, la promoción social a través de instituciones tales como hospitales, colegios, universidad, centros para la defensa de los derechos humanos, protección de mujeres embarazadas fuera del matrimonio –con lo que sus vidas podría estar en inminente peligro– u hogares para niños recién nacidos abandonados –por idéntica razón– tiene un lugar destacado, como así también un rol insustituible: porque en realidad no existen muchas instituciones, por ejemplo, asociadas al Gobierno Autónomo, capaces de prestar este tipo de servicios de modo eficaz.

En cuanto al diálogo interreligioso, que en otras ciudades del mundo ha venido prosperando tan fácilmente a lo largo de estos últimos años (por ejemplo, en Nueva York, Londres o Buenos Aires), aquí, debido a las fuertes identidades e históricos conflictos, encuentra un desarrollo escaso, lento y difícil. Es cierto que en ciudades como Nazaret, la convivencia entre cristianos, musulmanes y judíos es más que satisfactoria: pero esto resulta en términos generales una excepción. Donde la situación, en cambio, parecería encontrarse en la antípoda, es en Jerusalén. La Ciudad Vieja, por ejemplo, está dividida en cuatro

[101] Esto es bastante común en todos los países de minoría cristiana que visité. Intuyo que responde a un fenómeno sociológico más universal, por el cual los grupos culturalmente minoritarios tienden a proteger y cultivar sus identidades concentrándose en los símbolos, discursos y tradiciones propios. Esto explica por qué un instituto religioso como el del Verbo Encarnado, que en Occidente puede dar imagen de neoconservador, resulte pastoralmente eficaz en varios países árabe-islámicos (Tunez, Egipto, Palestina, Jordania).

barrios: judío, musulmán, cristiano y armenio, y cada religión intenta hacer lo más visible posible sus propios signos, con intención de conquistar el espacio social o al menos no perderlo. Todo esto resulta un espectáculo curioso para los peregrinos de las diferentes confesiones cristianas y religiones que, viniendo de otras regiones del mundo para orar, se encuentran con esta situación inédita. En el ámbito cristiano, al respecto, el Santo Sepulcro resulta paradigmático, sobre todo durante las celebraciones de Semana Santa. Pero también en Belén la Iglesia de la Natividad.

Termino, una vez más, con la paradojal constatación de lo conflictual, como algo permanente y arraigado con el transcurso de siglos en la Tierra de Jesús. No sólo los grandes atentados de Hamás y sus correspondientes represalias o incursiones preventivas por parte de Israel (por ejemplo, en la franja de Gaza), sino también la conflictividad como cultura cotidiana, que consume gran parte de la energía humana y cultural que podría utilizarse para el desarrollo y –en el caso de las Iglesias– para la evangelización. Nada más que a modo de dato anecdótico, posiblemente ninguna ciudad en el mundo fue tantas veces destruida y reconstruida como la misma Jerusalén...

Pienso que en este contexto, las nuevas formas de presencia cristiana tienen que ir por el lado de lo testimonial, procurando desligarse lo más posible del oprimente *Status Quo* que, si bien avalado por el derecho internacional es tal vez hoy un mal menor, termina ahogando la originalidad evangélica del cristianismo. La estrategia pastoral no puede consistir en querer poner más de lo mismo para ser más fuertes, sino en entrar con otra lógica: la de la humildad y el amor.

La mística India

Si bien estuve cuatro meses viviendo en este extenso y diversificado país, en sendas comunidades situadas en Bangalore y Mangalore, y si bien leí unos cuantos textos para tratar de comprender mejor su idiosincrasia, cultura y religiosidad, veo que apenas podré ofrecer algunas pinceladas, a modo casi de anotaciones de viaje. Es que la India resulta fascinante, y cada lugar o pueblo, encierra en sus calles, casas y paisajes siempre algo asombroso e inesperado. La originalidad y diversidad natural, cultural y religiosa de esta nación y geografía son innegables.

Aterrizaje y aeropuerto

La primera imagen nítida que tuve de la India fue cuando estábamos por aterrizar en Bombay. Pude ver entonces una ciudad atestada de viviendas precarias y personas yendo y viniendo. Me vino a la mente esa idea preconcebida de un país superpoblado por más de 1100 millones de personas, subsistiendo en condiciones miserables. De a poco me fui dando cuenta que ésta es la contracara de un notable crecimiento económico, y que como en otros lugares del mundo, la concentración urbana denota expectativas de mejores condiciones de vida en poblaciones de origen rural. La segunda imagen fue la del calor, al descender del avión, pero que al final no resultó ser superior al de Santiago del Estero: sí en cambio, mucho más húmedo.

Me tenían que llevar del aeropuerto internacional al *domestic*. Viajé en un *bus* bastante viejo, pero con aire acondicionado. Esperé unas tres horas y media en diferentes sitios del aeropuerto, en las que aproveché

para observar rostros, actitudes, lugares. En el curso de unas preguntas por el horario asignado para hacer mi *check-in*, me puse a conversar con una mujer joven de Goa, realmente encantadora. Una primera impresión que tuve, y que luego pude ir confirmando en otros diálogos, fue la de percibir que la gente en India parece madurar antes que en países como el mío, tal vez porque la vida es más dura y la expectativa de longevidad más rara. Lo mismo observé meses después en África.

Llegué a Bangalore un 29 de abril en horario vespertino, y la temperatura era entonces más agradable. Vine conversando con la gerente de ventas de Duracell en India. Cuando ya en el aeropuerto fui a recoger mi equipaje, pude constatar, después del largo desfile de maletas, que mi valija no estaba. Lo hice saber a la persona encargada del asunto, que escuchó mi presentación, tomó nota de mis datos de vuelo, y me dijo que lo más probable es que hubiese quedado en Bombay, ya que el segundo era un vuelo local desde un aeropuerto diferente. Que tomaría unos dos días la recuperación de la misma. Envió un mensaje a dicha ciudad y me dio su número de teléfono para que lo llamase. Casi contra toda esperanza, a los dos días tuve mi valija. O mejor dicho, tuve que irla a buscar y firmar un papel donde declaraba estar satisfecho por el servicio, pese a que después pude comprobar que la maleta había sido abierta y que alguno se quedó con mi cinturón de carpincho.

Es curioso, pero un pequeño problema de este tipo resulta interesante para desarrollar habilidades y conocer la ciudad. De hecho pude saber cómo funciona la telefonía –que es muy económica debido a los cientos de millones de usuarios que recurren a este servicio–, cómo se organiza la seguridad en un aeropuerto –las medidas precautorias se han generalizado en todo el mundo–, y cuál es la idiosincrasia de sus empleados, custodios y personal directivo –que trabajan con

responsabilidad, pero si pueden, también buscan sacar ventaja personal. Y también cómo se viaja en ómnibus y cuánto puede costar un taxi triciclo (*auto*) si se sabe negociar un poco. Gracias a Dios, todo esto lo pude observar con relativa calma porque mis hermanos me acompañaron y me ayudaron a abrir los ojos oportunamente con esa serena pero firme sabiduría india.

La comunidad de Bangalore

Mi comunidad de referencia vive en los suburbios de Bangalore. Lo más semejante que conozco en América Latina a los barrios de esta ciudad es Asunción. La gran y notoria diferencia radica fundamentalmente en la cantidad de gente que vive en las ciudades de India. En la comunidad *Shobhana Shaakha* (traducción en lengua local de *Betharram*) me fui encontrando con una veintena de hermanos, que fueron llegando poco a poco de sus vacaciones. Por último arrivaron también un hermano inglés y otro sacerdote tailandés que estaban residiendo hasta el momento en Mangalore, y con los que quedó completo el equipo de formación. Me impactó positivamente el clima comunitario, la disponibilidad y espíritu de colaboración del que todos se sienten de algún modo responsables. Algo semejante pude observar también luego en la otra comunidad costera.

En general la gente es muy perceptiva y adivina lo que uno anda buscando, más desde lo cordial y afectivo que desde lo intelectual, por lo que también resulta fácil y agradable entrar en conversación. Por ejemplo, habiendo puesto a secar mi ropa después de lavarla en el lavarropas, me apareció planchada y colgada de una percha en la puerta de mi habitación: hasta este momento no pude saber quién fue, ya que

cuando pregunté nadie sabía... Algo semejante ocurre cuando se visita una familia: en varias ocasiones lo he hecho con algún otro sacerdote para orar con alguna comunidad de base. La calidez de la recepción impresiona, la oración –de la que todos participan activamente– puede extenderse durante dos horas, y luego sigue una abundante comida en comunidad. Lo curioso es que una vez finalizada la misma y cuando todos se hubieron ido, sigue una segunda cena con la familia, a la que siempre hemos sido invitados. Si bien podría decirse que esto se debe a que el cristianismo ha sido introducido en India desde los primeros siglos de nuestra era, especialmente en la región sudoeste de Kérala, también es cierto que la hospitalidad no conoce barreras lingüísticas ni religiosas. Por ejemplo, tuve muy buenos encuentros con hindúes, e incluso en alguna ocasión con musulmanes.

En varias oportunidades salí a caminar con la compañía de alguno, y el diálogo resultó, al menos para mí, muy interesante. Esas salidas me fueron permitiendo conocer un poco más la ciudad desde dentro. Resulta muy interesante adentrarse al azar por callejuelas, siempre sorprendentes e impredecibles, con sus casas de dos o tres pisos en las que vive la familia ampliada, con su típica y colorida arquitectura, y la gente en la calle, en medio de vehículos que van y vienen. La vegetación es abundante incluso en medio de la ciudad (palmeras, bananos, plantas floridas, árboles frutales), las calles –salvo las avenidas– no están normalmente asfaltadas, y las cloacas son generalmente inexistentes.

Todo esto hace proliferar una amplia variedad de olores y mosquitos, que a su vez alimentan una especie de lagartijas pequeñas con las que uno se habitúa a convivir. Cuando a lo dicho se añade la humedad y los evidentes límites que imponen a las personas las torrenciales lluvias monzónicas durante casi tres meses, uno empieza a entender lo de la proverbial paciencia y sentido de resignación que tiene

la gente en el sur y este asiático, y por qué –especialmente en la India, y pese a que con los Monzones todo reverdece y vuelve a la vida– ya no quieren volverse a reencarnar...

En las cosas de la vida diaria se percibe el influjo brindado a la cultura del país por el hinduismo, cuyos coloridos templos, repletos con imágenes de sus deidades más populares y techos escalonados en forma de pirámides, uno encuentra ocasionalmente por todos lados. Allí son representados –aunque no solo ni especialmente– los dioses supremos de la Trimurti: Brahma, el creador; Vishnu, conservador del orden existente; y Shiva, el destructor que permite que así la rueda del *Sansara* se renueve y perpetúe. El influjo cultural al que me refiero se percibe, sobre todo, en referencia al sentido holístico que en la India se tiene de lo real. Pude observar, por ejemplo, cómo al cocinar y combinar ingredientes en un todo, lo individual parece ir perdiendo o donando su identidad en función del conjunto: esto parece ser muy oriental. Lo mismo al comer: se pone todo en un mismo plato y a la vez, mezclándose luego su contenido con la mano derecha, que a veces sirve de cubiertos.

Por otra parte, el indio actúa siempre con serenidad, incluso al momento de cruzar las avenidas a pie, sin semáforos, en las horas de mayor circulación de vehículos; cuando lo sorprende una lluvia torrencial a mitad de camino, o cuando se encuentra con una cobra. Pero a la vez realiza su actividad (laboral) con seriedad, logrando siempre excelentes resultados. A la par que contemplativo, como el hombre medio latinoamericano, tiene una sabiduría práctica, posiblemente más desarrollada que en nuestros países, tal vez porque al resultar aquí todo más difícil, se hace indispensable ejercitarse en la creatividad y el esfuerzo.

Cultura y religión

En el plano estrictamente religioso, hay un muy buen manejo de lo simbólico y del silencio. Aquí reza no solo la boca, sino también el cuerpo en su totalidad, con una profundidad y expresividad difícilmente observable en otros lugares. En muchos templos no hay sillas, sino que la gente se sienta en un piso tapizado de alfombras, como acontece también en el hinduismo, el Islam –segunda religión por número de adeptos en India–, el sikhismo y el budismo. Las personas tienen un alma profunda, connaturalmente religiosa, asociada a los ciclos de la naturaleza, y sumamente respetuosa de lo sagrado y la vida hasta en los más pequeños detalles. Al respecto, en la puerta de nuestra capilla podía leerse un cartel muy expresivo: *Respete la paz de este lugar.*

A las celebraciones eucarísticas de nuestra comunidad formativa de Bangalore viene gente de fuera sólo los domingos, pero en semana muchas mujeres (jóvenes) se acercan a rezar, y lo hacen con profunda devoción. Poco antes de comenzar las misas que ocasionalmente me tocó celebrar fuera de casa, he visto rezar el rosario, a una entera comunidad de formación de unas cuarenta hermanas, de rodillas, con los brazos extendidos y con una naturalidad que verdaderamente impactaba. También en Mangalore pude comprobar cómo el templo lindante solía estar repleto de gente incluso durante las celebraciones de semana, y esto mismo pude observar en diferentes sedes parroquiales en domingos. El calzado de todos los que ingresan a un templo, como acontece también en los hogares, debe quedar siempre en la puerta.

En muchas de estas cosas encuentro similitudes significativas con el ámbito árabe-islámico: el respeto por lo sagrado, el modo de vestir

decoroso de las mujeres[102], como así también un orden de cosas que antecede los gustos de las personas y expresa el sentido absoluto del misterio. Por ejemplo, durante la cuaresma en nuestras comunidades no se come carne, ni huevos, ni pescado, y durante todo el año las bebidas alcohólicas están prohibidas. Incluso fuera de la cuaresma no se bebe nada –salvo agua– hasta ya celebrada la misa de la mañana, aunque siendo yo invitado, me ofrecieron en ocasiones algún café con leche antes de lo estipulado. Se visten de blanco para las primeras oraciones litúrgicas del día –laudes y misa, como en otros muchos lugares de Oriente–, y luego se cambian para trabajar y estudiar. Las celebraciones se preparan con esmero y buen gusto.

Sin embargo existen también notorias diferencias con la otra referida área cultural-religiosa: el Islam –que no obstante en India goza, sobre todo en el norte, de la tercera mayor representación de fieles en el mundo, después de Indonesia y Bangladesh– es prevalentemente patriarcal y comparativamente más agresivo, incluso en el estilo de comunicación, ya que al modo de ver de un occidental, hablan como si estuvieran discutiendo o casi peleando; mientras que la cultura india, marcada profundamente por el hinduismo, parece dar a la mujer y a lo femenino un lugar destacado: por ejemplo, son realmente bellas las decoraciones florales y el canto, la utilización del símbolo de la luz –popular en todo Oriente– y sobre todo la danza, asociada a la liturgia y cultivada desde los primeros años de formación por los institutos religiosos femeninos. Además, el tono de voz utilizado por la gente es en India mucho más suave y sereno que en el mundo islámico, si bien también de vez en cuando se producen repentinos exabruptos, como

[102] En India, las mujeres normalmente visten un *sari*, que se ajusta a la cintura y envuelve todo el cuerpo.

acontece con los fenómenos climáticos en la región[103]. Tanto es así lo del tono bajo de voz que muchas veces tuve que pedir que me repitieran las indicaciones que se daban en la capilla porque no alcanzaba a oírlas; mientras que en el ámbito islámico las plegarias se hacen casi hasta mecánicamente por medio de altavoces, y todos los residentes del lugar deben escuchar esas oraciones (¡incluso los no musulmanes!).

En el Islam el único Dios es Alá, pero en el hinduismo hay diversidad de dioses y diosas, e incluso las otras religiones son miradas por lo general –salvo en el caso de grupos fundamentalistas, de los que hay que cuidarse[104]– como caminos posibles de acercamiento al Misterio. Esto da espacio naturalmente a un mayor pluralismo en lo social, cuya organización bajo muchos aspectos podría parecer caótica, pero que en realidad no lo es tanto, ya que la vida en común tiene una sorprendente capacidad de autoorganización. Por último, pienso que en el mundo indio el manejo de lo simbólico es mucho más expresivo: la prohibición en el mundo islámico de toda representación, no solo divina, sino también humana, ha coartado bastante este modo artístico de manifestación.

En comparación con el Islam, en el hinduísmo prevalece el sentido de la resignación. Tal vez debido al clima, caluroso y húmedo, que parece por momentos 'aplastar', y que domina prácticamente toda su geografía. En el mundo árabe-islámico, en cambio, se ha tendido a reaccionar al calor y sequedad del desierto con un sentido de conquista, en manera análoga a como lo han hecho los pueblos nordeuropeos

[103] Esto se constata, por ejemplo, en la inseguridad que inspira la noche, en las frecuentes peleas físicas por cuestiones de tránsito en las calles, o en el hacer justicia por mano propia en los pueblos. Aún hoy es común el 'linchamiento' por infidelidad, desobediencia –especialmente de las hijas– o conversión a otra religión. Si hay algo que no caracteriza a los indios es la flexibilidad en referencia a sus convicciones fundamentales... Y en esto hay gran similitud con el Islam.

[104] Durante los últimos dos meses de mi estadía se produjeron los mundialmente conocidos actos vandálicos en templos cristianos de Orisa y, en menor escala, en los departamentos de Karnátaca (por ejemplo, en Mangalore) y Kérala.

respecto de su clima frío y húmedo. En dependencia de lo climático, entre los musulmanes árabes existe también un trato humano más seco que en la India hindú o cristiana. Por otra parte, la adhesión al líder debe ser más incondicional y las jerarquías deben observarse con absoluta rigurosidad. En el ámbito indio, los vínculos comunitarios y las decisiones compartidas tienen mucho más espacio, aunque por supuesto no falten caudillos, si bien por lo dicho parecen tener un poder limitado por su mismo entorno. En todo esto encuentro paralelos significativos con algunas realidades no-urbanas de América Latina.

Sin embargo, también con esta otra área cultural existen algunas diferencias. En nuestro subcontinente, y en general en Occidente, tocar o abrazar delicadamente a una persona del mismo sexo, al estilo indio y como signo de amistad o familiaridad, no sería muy bien visto; mientras que por el contrario, es muy común dar besos a las mujeres a modo de saludo, cosa que en la India, como en el mundo islámico o también en el llamado Lejano Oriente, sería inconcebible. Incluso el saludo en un determinado ambiente no es respondido si las personas no han sido presentadas previamente.

Por último, y a diferencia de Occidente, en la India la familia es sumamente estable y el divorcio no existe, si bien las películas y publicidades van mostrando al respecto tranformaciones del imaginario psico-social. En el mundo islámico, en cambio, la poligamia y el repudio de las esposas es bastante común, en detrimento generalmente de la mujer: pero aquí, en cambio, el influjo disolvente de los medios de comunicación masivos es mucho más limitado, tal vez gracias a esa mayor rigidez cultural a la que ya hice referencia.

La vida social y económica

Lo que venía diciendo en relación a los vínculos comunitarios, contrasta fuertemente con la realidad de Occidente, donde tendemos a manejarnos, por lo general, con cierta independencia, y evitamos atarnos demasiado a los demás. En cierto sentido estamos marcados por este ideal de autonomía, más afianzado en los países nórdicos. En India, por el contrario, esta actitud no sería muy bien vista, lo que no significa que en ocasiones no se busque, sobre todo en las ciudades. Pero hablando en términos generales, el prescindir de los otros es visto como una falta de respeto y consideración: porque aquí lo comunitario y tradicional cuenta mucho, por lo que los vínculos interpersonales y las decisiones 'novedosas' se entretejen y se toman con serenidad y sin apuros. También en esto encuentro afinidades con América Latina.

Por eso, por ejemplo, en nuestra comunidad cada uno tiene un lugar y responsabilidad asignados, y la gente se siente bien cuando desde ese espacio social, que cuida y defiende, puede contribuir al bienestar de los demás. La información y los conocimientos paecen circular sin reticencias, y esto mismo lo he observado en otras personas con las cuales he conversado: existe generosidad y transparencia al momento de compartir la sabiduría. Lo mismo sucede cuando aparecen necesidades no previstas: siempre hay alguien dispuesto a colaborar en la búsqueda de soluciones. Eso sí, para cada cosa hay tiempos y horarios, y no se puede esperar respuestas inmediatas: aquí el dar tiempo es siempre muy importante. Porque al menos en los entornos de Bangalore y Mangalore el espacio humano de la gente es diferente al de las grandes ciudades de Occidente. Esto lo percibo, por ejemplo, en el tiempo dedicado por las personas a cultivar vínculos con la familia

ampliada, en forma muy semejante a lo que ocurre en la cultura tradicional de América Latina.

Otra de las cosas que me llamaron la atención es la prioridad que las personas dan al conocimiento por experiencia, muy por encima del intelectual. Lo primero es siempre la experiencia y el diálogo, no el libro. Cuando dije que quería leer y profundizar aspectos vinculados con lo cultural y religioso –cosa que habitualmente hice en la biblioteca del College salesiano *Kristu Jyoti*–, me dijeron que lo mejor era salir a caminar temprano por la mañana o cuando el sol va cediendo por la tarde –cosa que también intenté hacer, incluso en zona serrana– y buscar conversar con los sacerdotes hindúes –lo que no siempre resultó fácil. Lo mismo al momento de intentar conocer a las personas. Alguien, después de presentarse brevemente, me dijo: “Quedáte con nosotros e irás conociendo más de mí”. Y en realidad es así que vamos conociendo a las personas. Es lo que aconteció en el primer encuentro de Jesús con los discípulos: “Rabí, ¿dónde vives?”. “Vengan y lo verán”. Luego, “se quedaron con Él aquel día”, es decir, la jornada de la vida.

En el plano de lo económico, hay una afianzada cultura del trabajo y un significativo capital humano. Si bien es evidente la ausencia casi generalizada de capital económico, se percibe laboriosidad y espíritu de sacrificio. Se trabaja con tranquilidad y bien, con perseverancia, si bien por muy poco. Por ejemplo, un corte de pelo muy prolijo se puede obtener por solo U$ 0.66. Mientras que las materias primas tienden a ser costosas, la mano de obra es muy barata. Esto hace que no siempre sea conveniente incorporar tecnología o maquinaria –idea ‘anticolonialista’ que viene de los tiempos de M. Gandhi–, lo que a su vez permite conservar los puestos de trabajo. Y así, salvo algunas personas dedicadas a la mendicidad, en lo que pude conocer de la India no vi

gente ociosa: ni siquiera bajo el agobiante sol de mediodía: cada uno se aboca a lo suyo con constancia.

Como los impuestos son en general bajos y el gobierno evita modernizar demasiado los proyectos de infraestructura –en parte por lo dicho, y en parte por desidia y corrupción–, hay posibilidad de trabajo para todos; si bien, por lo general, en condiciones muy precarias y con bajos ingresos. Pero estas mismas condiciones laborales hicieron que mucha gente pueda hoy trabajar de forma competitiva para compañías multinacionales radicadas en los Estados Unidos, Dubai o Singapur, y que su nivel de vida haya mejorado sustancialmente. Es cierto que un gran sector de la sociedad reacciona negativamente frente a este influjo de la globalización económica –¡a veces casi por tradición! –, y que en este hecho se buscan legitimar algunas expresiones de terrorismo que azotan al país[105].

En el plano de la microeconomía, salvo en referencia a la adquisición de propiedades y vehículos, los precios y calidad de los productos tienden a ser bajos. Es cierto que al comprar, como acontece también en el mundo árabe, la negociación puede ser ardua: en todos los negocios a los que fui los comerciantes son comerciantes, y los precios se adecuan 'a la cara del cliente'. Pero después del regateo, se puede llegar a pagar solo el 40% del precio de venta inicial. El mismo adaptador que compré para poder usar mi *laptop* tenía un precio por la mañana, cuando pasé para averiguar, y otro por la tarde cuando fui con intención de comprar. Pero como al vendedor le recordé su palabra dada horas antes, no me objetó nada y respetó el precio acordado. Experiencias análogas he tenido en otros rubros.

[105] En realidad, la mayor parte de estos atentados (=*blasts*) son atribuidos a grupos pro pakistaníes.

Tailandia y la flor de Loto

Armonía, belleza y poesía

La primera impresión que se tiene al llegar a Tailandia es que se está en un contexto cultural marcado por el influjo chino: desde los rasgos faciales hasta la fonética del idioma, pasando por muchas expresiones arquitectónicas antiguas –en las que aparece, por ejemplo, el símbolo del dragón–, por la sabiduría –asociada a la serenidad de espíritu–, o el amor a las artes marciales o la pirotecnia. De hecho, los primeros *Thais* emigraron desde el sudeste chino, y configuraron el entramado socio-cultural hegemónico del país, notoriamente desde la primera mitad del siglo XX y pese a no ser la etnia más antigua del actual territorio (otras, como los *Karianes* y los *Akhá*, son autóctonas). A éste núcleo nacional y político se fueron añadiendo otras etnias, especialmente del norte y noreste. Sin embargo, todavía hoy quedan varios grupos humanos y muchos refugiados vietnamitas, camboyanos o birmanos en las inmediaciones fronterizas sin reconocimiento ciudadano.

Volviendo al eje de la observación, es importante destacar el influjo cultural chino porque, entre otras cosas, uno descubre la herencia de Confucio en la búsqueda de una actitud social correcta, como condición *sine qua non* de inclusión y reconocimiento social. El modo de presentarse responde a un ideal social estipulado, tanto en el hablar como en el actuar, e incluso en el vestir, siempre muy prolijo. La notable hospitalidad se manifiesta también en la delicadeza y sutileza del trato, o al momento de reconocer el honor y espacio social del otro, especialmente el de los mayores: padres, monjes, autoridades, huéspedes. Expresiones concretas de respeto son las de no levantar la

voz, inclinarse levemente ante quien se reconoce dignidad, retirarse evitando dar las espaldas, ofrecerle lo que pueda estar necesitando en actitud de servicialidad, evitarle trabajos penosos o simplemente todo lo que pueda resultar desagradable, etc.

Quedé realmente sorprendido por la fineza de todos estos detalles, que en el budismo, tienen sus correspondencias cultuales en la profunda humildad con la que se arrodillan o con la que el cuerpo expresa sumisión y respeto. En este contexto, la seriedad del rostro es expresión de reconocimiento, y a lo sumo, una sutil sonrisa expresa complacencia y cordialidad. Las palabras son normalmente escuetas, pero los gestos resultan más que elocuentes.

En este marco, llama la atención el reconocimiento que esta sociedad tiene hacia su Rey y Reina, seguramente más que en las monarquías europeas. Casi que haría pensar en la devoción que otrora tendrían en China o en Japón hacia su Emperador. Si bien después de la revolución de 1932 y la consiguiente conformación de la República el rol del rey cambió sustancialmente –como en otras monarquías republicanas de Occidente–, la monarquía sigue constituyendo un símbolo de unidad nacional, casi al estilo del Papa para los Católicos.

Esta valoración constrasta notoriamente con lo que pude percibir en la India, donde la realeza es identificada con la colonial dominación imperial británica, y donde el héroe nacional por excelencia es el popular Mahatma Gandhi, una figura que está en las antípodas del comportamiento aristocrático. En contrapartida, en Tailandia existe un aire nobiliario que se respira en cada lugar: hasta en los billetes, que así como en India tienen el retrato de Gandhi, aquí muestran la esfigie del Rey. Esto no significa que las mismas personas que buscan vestir con sencillez pero pulcritud, o que tienen un agudo sentido del olfato y el buen gusto, no estén dispuestas a realizar, en otros momentos y sin

dificultades, tareas serviles cuando éstas son necesarias para el bien de la comunidad.

Y aquí entra otro elemento difícil de entender para una mentalidad occidental: en el extremo Oriente, las personas se entienden y autovaloran sobre todo en referencia al todo, a saber, la naturaleza, a la que aprecian, respetan y de la que disfrutan, pero sobre todo, en referencia al bien común de la comunidad de la que participan. Y son capaces de dar todo por ella, casi olvidándose del sentido y dignidad personal al que nosotros estaríamos muy apegados.

Este natural valor de la negación de sí en función de un orden natural y social tendrá importantes consecuencias económicas al momento de pensar, por ejemplo, en el interés común de una empresa. La recompensa por el esfuerzo no es solo de tinte monetario, sino que ésta viene constituida principalmente por la atribución del honor, que en Oriente será siempre algo que debe ser conferido por la comunidad a quien humildemente lo merece, pero que de ningún modo puede ser buscado o reclamado por el individuo. Lo mismo acontecerá en el plano de la sabiduría y la autoridad: el maestro no es el que se pone a enseñar, sino el que adquiere el reconocimiento y seguimiento de discípulos; el líder no es el caudillo –por más que el poder cuente, y mucho–, sino el que mejor muestre poder promover y servir al bien y a los ideales de la comunidad.

Como toda la región, Tailandia está caracterizada por un clima tropical húmedo, lo que invita a procurar los mejores resultados con el menor esfuerzo, y a buscar en todo la armonía y no el conflicto. Es preferible resignarse creativamente antes que luchar desperdiciando energía contra lo inevitable: especialmente porque en Oriente, el sentido del honor puede conducir a luchas sangrientas y despiadadas. Por eso los tailandeses han ido perfilando un talante naturalmente pacífico: a

diferencia de lo que acontece en India, no resuelven sus diferencias a los puñetazos...

La búsqueda de equilibro y armonía alcanza tanto el plano de lo afectivo, por ejemplo, a través de las nociones chinas de *yin* y *yang*, que buscan dar el justo espacio a lo masculino y lo femenino en todo espacio social pero sin confundirlos –por ejemplo, separando los lugares destinados a mujeres y hombres en el transporte público, en la escuela o en los templos e iglesias–, como en el de lo religioso, donde es inevitable hacer referencia al budismo teravaida. Armonía, equilibrio y belleza convergen en un mundo más simbólico que lógico-formal. De hecho la gente casi no lee: según encuestas recientes, sólo un promedio de media página por año.

Lo estético adquiere así una gran importancia como canal de comunicación y expresión. Por ejemplo, el canto y los arreglos florales con especies de las más diversas. O también el agua, que pacifica el espíritu con su quietud. En tiempos monzónicos se identifica con el cultivo del arroz, y por lo tanto, con la seguridad de alimentación para el próximo año: cuando no llueve lo suficiente, por ejemplo, en las zonas altas, no se puede sembrar el arroz en terrenos que de todos modos quedarán preparados para la siembra. Estos elementos aparentemente heterogéneos asociados a la naturaleza, a la vida (económica) y el mundo simbólico se enlazan y convergen en el símbolo de la flor de loto: creciendo en los típicos pantanos de agua estancada desde la estación de lluvias, donde de paso también se cultivan peces que completan la dieta diaria, y nutriéndose en ocasiones de agua en descomposición, la flor de loto expresa esa misteriosa y elocuente belleza que se desarrolla solo en contextos hostiles como canto poético de trascendencia y transfiguración de la realidad dada. Por algo es la flor nacional, símbolo –

en el budismo– de una transformación humana más profunda[106]. También el arroz es venerado y hasta divinizado en algunas tribus del norte: el arroz no solo da de comer, sino que humaniza y afianza los vínculos comunitarios. Como la flor de loto, tiene connotaciones femeninas.

Por lo dicho, la cultura es prevalentemente oral, y no escrita, más simbólica que discursiva, y de preferencia, matriarcal. Esto parece explicar en parte por qué, en este país que ha recibido tantos influjos culturales y que mantiene una apertura tan notable hacia Occidente, curiosamente se habla y ama mayoritariamente el idioma *Thai* y no el inglés, lengua súmamente práctica para el comercio y el desarrollo tecnológico pero poco poética en la precision de sus palabras, arraigada en países vecinos pero no tan difundida aquí, y con la que difícilmente la gente logra expresarse.

Budismo y cristianismo

En el plano de lo religioso, el budismo es predominante. Le da al espíritu tailandés ese profundo sentido de silencio que sus habitantes manifiestan en la vida diaria, aún con todos los cambios que el fenómeno de globalización introdujo en todo el sudeste asiático en estos últimos decenios, tanto en el plano social (migración del campo a la ciudad, notorios cambios en los estilos de vida, desestructuración de la familia tradicional), como económico (instaurando una creciente cultura tecnológica e informática) y específicamente en el ámbito de lo religioso (propiciando un cierto secularismo). Por ejemplo, las campanas de las

[106] Como en numerosos templos del antiguo Egipto, la flor de loto queda también asociada al amor humano.

pagodas[107] y demás templos budistas tienen un formato y sonido prevalentemente cerrado y misterioso (*'om'*), a diferencia del de las campanas cristianas, que tienen diseño y acústica generalmente abiertos. Además, el mismo recinto interior de esos templos tiene muchas veces forma de campana cerrada. Durante los momentos de oración sólo se escuchan los *mantras* cantados por los monjes, cuya música recurrentemente repetitiva surge de pequeños ventanucos. Pero al recinto no se puede acceder. Solo periféricamente se pueden recorrer las cuatro entradas, símbolo del mundo, permanentemente dominadas por la figura de Buda en cuatro posiciones, que manifiestan diferentes actitudes devocionales mediante las cuales las personas pueden cultivar su propio itinerario espiritual.

En la primera, Buda está parado con el rostro relativamente serio y un brazo flexionado con su palma abierta indicando que hay que detenerse en busca de paz. En la segunda, Buda está meditando en posición de loto con los ojos cerrados. En la tercera, está de pie, con los brazos extendidos y un recipiente en sus manos, en señal de oblación. En la cuarta, está reclinado y levemente sonriente, como gozando. Estas posturas, que tienen algunas variantes de acuerdo a los lugares de donde las imágenes proceden, me hicieron pensar en el paralelismo con las vías purgativa (I), iluminativa (II) y unitiva (IV) del itinerario cristiano, conducidas todas ellas por el amor (III). De hecho, a la *pagoda* se 'asciende' por medio de una escalera casi interminable. Por otro lado, las numerosas imágenes externas dan también lugar a lo devocional: la luz de las velas, el aroma de los saumerios y el inevitable símbolo de la hoja del loto. En las *pagodas*, como así también normalmente en los demás templos, también hay espacio para la guía espiritual, posible en recintos

[107] Las *pagodas* son los templos principales, análogos a los de las sedes parroquiales de los cristianos.

inmediatamente adyacentes a cada una de las cuatro entradas, donde además, pueden depositarse ofrendas: especialmente comida o dinero para los monjes.

Para completar el cuadro religioso, digamos que solo un 5% son musulmanes, especialmente en el sur de la península, y un 0,4% cristianos. La presencia católica se concentra en Sampram (sobre todo), Bangkok y en Chiang Mai, y un poco menos en el nordeste. El estilo pastoral en la ciudad –no así en los pueblos– es bastante homogéneo, lo cual se visualiza, por ejemplo, en los estilos formativos de los candidatos al sacerdocio y la vida consagrada, que en una gran mayoría provienen del norte del país, y en particular, de la etnia *kariana.* El clero de todo el país estudia en un solo seminario, y los Institutos de vida consagrada comparten ampliamente sus itinerarios formativos mediante actividades desarrolladas formalmente en el *college*, u ocasionalmente a través de visitas recíprocas, fiestas y deportes, celebraciones litúrgicas, etc. No vi lugares específicos para la formación laical, lo cual no resulta extraño en una sociedad tan jerarquizada.

Los recursos económicos de la Iglesia no solo parecen suficientes –especialmente los inmobiliarios, pero no solo–, sino que hasta tal vez resulten incluso un tanto excesivos para el contexto. Es cierto que, a diferencia de lo que acontece en el mundo occidental, en todo Oriente es sanamente apreciado un cierto esplendor en lo atinente a lo religioso, ya que esto mismo le asigna prestigio y credibilidad. También es verdad, desde una perpectiva económica, que el *baht* es una moneda comparativamente débil. Tal vez sea debido a estas particulares características culturales –a saber: origen tribal de muchos de los ministros, escaso dominio del idioma inglés o de otra lengua no nacional, y su peculiaridad socio-política fuertemente jerárquica–, y económicas –poco rendimiento del *baht*–, que la Iglesia en Tailandia, pese a disponer

comparativamente de un alto número de ministros ordenados y religiosos/as con vocaciones hasta hace muy poco en notable crecimiento, no tiene esa misma presencia misionera que sí manifiesta, por ejemplo, Filipinas, India o incluso Corea.

Si bien el cristianismo está presente desde el siglo XVII y sus instituciones (sobre todo educativas, como por ejemplo las numerosas escuelas o la misma Universidad de la Asunción) son muy valoradas –un 90% del alumnado es budista–, el nivel de inculturación parece todavía un tanto bajo y muy dependiente, eclesialmente hablando, de Roma. Esto se observa, por ejemplo, en la liturgia, que siendo en sí misma muy bella, parece demasiado romana para el contexto cultural que estoy describiendo. Tal vez esto se deba a que también en lo eclesial los tailandeses eviten el conflicto, y busquen como en otros ámbitos de su vida ser también aquí conciliadores. Por lo mismo, los cristianos tienen buena relación con el budismo, y en general, éste con los primeros. Podría decirse que en términos generales, después de Filipinas y Corea, la presencia pastoral de la Iglesia en Tailandia es de las más logradas en el (sud)este asiático.

De acuerdo a lo dicho, y en línea de continuidad con lo propuesto en el *Primer Congreso Misionológico de Asia*, celebrado curisamente en Chiang Mai (2006) casi por descarte de otras tres posibilidades, las cuatro prioridades para un camino pastoral evangelizador e inculturado parecerían ser: 1) el testimonio, 2) la narración, 3) las actitudes interreligiosas y 4) la liturgia.

1) El *testimonio* porque, incluso más que en Occidente, en el Lejano Oriente cuenta lo que las personas son muy por encima de lo que dicen o hacen: aquí el reclamo evangelizador podría expresarse muy bien con la frase “queremos ver a Jesus”. El mensaje es lo que el ser mismo de la persona dice y nada más que eso (!).

2) La *narración* porque el relato es proclamación simbólica del testimonio. En Asia, en general, hay que “contar” la historia de Jesús: sobre todo con el testimonio de lo que Él ha obrado en la propia vida. Al respecto, las parábolas y diálogos presentes en los Evangelios resultan muy útiles, mientras que no tanto los pasajes más especulativos.

3) Las *actitudes interreligiosas* porque recrean la narración desde la experiencia de otras tradiciones, purificando y enriqueciendo la propia vida cristiana, y ahondando los comunes denominadores que tanto en el plano simbólico como actitudinal pueda tenerse con las otras tradiciones religiosas.

4) La *liturgia*, porque integra y redimensiona los símbolos, incluyendo en ellos el de la palabra y la vida. Por ejemplo, la flor de loto es el insuperable símbolo pascual de toda el Asia monzónica: desde la India hasta Japón. Su expresión testimonial más elocuente es la sangre de los mártires, que en contextos históricamente muy marcados por guerras crueles y feroces, sembraron abundantes semillas de fe en la mayoría de los países del continente. Al respecto, el santuario en honor al mártir Nicolas Bunkerd Kitbamrung, recientemente beatificado, se ha convertido en Sampram en un centro de peregrinación para los tailandeses.

Costa de Marfil y un continente ancestral

Viví durante poco más de dos meses y medio en nuestra casa de formación en la periferia de Abidján, capital del referido país subsahariano y reconocido centro cultural de la región. También en el plano eclesial, varios de los institutos de formación filosófico-teológicos

francófonos más importantes del continente se encuentran en esta ciudad.

Durante este período de tiempo observé, leí, conversé y reflexioné bastante con personas provenientes de diferentes países de África occidental (Costa de Marfil, Benín, Togo, Ghana, Burkina Faso) e incluso de la República de África Central, como así también busqué participar de variados tipos de reuniones, encuentros y actividades pastorales –si bien no siempre resultó fácil ser admitido. Por ejemplo, estuve una semana en Dabakalá, en una parroquia situada al norte del país, y tres días en Yamoussoukro, casi a mitad de camino de regreso a Abidjan. Con todo este bagaje de experiencias, saqué algunas conclusiones que intentaré referir a continuación.

Religión y cultura

A diferencia de lo que acontece en la tradición occidental moderna, el estilo de vida de los africanos, concretamente en el área cultural a la que me estoy refiriendo, está marcado por la vertiente comunitaria, que tiende a establecer dependencias recíprocas entre sus miembros en el plano de los afectos y la reciprocidad, el discernimiento y la confianza. Es esta misma vertiente 'tribal', presente incluso en los países árabes nordafricanos, la que también posibilita y legitima fuertes y codiciados liderazgos. Es así que la pertenencia al grupo, liderado por un jefe y en comunión con los antepasados que estarán siempre presentes, imprime a la vida del continente una impronta característica. Como si en África el

tiempo hubiese amenguado su paso para permitirle al hombre escuchar su propio pasado[108].

La dimensión religiosa, ya sea ligada al cristianismo, al Islam, a las religiones tradicionales o a los nuevos movimientos, es claramente constitutiva de la cultura, e incluye connotaciones mágicas. El chamán, el adivino o la mujer sabia, el sacerdote o el imán estarán siempre presentes, desempeñando funciones bien determinadas tanto en referencia a la esfera de lo estrictamente religioso, como también a la de la sabiduría o la salud. También el pensamiento mítico, asociado a la tradición oral, constituirá parte importante de la vida diaria.

En el continente en el cual apareció el primer hombre y se habló el primer lenguaje, lo ancestral de la historia humana se recapitula en el tambor del momento presente, por medio del relato, el canto y la danza. Cada cosa, cada persona y cada momento se vive ritualmente, como para anudar milenios. De un modo particular, por ejemplo, las celebraciones litúrgicas. Durante las homilías se procura "decir todo", como si se quisiera incluir el relato de una cosmogonía entera en el espacio de una misa o de una catequesis: sobre todo en los días de fiesta.

Por esto mismo, sobre todo en contexto celebrativo, la noción del tiempo es muy flexible: no hay apuro por comenzar ni por terminar. El tiempo histórico se convierte en tiempo mítico, y éste en *kairós* [=tiempo salvífico]. Dado que en ocasiones se termina con un almuerzo familiar del que no es fácil retirarse[109], 'ir a misa de diez' puede significar dedicar al

[108] Cabe decir que un hermano nuestro marfileño, que vivió con nosotros un año en Santiago del Estero, me hizo notar algo que también yo percibí del mismo modo ya desde los primeros días: "Abidján es como Santiago". En lo dicho, y en muchas de las observaciones que seguiré haciendo a continuación, existen muchos comunes denominadores con América Latina.

[109] Para retirarse de un lugar hay que "pedir el camino", es decir, el acuerdo y autorización de la comunidad.

Señor gran parte de la jornada. Otro ejemplo que va en la misma línea: participé de una celebración de exequias. La difunta había fallecido hacía ya tres semanas. Me explicaron que lleva tiempo el duelo[110], la convocatoria de toda la familia ampliada –que ocupaba más de media capilla–, y la preparación del funeral festivo del último día. La comida para todos durante varios días, los vestidos de ocasión y la construcción de la tumba, habrán supuesto erogaciones muy superiores a las de rutina.

Las personas son netamente perceptivas e intuitivas. Conservan un talante pacífico, cordial y amigable en el entorno comunitario, lo que hace gozoso el sentido de pertenencia. Por este mismo motivo, y a modo de contra cara, tienden a mostrarse un poco desconfiadas e incluso imprevisibles frente el extranjero, es decir, hacia 'los otros'. Por ejemplo, frente al blanco. Es así que la pertenencia a la comunidad tiene ciertos rasgos etnocéntricos y una integración a la misma lleva tiempo (tal vez años…). En particular en este último caso, a causa de una experiencia de opresión racial multisecular (esclavitud, colonialismo, discriminación, explotación de recursos naturales…).

El cuerpo tiene un lugar central en la antropología africana. Es espacio habitado y vital. Es lugar de encuentro con la naturaleza, sobre todo por medio del trabajo físico, realizado casi sin herramientas, resistiendo a la fatiga que el clima tropical incrementa, y comparado en ocasiones al alumbramiento. Es así que las personas africanas son fuertes. Un varón puede limpiar un campo a machetazos bajo el sol abrasador, o hincar dos veces por semana tres hectáreas de árboles de látex. Una mujer puede llevar entre ocho y doce kilogramos de peso

[110] Además, en las religiones tradicionales, el difunto es separado del clan durante algún tiempo antes de ser 'readmitido' como ancestro, con su consecuente capacidad de intercesión en favor de la familia.

haciendo equilibrio en su cabeza, mientras camina con su niño colgando a las espaldas.

El cuerpo es también lugar de encuentro con la comunidad, a través de la presencia, el diálogo y la fiesta, enmarcados en el orden de la gratuidad: los colores vivos de la vestimenta y los llamativos ornamentos visibilizan esta actitud expansiva. Es así que en este espacio interpersonal el africano desarrolla normalmente sentimientos y actitudes muy positivas y vínculos muy estrechos para con sus hermanos. Simultáneamente, el cuerpo es lugar de experiencia y encuentro con la trascendencia, particularmente en el espacio sagrado, donde se canta y se baila con mucho entusiasmo. En las religiones tradicionales el cuerpo es 'poseído' por los espíritus –¡como en el Umbanda de Brasil! –, y en contextos cristianos se convierte en una especie de 'primer sacramento': en él vive y se expresa el hijo/a de Dios.

Y así como el cuerpo se enferma –en ocasiones también a causa de dificultades con los miembros de la comunidad–, del mismo modo despliega e irradia energía cuando dispone de ella –¡como en el carnaval de Río de Janeiro!–. En este sentido, el africano no se autolimita. Dado que la expectativa de vida en el continente es la más baja del mundo, mientras se tiene vida y salud, se la comparte y exterioriza. Lo mismo los bienes: dado que toda posesión es relativamente precaria y efímera, cuando se tiene se derrocha[111].

[111] A diferencia de aquellas culturas surgidas en climas y suelos templados o relativamente benignos, donde sí es conveniente y factible ahorrar y acumular responsablemente para el futuro –lo que propicia el desarrollo–; o en las de los desiertos, donde la previsión de las cosas esenciales y vitales se torna indispensable para la sobrevivencia, los modelos culturales gestados en entornos selváticos, a no ser en el ámbito de lo religioso dominado por fuertes tabúes, suelen caracterizarse por una fuerte dosis de imprevisión y espontaneidad casi irresponsable. Por eso cuando hay abundancia, se aprovecha y derrocha, y cuando escacez, se sobrevive.

Economía, política y sociedad

La economía está caracterizada por una actividad fuertemente primaria y marcada por la falta de previsión, ya que al futuro se responderá ‘cuando llegue’: esto resulta bastante común en los países tropicales (“Alá proveerá”). Es verdad que en lugares como Costa de Marfil existe una buena formación y organización para actividades asociadas a la agricultura. Pero en general hay dificultad para innovar en el trabajo, que tiende a ser repetitivo y sin creación de valor agregado, muy dependiente de los recursos naturales, extraídos y vendidos casi sin transformación. Por ejemplo, la madera el cacao o el café en la región ecuatorial, o los metales y diamantes en África central y del sur. Esto consolida una balanza comercial desfavorable, ya que los productos elaborados deben ser importados a un precio muy elevado, mientras que las materias primas se venden a bajo costo.

En la política se percibe una corrupción muy marcada, ya que así como en una comunidad o en un pueblo tiende a ser ‘público el espacio privado’ de las personas, también tiende a ‘privatizarse el espacio público’ y a realizarse, en consecuencia, una política ‘para sí’. En ocasiones, esta tendencia conduce a la violencia –como ocurre sobre todo desde hace dos decenios en muchos países africanos–, e incluso a la guerra civil –alentada por el nefasto tráfico de armas–, como hace unos años en Rwanda o Costa de Marfil, u aún hoy en el Congo. Por este mismo motivo es que la autoridad, en cualquier nivel que esto se analice, es ejercida con bastante avidez y rigidez –ya que hay que controlar el espacio colectivo para disponer de libertad individual– y las actividades democráticas solo son perceptibles, a lo sumo, al interno del pequeño grupo de ‘hermanos’. Por otra parte, el amiguismo y la arbitrariedad están al orden del día: asociados a un cierto fatalismo cultural-religioso, todo

esto es tomado con bastante resignación por la gran mayoría de la población.

Lo dicho hace entender la existencia de una baja conciencia de ciudadanía. Los servicios públicos son escasos, de mala calidad o casi inexistentes. Por ejemplo, en referencia a cuestiones sanitarias, como la prevención y curación del paludismo, pero también del Sida, ambas enfermedades principales causas de deceso en África; o también en referencia a la educación, donde más del 30% de la población es analfabeta y sólo un 3% accede a la universidad. Por todo esto, la presencia de la Iglesia y de otras organizaciones en el plano del desarrollo social, caracterizado por una fuerte fragilidad e inseguridad, es sumamente importante y valorada.

A causa del no tan lejano tiempo colonial, existe una crisis de identidad cultural, ya que se utilizan sistemas, tecnología y conductas híbridas entre lo importado y lo autóctono, y por lo tanto no suficientemente integrados en la propia y ancestral tradición cultural, sumamente importante en el orden de lo vital para todo africano. Esta realidad es compartida de un modo particular por todas las ex colonias francesas y belga (Congo). Mientras que en general los países que han tenido colonización inglesa han ido desarrollándose un poco más autónomamente, o los que han tenido colonización portuguesa o italiana han desarrollado (por oposición) una mayor conciencia étnico-cultural –por ejemplo, de ‘empoderamiento’ en relación a la ‘negritud’–, los de influjo francófono han quedado culturalmente dependientes y en conflicto.

Creer en el la propia herencia y acervo cultural, asociados a un relato unificador, e ir perfilando instancias institucionales y proyectos colectivos propios parecerían ser cometidos de orden prioritario en países como Costa de Marfil, lo cual tendría que tener como correlato eclesial-pastoral la maduración de un estilo de cristianismo cada vez más

inculturado, con fuerte impostación comunitaria pero también con iniciativa personal de cada bautizada/o. Es el único ‘antídoto’ de cara a la ilusoria y vehemente tentación de ‘emigrar como sea’.

II. CONTEMPLANDO EL ICONO

Mística y santidad teoestética

2.1. Desafíos epistemológicos contemporáneos

Antropología teologal en la era científica

Resulta a todos evidente que el hombre va teniendo un cada vez más pleno control sobre su entorno, e incluso sobre su propia naturaleza. Esto se pone de manifiesto en diferentes campos del desarrollo científicio y tecnológico, incluyendo los mismos avances en el plano de la biotecnología. Esta creciente y diversificada capacidad de dominio sobre el propio destino diferencia notablemente al ser humano de otras especies vivas en el planeta tierra, ya que como ninguna otra antes, éste ha venido transformando y modelando su *habitat* de un modo cada vez más sorprendente.

Consideraciones antropológico-espirituales

En particular, y más allá de las necesarias consideraciones éticas que un abordaje más especializado del caso merecería, el desarrollo biotecnológico ha permitido al género humano desplegar un mayor abanico de posibilidades sobre el modo en que él mismo puede y desea

seguir evolucionando en lo genético. Si bien es cierto que esta determinación consciente será siempre limitada en su alcance fáctico, también es verdad que en estos últimos decenios sus conquistas han venido progresando de un modo exponenciado, y que esta misma clase de evolución es imposible de visualizar en otras especies animadas de nuestro mundo, que generalmente tienden a una más o menos lenta adaptación al medio, pero sin demasiadas posibilidades de control sobre su propio modo de evolución.

Más ampliamente, y desde una perspectiva filosófico-antropológica, el desarrollo científico-tecnológico no es sino una expansión de lo que la filosofía clásica denominó con la noción de *liber arbitrium*, la cual le ha permitido al ser humano considerar históricamente diferentes opciones al momento de obrar, no actuando de un modo instintivamente predeterminado. Y si bien en ocasiones algunas corrientes filosóficas han permitido objetar los alcance reales de este *liber arbitrium*, cayendo así en una especie de resignación fatalista o pesimismo, lo cierto es que las grandes conquistas del pensamiento humano quedaron asociadas a su reconocimiento y cultivo. Porque pienso que en los momentos más luminosos de la historia del pensamiento, el hombre se reconoció a sí mismo con una intrínseca capacidad de autodeterminación.

Un modo particular y sublime en que el ser humano puede desarrollar su *liber arbitrium* es el que lo orienta hacia la *libertas.* Si bien ambos conceptos parten de un presupuesto común, a saber, la referida capacidad de autodeterminación en la persona humana, la *libertas* no se reduce a una mera capacidad de opción entre alternativas igualemente factibles, sino que es el producto de una decisión intencional de querer utilizar el libre arbitrio para orientarse hacia una cada vez más radical autotrascendencia, con implicancias en todos los órdenes de la vida. Desde la perspectiva en que estamos desarrollando la cuestión, la

libertas decide la evolución de lo humano orientándola hacia una horizonte *semper major* que puede tener como escenario último, en términos religiosos, el misterio Absoluto. Es decir, que, dentro de ciertos límites impuestos por condicionamientos de diferente índole, el hombre puede efectivamente decidir evolucionar hacia una radical autotrascendencia teocéntrica, aunque no siempre lo haga.

En efecto, no puede darse por descontado que el hombre siempre y en todos los casos quiera evolucionar en esta dirección, tanto en lo atinente a procesos personales como también a colectivos de especie. De hecho, muchas veces recae, individual o comunitariamente, en comportamientos primarios que lo conducen a una involución, con carácter –si se me permite una consideración moral– éticamente regresivo. En otras ocasiones, su modo de análisis positivista y fragmentado en múltiples consideraciones estamentales y disciplinarias, le impide realizar esa síntesis necesaria para visualizar integradamente y comprender en profundidad las connotaciones trascendentes y el horizonte último de la propia existencia, y percibirlo como el más conveniente para su propio crecimiento, recayendo así en el agnosticismo escéptico.

Sin embargo, a la mirada de los creyentes, la evolución asociada al pleno uso de la *libertas* es claramente superior a cualesquiera otras posibles modalidades de desarrollo, ya que tiende a expandir máximamente su núcleo óntico más profundo y original, en tanto imagen e hijo de Dios. Porque nunca el hombre es más hombre que cuando actúa su humanidad más radical desde esta fundamental y decisiva experiencia teologal. Entonces lo humano se desarrolla de un modo excelente, y la persona finalmente deviene más de lo que era. Podríamos decir que al autotrascenderse en este modo eminente, descubre el motivo último que hace posible esta misma autotrascendencia: la

gratuidad con que el propio ser le es continuamente comunicado y donado.

Hacia modos de existencia simbólicamente progresivos

Se nos presenta el desafío de traducir en terminología filosófica y científica esta decisión de evolucionar en clave de "autotrascendencia teocéntrica"[112]. Esta expresión, que guarda una clara inspiración teológico-rahneriana, fue concebida justamente en función del dialogo interdisciplinar. En este caso me valdré de la misma en relación a la temática de la evolución y la ecología, que son dos ámbitos hoy particularmente sensibles al diálogo entre ciencia y teología.

Desde la filosofía, podría decirse que la decisión de autotrascenderse teocéntricamente se vincula con el anhelo de orientarse hacia un siempre algo más con un horizonte ilimitado, lo que no necesariamente significa infinito, y en orden a una mirada máximamente simbólica del mundo, en donde lo que podría parecer 'no ser sino' –como sostenían los Maestros de la sospecha–, acabe convirtiéndose en un 'no ser sólo' –a decir de P. Ricoeur. Pasamos, de este modo, de un paradigma de análisis y autoposicionamiento positivista-mecanicista a otro de carácter hermenéutico. En términos científicos, podría decirse que la autotrascendencia teocéntrica constituye una orientación de la persona hacia modos cada vez más complejos de autoorganización, adaptación e intercambio con el medio, comprendido éste cada vez más como *habitat* o 'casa'.

[112] La expresión se enmarca en la teoría interdisciplinar de L. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana* (I), Atenas, Madrid 1990. Allí el autor busca convergencias entre Teología, Filosofía y Psicología.

Añadamos que en términos teológicos, la autotrascendencia teocéntrica se emparenta con una progresiva mirada simbólica de lo existente, y comporta connotaciones inconfundiblemente sacramentales. Esta mirada sacramental del mundo, en donde la realidad considerada desde una perspectiva simbólica amplifica de modo sorprendente e inédito el alcance y hondura de su significancia previa, conduce al hombre a una cada vez más plena percepción y autoimplicación lúdica con el entorno, tanto en el plano interpersonal, referente al ambiente humano, como así también en lo concerniente a la naturaleza, considerada ésta como ecosistema. En este sentido, podría afirmarse que el hombre espiritualiza el mundo, remitiéndolo 'sacerdotalmente' a una escatología que permanentemente lo trasciende, y testimoniando, simultáneamente, cómo el mismo misterio Absoluto y trascendente ya se va manifestando y adentrando diversificadamente en él.

En ambos casos, una mirada simbólico-sacramental permite hacer una apuesta cierta por un 'siempre algo más' misteriosamente presente y aún no plenamente develado en las coordenadas espacio-temporales actuales, empíricamente constatables éstas últimas por las ciencias de la naturaleza. Es decir, que la mirada simbólico-sacramental percibe en lo real del ahora un punto de fuga que no termina de ser explicado por ningún modelo matemático ni controlado por ningún instrumento tecnológico. Sin embargo, gracias a este punto de fuga, la ciencia adquiere cierta capacidad descriptiva y explicativa en campos concretos de realidad, que le permiten al hombre aumentar el control y manipulación que ejerce sobre los mismos. Desde esta perspectiva, la reflexion filosófica y teológica, asociada al referido punto de fuga, no debería contrariar las evidencias científicas ni menos ingnorar el valor de sus aproximaciones.

Deseables consecuencias ecológicas

Constatamos, además, que este dinamismo lúdico-simbólico con que el hombre puede posicionarse en el mundo y recrear así su espacio socio-cultural es concomitante con el desarrollo de la vida místico-teologal. La misma, por sus inherentes connotaciones humanas, parecería tender a optimizar una interacción pacífica en referencia tanto al ambiente humano, con el cual contribuye a promover modalidades creativas y fecundas de encuentro interpersonal (entre grupos humanos y pueblos), como así también respecto del mismo ecosistema, con el cual permite interactuar de modo mínimamente perturbador, favoreciendo un tendencial desarrollo máximamente sustentable.

El motivo radica en que la simbolización progresivo-sacramental tiende en su mismo dinamismo interno a expresar lo más con lo menos. Es decir, manifestar con tanta mayor densidad un significado humano-simbólico-espiritual con cuanta menos materialidad tangible y mensurable se la exprese, sin anular nunca ésta última de un modo acabado y completo. Desde una perspectiva teológica, esto es inherente al misterio mismo de la Encarnación, donde lo increado, infinito y absoluto se manifiesta y expresa en términos creaturales, limitados y relativos, posibilitando que esta última trilogía remita a la primera por vía sacramental.

En esta misma lógica, podría decirse que en el plano de la simbolización progresiva se establece una relación inversa entre elocuencia contemplativa e intimidad interpersonal, respecto a la densidad material con que tales expresiones solicitan ser dichas y expresadas; y que a la vez, ninguna de las dos variables, que se acercan asintóticamente a sus respectivos ejes de referencia, puede surprimirse

totalmente en la presente fase de la historia, ni tampoco –para los cristianos– en la escatológica, donde lo que acontecerá será más bien una transfiguración de la materialidad del mundo presente y, en concreto, de la corporeidad humana. Para la mayoría de los cristianos, el modelo y ejemplo más acabado de lo que estoy diciendo viene sacramentalmente expresado y realizado en la Eucaristía, y vivido en la caridad concreta hacia el prójimo –particularmente cuando éste padece algún modo de menesterosidad.

Volviendo a la cuestión de la actual sensibilidad místico-simbólica, hoy es cada vez más perceptible el modo en que ésta interactúa con una consideración ecológica e interpersonal. El cosmos, el cuerpo y los vínculos interpersonales se convierten en verdadera mediación para una auténtica experiencia religiosa (J. Seibold). Lo que en cierto modo había sido rechazado o al menos subestimado en los siglos del racionalismo moderno, cobra nueva y renovada vigencia en nuestro tiempo.

Este retorno a lo corporal, interpersonal y cósmico vinculado al 'espacio' religioso, que hasta no hace mucho tiempo parecía más propio de épocas ancestrales y míticas, queda puesto de manifiesto no solo en las variadas expresiones de religiosidad popular católica, por ejemplo en iberoamérica, sino también en las grandes religiones de la humanidad, que se hacen eco de la misma experiencia telúrico-antropológica. Bajo esta perspectiva, hasta podría afirmarse que el mismo fenómeno socio-religioso de la *New Age,* con sus insistentes pretensiones holísticas, es una de sus expresiones más representativas.

El necesario examen de conciencia

A partir de lo dicho, pienso que el cristianismo (católico) occidental tendría que recorrer todavía un largo trecho para asumir teologalmente, de un modo lúcido, crítico y propositivo, esta nueva sensibilidad holístico-religiosa, sin caer, por otra parte, en la tentación de aceptar sus modalidades panteístas, en las que fácilmente podrían derivar algunas de las precedentes experiencias y afirmaciones. Cargamos, de hecho, una larga tradicion teológico-eclesial marcada por la racionalidad greco-latina (primero) y moderna (después). Esto hizo que, en general, los cristianos de Occidente nos fiáramos más de las palabras y las normas que de los símbolos y experiencias –como acontece en Oriente.

La actual sensibilidad pneumatológico-trinitaria, desarrollada teológicamente de un modo notorio en estas últimas decadas postconciliares en la estela de grandes teólogos, podría contribuir notoriamente al momento de vehiculizar un camino pastoral-eclesial en esta línea de mayor espiritualidad, donde la acción del Espiritu Santo tenga una cierta prioridad pedagógica respecto a la figura teándrica de Cristo. Esto contribuiría a caminar más decididamente hacia una más significativa cristología cósmica, o hacia una cristología-trinitaria como punto Omega –en palabras de Teilhard de Chardin– de una evolución progresiva.

Por último, y en la lógica de lo dicho hasta el momento, el concepto teológico de *mysterium iniquitatis,* al que inevitablemente hay que dedicarle un espacio, podría expresarse y traducirse en modalidades vinculadas al también hoy exponenciado consumo y deterioro ambiental. En la antítesis del decir y expresar ‘más con lo menos’, está el fenómeno del consumismo, que tiende a degradar la capacidad expresiva de

nuestro mundo, haciendo que ‘lo más acabe diciendo lo menos’. A esta observación habría que añadir la constatación de que, en la práctica, el mundo mirado como espacio de uso y conquista conduce a la percepción concomitante de que los otros constituirían posibles y amenazantes adversarios-enemigos que luchan por conservar o apropiarse de los mismos recursos, en muchos casos no renovables, que nosotros, con lo cual el conflicto se torna inevitable, en perjuicio principalmente de los más pobres.

Por esto mismo, es fácil de comprobar, incluso con ejemplos sumamente actuales, que un comportamiento activamente expoliador o perturbador de la naturaleza tienda a estar indisolublemnte asociado a relaciones de violencia y dominio entre personas, grupos humanos y pueblos. Desde una perspectiva teológica podríamos visualizar en estas imágenes antiecológicas y belicosas, –como en algun momento lo hizo el mismo escritor inglés C. Lewis en su *Trilogía cósmica* con el trasfondo de la Segunda Guerra Mundial a sus espaldas–, una clara manifestación del poder del Maligno. O más precisamente, una especie de anti-reino en el cual el universo y lo humano estarían involucionando, e incluso implosionando, hacia un caos primigenio y catastrófico.

Hacer teología de otra manera

Transitamos un momento histórico de significativa inflexión cultural, que algunos calificamos como cambio de época. Una de sus expresiones más representativas en Occidente es la crisis del metarrelato moderno, que se apoyaba en un pensamiento lógico-formal-conceptual. Sin embargo, en parte debido al nuevo paradigma de la complejidad, hoy está en crisis la racionalidad conceptual. Por eso se hace cada vez más

difícil que este tipo de pensamiento y argumentación logre mediar un discurso significativamente evangelizador.

Al mismo tiempo, resurgen con fuerza expresiones socio-culturales de talante mítico-simbólico-afectivas, que denotan un nuevo modo de reflexión, y que podrían definirse como manifestaciones de racionalidad simbólica. Algunos emergentes irrumpen en los programas radiales y televisivos, están presentes en la Web o en el cine, en publicaciones y eventos: se trata de ese amplio y difuso abanico de temáticas artístico-religiosas, esotérico-ecológicas, filantrópicas y de autoayuda, de carácter místico o pseudomístico. De este modo, el ocaso de la racionalidad conceptual moderna coincide con un resurgimiento de la racionalidad simbólica, asociada, como en tiempos ancestrales, al mundo de lo sagrado, de lo mítico y ritual.

> "Estamos viviendo un momento en el que, entre otras recuperaciones, hay que revitalizar la dimensión simbólica en el cristianismo, si éste quiere responder a los retos de la sensibilidad actual y, sobre todo, ser fiel a sí mismo. Uno de los aspectos de la anemia espiritual de nuestros días pasa por la escuálida delgadez de lo simbólico. Sin recuperación de las dimensiones simbólicas, evocadoras y sugeridoras de Misterio, trascendencia, profundidad… no habrá un cristianismo vital, escuela de fe y educación en el trato jugoso con el Misterio. Todo quedará en repetición ritual y en moralismo más o menos actualizado"[113].

Racionalidad simbólica y teología

Dado que la teología no puede desvincularse de la especulación racional, apoyarse en la racionalidad simbólica parecería hoy ser el

[113] J. M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión,* Sal Terrae, Santander, 2003, 13.

camino estratégico más acertado. De la mano va la misma experiencia y vivencia sacramental-icónica del teólogo. Efectivamente, para abordar teológicamente una determinada realidad desde una perspectiva simbólico-racional, previamente habrá que descubrirla ‘por experiencia’, y en primera persona, sentirse afectado por la transparencia mistagógica de personas, realidades naturales y acontecimientos.

Pero también a la inversa: es la actitud de asombro fenomenológico, inicialmente a-crítica, sapiencial y no científica, la que nos dispone y permite percibir la realidad como símbolo y avizorar su carácter profundo. Es decir, la realidad como don y adviento, como símbolo teologal que remite a la presencia del misterio insondable de Dios, siempre más alto, profundo e íntimo de lo que podemos imaginar. Y esto, a través de los misterios de la Encarnación y la Pascua revelados en el cristianismo, pero intuidos también en otras tradiciones religiosas.

La percepción simbólico-sacramental-icónica de lo real permite descubrir que la realidad no queda reducida a mero ídolo anémico ‘en blanco y negro’, propiciador del desencanto; sino más bien abierta a lo inefable y lo aún por decir. Este último modo, no sólo abre los procesos y realidades históricas a la esperanza, sino que además evita el conflicto propio de la racionalidad conceptual, crítica y belicosa, en el contexto de una sociedad plural de diferentes. En este sentido, la racionalidad simbólica resulta decididamente dialógica.

El arte como mediación

Las expresiones artístico-culturales son mediaciones privilegiadas en este intento abierto a la esperanza de lo inédito. En la medida en que, por una parte, se respete su índole propia y se busque comprenderlas

desde su lógica intrínseca, que prioriza la percepción estética; y en la medida en que, por otra parte, se procure discernirlas como expresión del misterio *semper major* que busca manifestarse, por vía de afirmación o negación. En ese sentido, la obra de arte evocará el eminente misterio cristológico-trinitario del Dios de Jesucristo, y posibilitará en quienes lo hagan y contemplen un acercamiento a ese misterio, o incluso una toma de conciencia más plena y lúcida de la propia situación existencial, que resultará al menos implícitamente teologal.

Para este ejercicio de diálogo, desde una perspectiva teológico-espiritual-pastoral sería importante considerar al menos dos exigencias: a) que la obra de arte sea verdaderamente reconocida por su calidad; b) que sea culturalmente significativa y vigente, ya que de este modo expresará y manifestará el *ethos* cultural de un grupo humano, sector social o incluso de todo un pueblo. En el fondo, de lo que se trata es de asegurar la relevancia y elocuencia de las expresiones artístico-culturales. Así, el recurso a ellas para establecer un fecundo diálogo en instancias plurales de la sociedad, se convertirá en un medio privilegiado para la inculturación del discurso y vida creyentes. El mismo ejercicio de diálogo permitirá ir acuñando el modo de decir más conveniente para un determinado tiempo, región y destinatarios, inmersos en contextos siempre irrepetibles. Cabe aclarar que, a causa de la circularidad hermenéutica entre experiencia y conocimiento, a la inculturación objetiva del discurso teológico tendrá que preceder la inculturación subjetiva del teólogo/a.

Por otro lado, para capitalizar este tipo de teología inculturada, será preciso tener una mínima sensibilidad y formación estética, espiritual y pastoral. Hay también otras competencias que posibilitan optimizar este recurso y opción, las afines a las ciencias humanas: entre otras, filosofía, psicología, antropología social y cultural, ciencias sagradas y de la

comunicación. Este tipo de ingredientes pueden dotar al ejercicio de diálogo con una vehemente elocuencia extra, que verdaderamente resultará necesaria para tornar relevante el anuncio evangelizador en nuestras sociedades culturalmente complejas.

2.2. Hacer teología a partir del cine

“La cinta blanca” (*M. Haneke*)

La película está ambientada en un pequeño pueblo luterano del norte alemán, en vísperas del comienzo de la Primera Guerra Mundial (1914). Filmada en blanco y negro, densa, y con escaso movimiento en las tomas, hechas todas con una sola cámara fija, busca hacer reaccionar al espectador de cara a un agobiante estilo de vida y opresiva educación caracterizados por la vigencia de un sistema feudal socialmente inicuo, religiosamente integrista-puritano y fuertemente marcado por la escisión entre lo público y lo privado.

M. Haneke logra los efectos de lentitud y pesadumbre, asfixia humana y resignación, religiosa pero sin trascendencia (!), vistiendo a los personajes de oscura tristeza, caracterizándolos por su laboriosidad, sentido del deber y escasa creatividad. Todo se reduce a la rutina del trabajo, sin una fiesta auténtica que merezca llamarse tal, y con varios acontecimientos tétricos, sumamente misteriosos, que nunca llegarán a esclarecerse...

1) La *trama* está teñida de violenta agresividad y estoico sufrimiento. Nos presenta, por ejemplo, el caso de dos niños torturados, que en diferentes momentos desaparecen y son encontrados uno colgado de los pies y en estado de *shock* y el otro casi cegado. A esto se añade la violencia de género, tanto de tipo física como psicológica; el sorprendente sentido de resignación por parte de un hombre dependiente del barón ante el aparente accidente mortal de su mujer en el molino de

este último. Se suma el incendio en plena noche del granero de esta especie de “señor feudal”, y un detalle sumamente significativo: un pájaro enjaulado en el despacho del pastor aparece sobre su escritorio atravesado de arriba hacia abajo por una hoja de tijera que queda en cruz con la otra hoja (!). La filmación nos da a entender que la responsable es una de sus hijas, rubia, agradable y formalmente correcta, de apenas unos once o doce años de edad.

Esto nos da pie para ingresar en la vida de lo/as niño/as. De hecho el pastor ocupa un lugar destacado en la película. Con gestos adustos y afectivamente inexpresivos, siempre serio y parco en palabras, escaso en creatividad humana, duro en los juicios y castigos no sólo corporales de sus hijos, sino también espirituales, cargándolos a todo/as con un abrumador peso y sentido de culpa, casi como aplastándolos: al pequeño ‘matando’ sus buenos sentimientos naturales; a la hija humillándola en público hasta desmayarla; al adolescente atándole los brazos a la cama “para que no sucumba a las tentaciones de su carne joven”; a todo/as haciéndoles llevar cintas blancas en público para que recuerden su vocación de pureza.

2) Otro ‘accidente’, siempre con muestras de *saña y violencia*, es protagonizado por el doctor, que de regreso a su casa cae con su caballo a causa de un hilo fino y resistente de alambre, tendido con alevosía de poste a poste a la entrada de su propiedad: muere el animal y él queda con una fractura de clavícula expuesta, con consecuencias de por vida. Luego sabremos de él que era quien maltrataba sádicamente a su compañera (como antes lo había hecho con su esposa) y abusaba de su hija: en ambos casos, con la complicidad de las involucradas.

Con respecto al barón señor feudal, es su hijo el primer niño torturado. Pero él mismo descarta la presunción de considerar esto como

venganza por la muerte de la mujer accidentada a la que hice referencia más arriba, puesta a trabajar en un lugar inseguro, con el piso deteriorado. Es de notar, que todas las víctimas iniciales son personas en algún sentido ‘débiles’: ella estaba enferma y no podía ir a segar; el primer niño torturado era lo más frágil en la casa del poderoso barón, y el segundo era notoriamente discapacitado; el pájaro del pastor estaba enjaulado y no podía escaparse cuando la niña decidió inmolarlo.

En la película resulta evidente que los criterios pedagógicos con que se educaba a los niños estaban orientados a suscitar insensibilidad (indiferencia espiritual pésimamente entendida): por ejemplo, el pastor busca disuadir a su hijito de querer curar un pájaro herido porque luego se encariñaría y le costaría dejarlo ir; y no hace ningún gesto de especial valoración cuando ese mismo hijito se lo obsequia en reemplazo del pájaro inmolado porque veía a su papá triste...

El único que parece percibir con objetividad toda esta saña y crueldad, y en cierto modo procura redimirla, es el maestro (31) del pueblo, que se enamora de una joven institutriz (17) encargada del cuidado de dos hijos gemelos del barón, pero luego injustamente despedida a causa de la desaparición del otro niño torturado, cuando caía la noche, y sin tener en dónde pasarla. Este casto romance va a despertar los únicos momentos de alegría y controladas risas y entusiasmo de la filmación: una constatación análoga a lo que acontece en una escena erótica del joven novicio en la novela de U. Eco, *El nombre de la Rosa*.

Sin embargo el padre de la muchacha no les permitirá casarse sino hasta después de un año, ya que si bien a él le supondría el alivio de tener que alimentar “una boca menos”, consideraba a su hija aún bastante joven e inexperta para tomar una decisión así: de hecho,

interpelada acerca de su deseo de casarse, no logrará articular una sola palabra y se marchará repentinamente. Y como luego se declarará la Gran Guerra, la boda no llegará a concretarse, y el maestro, que es quien nos refiere el relato, nunca más buscará regresar a ese pueblo...

3) Pero retrocedamos un poco. *El maestro* había notado algo extraño en los niños del pueblo, e intuyó que podrían ser ellos mismos los responsables de las torturas y muertes, ya que los descubrió en una actitud sospechosa mirando por la ventana al niño herido en sus ojos, y ésta cerrada a contra costumbre por su madre que, con suma urgencia, quería hacer una denuncia policial. Para el maestro es más que una mera presunción: pero cuando la comparta en privado con el pastor, con una lógica claridad bien fundamentada y casi irrefutable, éste lo descalificará por completo, lo amenazará violentamente y lo echará ordenándole nunca más venir a verlo.

Es interesante notar que en esta lógica de culpa y castigo, los tres personajes adultos con mayor responsabilidad experimentan su propia pena: (a) el doctor con la fractura y la posterior ida a la ciudad de su ya mayor compañera para denunciar el ataque a su hijo, quien luego moriría (¿lo mató el mismo doctor porque había quedado inválido, además de discapacitado mentalmente, o los otros niños en un momento de descuido?); (b) el barón con la pérdida de su esposa, que reencontró finalmente a su amante lombardo y se marchó con sus dos hijos; y (c) el pastor, que tanto había velado por una formación moral irreprochable de sus hijos (en realidad, para gratificar su propio ego social) constatando, casi sin lugar a dudas, que ellos habían tomado parte de los crímenes y torturas acontecidos.

Es como si en esta lógica puritana a ultranza, la misma gente se hubiese encargado de buscar y hallar el castigo más adecuado que cada

persona merecía: el doctor, la enfermedad; el barón acaudalado y avaro, la soledad; y el pastor, la criminalidad de sus hijos. Pero también el propio castigo para cada uno: podría decirse que cada persona en el pueblo trabajó duro para encontrar la pena que su propia vida merecía y con saña la destruyera. Esto queda simbolizado en el violento y doloroso contraste entre la palabra “guerra” difundida en el pueblo como viento a partir de la muerte del archiduque en Sarajevo, y los fecundos trigales dorados listos para la cosecha, resumen de una laboriosidad colectiva innegable...

4) *Conclusión*. En su conjunto, la película (alemana) muestra con un tono de marcada autocrítica el estilo de vida y educación que caracterizaba a la generación que luego apoyaría el nacional socialismo y la consecuente destrucción de Alemania: rigidez impersonal y social; sentido del deber y obediencia incuestionable (por ejemplo, ¡los hijos del pastor no se animaban a desatar a su hermano en medio del incendio por el simple hecho de que su padre lo había prohibido!); férreo e inflexible fanatismo religioso; sorprendente insensibilidad hasta la eliminación del más débil; venganza despiadada y sadismo.

Desde una perspectiva religiosa, muestra las consecuencias de inculcar una ética centrada y dominada por el sentido de pecado, y no en cambio por la gratuidad de Dios y el amor: un cristianismo protestante emparentado con el jansenismo católico, e incluso con ciertos cuentos daneses de Anderssen (!), que movilizan más bien los sentimientos de culpa y baja autoestima, más que potenciar lo mejor de las personas, hijo/as de Dios.

En la búsqueda presuntuosa e idolátrica de un perfeccionismo moral irreprochable puede salvarse la honra social ‘por cierto tiempo’, pero posiblemente se acabe dando pie para inevitables aberraciones en

el campo de lo privado, invisibilizado y silenciado. Así, en la obra contrasta, por momentos, el empeño por un trabajo bien hecho, la belleza del canto coral en la iglesia y la corrección del trato social, con los oscuros sentimientos y malicia que encierra el corazón de las personas, ya desde niñas...

"Alicia en el país de las maravillas" (*T. Burton*)

El conocido relato de Lewis Carroll, llevado con significativas adaptaciones al cine estadounidense por Tim Burton, nos presenta una doble temática. La primera tiene que ver con lo que podríamos llamar ‘vocación’, y la segunda con lo que denominaremos ‘misión’.

1) La *vocación* de Alicia se plantea como el desafío de saber, finalmente, quién se es. Condicionada por el rígido entorno formal de la aristocracia inglesa de los tiempos victorianos (siglo XIX), la joven de diecisiete años se ve impelida a llevar una vida predeterminada, simbolizado esto, entre otros detalles, en la dependencia asfixiante de su madre viuda y en un casamiento que parece inevitable, a la vez que socialmente impuesto.

De esta situación, que le impide ser realmente ella misma, Alicia se escapa: un símbolo prefigurador de esta actitud era su negativa a ir a la fiesta con medias y corsé. Siguiendo a un (para los demás invisible) Conejo Blanco, deberá hacer la experiencia iniciática de ingresar sola en el misterioso agujero abierto debajo de un añoso árbol seco, símbolo de una sabiduría arcaica, para emerger, luego de haber visitado el mágico pero real país de las maravillas, de un modo nuevo y adulto.

Esta transformación se expresará en la libre y decidida toma de postura frente al entorno adulto que antes la oprimía, y sobre todo, decidiendo firmemente no casarse con el joven aristocrático que le había sido elegido sin su consentimiento. Por último, optando más bien por incorporarse como aprendiz a la compañía que había sido de su padre, y que intentaría ahora ser la primera en expandir sus negocios en China. O sea, encarnando los valores de innovación creativa de su difunto padre.

Pero volviendo atrás, y a causa de su importancia, es aquí donde podemos preguntarnos qué sucede en el fondo del agujero, conocido espacio de iniciación en la fenomenología de las religiones a causa de su asociación con la experiencia de muerte, y que se emparenta también por esto con la ausencia del padre.

2) En efecto, por medio del agujero profundo e incierto, Alicia accede al *mundo mítico*, que para los antiguos (¿y los niños?) es el más real de los mundos posibles, y del que saldrá transformada. Allí se descubre o muy pequeña o muy grande, como acontece durante la adolescencia, al momento de ir tomando consciencia de la identidad personal.

Se encuentra entonces con el Sombrerero, que primero la oculta y protege del malvado pirata asesor de la Reina Roja, ya que según un mágico almanaque que anticipaba el futuro, se sabía que una tal Alicia debía derrotar al Dragón. También allí se entera que debe recuperar y llevar una espada (Vórtice) celosamente custodiada a la Reina Blanca, que será la que la misma joven acabe utilizando para matar al Dragón y permitir así que la legítima Reina recupere su Reino.

Efectivamente, la Reina Blanca había sido alejada de sus dominios, y reemplazada por la Reina Roja que gobernaba despóticamente, oprimiendo a todos los animales, y vinculándose con ellos utilitaria y

agresivamente. Por eso mismo, también sus cortesanos fingían a coro, y ni siquiera físicamente se mostraban tales como eran: todos representaban una gran mentira, ficción y engaño. Además, el color rojo de la Reina se emparentaba con la violencia con que acostumbraba a dominar: "Perderá la cabeza", era su reacción ante el menor error o contrariedad de sus súbditos; también en esto en abierto contraste con su hermana la Reina Blanca que había hecho voto de no matar ninguna creatura.

A diferencia de la soberana impostora, Alicia irá personalizando su relación con todos los animales del Reino, y en cierto modo redimiéndolos de sus defectos por medio de su bondad, belleza y confianza: al gran perro de su ferocidad, al gato Sonriente de su actitud vaporosa, etc.: a todos de su sometimiento, actitud servil e inautenticidad.

Sin embargo, será inevitable el combate escatológico entre las fuerzas de la Reina Roja (color que simboliza sangre y muerte) y la Reina Blanca (símbolo de transfiguración y gloria). El mítico Dragón, arma principal de la primera, será derrotado por Alicia, que libremente asumirá esta “misión” de Caballero. La misma Reina Blanca le dará a elegir si quiere o no asumirla, dado que la imagen del mágico almanaque no debía determinar a la joven de modo incontestable: de hecho, viéndola ella misma había dicho al respecto: "Esa Alicia no soy yo". A lo que el Sabio Gusano añadirá: "Todavía...".

Finalmente, Alicia establece una vinculación progresivamente estrecha con el Sombrerero, ante quien se había mostrado cercana y cariñosa, pero que no obstante la dejará partir. Como la Reina Blanca, que le ofrece una bebida mágica para que regrese nuevamente a su mundo, también aquí el ofrecimiento de una libertad de elección es expresión de comunión profunda.

3) *Apreciación teológica:* algunos elementos ya fueron esbozados, como el color Blanco de la vida nueva y transfigurada y el Rojo del sufrimiento y la muerte. El tema de la libertad, relacionado con una ardua y conflictiva conquista personal o colectiva, aparece como trasfondo de todo el relato. También la lucha entre el bien (asociada a la libertad) y el mal (vinculado a la opresión) de las Reinas Blancas y Roja respectivamente, como así también a un tomar la iniciativa en la vida social personal o dejarse llevar por las normas impuestas por el entorno social. Por último, aparece también el amor, tanto en Alicia como en el Sombrerero y en la Reina Blanca, que en todos los sentidos se muestran como agentes de liberación.

En síntesis, Alicia hace una experiencia pascual de transformación personal, que le permite descubrir su vocación (quién es), lo cual se ve parangonado en el Sabio Gusano convertido finalmente en mariposa. Pero esta transformación es indisociable de un servicio al Reino de Infratierra, que acaba siendo en el mundo de la fábula su misión: lo que lúdicamente realizó en un mundo que no deja de ser real, y que a futuro deberá concretar también en su vida adulta.

Asociada a la figura de Alicia, aparece implícita la experiencia de la gracia y el don liberador, propiciada por el Conejo Blanco, que sería una expresión o moción del Espíritu. En su fragilidad (también la Reina Blanca era la hermana menor de la Roja y notoriamente más débil que ella), nuestra heroína consigue lo que la fuerza no logra: la manifestación del Reino nuevo, otrora devastado (también ecológicamente) por la codicia y ambición de la tirana, finalmente condenada al destierro, y a que nadie le dirija la palabra.

“Hadwijch. Entre la fe y la pasión” (*B. Dumont*)

1) *La trama.* Cèline es una joven postulante de Hadwijch, un convento de monjas de clausura, en la campiña francesa, donde ella dice haber nacido. A lo largo de toda la película muestra un profundo amor a Cristo, absoluto e incondicional, asociado al propio sacrificio y la negación de sí. Es justamente esta actitud intransigente la que hará que la misma priora del convento, aconsejada por otra monja anciana, le pida “salir al mundo” para que la misma vida la vaya poniendo en contacto con su deseo profundo.

Una vez allí, advertimos que pertenece a una familia de encumbrada posición social en París, y que su padre es ministro del gobierno. Pero la casa está vacía y sin mucho para hacer: demasiado grande y suntuosa para una madre que casi no está o no habla, y un padre al que ella hace referencia en un momento de modo despectivo. Su única compañía permanente es un perrito, pero que curiosamente no tiene nombre. En su mirada se observa una especie de soledad oceánica, pero curiosamente, buscada.

Por azar conoce a un joven musulmán, Yassine, que estaba tomando algo en un bar con otros dos amigos, y se sorprenden todos de que ella acepte acercarse sin saber quiénes son ellos. La invita a un espectáculo juvenil del que Cèline participa sin demasiado interés. Cuando el muchacho quiere abrazarla, ella le pone límites cortésmente y se despide. Luego la volverá a llamar, ella la invitará a un almuerzo en su casa: el estilo del joven contrasta notablemente con el de la familia de Cèline, ya que no tiene trabajo ni título universitario, es pobre y se maneja transgresoramente en el espacio público.

Ella, que estudia teología, termina interesándose más por el hermano mayor de Yassine, Nassif, a quien conoce yendo de visita a su casa en un barrio sencillo. Nassif da cursos de teología islámica, y entre otras cosas enseña que “la presencia de Dios se percibe mayor en su ausencia”. Cèline queda impactada por esa frase y sale al patio del edificio, donde en conversación con Nassif le confiesa que siente la presencia invisible de Cristo, pero la ausencia sensible de su cuerpo.

Si bien a ella se la nota muy serena en su porte, sin advertirlo, genera cierta violencia en el hermano menor, a quien ingenuamente no sólo gusta sino provoca. El menor no es religioso, la quiere y tiende a hablarle con franqueza, pero piensa que en el fondo está loca (!). Sin embargo, se mantiene en los cánones islámicos de respeto por el mayor, que respetuosamente orienta el interés religioso de la joven por el lado de la violencia fundamentalista.

La lleva presumiblemente a Gaza, donde los musulmanes son agredidos por los occidentales. En su ingenuidad, Cèline se ofrece de modo incondicional y absoluto a Dios en términos aceptables tanto para el Islam como para el Cristianismo. A poco, vemos nuevamente a Nassif y Cèline en un *metrò* de Paris, y se observa una fuerte explosión cercana al arco de triunfo, en pleno centro de la ciudad.

Una vez más aparece Cèline en las adyacencias del convento. Como empieza a llover torrencialmente, con otra hermana joven van a refugiarse al invernadero, donde también había un conocido trabajador, con el torso desnudo: pese a que él tenía interés por ella, nadie intercambia palabras. Tiempo después, se da a entender que la policía quiere conversar con Cèline.

Las imágenes se concatenan sin demasiadas explicaciones, pero ella se dirige a la ermita en la que siempre oraba, donde había un Cristo

yaciente, manifestando en su oración afectuosa y conmovedora un profundo sentido de cruz, sufrimiento, agobio y oscuridad, que Cèline entiende, en medio de sollozos, como inherentes al seguimiento de Jesús. Unos instantes después, y sin demasiadas explicaciones, se sumerge en un estanque, y de allí la rescata el trabajador del torso desnudo, a quien abraza, pero sin decir nada: el joven simplemente se limita a quedarse de pie, sosteniéndola con rostro de expresión contenida.

2) *Interpretación teológico-pastoral.* La película presenta los límites de cierta espiritualidad, entre mística flamenco-renana (por ejemplo, J. Ruysbroeck) y *devotio moderna* (por ejemplo, Berulle), con fuertes tintes intimistas y tonos jansenistas, que acentuando la absoluta unidad y trascendencia de Dios (como en el sufismo islámico), y simultáneamente la finitud y fragilidad creatural del hombre, puede resurgir en el desarraigado contexto urbano posmoderno.

Un tema clave en la trama es el del cuerpo: Cèline no toma contacto con su cuerpo, sino al final, cuando abraza al trabajador que la rescata de morir asfixiada por ahogo en el estanque. Sus expresiones afectivas son siempre dosificadas: es una joven bella, pero de ojos melancólicos y mirada que no alcanza a iluminarse más que en contados momentos de amistad con Yassine; y que además se desplaza con cierta pesadez.

Cèline no tiene intereses particulares, y cualquier propuesta le da más o menos lo mismo. Al tener una imagen absoluta del amor de Dios, excesivamente simplificado de toda tensión, desplaza de su mundo psico-espiritual las emociones violentas: sin embargo éstas terminan expresándose para consigo misma, hasta la pretensión de suicidio; o también para con los demás, sobre todo en su inferida colaboración con

el atentado terrorista. O también en la empatía con quienes tienen una imagen casi polarmente opuesta del modo en que Dios desea que los creyentes cumplan su misión en el mundo.

Es interesante notar que, tanto en ella como en la otra joven religiosa que mencioné, ambas cristianas, como en los jóvenes hermanos musulmanes, los impulsos libidinosos quedan subordinados a una causa superior: la fe religiosa. En el primer caso, entendida desde la perspectiva de la virginidad, a la que ella hace en un momento explícita referencia en diálogo con Yassine; en el segundo, la *yihad* o guerra santa.

La película intenta mostrar lo aberrante de estos fanatismos extremos, que por diferentes razones, suponen en lo/as creyentes un desarrollo pobre de la dimensión humana y del compromiso concreto por la vida: en el caso de ella, a causa de vínculos familiares y conventuales pobres, con ausencia casi total de comunicación; y en el de los hermanos musulmanes, debido a la marginación cívico-social de los inmigrantes árabes en Europa, y al sentimiento de humillación y rebeldía violenta que la intervención occidental en sus países de origen les produce.

“Cisne negro” (*D. Aronofsky*)

1) *La trama.* Nina es una bailarina de una compañía de ballet de Nueva York, completamente absorbida por la danza. Vive con su madre Érica, también ella bailarina, retirada en el preciso momento en que se enteró del embarazo de su hija, lo cual llega en un momento a reprocharle. Es así que Érica proyecta en Nina las expectativas frustradas de su propia carrera, controlándola de cerca y restringiendo su libertad, a tal punto que la muchacha se comenzará a sentir asfixiada y enfermará psíquicamente.

Entre tanto, el director artístico Thomas Leroy decide reemplazar a la bailarina principal en la nueva producción de la temporada, *El lago de los cisnes*, y en el contexto de una feroz competencia por ocupar el puesto del gran cisne, Nina es su primera elección. Sin embargo, existe una objeción: mientras ella interpreta de modo superlativo al cisne blanco, que encarna los valores transparentes y apolíneos de la modernidad, su actuación como cisne negro, símbolo de los oscuros impulsos dionisíacos de la astucia y la sensualidad, a los que la misma ética victoriana se resistía, no deja de ser artificial.

Por eso Nina tiene competencia: una nueva bailarina, Lily, que también ha impresionado significativamente a Leroy, sobre todo por la naturalidad con que interpreta la segunda vertiente del cisne. La rivalidad entre las dos jóvenes bailarinas va transformándose en una vinculación encrespada y tensa. Esto le permitirá a Nina irse conectando con su lado más oscuro, despertando en ella una virulencia tal que amenazará con destruirla.

En efecto, comienza a tener percepciones que el espectador no sabe si realmente acontecen o son producto de su imaginación crecientemente afectada por una psicosis paranoica. El cisne negro es el que podría sustituir al cisne blanco, Lily a Nina en la obra, y por eso el cisne blanco deberá animarse, inevitablemente, a actuar también como cisne negro, anticipándose enfermizamente a toda posible sustitución. El cisne negro de Nina aflora matando al cisne blanco que había en ella misma: creyendo haber asesinado a Lily en el camarín, en realidad, se había herido a sí misma. Después de una representación espectacular y muy aplaudida, el cisne blanco acaba muriendo... en serio.

2) *Interpretación.* Podría pensarse por una parte en las exigencias a ultranza de un estilo educativo moderno, que ponía el acento en la

objetividad de la producción cultural más que en la subjetividad de quien debía salir humanizado por el arte. También en la represión familiar, expresada en la figura de la madre, de todo lo que no fuera limpio y transparente: impulsos sexuales, privacidad, autodeterminación y amistades incluidas, lo cual condujo a una fuerte introyección de un superyo tiránico, que acabará destruyendo a la persona que existía detrás de la máscara de bailarina.

La identificación idolátrica, y no icónica, con el propio arte, conduce a una destrucción de quien, en realidad, debería salir humanizada. Por más que una interpretación artística pueda decir algo del misterio trascendente, es evidente que no se puede dar la vida por algo o alguien que no sea Dios mismo, o su designio salvífico, sin deshumanizarse: e incluso esto habría que entenderlo y discernirlo bien. La secularización idolátrica del martirio conduce a la misma destrucción del arte. Posiblemente, una más humilde aceptación del límite humano que evitara el narcisista perfeccionismo a ultranza, hubiera dado a Nina, con menos esfuerzo y más disfrute, un arte capaz de integrar más dosificada y esperanzadamente al cisne negro en el blanco. Y por más tiempo...

Como moraleja, cualquier cosa que anhelemos o hagamos, de modo absoluto y sin referencia icónica a Dios, acabará deshumanizándonos y destruyéndonos. Sólo el justo espacio y perspectiva sacramental respecto de nuestras ocupaciones y afanes, dará trascendencia y significado profundo a nuestra vida... y a nuestro arte.

“Babel” (*A. González Iñárritu*)

Una de las dificultades más significativas para desplegar un proyecto de vida satisfactorio en el mundo actual es la incomunicación con el entorno, padecida por muchas personas obligadas a relacionarse en contextos extraños. *Babel* plantea una serie de situaciones de este tipo, asociadas en lo pragmático por estar vinculadas a la historia de un rifle.

1) Un *matrimonio estadounidense* de viaje turístico por Marruecos, cuya mujer, Susan, es herida por el disparo del rifle en cuestión. El mismo procedía de un *joven beduino*, que estaba jugando con su hermano, con el arma recientemente comprada por su padre para defender su rebaño de cabras de los animales salvajes. Susan deberá quedarse con su marido Richard en una población musulmana, de habla árabe y costumbres muy diferentes: el resto del contingente se marchará antes del atardecer, por temor a los habitantes del lugar que, contra toda previsión, acabarán atendiendo muy bien, y desinteresadamente, a la mujer hasta la llegada del helicóptero de rescate. Entre tanto, el padre de los niños será indagado violentamente por la policía, y el hermano mayor del niño que disparó morirá en un tiroteo.

Quien había vendido el arma la había recibido como obsequio de un hombre japonés, cuya esposa se había suicidado con la misma. Su hija Chieko había quedado sordomuda, impactada por la escena. Ella, a su vez, a causa de su *handicap*, no logra conectarse satisfactoriamente con los jóvenes de su entorno que le atraen, y sólo se comunica con una amiga. Tampoco logra hacerlo con su padre, con quien tiene una relación más o menos formal desde la muerte de su esposa. Su frustrado reclamo de reconocimiento humano-afectivo la conduce a comportamientos poco

convenientes (alcohol, drogas, seducción): con la excusa de aportar información, la menor llamará a un agente de policía y lo provocará sexualmente, si bien éste acabará procediendo correctamente. Sólo después de este episodio el padre de Chieko abrazará a su hija con cariño.

Del otro lado del planeta, Amelia, la niñera mexicana a cargo de los hijos de Susan y Richard, recibe la visita e invitación de su sobrino Santiago para participar de una boda en su vecino país de origen. Como están cerca de la frontera, éste último le propone ir y venir en el día con los niños, a quienes evidentemente ella no podía dejar solos. En un contexto diferente, todos lo pasan muy bien, incluidos los pequeños, que al principio estaban un poco sorprendidos a causa de lo que veían.

Pero se acaba haciendo muy tarde, y para entonces, todos habrán bebido demasiado. En la frontera, con el conductor un poco ebrio y los niños sin la documentación requerida, la situación se complica y, evidentemente, son detenidos. Sin pensarlo dos veces, Santiago acelera repentinamente el auto, quiebra la barrera de control, y a los pocos kilómetros sale de la carretera y se introduce en el desierto de Texas: allí deja a Amelia con los niños, claramente aterrados, para evitar que los encuentre el auto policial que los estaba siguiendo. Al otro día, pese al rastreo y pedido de auxilio de la mujer, son hallados con mucha dificultad, y la niñera es deportada por haber quebrantado la ley.

2) *Interpretación (teológica).* Es interesante notar que, en realidad, todos acaban transgrediendo en cierto modo las leyes, que parecen no ser capaces de regular las nuevas situaciones que se van presentando en el mundo globalizado: no sólo Amelia que cruza la frontera con los niños sin autorización, sino también el policía japonés que dialoga con una menor desnuda en su departamento para tranquilizarla, o el marroquí

que interroga violentamente a un mero sospechoso. Sin embargo, son estas situaciones límite las que posibilitan encuentros humanos e interculturales significativos: el de Susan y Richard entre sí, que hasta el momento venían discutiendo de muy mal humor, y el de ellos con la gente del poblado marroquí; el de los jóvenes hermanos marroquíes, que acaban fortaleciendo su vínculo, sobre todo cuando el menor declara abiertamente su culpabilidad para proteger al mayor; la de los niños con la festiva cultura mexicana; y como dije, la del padre japonés con su hija sordomuda Chieko.

En términos humano-espirituales, las situaciones límites y los obstáculos que hoy se presentan en la comunicación interhumana, pueden convertirse en un llamado a la creatividad, que propicie nuevos modos de comunión. Tender puentes entre lo diverso y conflictivo nos involucra humana y espiritualmente a todo/as. Ponerse en el lugar de las otras personas, individual o colectivamente tomadas, invita a un profundo gesto de solidaridad y amor. En términos cristianos, se convierte en un desafío a recrear la catolicidad del género humano, para descubrirnos todo/as, en el fondo, como una gran familia.

“El Secreto de sus ojos” (*J. C. Campanella*)

Esta obra cinematográfica, dirigida por Juan Carlos Campanella y basada en la novela de Eduardo Sacheri *La pregunta de sus ojos*, nos presenta a Benjamín Espósito (Ricardo Darín), recientemente jubilado y “tratando de encontrar por qués”, intentando escribir una novela, basada en hechos verídicos acontecidos hacía veinticinco años; a los cuales quedó vinculado tanto por su trabajo en los tribunales como, sobre todo, por cuestiones afectivas en cierto modo aún pendientes.

1) La *historia* novelada vuelve a traer a Benjamín a la oficina de Irene Hastings (Soledad Villamil), antigua compañera de trabajo a la que siempre había considerado un amor imposible o inaccesible ("¿Qué vamos a hacer, vos y yo? No podemos hacer nada"), cuya bifurcación de caminos queda simbolizada en la imagen de un tren, partiendo lenta pero inexorablemente de una estación terminal como señal de adiós. A partir de entonces, cada uno fue haciendo su vida: Benjamín en Jujuy, a donde iba con aquel tren para escapar de una muerte segura y acabar formando una pareja finalmente desavenida; e Irene casándose con un ingeniero de buena posición y apellido en Buenos Aires, teniendo hijos "que adoro", porque "mi vida entera fue tirar para adelante". Ambos, en el fondo insatisfechos, se reencuentran en 1999 en torno a una máquina de escribir antigua, cuya 'A' no funciona, y a una historia criminal que ahora reaparece, y que un cuarto de siglo atrás había hecho converger sus vidas significativamente.

Esta era la historia. Alguien había violado y matado a Liliana Colotto, recientemente casada con Morales, en 1974. La violencia y horror del crimen contrastan ampliamente con la elocuencia de los ojos y sonrisas de Liliana el día previo. Su joven esposo queda inmerso desde entonces en un profundo dolor, y en un recuerdo que le parecerá irse esfumando ineluctablemente en sus detalles ("recuerdo de un recuerdo que va quedando") pero no en su esencia. La constatación de que "no se puede hacer nada", recurrente en muchos sentidos en la película, contrasta con el hecho de que Morales hará lo imposible por dar con el asesino: de hecho, Benjamín encontrará casualmente al viudo en otra estación terminal de tren de Buenos Aires, con la esperanza de hallar al criminal algún día, allí o en alguna otra estación de acceso a la ciudad. Morales lo invita a su casa, y revisando fotos, Benjamín intuye una mirada extraña en un conocido de la víctima que podría llegar a ser el

presunto asesino: es más, está seguro, porque también aquí los ojos parecen decir demasiado...

La sospecha los lleva a Espósito y a su amigo Pablo Sandoval, borracho perdido pero de buen corazón, a pedir la reapertura de la causa, que en realidad había sido cerrada dando por culpables a dos albañiles inmigrantes. Es aquí donde, transgrediendo lo legalmente estipulado, Irene 'colabora' desde su cargo en el juzgado modificando el expediente. No hallando al sospechoso ni en su lugar de trabajo ni en su casa, en cuyo dormitorio se muestra sugerentemente un crucifijo, el juez se manifiesta remiso a seguir adelante, pero ambos amigos deciden ir igual tras las huellas del asesino. Un astuto llamado por teléfono de Morales a la madre del presunto criminal para obtener información, los lleva a Chivilcoy, en busca de Isidoro Gómez: ése era finalmente su nombre. Pero encuentran sólo sus cartas: también allí se muestra un símbolo religioso, una imagen de la Virgen con el Niño en brazos, sobre la cómoda. A Gómez sólo lo encontrarán, después de mucho bregar, viendo un partido de Racing Club; porque sólo "una cosa no puede cambiar" una persona: "la pasión".

Es así que, forzando los procedimientos, indagan a Gómez, acicateándolo y provocándolo Irene sexualmente ("el muchacho no pudo haber sido", es un "pigmeo", "solamente pagando", "no tiene fuerza", el asesino era una persona "bien dotada", etc.), para que reaccionando violentamente se delate, inculpándose con la defensa de su autoimagen. Lo curioso es que, en medio de esas circunstancias confusas del país, Gómez será indultado por el poder ejecutivo y acabará sonriente como custodio personal de la presidenta Isabel. El encuentro 'casual' de Isidoro Gómez con Irene y Benjamín en un ascensor, después de intentar hablar infructuosamente con quien podría muy bien recordarnos a López Rega, no estará exento de una insinuación mafiosa, revólver en mano. De

hecho, la gente de Gómez irá a buscar a Benjamín a su casa, y confundiéndolo con él, matarán a su amigo Sandoval, que había quedado allí para recuperarse de su borrachera.

Pero Morales, que siempre estuvo al asecho para poder encontrar a Gómez sin custodios, supuso que vendrían por Benjamín a su casa. Lo verá desde su auto, lo sorprenderá a la salida en la calle ya oscura, lo golpeará y lo meterá en el baúl de su vehículo. En una visita después de veinticinco años de Benjamín a Morales, habiéndolo este último reconocido y después de ponerse rápidamente al tanto de cómo habían seguido sus respectivas vidas, le volverá a sacar conversaciones del pasado, haciendo que Morales pierda la paciencia y lo eche. Pero cuando Espósito le diga que Sandoval había sido asesinado también por Gómez, Morales lo hará sentar y le dirá que “no piense más”, ya que él mismo le tiró cuatro tiros, y “ahora están todos muertos”.

Sin embargo esto no le cierra del todo a Benjamín, porque en otra ocasión Morales le había dicho que nada podía hacerse, que la cuestión no se solucionaba con “cuatro tiros”, que el asesino debía tener una pena larga… Por eso Benjamín vuelve a escondidas a la propiedad, ubicada en descampado, y descubre que en realidad Morales tenía preso a Gómez desde entonces. Efectivamente, cuando la causa era todavía reciente, Benjamín le había dicho que, dadas las circunstancias, el homicida merecía “perpetua”. Esta prisión improvisada parecería responder, entonces, al cuestionamiento de “cómo se hace para vivir una vida vacía, una vida llena de nada”.

En realidad, la respuesta decisiva a “cómo se hace” la encontrará el mismo Benjamín en un instante de lucidez creativa, estimulado por el ejemplo del mismo Morales, y al momento de intentar recrear una palabra que había escrito una noche de insomnio: el “Temo” de la libreta pasó a

ser un “TeAmo”. Como a todo lo redactado con la máquina de escribir de Irene, también a esta palabra había que añadirle la ‘A’. Benjamín volverá al despacho de Irene, le dirá que tiene que “hablar”, Irene lo comprenderá sin más, sugerirá sonriente que “va a ser complicado”, y le dirá que cierre la puerta.

2) Haciendo un *ejercicio interpretativo*, la película propone una actitud más creativa que el mero “no se puede” determinista a que los protagonistas parecían resignados: tanto en el caso atinente a la justicia como en lo referente al amor, tanto en el caso de Morales como en el de Benjamín e Irene. Por un lado, no era fácil hallar al asesino, superar la inicial desidia de Benjamín o la burocracia de los tribunales, ir contra el orden establecido, o lograr que se hiciera justicia encontrando una justa pena. Por otro, tampoco era fácil superar las barreras sociales que se levantaban naturalmente como un muro entre Irene y Benjamín, a causa de las respectivas formaciones profesionales, posiciones económica, laboral y edades; pero sobre todo después de la inevitable despedida en la terminal y de los respectivos matrimonios.

Evidentemente, la película tiene una fuerte crítica hacia las instituciones: la Justicia, el Poder Ejecutivo, el matrimonio, la religión instituida (cuyo símbolo son las referidas imágenes del Crucifijo y la Virgen) parecen oprimir la equidad, la verdad y la vida. Pero en contrapartida, la obra busca resaltar la creatividad del amor apasionado, por supuesto que con sus limitaciones: la de Morales para dar “perpetua” a Gómez, y la de Benjamín para reencontrar a Irene, pasando del “temor” al “amor”. Los ojos y las miradas guardan en la obra esta misma lógica: pueden expresar esperanza asociados al amor, o resignación a “no poder”, si los retiene el temor. Desde esta perspectiva, la obra es una apuesta a la libertad creativa y la esperanza por encima de todo

condicionamiento histórico: dice algo de la autotrascendencia humana, capaz de reinterpretar la vida y hallar sentido.

Es una pena, sin embargo, que los símbolos religiosos queden asociados en la película prevalentemente al mundo criminal: a la intimidad de Gómez, expresada en sus dos habitaciones. Desde una perspectiva ideológica, es difícil pensar que este detalle haya sido meramente casual. Es cierto que también aparece una invocación cristológica en boca de Liliana en el episodio de su violación y crimen, pero pasa casi desapercibida, ya que Dios no responde. Como cuando Gómez le ruegue desde su cárcel a Espósito, en referencia a Morales que lo tenía preso: “Dígale que al menos me hable”, y éste permanezca en silencio. Aventuro pensar que, de haber mediado la esperanza teologal, Morales podría haber encontrado una respuesta más creativa aún a su situación de dolor, tal vez incluso en el perdón lentamente madurado; y Benjamín e Irene habrían afianzado una amistad muy significativa asumiendo sus respectivas historias de vida y compromisos afectivos.

Desde un horizonte creyente, resulta en realidad más claro que es sólo aparente la disyuntiva planteada en la película de tener que optar entre instituciones (incluso religiosas) opresivas o la vida plena y feliz. Las instituciones deberían contribuir a encauzar y consolidar una vida plena: desde un humanismo cristiano, las contrariedades de la existencia deberían convertirse en el mejor acicate para una fecundidad pascualmente creativa. De otro modo, las promesas de felicidad ‘a puerta cerrada’ acabarán siendo tan ilusorias como las anteriores relaciones desavenidas de los protagonistas. La esperanza que nos rescata del determinismo de los acontecimiento se asocia, entonces, mucho más a la fidelidad creativa que a la libertad de opción. Sólo con estas premisas

puede concluir bien la novela de la vida; sólo con estas premisas puede alcanzarse la madurez.

“El discurso del Rey” (*T. Hooper*)

1) *La trama.* Jorge VI debe suceder en el trono del Reino Unido a su hermano Eduardo VIII que abdica, junto con el primer ministro, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, para casarse con una mujer estadounidense que tenía en el haber ya dos divorcios. Lo cierto es que Jorge es tartamudo y no logra leer un discurso. Ningún médico logra dar en la tecla con la cura, ya que evidentemente, no se trataba de un mero problema motriz. Es entonces que su esposa lo conduce a Lionel Logue, presuntamente médico, que intenta con él una original terapia.

De lo que fundamentalmente se trata, es de relacionarse como pares: no sólo el rey debía tratar de tú a tú a un ciudadano del imperio, sino que además, éste era australiano, es decir, miembro de una de las colonias menos prestigiosas... Hay una resistencia inicial muy fuerte, pero luego Jorge VI se va adaptando, con idas y vueltas, y algún que otro exabrupto, al estilo terapéutico, y ambos se van haciendo amigos. Van emergiendo momentos de diálogo íntimo, que humanizan al monarca a partir del trato directo de Lionel, ofreciéndole a Bertie la posibilidad de recrear lúdica y desinhibidamente experiencias traumáticas y bloqueos afectivos de la temprana edad. Un día, el terapeuta le hará leer y grabar con música fuerte en los oídos, y el mismo rey se sorprenderá con la fluidez con que logra leer un texto de W. Shakespeare. Por su parte, la esposa del presunto médico se asombrará de ver a su marido conversar tan naturalmente con el rey.

Es interesante notar que existe una expectativa importante por parte de los miembros de la corte, del nuevo primer ministro Churchill y sobre todo del pueblo, por oír la voz del rey en vísperas de la Segunda Guerra. Para Jorge VI, poder hablar con cierta fluidez en público resulta un arduo desafío, un ejercicio agobiante. La presencia constante de Lionel, además de su esposa en otros ámbitos, resultarán claves.

2) *Interpretación teológico-pastoral.* Lo que la película parecería sugerir es que, sólo la connaturalidad de vínculos humanos cercanos, que ayuden a consolidar la precaria confianza de base herida por algún motivo en la temprana infancia –a saber, el mismo estilo formativo inglés recibido por el rey, exigente, formal y aristocrático–, posibilita la superación de esta discapacidad. Pero para ello, para poder ser rey el rey, debió aceptar en una dimensión concreta de su vida no serlo: debió confiar en un súbdito, renunciar a su omnipotencia, aceptar su condición creatural. Como si el Evangelio le dijese: "El que se humilla será ensalzado y el que se ensalza será humillado".

Sólo desde el humilde reconocimiento de la necesidad de ayuda, y sólo desde el encuentro con la propia humanidad profunda que surge de este reconocimiento, puede acogerse el don de la sanación-salvación [=*salus*]. De este modo, lo que parecía un límite se convierte en una posibilidad: el discurso del rey se torna más elocuente. Es así que la fragilidad del monarca acabará consolidando a los ojos del pueblo su soberanía, en un momento clave de la historia británica: como Jesús en la cruz recreó la imagen de Dios, la *kenosis* personal de Bertie el prestigio imperial.

“Avatar” (*J. Cameron*)

1) La *historia* nos muestra a Jake, un parapléjico *marine* veterano de guerra, enviado al planeta Pandora, que está habitado por los Na’vi, una raza humanoide con su propia lengua y cultura. Dado que el entorno es sumamente hostil para la raza humana y su aire irrespirable, los humanos tendrán que desarrollar su misión, que apunta a la obtención de una fuente energética muy valiosa (el *Unobtainium* mineral, que solucionaría los problemas energéticos de la Tierra) por medio de un *avatar*, creado durante el largo viaje de seis años de la Tierra a este planeta extremo, a partir de una mezcla del ADN humano con el de los aborígenes de Pandora. El *avatar* tenía vida a partir de la consciencia humana personal de los terrícolas, transmitida desde unas cabinas de enlace.

Lo cierto es que al principio, y pese a su natural valentía y audacia, (el *avatar* de) Jake teme antes los permanentes peligros que el nuevo planeta le presenta, y llega a estar en serio peligro de muerte. Pero una natural del mismo, Neytiri, princesa del clan Omaticaya, inspirada por una semilla del Árbol sagrado de las Almas, lo protege: “Eres como un bebé, tienes que aprender”. Y pese a la inicial desconfianza de los naturales, por influjo de Mo’at, madre de Neytiri, que percibe en Jake algo diferente a lo visto en las anteriores Creaturas del Cielo venidas al planeta en busca de información cultural, le termina encomendando a su hija la reeducación de Jake.

La misión inicial para la que Jake había sido enviado por el coronel Quaritch, era la de interiorizarse como espía del modo de vida de los Na’vi, por si no aceptaban alejarse del Árbol Madre bajo el cual estaba escondido el valioso tesoro que buscaban. Jake debía ir haciendo un

reporte diario al momento de abandonar su *avatar* y recuperar la conciencia como humano. Sin embargo, a medida que vaya interiorizándose en el estilo de vida de los Na'vi, y adquiriendo habilidades al respecto (incluyendo la capacidad de domar un Ikran), guiado en su exigente y arriesgado entrenamiento por Neytiri, irá quedando fascinado con su nuevo estilo de vida.

Es así que va a ir entrando en crisis con respecto a qué es mejor, si su actitud de origen o el nuevo mundo que va descubriendo, e irá espaciando el registro de sus informes. Cuando su iniciación esté ya completa, tendrá que elegir una compañera, en un ritual realizado en el Árbol de las Voces. Allí, como era previsible, elegirá a Neytiri y ella a él. Sin embargo, esto coincidirá con el momento de máxima tensión de la película, ya que para defender a los Na'vi y convencerlos de abandonar el Árbol Madre que sería inminentemente destruido, Jake tendrá que sincerarse con respecto a su misión inicial: y esto no se lo perdonará ni siquiera Neytiri. Ahora será puesto prisionero por los Na'vi, y solo la ayuda de Mo'at y su audacia para domar un Toruk (ave peligrosísima que según la tradición nativa sólo podría volar quien salvara a Pandora del desastre) logrará devolverle credibilidad.

Mientras tanto Jake sigue dependiendo de las cabinas de enlace que están en la nave de origen. Cuando se inicia el ataque de los humanos, será filmado defendiendo la ecología del planeta en contra de la acción de una especie de topadora; lo que hará que se suspenda para él la misión y quede detenido por traidor. Liberado por un compañero, desde una nave secuestrada a la nave madre peleará en contra de los humanos (y en concreto contra el coronel Quaritch), y siendo que en el combate la misma será seriamente averiada, quedará sin posibilidad de poder respirar e inconsciente.

Sin embargo, para ese momento habrá descubierto algo mucho más importante: la verdadera riqueza del planeta no era ninguna materia prima costosísima, sino la interconexión inteligente y vital de todos sus seres. El planeta funciona como una gran computadora o cerebro, cuyo centro y santuario está en el lugar mismo en donde los terrícolas buscan su material precioso, debajo del Árbol Madre. El planeta tiene vida, y se llama Eywa. Siendo así, la diosa madre lo adopta y sana: el *avatar* de Jake logra conectarse por medio de ella a la vida del planeta, e independizarse definitivamente de su cuerpo anterior. Jake puede vivir para siempre en un nuevo mundo, en el que incluso la muerte será algo natural.

2) *Interpretación teológico-pastoral*. Es interesante notar la progresiva transformación de Jake, a partir de una cada vez más profunda fascinación y valoración del modo de vida en Pandora. Su "pascua" personal tiende hacia un estilo cultural de tipo telúrico-panteísta, más que hacia el agresivo modo de intervención de los humanos, expresivo de cierto tono tecnológico-militar en Occidente. Su conversión se orienta hacia una cultura en búsqueda de comunión con el entorno, abandonando su anterior actitud de conquista y dominio: hacia lo simbólico-femenino, resignando lo pragmático-masculino.

Podría decirse que detrás de esta propuesta, subyace un intento de revalorizar el estilo de vida y sabiduría de pueblos ancestrales, como así también de promover el paradigma cultural-religioso de la *New Age*; y esto como expresión de un cierto agotamiento de la clásica propuesta occidental-moderna en el actual contexto de la posmodernidad líquida. Pero también como un intento de buscar revertir la imagen negativa dejada en el mundo por los Estados Unidos con sus modos de intervención militar en el Tercer Mundo.

Si bien existen valores que vale la pena destacar, como todo lo que procura asociar “ambiente humano” y “ambiente natural” en la preocupación ecológica y comunitaria de los Na’vi, vinculado esto con la revalorización de lo perceptivo-sensitivo; o el amor interpersonal como expresión de comunión en una misma cosmovisión progresivamente compartida, también es cierto que desde una perspectiva religiosa se tiende a divinizar la naturaleza, recayendo en modalidades cosmológico-panteístas de religiosidad, y en la creencia de la trasmigración de las almas.

En realidad, esta tendencia acaba despersonalizando, y puede terminar convirtiendo en superflua la actividad del ser humano en el mundo. Además, la abundancia y calidad de los efectos especiales insertados en la película parecen querer guiarnos prevalentemente por el lado de sensaciones regresivo-umbilicales (el ‘paraíso perdido’), más que orientarnos hacia criterios racionales y valores trascendentes (el ‘paraíso aguardado’). Así, entre las opuestas tentaciones de dominio y conquista, y un regreso a la divinidad femenina, emerge con fuerza y originalidad el orden teologal cristiano. Por eso, en términos estrictamente teológicos, la ‘pascua’ personal de Jake dista mucho de parangonarse con la verdadera Pascua de los discípulo/as de Jesucristo.

“El ilusionista” (*N. Burger*)

1) Ambientada en la Viena de principios de siglo XX, la película nos presenta a Eisenheim, *un misterioso mago* cuyo espectáculo cautiva a la población. Dado que pronto se corre el rumor de que poseía poderes sobrenaturales, el príncipe heredero Leopold, personificación de la racionalidad moderna, decide desenmascarar, con la ayuda del Inspector

Uhl, al que para él no sería sino un impostor. Durante una actuación, Leopold induce a su prometida Sophie a subir al escenario como protagonista de un truco de magia. El mago reconoce a Sophie, y ella a él, como el amor de la infancia nunca olvidado y siempre recreado a partir del símbolo de un pequeño camafeo obsequiado a ella por el ilusionista. Y así comienzan con una relación clandestina que permanentemente burlará el control del príncipe.

2) Años atrás, Eisenheim se había marchado muy temprano de aquella ciudad y había recorrido lejanas tierras en oriente, después de que fuera hallado de muy joven con Sophie, en una escena de ingenuo romanticismo, y drásticamente separados ambos por cuestiones de conveniencia social. Este *romance en ciernes* había comenzado por la seducción de la magia, símbolo de un mundo creativo no controlable por un poder temporal, que irrumpe por momentos de modo casi forzado, pero que se opone y trasciende la pragmática racionalidad de un pensamiento 'claro y distinto', en el que no hay lugar para el verdadero amor. De este mundo, ambos protagonistas quieren, en realidad, desaparecer.

Montado el espectáculo en un teatro de la ciudad, es interesante notar como Eisenheim va progresivamente entusiasmando al público y ganando autoridad ante la gente; mientras que Leopold, por el contrario, va enterrándose cada vez más: a los ojos de su pueblo, y particularmente, a los de Sophie. Lo único de que dispone es de un poder arbitrario, autorreferenciado y autoritario, expresado en la fuerza de la policía. La creatividad del mago le permitirá eludir astutamente las permanentes trampas que le tienda el heredero al trono, e ir ganando cada vez más el corazón de Sophie, que desde el principio le era favorable.

Hasta que la irrealidad de la magia devenga más real que la misma realidad: motivado por el amor profundo al amor de su vida, el ilusionista hará lo necesario para que realmente ambos amantes desaparezcan de la escena, engañando la vigilancia y control del príncipe. Con una ingeniosa trabazón de causas y efectos, simulará la muerte de Sophie, realizará su última actuación de modo ilusorio, y dejará al descubierto ante el pueblo la perversidad asesina del príncipe.

3) En una *perspectiva teologal*, la película evoca la capacidad de autotrascendencia siempre posible que tenemos las personas en situaciones límite. La creatividad humana, abierta a un horizonte de realidad siempre más amplio y posible, es capaz de eludir los márgenes estrechos impuestos muchas veces por las estructuras sociales de pecado; que condicionan, inhiben y bloquean las dimensiones más profundamente humanas de las personas. Pero en cierto modo, esa misma creatividad creyente es capaz de dar sentido también a la muerte.

Para quien está animado por el amor, la fe es capaz de recrear un mundo que en sí mismo parecería agostarse y oscurecerse como consecuencia del cálculo egoísta y la finitud humana, y abrirlo a un sentido pascual de la existencia que, labrado laboriosamente en esperanza, dejará al descubierto la vanidad del mundo y aportará finalmente la anhelada felicidad, expresada ésta en la confluencia fílmica de los símbolos del amor: el caballo [=libertad creativa], la casa [=cálida pertenencia y arraigo] y el campo en primavera [=inminente fecundidad].

“Amour” (*M. Haneke*)

1) George y Anne son ancianos. Viven en París, han llevado juntos una vida larga, y siguen disfrutando de las pequeñas cosas cotidianas.

Hay en ellos una elegancia y serenidad que solo aportan la edad, la nobleza de ánimo y el buen gusto. Regresan del teatro, cuidan cada detalle de una vida simple y esencial.

Repentinamente, mientras están cenando, Anne parece quedar como ‘tildada’. Su mirada se pierde, George no logra hacerla reaccionar, quiere ir en busca de ayuda, pero escucha que la canilla que él había abierto para refrescar a su esposa se ha cerrado. Efectivamente, Anne estaba como si nada hubiese sucedido y no recuerda nada. Sin embargo hacen una consulta al médico, y lo que parecía ser siempre igual, acaba por cambiar de repente. Debe hacerse una operación porque se le ha descubierto un problema en la carótida, y la intervención quirúrgica sale mal: Anne sufre una parálisis de su lado derecho.

Ambos intentan tomar todo con la mayor naturalidad, y George contribuye generosamente a que Anne se sienta bien. Lo primero que ella le pide es que prometa no volver a llevarla al hospital por nada del mundo. George la complace en todo y cuida con esmero: está muy pendiente de ella, tanto al momento de trasladarse, higienizarse, alimentarse o recrearse con la lectura. Incluso frente a propuestas extravagantes: ver fotos durante un almuerzo. Un matrimonio vecino le ayuda con las compras y admira el celo que pone George por cuidar a su esposa.

Tienen una hija, Eva, que a su vez tiene un compañero, Alexandre, que parecen manejarse en un registro muy diferente. Viajan mucho, con variados empeños laborales. Para Eva, resulta incomprensible la nueva situación, que George busca llevar adelante con el mayor sentido común y fortaleza. “Algo hay que hacer”, dice ella, “esto es intolerable”. De hecho, Eva ronda los cincuenta, lleva un estilo de vida generacionalmente muy distinto, y sus propios hijos viven una vida

absolutamente independiente. Su malestar es evidente, pero viendo la situación más bien como problema, no aporta gran cosa.

Geoff es un pianista de veintitantos, antiguo alumno de Anne, a quien el anciano matrimonio había ido a escuchar al teatro. Está haciendo carrera, le va muy bien, y estando en París, pasa a visitar a su antigua profesora. También él desentona en la escena, si bien se lo ve mucho más adaptado que a Eva. Geoff se ha especializado en la música de Schubert, expresión acabada del romanticismo, vertiente épico-subjetiva de la modernidad ilustrada. Anne quiere conseguir su CD, se la ve orgullosa de su eminente alumno.

La situación de Anne progresivamente se agrava. Tiene un nuevo ACV, pierde casi absolutamente su capacidad motriz, incluyendo el habla, y necesita comenzar casi de cero. George se manifiesta muy paciente y cercano, por ejemplo, al recordarle cantos de la infancia ("Sobre el puente de Avignon…"). Contrata una enfermera que viene tres veces a la semana, luego dos acompañantes por turnos. Una de ellas deberá ser despedida, en una escena muy tensa, a causa de su ineptitud y malos tratos. George tendrá que gestionar todo esto en absoluta soledad.

A partir de aquí, la película parece concentrarse en estas experiencias. Todo se desarrolla en el interior del departamento del matrimonio anciano, al que solo llegan llamados telefónicos que George no atiende: el mismo edificio en el que viven parece estar vacío, las personas que interactúan lo hacen solo relativamente, con mucha lentitud, en espacios dignos pero que acumulan antigüedad y una opresiva desesperanza. Las ventanas y la vida progresivamente se van cerrando y apagando, la muerte asoma finalmente como la única alternativa de liberación…

Se evocan, tanto en Anne como en los recuerdos de George, antiguos sentimientos de frialdad, abandono, enfermedad y distancia, asociados incluso a estilos pedagógicos propios de la infancia. La vida ha perdido todo su encanto, y los recuerdos no ayudan. El sinsentido se torna absoluto, para qué continuar viviendo: Anne ya no quiere beber. El imaginario regresivo anuda 'madre', 'muerte', 'infancia', 'amor' y 'dolor'. Y George, que había tenido una pesadilla en la que sentía que alguien lo asfixiaba tapándole la boca cuando salía a ver quién golpeaba la puerta, en un violento acto intempestivo, acaba asfixiando a su mujer con la almohada.

Sella la habitación y se sigue 'comunicando' con Anna por medio de cartas, en las que –a contramarcha de lo que él siempre había sostenido– va narrando pequeñas anécdotas cotidianas. Se irá deteriorando físicamente, hasta que también a él la muerte lo venga a buscar: o mejor dicho, la misma Anne, para salir juntos del departamento sin vida… La película comenzaba con los bomberos irrumpiendo en esta residencia, tapándose las narices y abriendo las ventanas a causa del fuerte olor a descomposición. La escena da a entender que nadie se había acercado al lugar por mucho tiempo.

2) Al inicio de la película, Anna está en su lecho, muerta, vestida de novia y con flores en torno suyo. Se da a entender que George lo había dispuesto así todo: la muerte es otra forma de desposorio, posibilita un nuevo nacimiento... Al final, se ve entrar a Eva al departamento vacío, que lo recorre y se sienta casi sin saber qué hacer. Es toda una metáfora no solo del sinsentido de la vida de cara al dolor padecido en Occidente, sino de una crisis de existencial de sentido hoy mucho más profunda en las generaciones intermedias. Anteriormente, en 'diálogo' con su madre –que por su situación evidentemente no estaba en condiciones de

comprender de qué le estaba hablando–, Eva le daba un panorama posible de inversiones en medio de la crisis financiera…

En la trama la fe no tiene palabra, y según George, el ministro que había presidido el funeral de una persona cercana al matrimonio había dicho “tonterías”. Pero el mismo funeral acabó por tornarse ridículo, con piezas mal ajustadas (ej., una urna en un lugar preparado para un ataúd, ‘*Yesterday*’ de John Lennon como música de trasfondo, la risa descontrolada de un adolescente, etc.), donde no se sabía bien qué hacer o decir. No existe un sentido trascendente de las cosas, y por lo tanto, la vida se transforma en pena inútil: las situaciones límite no tienen un ‘para qué’.

La película intenta hacernos reaccionar. Todo parece demasiado solemne, no hay lugar para la risa –¡salvo en el referido funeral!– ni las pérdidas de tiempo: George no aceptaba que Anne leyera su horóscopo por mera diversión, pero la misma Anne había sido siempre muy rígida y controlada en su estilo. El exceso de racionalidad, ritualidad y funcionalidad acaba por asfixiar la vida. Un llamado de atención para cambiar el paradigma con el que nos situamos y actuamos en la postmodernidad…: si no hay una verdad trascendente, el ‘teatro de la vida’ se apaga. Y el amor desemboca trágicamente en la muerte.

“De dioses y hombres” (*X. Beauvois*)

Estamos en 1996, y la comunidad de monjes trapenses del Monte Atlas lleva una vida jalonada por el *ora et labora*. El canto litúrgico en las penumbras de laudes o vísperas emerge claro y sereno en medio del silencio habitual que acompaña e impregna sus vida; mientras que las imágenes de la película recorren los diferentes servicios y actividades

que realizan los monjes: atención sanitaria a una población pobre que los aprecia, el cultivo de la huerta para el propio consumo, producción y venta de miel, conversación con una joven que parecía enamorada por primera vez, participación en una fiesta familiar y popular. En un marco cotidiano de austera sencillez, la comunidad se muestra profundamente humana, enraizada en la vida del pueblo, inculturada en contexto islámico, intentando ser “hermanos de todos”.

Pero en las cercanías, un grupo fundamentalista asesina a croatas que estaban trabajando y cunde el pánico. Previamente habían matado a una joven por no utilizar el velo exigido. Se sabe que será el comienzo de una escalada de violencia, que tendrá por actores al mencionado grupo terrorista, pero también al ejército de un corrupto gobierno algerino, que por otra parte no dejaba de culpabilizar al colonialismo francés por el caos desintegrador por el que atravesaba el país. La población es rehén de esta situación, y la presencia de los monjes es vista por la gente como la mejor protección. La decisión oficial del gobierno, personalmente comunicada por el primer ministro, es que la comunidad debe aceptar protección militar o, mejor aún, marcharse: ¡la gente del lugar quisiera hacerlo y no puede! Cristian, el prior, primero sin consultar, y luego con el progresivo apoyo de los demás, rechazará esta exigencia.

Aparece el fino y lento discernimiento comunitario que realiza la comunidad ante la situación, a partir de la opinión y sentir de cada uno de sus miembros, que se debaten entre el temor y la fidelidad, el sentido y el sinsentido de su presencia. La decisión no se puede tomar inmediatamente, tiene que ir madurando de a poco. En medio de la perplejidad, irrumpe al monasterio un comando fundamentalista que busca al hermano enfermero para llevárselo. El prior se pone firme, invoca una sura del Corán, hace ver que los monjes son hombres de paz que están allí al servicio de los musulmanes, y que si tienen algún herido

lo atenderán como a los demás. El jefe, que había irrumpido violentamente con armas largas, se retira tendiendo inesperadamente la mano. Era noche de Navidad… A poco traerán a esa persona herida que será curada por el hermano enfermero. Pero el gesto trascenderá, y el ejército desconfiará de la comunidad y ya no la protegerá...

Se establece aquí un juego entre la luz y las tinieblas, la paz y el temor. Consciente de la situación extrema a la que están expuestos, Cristian escribe una carta testimonial y la deja en su escritorio. En ella también se dirige "al hermano" que presumiblemente lo asesinará, perdonándolo y deseándole encontrarse juntos, a modo de "ladrones del último momento", en el paraíso. "El buen pastor no abandona a sus ovejas"; "quien quiera salvar su vida la perderá"; "no es el servidor superior a su maestro", son algunos de los versículos bíblicos evocados en la película que jalonarán el discernimiento de la comunidad, llevándola a tomar la decisión de quedarse pese a los gravísimos riesgos existentes. De hecho, los monjes son hombres libres, que ya han entregado su vida a Cristo y están dispuestos a "amar hasta el fin". Como el árbol frondoso que aloja vida en sus ramas, también ellos quieren ser para la gente como esas ramas para los pájaros; procediendo como las flores que no se mueven de un lado a otro para buscar la luz del sol.

La trama cobra una particular densidad, convirtiéndose en "fenómeno saturado" (J. L. Marion), a partir de la celebración eucarística, y una meditación del prior que desemboca en una especie de última cena. Decía Cristian que la encarnación nos sitúa ante sucesivos nacimientos en medio de la noche de esta vida, hasta que el Hijo de Dios se vea plasmado acabadamente en nosotros y podamos contemplar al Padre. La fidelidad es condición indispensable para esta transformación. La comida de la cena se realizará sin palabras, pero bebiendo dos excepcionales botellas de vino, con sorpresiva música del *Lago de los*

Cisnes (la muerte del cisne) y luminosos rostros con conmovedoras lágrimas en sus ojos. Lágrimas pascuales, mezcla de inefable alegría y emoción ante una radical experiencia, a la vez, cumbre y límite o límite y cumbre. Esa misma noche los vendrán a buscar, y sólo dos se salvarán escondiéndose. El resto morirá decapitado, en pleno invierno, y en circunstancias y lugar que aún se desconocen: será la fuerza inédita del testimonio. Uno de los sobrevivientes aún está con vida.

2.3. Teología y música popular

Juan Manuel Serrat: entre la exaltación y la nostalgia

Posiblemente, Juan Manuel Serrat sea uno de los más talentosos cantores y poetas post sesentistas. Escuchado e imitado en muchos ámbitos de habla hispana, las canciones por él compuestas y/o interpretadas resumen muy bien el 'espíritu libre' del mayo francés, como así también el notorio quiebre generacional con la tradición que se irá afirmando desde entonces. Por el influjo que ha tenido en estas últimas décadas en jóvenes y no tan jóvenes, e incluso en algunas percepciones teológicas, considero que es muy oportuno un diálogo pastoral con el contenido de su arte.

Dionisio contra el crucificado

El título hace referencia a un artículo de O. González de Cardedal que leí hace algún tiempo[114], y que creo expresa muy bien una premisa que es central en la experiencia humana y artística de Serrat: el rechazo por el crucificado, "la fe de mis mayores"[115], lo cual no es, como veremos, muestra de irreligión. Lo pone de manifiesto cuando haciéndose eco del poema de A. Machado canta: "No puedo cantar ni quiero a este Jesús del madero sino al que anduvo en la mar". O cuando pregunta,

[114] "'Dionisio contra el Crucificado'. La fe en Cristo después de Nietzsche", *Teología* 80 (2002) 11-52.
[115] A. MACHADO – J. M. SERRAT, *La saeta.*

involucrándose: “¿Quién me presta una escalera para subir al madero y quitarle los clavos a Jesús Nazareno?”, a ese “Cristo de los gitanos, siempre con sangre en las manos, siempre por desenclavar” (*ib.*).

Podríamos coincidir en que por momentos, el cristianismo reflejó en la figura de Jesús el profundo sufrimiento y dramatismo vivido por miembros concretos del pueblo cristiano[116], y que esto le confirió ese talante dolorista que tan bien se patentiza cada Viernes Santo en los *Via Crucis* íberoamericanos. En ese sentido, insistiendo en la estrecha vinculación que existe entre antropología y cristología, también los teólogos de la liberación hablaron de “bajar de la cruz a los crucificados de la historia”[117].

El fundamento erótico-poético

Pero también es cierto que el rechazo de la cruz tiene en Serrat sobre todo un fundamento erótico-poético, asociado a una pasionalidad juvenil: “La mujer que yo quiero [...] es fruta jugosa, madurando feliz, dulce y vanidosa”[118]. Esta experiencia lo conduce a una transformación existencial: “Porque te quiero a ti, dejé los montes y me vine al mar”[119]. Podríamos ver en el monte una imagen del esfuerzo ascético, de la vertiente ardua de la vida y de la experiencia religiosa: el ascenso a Jerusalén necesario para llegar a la pascua (cf. *Lc* 9,51ss). En contrapartida, el mar es el ámbito de lo femenino, de la experiencia oceánica que seduce y arrastra, y que en la Sagrada Escritura se convierte en sinónimo de tentación y peligro (cf. *Mc* 6,45-52). No obstante esto, para el gitano catalán “tu nombre me lleva atado” (*ib.*), o más

[116] Sin ir muy lejos, en la película *La Pasión* de Mel Gibson.
[117] Por ejemplo, L. BOFF, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, IAPS, Bogotá 1978, 167-171.
[118] J. M. SERRAT, *La mujer que yo quiero.*
[119] Id., *Tu nombre me sabe a hierba.*

entusiastamente, la mujer que ama lo “ató a su yunta para sembrar la tierra de punta a punta”[120].

Por su fuerte connotación dionisíaca, la ambigüedad de esta experiencia queda puesta de manifiesto en que, por una parte, “tu cuerpo me dio calor, tenía frío”, o que incluso “entre los dos nació este poema”[121], y en que, por otra, “murió el poeta lejos del hogar” y “al alejarse le vieron llorar”[122]. Podríamos decir que Serrat vive en esos textos erótico-poéticos una presuntuosa experiencia juvenil no tocada aún suficientemente por el misterio de la fragilidad y el dolor, lo que de algún modo lo desliza hacia lo que los clásicos denominaban *convertio ad creaturam*. Esto se refleja en textos de alta densidad ‘idolátrica’: “Mi dulce placer, mi sueño de ayer, mi equipaje, mi tibio rincón, mi mejor canción, mi paisaje [...]. Mi riqueza, mi leña, mi hogar, mi techo, mi lar, mi nobleza. Mi fuente, mi sed, mi barco, mi red y la arena donde te sentí. La tierra donde te escribí mi poema”[123].

Esta *convertio* conlleva simultáneamente un quiebre con la tradición: no sólo religiosa, sino también intergeneracional, y que por momentos asume talante marcadamente provocativo: “Ése con quien sueña su hija [...]. Yo sé que no soy un buen yerno, casi un beso del infierno [...]. Recuerde que tuvo la carne firme y un sueño en la piel, señora”[124]. O también cuando afirma que “la mujer que yo quiero no necesita lavarse todas las noches en agua bendita”[125], que “de nada sirvieron las monjas”[126], o que esos “soberbios melancólicos y borrachos de sombra negra: qué saben porque no beben el vino de las tabernas”[127].

---

[120] Id., *La mujer que yo quiero.*
[121] Id ., *Poema de amor.*
[122] A. MACHADO – J. M. SERRAT, *Cantares.*
[123] J. M. SERRAT, *Poema de amor.*
[124] Id., *Señora.* Cf., también, *Poco antes de que den las diez.*
[125] Id., *La mujer que yo quiero.*
[126] Id., *Señora.*
[127] Id., *He andado muchos caminos.*

Porque para Serrat lo erótico es también fuente de un modo preciado de conocimiento: el que se asocia a la poesía. Por eso confiesa a su amada que "si alguna vez fui sabio en amores, lo aprendí de tus labios cantores"[128].

Caminante y navegante

A partir de la referencia fontal a lo dionisíaco, es que Serrat da mucha importancia a la libertad: "Para la libertad, sangro, lucho, pervivo"[129]. La misma se expresa por medio de las diferentes modalidades de andanza: "Porque te quiero cerré un día mi puerta y eché a andar"[130]. Recurre sobre todo a la memoria de aquello 'vivido como sentido': "He andado muchos caminos: he navegado en cien mares y atracado en cien riveras"[131]. En particular para el poeta, la vida es "pasar haciendo caminos, caminos sobre la mar"[132]. No se trata de seguir caminos o rutas de navegación prefijadas, ya que según él no los hay. Con clara conciencia vanguardista afirma, junto a Machado: "Caminante: son tus huellas los caminos y nada más. Caminante, no hay camino, se hace camino al andar [...]. No hay caminos, sino estelas en la mar" (*ib.*).

Sin embargo, constata el límite de una vida de itinerancia sin referencias objetivas ni vinculaciones absolutas. Tal vez la imagen visual más expresiva de este hombre errante y 'para sí' (¿postmoderno?) sea la del titiritero: "De aldea en aldea, el viento lo lleva siguiendo el sendero.

[128] Id., *Lucía.*
[129] M HERNÁNDEZ – J. M. SERRAT, *Para la libertad.*
[130] J. M. SERRAT, *Tu nombre me sabe a hierba.*
[131] A. MACHADO – J. M. SERRAT, *He andado muchos caminos.*
[132] Id., *Cantares.*

Su patria es el mundo, como un vagabundo va el titiritero [...]. De feria en feria [...], solitario y triste”[133].

La profunda tristeza y nostalgia por lo ido

El paso del tiempo va mostrando el límite de lo vivido otrora pasionalmente. Por ejemplo, en referencia a la experiencia de amistad profunda: “Decir amigo es sed de veinte años y pocas penas. Y el alma sin mediasuelas”[134]; sobre todo cuando se ve quebrada por la muerte inesperada: “Se me ha muerto Ramón Siqueira, a quien quería, compañero del alma [...]. Temprano levantó la muerte el vuelo”[135]. Esta experiencia de dolor puede convertirse en motivo inicial de resentimiento: “No perdono a la muerte enamorada, no perdono a la vida desatenta”, provocando el desesperado intento prometeico de “desatarte y regresarte”, revirtiendo lo inevitable: “Volverás a mi huerto y a mi higuera”, porque “tenemos que hablar de muchas cosas, compañero del alma” (*ib.*).

Sin embargo, el ámbito más significativo en el que aflora la nostalgia es en el del amor humano: “Ay, mi amor. Sin ti no entiendo el despertar”[136]; o también cuando canta: “Nada más amado que lo que perdí”[137]. Esto conlleva una indecible tristeza, que se refleja incluso en los tonos de la naturaleza: “Llueve, detrás de los cristales llueve y llueve [...]. Pintaron de gris el suelo [...]. Se fue vistiendo de otoño”[138]. Con este

[133] J. M. SERRAT, *El titiritero.*
[134] Id., *Decir amigo.*
[135] M. HERNÁNDEZ – J. M. SERRAT, *Elegía.* R. Siqueira era compañero de armas de M. Hernández en el frente “rojo”, por lo que la experiencia puede también leerse como una metáfora con claras referencias ideológicas: tanto las pasiones amorosas como las políticas, finalmente, mueren.
[136] J. M. SERRAT, *Romance de Curro el Palmo.*
[137] Id., *Lucía.*
[138] Id., *Balada de otoño.*

entorno de naturaleza es que el autor tiende a confundirse: “Está quemándose mi último leño en el hogar, porque estoy sólo y tengo miedo” (*ib.*).

La nostalgia por el bien perdido lo lleva a idealizar la infancia: “Creo que entonces, yo era feliz”[139]. Y a hacerlo de modo casi preedípico, por ejemplo cuando le canta al hijo amamantado por “una mujer resuelta en luna”: “Desperté de ser niño, nunca despiertes; ríete siempre, siempre en la cuna, defendiendo la risa pluma por pluma”[140]. Porque posiblemente, la mejor metáfora oceánica de la feliz-libertad sea para Serrat, como seguiremos viendo, la experiencia humano-religiosa del niño en los pechos de su madre.

El eterno retorno y la fiesta

Lo dicho lleva al anhelo de un mítico eterno retorno, en el cual el goce paradisíaco se recree indefinidamente “en la carne talada”[141]. Así, el cantor hace suyas las palabras: “Soy como el árbol talado que retoño, aún tengo la vida” (*ib.*). O también invita a su compañera a “a cocinar el nuevo día”, porque “si falta usted, ¿quién hará un mundo nuevo? [...], si falta usted, no habrá milagro”[142], no habrá nueva cosmogonía. El ámbito propio para actualizar el eterno retorno, con un sentido quasi-religioso (“gloria a Dios en las alturas”[143]) es la fiesta carnavalesca con tinte orgiástico: “Vamos, subiendo la cuesta, que arriba mi calle se vistió de fiesta”. Esta fiesta iguala sin distinciones de ningún género: “Hoy el noble y el villano, el prohombre y el gusano, bailan y se dan la mano sin

[139] J. M. SERRAT, *Mi niñez.*
[140] M. HERNÁNDEZ – A. CORTÉS, *Nanas de la cebolla.*
[141] M. HERNÁNDEZ – J. M. SERRAT, *Para la libertad.*
[142] J. M. SERRAT, *Canción infantil... para despertar a una paloma morena de tres primaveras.*
[143] Id., *Fiesta.*

importarles la facha” (*ib.*). Así, con la fiesta se despierta “el bien y el mal”, y “se van nuestras miserias a dormir”: por una noche se olvidó “que cada uno es cada cual”. Sin embargo, tanto el anhelo de un eterno retorno como de una fiesta continua chocan con el duro realismo de la vida: “Se acabó, el sol nos dice que llegó el final” (*ib.*).

Y esto merece una reflexión. El sol es símbolo religioso de lo masculino, incluso en el plano de las religiones cosmológicas, y remite a la paternidad de Dios. Para Freud, lo masculino instaura la ley, e introduce el principio de realidad ante el deseo de un goce paradisíaco fusional e ilimitado (principio de placer). Terminada la fiesta orgiástica –a saber, el espacio dionisíaco de F. Nietzsche, donde incluso el mediodía es oscuridad y hay que andar con linternas–, el sol pone de manifiesto la ‘náusea’ del ‘todo vale’. Me pregunto si esta experiencia de desencanto existencial, tan extendida en vastos sectores de la cultura contemporánea, no se estaría convirtiendo en un llamado a plantearse más dosificada, ‘desmitificada’ y profundamente la vida.

¿Hacia una religiosidad holística?

No se podría intentar un recorrido por las canciones de Serrat sin hacer referencia a su obra maestra: *Mediterráneo.* En ella parecen converger todas las anteriores observaciones de un modo condensado, sereno y esperanzado. El cantautor experimenta una especie de simbiosis con el mar que le viera nacer y crecer: “Quizá porque mi niñez sigue jugando en tu playa, y escondido en las cañas duerme mi primer amor, llevo tu luz y tu olor por dondequiera que vaya, y amontonado en tu arena guardo amor, juegos y pena”. Le dice que “en mi piel tengo el

sabor amargo del llanto eterno", y que "a tus atardeceres rojos se acostumbraron mis ojos como el recodo al camino".

Según Serrat, la misma configuración de su "alma profunda y oscura" se entiende en referencia al mar: "Soy cantor, soy embustero, me gusta el juego y el vino, tengo alma de marinero; que le voy a hacer, si yo, nací en el Mediterráneo". Éste incide, sobre todo, en su modo de percibir y relacionarse con la mujer, a quien compara casi identificando: "Te acercas y te vas después de besar mi aldea", "te vas pensando en volver, eres como una mujer perfumadita de brea, que se añora y que se quiere, que se conoce y se teme". Por último, en el Mediterráneo encontramos el icono recapitulador de su experiencia cosmológico-religiosa, en su carácter fascinante y tremendo, pero sobre todo en la actitud de confianza filial que como Madre le suscita: "si me viene a buscar la parca", quiere "dejar que el temporal desguace [las] alas blancas" de su barca (¿pulsión tanática o purificación pasiva de la fe?), y pide que lo entierren "sin duelo, entre la playa y el cielo [...], cerca del mar, porque yo nací en el Mediterráneo"[144].

Así, de acuerdo a este texto, y hecha anteriormente la crítica pertinente, posiblemente Serrat nos pueda ayudar a seguir madurando un cristianismo más integrador de los afectos y el cuerpo, de lo femenino y lo poético, de la propia cultura de origen y de la misma naturaleza. Si bien percibimos en sus cantos un oscilante pendular entre la presunción osada y la desesperanza resignada, como así también una impostación quasi-panteísta de su mundo religioso, podríamos decantar en limpio un fuerte estímulo para madurar una fe más integradora y totalizante de las diferentes percepciones y dimensiones de lo humano. Y sin caer en una religiosidad cosmológica, podríamos suponer y confiar en que "el Jesús

[144] Id., *Mediterráneo.*

de la mar" nos conducirá, por medio del inevitable camino de su cruz pascual, al seno trinitario de Dios.

* * *

Charly García: amor, sociedad y existencia

Voy a hacer una lectura pastoral, interpretativa y propositiva, de las canciones del primer Charly García [=CG], asociado a Nito Mestre en *Sui Generis* (1972-1975)[145]. A mi modo de ver, la 'edad dorada' y fundante de su carrera artística, influida por el descubrimiento de los *Beatles*, después de haber recibido una rigurosa educación musical clásica. Habiendo nacido en Caballito (Buenos Aires) en 1951, nos encontramos con el genio de un cantautor que no llega a los veinte años, ya que muchos de los temas popularizados a lo largo del referido período fueron compuestos incluso antes de su ingreso al servicio militar.

En esta temprana etapa, para CG la vida comienza con una cierta ingenuidad y ligereza, casi como subiéndose a un tren, como acicateado por un primer rechazo generacional. Después, la vida te va llevando, casi sin darte cuenta, se va juntando gente, que es bien recibida: tal vez incluso un amor. Llama la atención que realmente no se elija. Es cierto que en el camino de la vida hay todavía muchas cosas inciertas, que en sus inicios apenas alcanzan a vislumbrarse. En todo caso, de lo que se trata es de ir viviendo.

[145] Las canciones las tomo de *Sí o Sí de Sui Generis* (2 Vol.), Sony & BMG Music Entertainment, Argentina 2008. Los datos biográficos del autor pueden verse en: http://es.wikipedia.org/wiki/Charly_Garc%C3%ADa (Consultada el 10/11/09).

> “Recoge tus cosas y largo de aquí, en nombre de Cristo, no quieras seguir. Si nadie me acepta, OK, ya me iré, estoy esperando que llegue mi tren. Si tú eres mi dama, jamás lo sabré, si yo no te río pues bien mátame. Recógete el pelo, verás la estación, si no me acompañas puedes decirme adiós. Pueden venir cuantos quieran, que serán tratados bien. Los que estén en el camino, bienvenidos al tren. Si vendo mi alma, quién la comprará, si compro tu tiempo nunca mía serás por eso he quedado esa es la verdad, si miento un poquito ya me perdonarás” (*Bienvenidos al tren*).

El amor: del asombro a la nostalgia

El amor aparece en la vida no como una conquista, sino como un regalo, como un don sin proporción. En la sencillez y simplicidad de su destinatario, expresadas incluso en el tono casi inaudible de voz al comienzo del canto, y no en sus trofeos, es que este florecimiento del amor se hace realmente posible. Como si sólo en la fragilidad del ‘casi no ser’ pudiese manifestarse la sobreabundancia de esta experiencia de gozoso encuentro.

> “Quizás porque no soy un buen poeta puedo pedirte que te quedes quieta hasta que yo termine estas palabras. Quizás porque no soy un gran artista puedo decir tu pintura está lista y dártelo, tuyo es este mamarracho. Quizás porque no soy de la nobleza puedo nombrarte mi reina y princesa y darte una corona de papel de cigarrillo. Quizás porque soy un mal negociante no pido nada a cambio de darte lo poco que tengo, mi vida y mis sueños. Quizás porque no soy un buen soldado dejo que ataques de frente y costado cuando discutimos de nuestros proyectos. Quizás porque no soy nada de eso es que estás aquí en mi lecho” (*Quizás porque*).

El amor aparece como amparo existencial, espacio de confianza, éxtasis sobreabundante, pasión ardiente, experiencia de triunfo y plenitud: como un 'tocar el cielo con las manos', que hace sentirse alto en la torre, con una cúpula debajo, casi como un semi-dios…

> "Alto en la torre nació mi voz, se hizo viento y flotó, junto a la tuya se fundió en un atardecer. Cierro mis ojos y te veo más, no tengo miedo a caer, si sostienes toda mi estructura y me haces bien. Soy tan alto como el sol, me entrego sin saber que una cúpula se acerca hasta mis pies. Sé que mis brazos te apresan bien, la nube vuelve a crecer bajo nuestro todo el universo empieza a arder" (*Alto en la torre*).

El amor se manifiesta desplegando dos vertientes simultáneas, convergentes e inevitables: una romántica y otra erótica. Estas dos vertientes cuasi dialécticas, que resaltan en este caso el esplendor entre apasionado e ingenuo de una mujer rubia de ojos claros, se contemplan en la persona amada en un verano, experimentando amparo existencial [=compañera] y en cierto modo sugiriendo trascendencia [=eterna].

> "Todos sabemos que fue un verano descalzo y rubio, que arrastraba entre los pies gotas claras de mar oscuro. En el pecho dos médanos eternos y en los ojos un cielo transparente que brillaba tras del sol serena y furiosamente. Quizás sepan que tenía una eterna compañera que reía y se entregaba desnuda sobre la arena. Que volaba cuando estaba en algún sueño para despertarse dentro de su dueño, al que le daba su amor hermosa y salvajemente" (*Estación*).

Pero en la experiencia de amor inevitablemente comienzan a interponerse paredes, ruidos, distancias. Esto hace que el amor parezca muerto, que no respire; que la voz de la otra persona parezca apenas perceptible. Es entonces que hay que luchar y sangrar, para superar

estas distancias y atravesar los muros, anclados en la esperanza de lo que será abrazo y percepción sensible.

> "Detrás de las paredes, que ayer te han levantado, te ruego que respires todavía. Apoyo mis espaldas, y espero que me abraces, atravesando el muro de mis días. Y rasguña las piedras (x3) a mí. Apenas perceptible, escucho tus palabras, se acercan las bandas de rock & roll. Y sacuden un poco las paredes gastadas, diciendo las preguntas de tu voz. Y rasguña las piedras (x3) a mí. Ya estoy cansado de gritarte, es que sólo quiero despertarte. Y por fin veo tus ojos que lloran desde el fondo, y empiezo a amarte con toda mi piel. Que ganas de abrazarte y me sangra la mano, pero qué libres vamos a crecer" (*Rasguña las piedras*).

Sin embargo, en algún momento esta distancia se torna decisiva, y la esperanza parece desvanecerse. El escenario se inunda entonces de nostalgia. En ocasiones este distanciamiento lo provoca la muerte, y en esto hay connotaciones incluso religiosas que parecen provocativamente contrastar con las aspiraciones humanas profundas de cercanía y encuentro: la "Navidad en el cielo", cantada con tono muy poco entusiasta...

> "Navidad en el cielo, Bubulina se llevó mi amor, el tiempo es a tu entrega por un amorío […], esa puerta no debiste abrir. Pero ya abierta está, cómo se resuelve, que nos hizo mal. Para hacer esta armonía, es preciso un nuevo ser, capaz de nacer mil veces y crecer. Cuando todo se para y la oscuridad total, la noche tiene el poder […]. Pero veo un horizonte este mañana, y de pronto todo parece estar bien, es que no hay nada que pueda hacer […]. Habla de colores, déjame la llave antes de ir, no esperes para ver todo mi mal […], déjame la llave, no esperes a la muerte abrir" (*Bubulina*).

Las instituciones sociales: de la crítica a la resignación

En el imaginario de CG las instituciones parecerían hostilizar o incluso cercenar la vida y el amor, como en el caso de *Mariel y el capitán*. Esta hostilidad puede ser patrocinada por personas del talante de un *Natalio Ruiz, el hombrecito de sombrero gris.* Hay que recordar que, siendo niño, CG recibió una educación musical muy rigurosa; y que su padre era profesor de física y matemática. Pero además, que ambos progenitores hicieron un largo viaje por Europa que él experimentó con una fuerte dosis de desamparo; y que vueltos a casa, la situación económica empeoró notablemente.

Tal vez allí haya comenzado a fraguar la convicción de que, por hostiles y lejanas, a las instituciones hay que criticarlas y destruirlas: hay que eliminar fuera lo que no se alcanza a interiorizar o valorar dentro como mediación para el propio crecimiento y desarrollo; o lo que incluso parecería querer matar la propia creatividad y libertad. Entre las instituciones opresoras, en primer lugar está la policía, ya que genera temor en la sociedad, y asusta como un fantasma. Es interesante destacar que en la canción, lo único que parecería sacar a "Juan" de la vulgaridad y conferirle cierto 'prestigio y chapa' sea, lamentablemente, su apellido "Represión"… En contrapartida, el cantautor parece dirigirse a él casi con 'ternura', como para volverlo a humanizar, para tornarlo nuevamente a la vida social.

> "Juan Represión viste un saco azul, triste vive como pidiendo perdón y se esconde a la luz del sol. Juan Represión sabe no hay nadie que lo ame, las balas que la gente tiene lo asesinaron de pie. Esta es la historia de un hombre que supo muy pocas letras, y soñó con la justicia de los héroes de historietas. Y se disfrazó de bueno con un disfraz de villano, y los malos de la historia son

los héroes cotidianos. Pobre Juan, el odio te hace muy mal y esperas a tu muerte justo una madrugada en manos de la misma sociedad. Juan Represión sueña poder ser invisible, no puede soportar la verdad y el terror lo va a matar. Juan Represión grita Juan Represión llora, está tan loco el pobre que hoy en la cárcel se encerró. Esta es la historia de un hombre que quiso ser sobrehumano, y la realidad entonces se le escapó de las manos. Y ahora juega a los ladrones junto con Batman y Robin, en un asilo de ancianos con payasos y gusanos. Pobre Juan qué lástima me da todos los reprimidos seremos tus amigos cuando tires al suelo tu disfraz" (*Juan Represión*).

En segundo lugar, las Fuerzas Armadas, y sobre todo la expresión concreta del servicio militar y el cuartel, en donde parece no percibirse un ápice de humanidad. CG llegó a experimentar tal grado de desesperación que, en una ocasión, para que lo echaran por loco, sacó a pasear un cadáver en silla de ruedas porque decía que se lo veía 'pálido'. Eso dio pie para una pericia psiquiátrica que lo determinó maníaco depresivo con personalidad esquizoide, lo cual posibilitó que fuera dado de baja.

"Yo formé parte de un ejército loco, tenía veinte años y el pelo muy corto, pero mi amigo hubo una confusión, porque para ellos el loco era yo. Es un juego simple el de ser soldado: ellos siempre insultan yo siempre callado. Descansé muy poco y me puse malo, las estupideces empiezan temprano. Los ignoré antes, no entendieron nada, ellos decían guerra, yo decía no gracias. Amar a la Patria se nos exigió, si ellos son la Patria, yo soy extranjero. Yo formé parte…

"Se dan cuenta que aquel lugar era insoportable, para bien o mal. Por eso me dije basta de quejarme, yo me vuelvo a casa y decidí largarme. Les grité bien fuerte lo que yo creía acerca de todo lo que ellos hacían. Evidentemente les calló muy mal y así es que me echaron del cuartel general. Yo formé parte…

"Si todos juntos tomamos la idea, que la libertad no es una pelea se cambiarían todos los papeles, vacíos muchos más cuarteles. A usar bien las

armas nos enseñaron y eso es lo delicado, piénselo general, porque yo que usted me sentiría muy mal" (*Botas locas*).

Esta crítica puede extenderse a otras instituciones de la vida social (¿Sistema educativo? ¿Justicia? ¿Medios de comunicación? ¿Iglesia oficial?); no detalladas en la canción que sigue, pero criticadas en algunas de sus características comunes, sobre todo a causa del "terror a la soledad" que pueden provocar quienes "mueven los hilos con habilidad", o también los silencios que imponen y las frustraciones a que exponen.

"Yo miro por el día que vendrá, hermoso como un sol en la ciudad, y si me escuchas bien, lo entenderás, porque yo esperé en vano que me dieras tu mano, de mis huesos la humanidad debes salvar. Los magos, los acróbatas, los clowns, mueven los hilos con habilidad, pero no es el terror a la soledad, lo que hace a los payasos uno rojo otro blanco, y a los viejos romper la voz para cantar. 'Oye hijo, las cosas están de este modo, una radio en mi cuarto me lo dice todo, no preguntes más. Tenés sábados, hembras y televisores. Tenés días para amar aún sin los pantalones. No preguntes más'. Siempre el mismo terror a la soledad me hizo esperar en vano que me dieras tu mano. Cuando el sol me viene a buscar, allí van mis sueños al justo lugar" (*Instituciones*).

Una aceptación más realista de las instituciones se expresa, no sin un dejo cínico, en referencia al matrimonio. La música comienza imitando el rutinario tic-tac de un reloj, despliega una especie de felicidad por goteo, que invita a conformarse 'con pequeñas delicias', una suerte de muestra gratis de 'bienaventuranza'. Pero luego en la letra termina habiendo 'algo más' de lo que parecía. A fin de cuentas, todo dependerá de la actitud que adopten los amantes.

> “Tenés todo y nada para dar. ¿Cuántas calles bajaste antes de llegar? ¿Cuántos timbres tocaste antes de entrar? Falsificadora de querer, tenés tanto tiempo para recorrer, tenés un instante para renacer, no llores nena que no es la muerte, bajo los techos alumbra el sol, estoy en busca de algo naranja y verde, bajo las sábanas pasa la noche azul. Vendrá la luna por la mañana y tal vez todo termine en nada, y qué te importa que fuiste mía y qué te importa la policía. Tendremos un gato en el jardín, tendremos un hijo si quiere venir, muchos desayunos y ningún clarín. No solo del hombre vive el pan, cuando tenga ganas de ir a trabajar, cuando tenga ganas no te importará […]. Si viene bien que sigamos juntos haremos todo a pesar del mundo, y no habrá pena para ninguno, y no seremos no sino uno” (*Pequeñas delicias de la vida conyugal*).

La vida: del despertar a la muerte

La vida es un progresivo aprendizaje, jalonado por etapas que por un lado desmitifican a sus presuntos referentes, ayudando a ‘darse cuenta’, y a ir más allá de la formalidad cortés que camufla la mentira. La autenticidad de la verdad espontánea es la que abre cauces de esperanza en la vida, asociada ésta al amor y la fecundidad que vendrán, y que llevará a entender mejor algunos interrogantes del presente.

> “Aprendí a ser formal y cortés, cortándome el pelo una vez por mes, y si me aplazó la formalidad, es que nunca me gustó la sociedad. Viento del sur, oh lluvia de abril, quiero saber dónde debo ir. No quiero estar sin poder crecer, aprendiendo las lecciones para ser. Y tuve muchos maestros de que aprender. Sólo conocían su ciencia y el deber. Nadie se animó a decir una verdad, siempre el miedo fue tonto. El tiempo traerá alguna mujer, una casa pobre, años de aprender, como compartir un tiempo de paz, nuestro hijo traerá todo lo demás, el tendrá nuevas respuestas para dar” (*Aprendizaje*).

Desde una perspectiva sapiencial, la vida irrumpe con presuntuosas expectativas, va dando de sí lo que tiene para ofrecer, y luego acaba conformándonos con logros más modestos, que terminan siendo lo que finalmente llamamos “nuestra vida”. Como si finalmente nos diésemos cuenta de que no podemos esperar mucho más de ella, apenas migajas. No deja de percibirse aquí un cierto tono escéptico.

> “Cuando comenzamos a nacer la mente empieza a comprender que vos sos vos y tenés vida […]. Mejor seguir, mejor soñar, que lo que vale no es el día. Pero el sol está no es de papel es de verdad. Tenés una boca para hablar y comenzás a preguntar y conocés a la mentira. Con tus piernas vas a caminar, y te empiezan a encerrar, y ahí te quedás con tu rutina. Y qué vas a hacer, uno se cansa de correr. Llenás tus valijas de amor y te vas a buscar el cuerpo de una mujer, y descubrís que amor es más que una noche y juntos ver el amanecer. Poco a poco vos te conformás, si no es amor es tuya igual y vos le das lo que te pida. Pero si te ofrecen el final dirás igual me he de quedar porque soy yo y es mi vida” (*Cuando comenzamos a nacer*).

Además de sus rutinas, la vida tiene también sus inviernos, sus momentos difíciles: experiencias de abandono, de soledad, e incluso de olvido. Esto le infunde un cierto dramatismo, incluso una queja, si bien mucho más dosificada que en el tango: no hay que olvidar que el tono *hippy*-postmoderno tiende por naturaleza a desdramatizar y relativizar todo, incluso el propio sufrimiento. Por eso, las situaciones de duro realismo tienden a consolidar en CG su anterior tendencia a la resignación, a una aceptación de la mediocridad, y sobre todo, a conformarse con poco.

> “Me echó de mi cuarto diciéndome: no tienes profesión. Tuve que enfrentarme a mi condición, en invierno no hay sol. Y aunque digan que va a ser muy fácil, va ser duro poder mejorar, hace frío y me falta un abrigo, y me

pesa el hambre de esperar. Quien me dará algo para fumar, o casa en qué vivir. Sé que entre las calles debes estar, pero no sé partir. Y la radio nos confunde a todos. Sin dinero la pasaré mal. Si se comen mi carne los lobos, no podré robarles la mitad. Dios es empleado en un mostrador: da para recibir. Quién me dará un crédito mi Señor, sólo sé sonreír. Y tal vez espere demasiado, quisiera que estuvieras aquí. Cerrarán las puertas de este infierno y es posible que me quiera ir. Conseguí licor y me emborraché en el baño de un bar. Fui a parar a la calle de un puntapié. Y si bien yo nunca había bebido, en la cárcel tuve que acabar, la fianza la pagó un amigo, las heridas son del oficial. Hace cuatro años que estoy aquí y no quiero salir. Ya no paso frío y soy feliz, mi patio da al jardín. Y aunque a veces me acuerdo de ella […], ya no paso frío. Solamente muero los domingos y los lunes ya me siento bien" (*Confesiones de invierno*).

De hecho, parece inevitable irse quedando sólo, a medida que pasan los años y va llegando la vejez. El ambiente físico se va poblando de objetos que hablan de un pasado que ya no es, habitado por recuerdos. Y no deja de ser significativo que el siguiente tema termine con música de tango-bandoneón: el arco de la vida se torna irremediablemente descendente, con tono decididamente crepuscular y sabor a tristeza.

"Tendré los ojos muy lejos, un cigarrillo en la boca, el pecho dentro de un hueco y la gata medio loca. Un escenario vacío, un libro muerto de pena, un dibujo destruido, y la caridad ajena. Un televisor inútil, mi única compañía, la radio a todo volumen y una prisión que no es vida. Una vejez sin temores y una vida reposada, ventanas muy agitadas y una cama tan inmóvil, y un montón de diarios apilados, y una luz cuidando mi pasado, y un rumor de voces que me gritan, y un millón de manos que me aplauden, y el fantasma tuyo, sobre todo, cuando ya me empiece a quedar solo" (*Cuando ya me empiece a quedar sólo*).

Por eso hay que prepararse para la muerte. No porque se le tema, sino para recibirla como inevitable: hasta con un poco de dignidad. CG escribió el siguiente tema cuando se enfermó por sobredosis con las anfetaminas que su madre le había dado para ser dado de baja en el servicio militar.

> "Hubo un tiempo en que fui mozo y fui libre de verdad, guardaba todos mis sueños en castillos de cristal, poco a poco fui creciendo, y mis fábulas de amor se fueron desvaneciendo como pompas de jabón. Te encontraré una mañana dentro de mi habitación y prepararás la cama para dos. Es larga la carretera, cuando uno mira atrás, vas cruzando las fronteras, sin darte cuenta quizás. Tómate del pasamanos, porque antes de llegar se aferraron mil ancianos pero se fueron igual. Te encontraré una mañana…"
>
> "Quisiera saber tu nombre, tu lugar, tu dirección, si te han puesto teléfono dame tu numeración. Te suplico que me avises, si me vienes a buscar, no es porque te tenga miedo, sólo me quiero arreglar. Te encontraré una mañana…" (*Canción para mi muerte*).

Síntesis retrospectiva e interpretativa

Haciendo una síntesis retrospectiva, podría decirse que CG sufre de un no reconocimiento humano, de una constatación de insignificancia que le hace llevar, a su modo de ver, una existencia fantasmagórica. De este estilo de vida, que las instituciones parecieron afianzar y que por eso él rechazó, sólo pareció rescatarlo, si bien efímeramente, el amor.

> "Yo era un hombre bueno, si hay alguien bueno en este lugar. Pagué todas mis deudas, pagué mi oportunidad de amar. Sin embargo estoy tirado y nadie se acuerda de mí, paso a través de la gente como el fantasma de Canterville. Me han ofendido mucho, y nadie dio una explicación. Hay si

> pudiera matarlos lo haría sin ningún temor. Pero siempre fui un tonto que creyó en la legalidad, ahora que estoy afuera ya sé lo que es la libertad. Ahora que puedo amarte, nena, yo voy a amarte de verdad, mientras me quede aire, nunca nada te va a faltar, y jamás volveré a fijarme en los demás, esa careta idiota que tira y tira para atrás. He muerto muchas veces acribillado en la ciudad, pero es mejor ser muerto que número que viene y va […]. Después de muerto, nena, vos me vendrás a visitar" (*El Fantasma de Canterville*).

Posiblemente la temprana manifestación de su genio musical, como así también la presencia más que significativa de la madre –que por ejemplo activa sus contactos para que no sea enviado castigado al sur por insultar a un superior diciéndole lo que pensaba acerca del servicio militar, pero de la que luego reniega quitándose su apellido–, hayan hecho de CG una persona excesivamente autorreferenciada, narcisista, refractaria a toda pauta o normativa externa. Tal vez esta misma fijación regresiva lo condujo a las drogas, simbólicamente asociadas a lo materno y la muerte; pero también a mantener precarias vinculaciones con otros miembros de las Bandas que él mismo fue formando.

Este tipo de experiencias acaba limitando los horizontes vitales, tanto afectivos como existenciales, ya que instaura una negación de lo diferente en cuanto diferente. Y la dificultad para abrirse al otro, lleva también a limitar la capacidad real de abrirse al diversamente Otro. CG es un cantautor sumamente creativo, y hasta cierto punto, profético, como queda de manifiesto, por ejemplo, en *Para quién canto yo entonces*; pero le ha sido siempre difícil dar un paso hacia una existencia redimensionada por la fe, hacia una cosmovisión que lo trascienda y estructure desde dentro. Tal vez algún día pueda dar este paso, presumiblemente después de la experiencia de haber tocado fondo, cuando se anime a interpretar su vida desde la fragilidad más que desde un sentimiento de omnipotencia infantil.

* * *

Enrique Santos Discépolo: el amor que no fue y la existencia trágica

Al abordar los textos poéticos de Enrique Santos Discépolo (1901-1951)[146], en su mayoría letras de tangos, dos temas parecen destacarse de modo significativo y concatenado: 1) el amor que no fue, y 2) la existencia trágica. En torno a estos dos polos, que en realidad 'balbucean' algo más de lo que a primera vista sugieren, puede reconstruirse y presentarse de modo enhebrado las piezas más emblemáticas de este 'Maestro del Tango'.

1) 'El amor que no fue', nos remite a esa recurrente necesidad de vínculos afectivos intensos y primarios: recordemos que Enrique perdió a su madre cuando apenas tenía siete años. Pero en sus letras, esta experiencia personal ensambla muy bien con la típica figura de varones inmigrantes con familias lejanas, como así también la de criollos marginales en los arrabales porteños. Obreros que, sin cualificación laboral ni educación particular, ven pasar de lejos a esa emergente Argentina que, en pleno crecimiento, mira hacia París y Londres; o que, por el contrario, durante la llamada "década infame" y en tiempos de recesión, sufren en carne propia las consecuencias de la crisis del 30' y su consecuente "mishiadura".

[146] Pueden consultarse y escucharse una treintena de sus piezas más célebres en: www.todotango.com/spanish/creadores/sdiscepolo.html (Consultada el 01/07/09). También pueden leerse varias semblanzas biográficas y artísticas, destacándose la de S. PUJOL, en: www.elortiba.org/discep.html (Consultada el 06/07/09); o en O. PELLETTIERI, *Tiempo, texto y contexto teatrales*, Grupo de Estudios de Teatro Argentino, Buenos Aires 2006, pp.161-166. Para enmarcar al autor en el contexto de un fenómeno socio-cultural más amplio, cf. C. MINA, *El Tango. Esa mezcla milagrosa*, La Nación – Sudamericana, Buenos Aires, 2007.

2) Esto ya nos induce a percibir algunos ingredientes de la "existencia trágica", vinculada al aislamiento, desesperanza e impotencia de la persona que, disminuida en su propia autoestima, se refugia por momentos en recuerdos idealizados o magnificados por la memoria. Pero aquí también existe una convergente explicación biográfica en el caso de nuestro autor, que ya a los cinco años había perdido a su padre, un violinista napolitano que había llegado a componer algunos tangos. El mismo Enrique afirma que entonces "mi timidez se volvió miedo y mi tristeza desventura". Esta experiencia humana de orfandad, parcialmente compensada por la ayuda de su hermano Armando, hace comprensible que su poesía irrumpa en la escena pública con tono vehemente, mecanismo opuesto y reactivo a su profunda fragilidad interna.

Lo cierto es que muchos inmigrantes filo-anarquistas como así también criollos marginales, acabarán pagando con una suerte de honda frustración sus desmedidas, si bien justas, expectativas y aspiraciones, y expresándolo abiertamente en una identificación con los tangos de Discépolo[147]. Lo trágico surge de la constatación de que el realismo de la vida acaba imponiendo sus inflexibles límites a quien había intentado ignorarlos, atropellándolos mediante una guapa prepotencia que no hará sino agravar la aporía trágica del conflicto.

El amor que no fue

Las excesivas e ilusorias expectativas volcadas en la necesidad de amar y ser amado por una mujer, de modo tan absoluto como en los primeros años de la vida por la madre, o de modo cuasi idolátrico como

[147] Se entiende aquí por qué más tarde Discépolo adhirió de lleno a la política de Perón; opción política que, por otro lado, le cerraría su carrera artística y lo sumergiría en la depresión hasta su muerte.

con alguna novia en la lejana juventud, ha provocado en la obra de este autor una dolorosa experiencia de desengaño existencial.

Dado que ninguna mujer será como la madre o como un primer y fugaz amor romántico, lo que parecerá haber comenzado muy pasionalmente acabará siempre con alguna traición, alejamiento o muerte, generando un sentimiento de frustración que se proyectará en otras dimensiones de la vida con hondos tintes de amargura y desesperanza.

Entre el idilio apasionado y los amores no deseados

Un primer sentimiento que descubrimos en la obra de Discépolo es el del deseo vehemente de amor, suscitado por la mujer sensual que seduce y encandila, despertando en el malevo "un ansia fiera en la manera de querer", que lo hace dejar de lado momentáneamente su "ansia 'e guapear", o al menos sublimarla. En *Malevaje* ya tenemos descriptos los ingredientes fundamentales del mundo pasional del varón en los suburbios porteños, sobre los cuales volverá unos veinte años más tarde *El choclo*: "¡Misa de espaldas, querosén, tajo y cuchillo, que ardió en los conventillos y ardió en mi corazón!"[148].

> "Decí, por Dios, ¿qué me has dao, que estoy tan cambiao, no sé más quién soy? […]. Te vi pasar tangueando altanera con un compás tan hondo y sensual, que no fue más que verte y perder, la fe, el coraje, el ansia 'e guapear. No me has dejao ni el pucho en la oreja de aquel pasao malevo y

[148] *El choclo* (1947). Música de Ángel Villoldo.

feroz… ¡Ya no me falta pa' completar más que ir a misa e hincarme a rezar!"[149].

En contrapartida, existen otras mujeres que espera ansiosamente sacarse de encima para "volver a vivir", para "volver a ver mis amigos" y, con actitud entre humorística y regresiva, "vivir con mama otra vez". De hecho festeja "¡Victoria!": "¡Cantemos victoria! Yo estoy en la gloria: ¡Se fue mi mujer!"[150]. Esta experiencia de triunfo es celebrada sobre todo cuando era la mujer la que pensaba primera abandonarlo: "Hace cinco días, loco de contento vivo en movimiento como un carrusel… Ella que pensaba amurarme el uno, justo el treinta y uno yo la madrugué"[151].

Rememorando con nostalgia

Hay amores que se idealizan y rememoran como 'paraíso perdido', sobre todo los de la juventud: "Sueño de juventud que muere en tu adiós, lírica remembranza que añoraré, sueño de una esperanza que ambicioné, acariciando tu alma en mi soledad"[152]. Esos amores siguen presentes con talante casi idolátrico: "Tu sombra me persigue en mis horas sin fin. Tu voz no me deja vivir. Te extrañan mis ojos, mi boca y mi pasión te invoca en la imagen de Dios"[153]. Lo cierto es que esta proyección amorosa se asemeja a una suerte de elixir mágico que promete dar respuesta inmediata a toda posible frustración.

En ocasiones, incluso, pudieron haber sido amores que no se concretaron, y que sin embargo de algún modo perviven: "Sueño de amor

---

[149] *Malevaje* (1929). Música de Juan de Dios Filiberto.
[150] *¡Victoria!* (1929).
[151] *Justo el 31* (1930).
[152] *Sueño de juventud* (1931).
[153] *Tu sombra.* Letra con Luis César Amadori.

que Dios no quiso besar. ¡Yo siento que estás en mi voz, en mi soledad!... Hoy que no estás mis ojos ciegos de ti, llorándote en la inmensidad, quisieran morir”[154]. De estos amores siempre queda una dolorosa esperanza: “Pienso que llegarás un día, y mi alma se ensombrece soñando tu voz… Dulce dolor que me estremece, consuelo de esperarte que sufro por vos…”[155].

El desencanto amoroso

Sin embargo, lo más común en Discépolo es el desencanto amoroso, que por idolatrado, genera una experiencia de soledad trágica y una esclavitud de la memoria: mueca de lo anteriormente dicho y amarga decepción, impiedad de la mujer y motivo de burlas en el entorno, que incluso puede llegar a ser vivido como un castigo divino:

> “Solo… ¡increíblemente solo! Vivo el drama de esperarte, hoy…, mañana…, siempre igual… […] ¡Pavorosamente solo!... […], así estoy… ¡por tu impiedad! Sin comprender, por qué razón te quiero… Ni qué castigo de Dios me condenó al horror de que seas vos, vos, solamente sólo vos… Nadie en la vida más que vos lo que deseo… Y entre la risa y las burlas yo arrastré mi amor ¡llamándote!...”[156].

Desencanto más trágico aún porque “una mujer no entiende nunca que un hombre da todo, dando su amor”, y “deshace así tanta ilusión”[157]. La experiencia final es que “las hembras se han burlao”[158], y en esa

[154] *En la luz de una estrella* (Fox Bolero).
[155] *Esperar* (Vals).
[156] *Martirio* (1940).
[157] *Canción desesperada* (1945).
[158] *Tres esperanzas* (1933).

lógica, “¡lo que más bronca me da, es haber sido tan gil!”[159]. A veces esta última constatación puede tomar tono irónicamente humorístico, casi como para desdramatizar el hecho de cara a los amigos del café:

> “Hoy me entero que tu mama ‘noble viuda de un guerrero’, ¡es la chorra de más fama que ha pisao la treinta y tres! Y he sabido que el ‘guerrero’ que murió lleno de honor, ni murió ni fue guerrero como m’engrupiste vos. ¡Está en cana prontuariado como agente ‘e la camorra, profesor de cachiporra, malandrín y estafador!”[160].

Este abandono genera una experiencia que se parangona con la de un “suplicio”, intermedia entre el resentimiento y el dolor, la venganza y la resignación, manifestada abiertamente en el tango:

> “Sin palabras esta música va a herirte, dondequiera que la escuche tu traición… La noche más absurda, el día más triste. Cuando estés riendo, o cuando llore tu ilusión. Perdóname si es Dios, quien quiso castigarte al fin… Si hay llantos que pueden perseguir así, si estas notas que nacieron por tu amor, al final son un cilicio que abre heridas de una historia… ¡Son suplicios, son memorias… fantoche herido, mi dolor, se alzará, cada vez, que oigas esta canción!...[161].

De esta experiencia de desencanto amoroso surge toda una metáfora de la vida, que equipara el destino trágico a la mujer: “Cuando la suerte qu’es grela, fayando y fayando te largue parao”[162].

---

[159] *Chorra* (1928).
[160] Ib.
[161] *Sin palabras* (1946). Música de Mariano Mores.
[162] *Yira yira* (1930).

La compasiva estupidez

En ocasiones el amor surge a partir de un sentimiento de piedad cuasi religioso, labrado ante una situación de miseria material, social o moral de la mujer, con la que el hombre por otra parte también se identifica, y que misericordiosa y mesiánicamente, con entusiasmo histriónico, busca revertir con módicos o nulos resultados:

> "A mí, ¿qué me importaba tu pasado…? Si tu alma entraba pura a un porvenir. Dichoso abrí los brazos a tu afán y con mi amor salimos, de payasos, a vivir […]. Quisiera que Dios amparara tu sueño, muñeca de amor que no pudo alcanzar su ilusión. Yo quise hacer más pero sólo fue un ansia. Que tu alma perdone a mi vida su esfuerzo mejor"[163].

En ocasiones, esa misma compasión, que no es otra sino la que se anhela recibir (¿de Dios?), es motivo de arrepentimiento. A veces porque la mujer era desagradable ("un tomate"), a quien "aguanté de pena casi cuatro meses, entre la cachada de todo el café…"[164]. Otras veces, porque no sólo que ella no cambia, sino que también el varón queda arruinado. Entonces prevalece la convicción de haber sido un "gil" ilusionado:

> "¡Pobre mina que nació en un conventillo con los pisos de ladrillos, el aljibe y el parral! […]. Fui un gil porque creí que allí inventé el honor, un gil que alzó un tomate y lo creyó una flor. Y sigo gil cuando presumo que salvé el amor, ya que ella fue quien a trompadas me rompió las penas… Ya ven, volví a la mugre de vivir tirao. ¡Caray! ¡Si al menos me engrupiera de que la he salvao!..."[165].

---

[163] *Infamia* (1941).
[164] *Justo el 31* (1930).
[165] *Fangal*. Con Homero Expósito. Música con Virgilio Expósito.

La compasión hace que, en este caso, no se busquen culpables. El desenlace de un trágico destino acontece más allá de lo que los interesados pueden o no hacer. De momento el dedo acusador no encuentra destinatarios, por lo que lo trágico se convierte en mera constatación resignada:

> "Te vi saltar sobre el mantel, gritando una canción… Obscena y cruel, en tu embriaguez, ya sin control mostrar, muerta de risa, al cabaret tu desnudez. Bizca de alcohol, pisoteando al zapatear entre los vidrios tu ilusión […]. Me levanté pa' que vieras cómo estoy, yo, que pensaba ser un rey. Novia querida, novia de ayer… ¡qué ganas tengo de llorar nuestra niñez! […] Somos la mueca de lo que soñamos ser"[166].

Sin embargo, puede surgir un dramático arrepentimiento si el varón llega a saber que, por ingenuo y en su anhelo de redimir a la mina, fue por ella engañado, oscurecido en su discernimiento por el ancestral imaginario femenino nutrido desde la cuna: "Me clavó en la cruz tu folletín de Magdalena, porque soñé que era Jesús y te salvaba. Me engañó tu voz, tu llorar de arrepentida sin perdón. Eras mujer… ¡Pensé en mi madre y me clavé!"[167].

El amor trágico

Ahondando esto último, puede afirmarse que para Discépolo el amor es sobre todo una experiencia trágica, algo que no puede eludirse y que, sin embargo, destruye y "desgaja" irremediablemente la vida: una especie de maldición, castigo o hechizo "de tu voz" o "de tu piel" que, en

[166] *Quien más, quien menos* (1934).
[167] *Soy un arlequín* (1929).

su furia de “ventarrón” o “tormenta”, destroza todo lo honesto y arrastra a la perdición y al desprestigio:

> “Quién sos, que no puedo salvarme, muñeca maldita, castigo de Dios… Ventarrón que desgaja en su furia un ayer de ternuras, de hogar y de fe… Por vos se ha cambiado mi vida, sagrada y sencilla como una oración, en un bárbaro horror de problemas que atora mis venas y enturbia mi honor. No puedo ser más vil ni puedo ser mejor, vencido por tu hechizo que trastorna mi deber… Por vos a mi mujer, la vida he destrozao, y es pan de mis dos hijos todo el lujo que te he dao. No puedo reaccionar, ni puedo comprender, perdido en la tormenta de tu voz que me embrujó… La seda de tu piel que me estremece y al latir florece, con mi perdición…”[168].

La sorpresa se ahonda y se pone irónicamente de relieve, cuando el varón mira para atrás y constata cómo fueron las cosas: de qué manera comenzaron (“chiflao por su belleza”) y cómo terminaron (“me hice ruin y pechador / quedé sin un amigo / viví de mala fe”). El ídolo subyuga y esclaviza (“me tuvo de rodillas, sin moral, hecho un mendigo”), para luego abandonar a su víctima. Por eso, y además del alcohol, el único consuelo que ‘en justicia’ se esboza será verla, diez años después, “sola, fané y descangallada”:

> “¡Y pensar que hace diez años, fue mi locura! ¡Que llegué hasta la traición por su hermosura!... Que esto que hoy es un cascajo fue la dulce metedura donde yo perdí el honor; que chiflao por su belleza le quité el pan a la vieja, me hice ruin y pechador… Que quedé sin un amigo, que viví de mala fe, que me tuvo de rodillas, sin moral, hecho un mendigo, cuando se fue […]. Esta noche me emborracho bien, me mamo, ¡bien mamao!, pa’ no pensar”[169].

---

[168] *Secreto* (1932).
[169] *Esta noche me emborracho* (1928).

El profundo desengaño parece inhabilitar el corazón, al menos de momento, para un próximo amor ("Dios te trajo a mi destino sin pensar que ya es muy tarde y no sabré cómo quererte"). Es el anticipado destino trágico de un nuevo amor 'redentor' que parecería insinuarse ("Pura como sos, habrías salvado mi esperanza con tu amor"), pero que sin embargo el hombre no está dispuesto a recibir o entregar, a causa de la herida inferida por el anterior desengaño:

> "Si yo tuviera el corazón… ¡El corazón que di!... Si yo pudiera como ayer, querer sin presentir… Es posible que a tus ojos que me gritan tu cariño los cerrara con mis besos… Sin pensar que eran como esos otros ojos, los perversos, los que hundieron mi vivir"[170].

Por último, lo trágico emerge de la imposibilidad de concretar un antiguo amor, un amor por alguna razón imposible: "Yo quisiera saber qué destino brutal me condena al horror de este infierno en que estoy… […]. Condenao al dolor de saber pa' mi mal que vos nunca serás, nunca… no para mí"[171]. O también como consecuencia del propio fracaso que tiene el cantor, cuya baja autoestima lo hizo ser hiriente con su amada, hoy ya con otro:

> "¡Sol de mi vida!... fui un fracasao y en mi caída busqué dejarte a un lao, porque te quise tanto… ¡tanto!, que al rodar para salvarte solo supe hacerme odiar […]. Yo no sé si el que te tiene así se lo merece, sólo sé que la miseria cruel que te ofrecí, me justifica al verte hecha una reina que vivirás mejor lejos de mí…!"[172]

[170] *Uno* (1943). Música de Mariano Mores.
[171] *Condena* (1937). Música de Francisco Pracánico.
[172] *Confesión* (1931).

Todo esto convierte a la misma vida en trágica, ya que "de lo ansiao, sólo alcancé su amor, y, cuando lo alcancé, me traicionó"[173]. Es así que el mismo autor se convierte en una "canción desesperada", que se cuestiona no solo la inviabilidad de sus anhelos más profundos, sino incluso las convicciones más hondas que los sustentan, recibidas desde su infancia: "¿Por qué me enseñaron a amar, si es volcar sin sentido los sueños al mar? […]. ¿Dónde estaba Dios cuando te fuiste? ¿Dónde estaba el sol que no te vio? […] ¡Soy una canción desesperada que grita su dolor y su traición…!"[174].

La tragedia puede llegar a ser plena cuando el amor, asediado por la incomprensión de la gente, termina en suicidio de la persona amada, al no haberse podido legitimar socialmente pese a la devoción incondicional del amante:

> "La gente es brutal y odia siempre al que sueña, lo burla y con risas despeña su intento mejor… Tu historia y mi honor desnudaos en la feria, bailaron su danza de horror, sin compasión… […] Quisiera que Dios amparara tu sueño, muñeca de amor que no pudo alcanzar su ilusión. Yo quise hacer más pero sólo fue un ansia. Que tu alma perdone a mi vida su esfuerzo mejor. De blanco al morir, llegará tu esperanza, vestida de novia ante Dios… como soñó"[175].

El arquetipo de la madre

En el trasfondo de la experiencia con las mujeres, subyace la referencia arquetípica y jungeana de la madre, a la que finalmente todo

[173] *Desencanto* (1936). Letra con Luis César Amadori.
[174] *Canción desesperada* (1945).
[175] *Infamia* (1941).

se asocia: el cafetín ("si sos lo único en la vida que se pareció a mi vieja…"[176]) y, sobre todo, las demás mujeres: "Me engañó tu voz, tu llorar de arrepentida sin perdón. Eras mujer… ¡Pensé en mi madre y me clavé!"[177]. Es que visto así, las mujeres nunca llegarán a ser como la madre idealizada –sobre todo una vez muerta– a la que siempre retornará, paradójica y regresivamente, el amante herido o… liberado: "Volver a vivir… Volver a ver mis amigos, vivir con mama otra vez. ¡Victoria! ¡Cantemos victoria! Yo estoy en la gloria: ¡Se fue mi mujer!"[178].

Como corolario de lo dicho surge una convicción incontestable en el sujeto: el *regressus ad uterum* es imposible, porque "las hembras se han burlao, mi vieja la perdí"[179]. A esta constatación de presente se asocian comprensibles sentimientos y actitudes de fragilidad tanto frente al pasado ("ganas de olvidar", bebiendo) como de cara al futuro ("terror" que inhibe): "No tengo rencor, ni veneno, ni maldad. Son ganas de olvidar, ¡terror al porvenir!"[180].

Todo esto nos hace pensar que tal vez quien engañó a nuestro autor fue su propio imaginario simbólico materno, con desmesuradas e ilusorias, idolátricas y regresivas expectativas afectivas inmanentes, surgidas como probable mecanismo compensatorio ante la pronta y traumática pérdida de su madre. Pero también por la ausencia de una ley paterna (¿relativismo nihilista?) o principio de realidad suficientemente internalizados que estructuraran su vida (¿orden social o plan de Dios?), como consecuencia de la también temprana muerte de su padre que hizo incierto todo porvenir.

---

[176] *Cafetín de Buenos Aires* (1948). Música de Mariano Mores.
[177] *Soy un arlequín* (1929).
[178] *¡Victoria!* (1929).
[179] *Tres esperanzas* (1933).
[180] Ib.

Es así que en Discépolo, el imaginario de lo femenino parecería haber quedado inhabilitado para transformarse en icono progresivo, en símbolo abierto y evocativo de trascendencia mediante el cual las realidades 'no sean sólo'. Esto le impidió descubrir una dimensión pascual a su propia experiencia de sufrimiento que lo liberara de una interpretación trágica de la vida. Todo lo cual acaba expresándose en una frustrante y triste confesión: "Oigo a mi madre aún, la oigo engañándome, porque la vida me negó las esperanzas que en la cuna me cantó"[181]. Muerto el padre (biológico y ¿también Dios?) y anclado en un símbolo materno regresivo no hay cauce posible para la esperanza y el futuro.

La existencia trágica

La desilusión amorosa, que entonces comienza con el temprano 'abandono' de su madre, se emparenta estrechamente con la experiencia trágica de fracaso. Con el desmoronamiento futuro de todas las expectativas de amor absoluto al margen de Dios, todo parece derrumbarse como castillo de naipes por idolátrico, y el existir comienza a tornarse un sinsentido cada vez más estrecho en el que "la vida es tumba de ensueños con cruces que, abiertas, preguntan... ¿pa' qué?"[182].

Arrojada en la existencia de modo doloroso y angustiante, aniquiladas todas sus convicciones y referencias, la persona pierde sus ilusiones y esperanza y, perpleja ante un mundo que a las claras se le presenta como incierto e injusto, llega hasta a sentar a Dios en el banquillo de los acusados. Imposibilitada de toda experiencia de

[181] *Desencanto* (1936). Letra con Luis César Amadori.
[182] Ib.

trascendencia, apenas hallará un tenue consuelo en el mundo y queja del tango.

La experiencia de fracaso

"Y pensar que en mi niñez tanto ambicioné, que al soñar forjé tanta ilusión […]; la vida me negó las esperanzas que en la cuna me cantó"[183]. Concebir o cargar con expectativas ilusorias y desmesuradas, sin poderlas encauzar convenientemente, conduce normalmente en la vida a la experiencia de frustración y fracaso. En este caso, la conciencia de fracaso es confiada por el cantor a la mujer que ya lo había dejado porque, al modo de ver de Discépolo, no la había sacado de la miseria:

> "¡Sol de mi vida!... fui un fracasao y en mi caída busqué dejarte a un lao, porque te quise tanto… ¡tanto!, que al rodar, para salvarte solo supe hacerme odiar […]. Sólo sé que la miseria cruel que te ofrecí, me justifica al verte hecha una reina que vivirás mejor lejos de mí…![184]

Esta confesión se dirige también, incluso más íntimamente, al bandoneón; con cuyo "gemir" se identifica en su "vida oscura y sin perdón", y cuyo cercano confidente, a su vez, se siente:

> "Fue tu voz, bandoneón, la que me confió el dolor del fracaso que hay en tu gemir; voz que es fondo de la vida oscura y sin perdón, del que soñó volar y arrastra su ilusión llorándola… Igual que vos soñé… igual que vos viví sin alcanzar mi ambición"[185].

---

[183] Ib.
[184] *Confesión* (1931).
[185] *Alma de bandoneón* (1935). Letra con Luis César Amadori.

El fracaso se expresa en un amplio abanico de la vida social, del que el autor se siente definitivamente marginado: “La gente me ha engañao desde el día en que nací. Las hembras se han burlao, mi vieja la perdí”, lo cual le generan –como ya dijimos– “ganas de olvidar” y “terror al porvenir”[186]. La conclusión es lapidaria: “Somos la mueca de lo que soñamos ser”[187].

Filosofía existencial

A juzgar por lo que acontece y a los ojos de la fina ironía discepoleana, el realismo pragmático de la vida parecería echar por tierra el inconsistente mundo de los valores y los ideales. Lo que cuenta no es la decencia, sino la plata (que trae “amigos, casa, nombre”) o, al menos, el “puchero”. Lo demás es puro chamuyo que no lleva a ninguna parte:

> “Piantá de aquí, no vuelvas en tu vida […]. ¿No te das cuenta que sos un engrupido? ¿Te creés que al mundo lo vas a arreglar vos? ¡Si aquí, ni Dios rescata lo perdido! ¿Qué querés vos? ¡Hacé el favor! Lo que hace falta es empacar mucha moneda, vender el alma, rifar el corazón, tirar la poca decencia que te queda… Plata, mucha plata y plata otra vez… Así es posible que morfés todos los días, tengas amigos, casa, nombre… y lo que quieras vos. El verdadero amor se ahogó en la sopa: la panza es reina y el dinero Dios […]. Vos resultás, haciendo el moralista, un disfrazao… sin carnaval… ¡Tiráte al río! ¡No embromés con tu conciencia! Sos un secante que no hacés ni reir. Dame puchero, guardáte la decencia… ¡Plata, plata y plata! ¡Yo quiero vivir! ¿Qué culpa tengo si has piyao la vida en serio? Pasás de otario, morfás aire y no tenés colchón…”[188].

[186] *Tres esperanzas* (1933).
[187] *Quien más, quien menos* (1934).
[188] *¿Qué vachaché?* (1926). Es su primer tango.

La razón profunda de la decepción que padece nuestro autor es que "hoy ya murió el criterio", y que "vale Jesús lo mismo que el ladrón…". Siendo así, "¿qué vachaché?"[189]. El conocidísimo tango *Cambalache*[190] da sobrada cuenta de esta nueva situación socio-cultural de relativismo, descreimiento e insatisfacción –una especie de nihilismo sartreano– que surge como consecuencia de la primera posguerra europea, pero también de las desmesuradas expectativas de los inmigrantes en una Argentina que sufre los efectos de la crisis socio-económica del 30':

> "¡Hoy resulta que es lo mismo ser derecho que traidor!... ¡Ignorante, sabio o chorro, generoso o estafador! ¡Todo es igual! ¡Nada es mejor! ¡Lo mismo un burro que un gran profesor! No hay aplazaos ni escalafón, los inmorales nos han igualao. Si uno vive en la impostura y otro roba en su ambición, ¡da lo mismo que sea cura, colchonero, rey de bastos, caradura o polizón!... […]. Igual que en la vidriera irrespetuosa de los cambalaches se ha mezclao la vida, y herida por un sable sin remaches ves llorar la Biblia contra un calefón… […]. El que no llora no mama y el que no afana es un gil! ¡Dale nomás! ¡Dale que va! ¡Que allá en el horno nos vamo a encontrar! […]. Es lo mismo el que labura noche y día como un buey, que el que vive de los otros, que el que mata, que el que cura o está fuera de la ley…".

El corolario que de esto se desprende, unido a lo dicho sobre las mujeres, queda sentenciado en *Yira yira* –a decir de Discépolo, "el tango más mío"–: la suerte es como la mujer, que falla una y otra vez y abandona al hombre inmisericorde:

> "Cuando la suerte qu'es grela, fayando y fayando te largue parao; cuando estés bien en la vía, sin rumbo, desesperao; cuando no tengas ni fe, ni

[189] Ib.
[190] *Cambalache* (1934). Cf. C. MAGNONE – J. WARLEY, *El manifiesto: un género entre el arte y la política*, Biblos, Buenos Aires 1992, 132-134.

yerba de ayer secándose al sol […]. Verás que todo es mentira, verás que nada es amor, que al mundo nada le importa… ¡Yira!... ¡Yira!... Aunque te quiebre la vida, aunque te muerda un dolor, no esperes nunca una ayuda, ni una mano, ni un favor”[191].

Arrojado a la existencia al mejor estilo heideggeriano, sin “un pecho fraterno donde morir abrazao”, solo queda la vagancia y el olvido, “la voz de mi andar, de viajero incurable que quiere olvidar”, asemejado al tic tac de un reloj que siempre rueda y nunca muere: “Tu canto como yo, se cansa de vivir y rueda sin saber dónde morir…”[192], errante ‘como bola sin manija’.

Dios interpelado

En todo esto debe haber un responsable, que ya se ha venido insinuando: el dedo acusatorio apunta a Dios. Esto puede expresarse como una invocación que se le hace llegar a manera de ‘chisme’, ‘para que se entere’ del estado de caos y confusión en que se vive –análogo al “¿No te importa que nos ahoguemos?” (*Mc* 4,39)–, y en la que se percibe una fina conciencia epocal. Pero también, y paradójicamente, se terminan poniendo sobre la mesa las dramáticas consecuencias de la nietszcheana “muerte de Dios”:

> “Hoy todo, Dios, se queja y es que el hombre anda sin cueva, volteó la casa vieja antes de construir la nueva… […] ¡Qué ‘sapa’, Señor… que todo es demencia!... […] Los reyes temblando remueven el mazo buscando un ‘yobaca’

[191] *Yira yira* (1930).
[192] *Carillón de La Merced* (1931). Letra con Alfredo Le Pera.

para disparar, y en medio del caos que horroriza y espanta: la paz está en yanta ¡y el peso ha bajao!..."[193].

El cuestionamiento a Dios, que es una forma de "buscar su Nombre" casi al modo de Job (cf. *Job* 3; 6-7; 21), también puede desembocar en una dolida pregunta de impotencia: "¿Dónde estaba Dios cuando te fuiste?"[194], o más aún, en una interpelación abierta y desafiante, casi impía y aparentemente sin respuesta "en la tormenta de mi noche interminable", casualmente contemporánea a los inminentes exterminios que en Auchwitz tendrán lugar en el Viejo Mundo. En todo caso, aceptar en la propia vida las reglas de juego impuestas por Dios y seguirlo "es dar ventaja", ya que ninguna flor ha "nacido del esfuerzo de seguirte":

"¡Aullando entre relámpagos, perdido en la tormenta de mi noche interminable, Dios, busco tu nombre… No quiero que tu rayo me enceguezca entre el horror, porque preciso luz para seguir… ¿Lo que aprendí de tu mano no sirve para vivir? Yo siento que mi fe se tambalea, que la gente mala vive, Dios, mejor que yo… Si la vida es el infierno y el honrao vive entre lágrimas, ¿cuál es el bien… del que lucha en nombre tuyo, limpio, puro?... ¿para qué?... Si hoy la infamia da el sendero y el amor mata en tu nombre, Dios, lo que has besao… El seguirte es dar ventaja y el amarte sucumbir al mal. No quiero abandonarte yo, demuestra una vez sola que el traidor no vive impune, Dios, para besarte… Enséñame una flor que haya nacido del esfuerzo de seguirte, Dios, para no odiar: al mundo que me desprecia, porque no aprendo a robar… Y entonces de rodillas, hecho sangre en los guijarros moriré con vos, ¡feliz, Señor!"[195].

[193] *¿Qué sapa, Señor?*
[194] *Canción desesperada* (1945).
[195] *Tormenta* (1939).

Los espacios de consuelo

Por lo dicho, no pueden existir demasiados lugares o espacios de consuelo y contención. Fuera de la madre y una vaga referencia religiosa, Discépolo destaca solo algunos. En primer lugar el cafetín (¿una especie de comunidad?), que fue escuela para la vida, donde encontró un puñado de amigos y donde lloró el primer –y decisivo por sus consecuencias– desengaño:

> "Como una escuela de todas las cosas, ya de muchacho me diste entre asombros: el cigarrillo, la fe en mis sueños y una esperanza de amor. Cómo olvidarte en esta queja, cafetín de Buenos Aires, si sos lo único en la vida que se pareció a mi vieja… […]. Me diste en oro un puñado de amigos, que son los mismos que alientan mis horas […]. Sobre tus mesas que nunca preguntan lloré una tarde el primer desengaño, nací a las penas, bebí mis años y me entregué sin luchar"[196].

En segundo lugar, el tango, "melodía porteña, secreto de amor", casi un sustituto idolátrico de lo "que la voz no se atreve a contárselo a Dios", y a quien el autor "ha dado en pedazos la fe de su vida", pero también donde "escondió su llanto de amor"[197]. El tango con el que se identifica, que es orgullo del barrio, y a partir del cual se abrió a la vida (¿cómo un club de fútbol?): el tango que se convirtió en fuente de inspiración, cosmovisión y amparo existencial:

> "Con este tango que es burlón y compadrito, batió dos alas la ambición de mi suburbio; con este tango nació el tango, y como un grito salió del sórdido barrial buscando el cielo; conjuro extraño de un amor hecho cadencia que abrió caminos sin más ley que su esperanza, mezcla de rabia, de dolor, de fe, de

[196] *Cafetín de Buenos Aires* (1948). Música de Mariano Mores.
[197] *Melodía porteña.*

ausencia llorando en la inocencia de un ritmo juguetón. Por su milagro de notas agoreras nacieron, sin pensarlo, las paicas y las grelas, luna de charcos, canyengue en las caderas y un ansia fiera en la manera de querer”[198].

Por último, asociado al tango y como ya dijimos, el bandoneón, con cuyos quejumbrosos gemidos de fracaso y desesperanza se identifica, procurando en cierto modo calmar su dolor herido: “Fue tu voz, bandoneón, la que me confió el dolor del fracaso que hay en tu gemir […]. Igual que vos soñé… igual que vos viví sin alcanzar mi ambición”[199].

Balance y conclusión

Pese a haber recibido formación cristiana en su educación inicial, no es sencillo percibir una dimensión explícita de trascendencia en la obra de E. S. Discépolo. Sus letras parecen asfixiarnos en un trágico y ácido dolor existencial que, finalmente, se cierra al amor en todas sus formas.

Sin embargo, cuando nos adentramos en lo profundo, vemos que en nuestro autor existe una suerte de ‘indignación ética’ frente a las situaciones de injusticia que viven los marginados sociales de su tiempo (¡sobre todo cuando, al modo de ver de este nuevo Job, parece ‘castigo de Dios’!), como así también sentimientos nobles de compasión, perdón y amparo que afloran en su propia experiencia de amor humano.

Podría decirse que incluso detrás de cierta ironía se expresa un anhelo de verdad, bondad y belleza permanentemente referido a Dios: “No embromés con la conciencia […], guardate la decencia”; “Soñé que era Jesús y te salvaba”; “Si acá ni Dios rescata lo perdido”; “Vale Jesús lo

[198] *El choclo* (1947). Música de Ángel Villoldo.
[199] *Alma de bandoneón* (1935). Letra con Luis César Amadori

mismo que el ladrón”; “La Biblia contra el calefón”; “Ya no me falta pa’ completar más que ir a misa e hincarme a rezar”. Este anhelo llega a hacerle desear el bien absoluto para su amada, pese a experimentar con dolor el alejamiento definitivo a causa de su muerte: “De blanco al morir, llegará tu esperanza, vestida de novia ante Dios… como soñó”.

Es cierto que, mirado teológicamente, existe una fuerte dosis de narcisista presunción: “Si al menos me convenciera de que la he salvao”; o también de liviandad tragicómica, cuando “gracias a Dios” se fue su mujer. Pero en todo esto Discépolo no necesariamente canta su propia vida, sino la de personas que conoció y buscó rescatar del anonimato, por ejemplo, como pianista de un cabaret. Lo cierto en su historia personal es que vivió con la misma compañera (Tania) que conoció a los veintisiete años hasta el final de sus días, que fue prolífero en su producción artística porque siempre se manejó ‘de casa al trabajo y del trabajo a casa’, y que una veintena de mujeres de su lugar de trabajo fueron a rendirle un agradecido homenaje al velatorio, al día siguiente de su muerte.

Para concluir, tal vez podríamos hacer la hipótesis de que detrás de su crítica insistencia en que las cosas (y la vida) ‘no son sino’, se esté insinuando la convicción trascendental de que ‘no son sólo’. Al estilo de D. Bonhoeffer, existiría como una rebelde apuesta a la esperanza en medio del sinsentido y la injusticia: porque en palabras del Pastor alemán muerto en Auchwitz, “estamos con Dios, ante Dios, pero como sin Dios”. De no ser así, y si no esperara nada, Discépolo nunca hubiera interpelado tan seriamente a Dios por callar y no intervenir…

* * *

Ástor Piazzolla: el nervioso contrapunto sincopado de Buenos Aires

Como el tango, Buenos Aires nació y se desarrolló desde afuera, mirando a Europa: con un sincopado compás de música ya comenzado, a destiempo y como quebrado, 'atado con alambre' o improvisado como el *jazz,* reelaborando a contrapunto lo dicho 'desde el otro lado del charco'; con una contradictoria aspiración de arraigo 'arrabalero', inconfesable nostalgia oceánica e inclaudicable voluntad de progreso. Como Vicente "Nonino" Piazzolla, el padre de Ástor, como tantísimos otros inmigrantes, cultivadores de sueños y creadores audaces. Viviendo a contramano de lo instituido, en la precaria ilegalidad del suburbio o de campos inexplorados, arremetiendo en *off-side* con un difícil partido en desventaja.

Buenos Aires creció como un loco, poseído de melancólicos violines o afectado por el nervioso e inquietante demonio de un contrabajo… Persistente como los decisivos acordes de un piano, e impredecible cual el tan agitado como expresivo bandoneón de Piazzolla. En la música de éste último, que es la música de una ciudad en pleno crecimiento y enervado desarrollo vanguardista en los 60', me arriesgaría a sondear e intuir trasfondos místicos, perceptibles para quien vive y padece el corazón de esta megápolis afectada por contrastes, en la atenta escucha de las cuatro estaciones porteñas.

Entre las muchas posibilidades que ofrecerían, entre otros, *Oblivion, Libertango, Nonino, Milonga y Muerte del Ángel, Verano, Otoño, Invierno y Primavera porteños*, *Escualo, Balada para mi muerte*, me voy a concentrar en tres piezas emblemáticas: *Balada para un loco, Adiós Nonino* y *La bicicleta blanca.*

Balada para un loco (1969)[200]: *experiencia cumbre del amor*

Con letra de Horacio Ferrer, Piazzolla nos invita a salir de la mortecina cotidianeidad 'de siempre' de la mano de un loco, que a modo de estrafalario Romeo porteño o chiflado personaje nietszcheano, viene a experimentar y proponer el amor "de repente": "Mezcla rara de penúltimo linyera y de primer polizón en el viaje a Venus: medio melón en la cabeza, las rayas de la camisa pintadas en la piel, dos medias suelas clavadas en los pies, y una banderita de taxi libre levantada en cada mano". Es el "piantao, piantao, piantao" que ve "la luna rodando por Callao", o que con "un corso de astronautas y niños", invita a la apolínea rutina laboral de un habitante sin vida: "¡Bailá! ¡Vení! ¡Volá!"; el que observa a Buenos Aires desde el desposeído pero amparado y tierno "nido de un gorrión", y la ve "tan triste".

"¡Loco! ¡Loco! ¡Loco! Cuando anochezca en tu porteña soledad, por la ribera de tu sábana vendré con un poema y un trombón a desvelarte el corazón". El loco "me convida a andar en su ilusión super-sport" despertando la noche de Buenos Aires. "De Vieytes nos aplauden: '¡Viva! ¡Viva!', los locos que inventaron el Amor […]. Y el loco, loco mío, ¡qué sé yo!, provoca campanarios con su risa", e invita a treparse a "a esta ternura de locos que hay en mí".

Es la locura de un amor que redime de la inercia ("¡Volá! ¡Volá conmigo ya! ¡Vení, volá, vení!) y puebla a la ciudad de duendes y misterio, sin eximirla del presuntuoso fragor idolátrico que poseídamente parece animarla en sus horas nocturnas. "Loco él y loca yo! ¡Locos! ¡Locos! ¡Locos! ¡Loco él y loca yo!".

[200] http://www.youtube.com/watch?v=qTsxH0wGsOg&feature=related

“Adiós Nonino” (1969)[201]: *experiencia límite de la muerte*

Ése mismo año, la inesperada muerte del padre de Astor, hace entrar en la escena de su vida la experiencia de lo trágico. La tristeza honda, dolida e indescriptible, que revela el bandoneón de “Adiós Nonino”, exime a esta pieza de cualquier posible letra. Como si incluso la misma pudiera profanar el silente arte creador de esta elocuente poesía de Buenos Aires, que se expresa y disfruta mejor en su lenguaje musical desnudo, más que con palabras. Es cierto que Eladia Blázquez aventuró “explicar” con posterioridad la percepción más profunda de este *capo laboro*, buscando poner de relieve el dramatismo de la pérdida que aqueja a su autor, como así también poner letra a ese empinado camino que hay que transitar desde un dolor profundo hacia la resignada esperanza del ángel. Es la experiencia de quien a mitad de camino advierte que deberá proseguir sólo su marcha, elaborando el duelo de una pérdida paterna decisiva, y emprendiendo a oscuras el trecho final de su intransferible existencia “haciéndose cargo” de la vida.

“Adiós Nonino… qué largo sin vos será el camino. ¡Dolor, tristeza, la mesa y el pan […]. Mi adiós a tu amor, tu tabaco, tu vino!”, esas presencias simbólicas que evocan la inevitable ausencia. Y así emerge el cuestionamiento religioso y una referencia a esa trascendencia que no se resigna: “¿Quién, sin piedad, me robó la mitad, al llevarte Nonino... Tal vez un día, yo también mirando atrás... Como vos, diga adiós ¡No va más…! Y hoy mi viejo Nonino es una planta. Es la luz, es el viento y es el río... Este torrente mío lo suplanta, prolongando en mi ser, su desafío. Me sucedo en su sangre, lo adivino. Y presiento en mi voz, su propio eco...”.

“Adiós Nonino” pone de manifiesto el resignado desencanto y aceptación de quien constata a mitad de camino, interpelado por su

[201] http://www.youtube.com/watch?v=jtZKxwzxiP8&feature=fvwrel

propio dolor en cruz, que toda convicción, apoyo y punto de referencia humano es relativo cuando de vivir en profundidad se trata. “Adiós Nonino” es la antesala del “a oscuras y segura” con que el alma en la *Subida al Monte Carmelo* de Juan de la Cruz se expresa, en una probable traducción criolla del *da Sein* existencial de Heidegger. Y acaso sea también éste el recurrente “ángel” de Ástor, que guía secretamente la vida del creador a modo de llama ténue…

“La bicicleta blanca” (1971)[202]: *experiencia icónica de redención y trascendencia*

Pero la crisis posibilita una decidida experiencia mística, con referencias cristológicas claramente perceptibles en *La bicicleta blanca*, con letra de Horacio Ferrer. Esa experiencia que con certeza es la de todos: “Lo viste. Seguro que vos también, alguna vez, lo viste”. Se trata de ése misterioso personaje en bicicleta del que en cierto modo se hará eco más tarde Gustavo Cordera, en *El ángel de la bicicleta*: “Te hablo de ese eterno ciclista solo, tan solo, que repecha las calles por la noche”, dice Ferrer y musicaliza Piazzolla, que como animado por el Espíritu Santo “nadie sabe, no, de dónde cuernos viene, jamás se le conoce a dónde diablos va” (cf. *Jn* 3,8).

Se trata del “flaco que tenía la bicicleta blanca”, y que con claros tintes escatológicos de anticipada esperanza cruzaba la ciudad “silbando una polkita”, como marginal inmigrante del interior en la gran ciudad, obrero sencillo o simple cartonero. En realidad, muy parecido al profeta de Nazaret ingresando a Jerusalén; pretendido rey montado en un ridículo y humilde burro (cf. *Lc* 19,30): “Sus ruedas, daban pena: tan

[202] http://www.youtube.com/watch?v=egFknSsC52I&feature=related

chicas y cuadradas ¡que el pobre se enredaba la barba en el pedal!". Además, "llevaba, de manubrio, los cuernos de una cabra", afirmación que en el imaginario porteño no deja de remitirnos a la humillante figura del 'cornudo', con la cual el Dios de Israel se identificaba (en *Os* 2,4ss.), o implícita y simbólicamente el mismo Jesús en *Jn* 4,18.

El paralelismo con el Señor se pone elocuentemente de manifiesto cuando dice que "atrás, en un carrito, cargaba un pez y un pan" (cf. *Jn* 6,11ss.), y que "jadeando a lo pichicho, trepaba las barrancas", como Jesús subiendo a la Ciudad Santa (ver *Lc* 9,51), incomprendido y despreciado; animándose él mismo al pedalear: "¡Dale, Dios!... ¡Dale, Dios!... ¡Meté, flaquito corazón! Vos sabés que ganar no está en llegar sino en seguir...". Como si el artista que interpreta y remite al músico intuyese en Buenos Aires, la ciudad eterna de Borges, una Nueva Jerusalén.

Sin embargo, en seguida se nos aterriza: en la mirada burlona e irreverente de sus habitantes, que somos nosotros, queda de manifiesto que esta ciudad (y todas) está(n) lejos de ser aquella morada definitiva. "Todos, mientras tanto, en las veredas, revolcándonos de risa ¡lo aplaudimos a morir! ["Bendito sea el rey que viene en el nombre del Señor", *Lc* 19,38], y él, con unos ojos de novela, saludaba, agradecía, y sabía repetir: '¡Dale, Dios!... ¡Dale, Dios!... ¡Dale con todo, dale, Dios!...'". Como comprendiendo, por tres veces y con razón, que no lo comprendieran (cf. *Lc* 9,22; 43ss.; 18,31ss.).

Efectivamente, "cierta noche, su horrible bicicleta con acoplado entró a sembrar una enorme cola fosforescente", con efectos increíbles de redención: "los pungas devolvían las billeteras en los colectivos; los poderosos terminaban con el hambre; los ovnis nos revelaban el misterio de la Paz; el Intendente, en persona, rellenaba los pozos de la calle, y

hasta yo, pibe, yo que soy las penas, lloré de alegría bailando bajo esa luz la polka del ciclista". Extraño, porque "después, no sé, ¡te juro!, por qué siniestra rabia, no sé por qué lo hicimos ¡lo hicimos sin querer!, al flaco, ¡pobre flaco!, de asalto y por la espalda, su bicicleta blanca le entramos a romper. Le dimos como en bolsa, sin asco, duro, en grande: la hicimos mil pedazos...".

"Lo ultrajaban y lo golpeaban" (*Lc* 22,63), "que muera ese hombre" (23,18), "crucifícalo, crucifícalo" (v.21), "que se salve a sí mismo si es el Mesías de Dios, el Elegido" (*Lc* 23,35). Por eso, el flaco "mordiéndose la barba", gritó compasivamente: "'¡Que yo los salve!...' Miró su bicicleta, sonrió, se fue de a pie"; como diciendo: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen" (*Lc* 23,34).

La canción termina con un recitado en forma de oración, que entrecruza y aúna en la confesión de fe las figuras cristológica de Jesús y de Dios Padre, pero haciendo emerger, simultáneamente, la misericordia en cada uno de nosotros: "Mi viejo Flaco Nuestro que andabas en la Tierra: ¿Cómo te olvidaste que no somos ángeles sino hombres y mujeres?". "Él soportaba nuestros sufrimientos y cargaba con nuestras dolencias, y nosotros lo considerábamos golpeado, herido por Dios y humillado. Él fue traspasado por nuestras rebeldías y triturado por nuestras iniquidades" (*Is* 53,4-5). Sin embargo, "si ofrece su vida en sacrificio de reparación, verá su descendencia, prolongará sus días, y la voluntad del Señor se cumplirá por medio de él. A causa de tantas fatigas, él verá la luz, y al saberlo, quedará saciado. Mi Servidor justo justificará a muchos y cargará sobre sí las faltas de ellos" (cf. vv.10-11).

Por eso, "Flaco, no te quedes triste, todo no fue inútil, no pierdas la fe... en un cometa con pedales ¡dale que te dale! yo sé que has de volver...". Y "todavía estaban hablando de esto, cuando Jesús se

apareció en medio de ellos y les dijo: ‘La paz esté con ustedes’ […]. Los llevó hasta las proximidades de Betania y, elevando sus manos, los bendijo. Mientras los bendecía, se separó de ellos y fue llevado al cielo” (*Lc* 24,36.50-51).

* * *

Atahualpa Yupanqui: sabio caminante y místico trovador

Posiblemente uno de los más grandes poetas y místicos amalgamados en nuestro suelo, en quien el canto evoca siempre lo humano, y el Misterio. El decir profundo y sentido, arraigado y elocuente, es lo que caracteriza al sabio trovador que recorre geografías y gente, anclándose en el paisanaje, desentrañando “lo que se mira sin ver”, y a veces denunciando injustos atropellos. Andando y cantando como el viento, “con su novia libertad”, en la noche pero con esperanza, Don Atahualpa nos adentra en el misterio de la vida, y nos hace descubrir, allí mismo, el abrigo trascendente de un Dios Padre y Madre.

Quisiera ofrecer aquí una aproximación de conjunto y sintética a su obra y pensamiento, que por ‘decidores’ son implícita poesía mística. Lo haré a partir de cuatro ejes que considero centrales en su cosmovisión, y que se interpenetran entre sí: el camino y el canto, la tierra y lo sagrado. La opción será dejar hablar al cantautor, a quien citaré abundantemente a pie de página, limitándome a presentar y organizar en un todo

coherente los contenidos de sus principales composiciones. Casi como invitando a escucharlas con corazón creyente…[203]

El camino, metáfora de la dura existencia del paisanaje

Podemos comenzar la aproximación a la noción de camino por la imagen de desamparo. Quien está de camino se siente lejos del hogar, incluso de un hogar espiritual[204]. Vive a la intemperie, no siempre habita un imaginario que lo contenga y le dé sentido. Esto hace más largo el camino, como queda consignado en *Los ejes de mi carreta*: "Es demasiado aburrido, seguir y seguir la huella, demasiao largo el camino sin nada que me entretenga"[205]. La soledad, y tal vez la experiencia de injusticia, pueden incluso añadirle un plus de peso al rigor del camino.

Por eso quien habitualmente lo transita, como el arriero, trata de buscar refugio en sus recuerdos, que es lo único que en última instancia puede habitarlo y en donde él mismo puede encontrar amparo: "Amalaya la noche traiga recuerdos, que hagan menos pesada la soledad" (*El arriero*)[206].

---

[203] Para una profundización ulterior de la vida y obra de Yupanqui, puede verse: F. BOASSO, *Tierra que anda. Atahualpa Yupanqui. Historia de un trovador,* Corregidor, Buenos Aires 2006; *Atahualpa Yupanqui. Hombre-misterio*, Guadalupe, Buenos Aires 1983.

[204] Yupanqui recorrió y conoció al detalle la geografía y vida de la gente de nuestro país, incluso a través de penosos trabajos que tuvo que realizar para sobrevivir. Años después, el éxito de su música lo llevó por el mundo con prolongados tiempos de gira artística en el exterior, sobre todo en Europa.

[205] "Porque no engraso los ejes me llaman abandonao, si a mí me gusta que suenen, pa' qué los quiero engrasar. Es demasiado aburrido, seguir y seguir la huella, demasiao largo el camino sin nada que me entretenga. No necesito silencio, yo no tengo en qué pensar, tenía pero hace tiempo, ahora ya no pienso más. Los ejes de mi carreta, nunca los voy a engrasar".

[206] "En las arenas bailan los remolinos, el sol juega en el brillo del pedregal, *y prendido a la magia de los caminos, el arriero va.* Es bandera de niebla su poncho al viento, lo saludan las flautas del pajonal, y animando a la tropa por esos cerros, el arriero va. *Las penas y las vaquitas se van por la misma senda, las penas son de nosotros, las vaquitas son ajenas.* Un degüello de sol les muestra la tarde, se han dormido las luces del pedregal, y animando a la tropa dale que dale, el arriero va, el arriero va. Amalaya la noche traiga recuerdos, que hagan

En el rigor del camino, cuya metáfora preferida es la piedra, es introducido el niño ya desde pequeño: “Tu sueño viene llegando, huahuita, por el camino. Tu sueño viene cantando como los ríos. Pasar los días entre piedras, nuestro destino, como los ríos” (*Canción de cuna argentina*).

La vida es dura en particular para el aborigen, que en el camino deberá aprender a conjugar, por medio de la baguala, el valle con las estrellas: la honda nostalgia de la noche con un deseable horizonte de sentido, que en este caso es la chola que el indio ama: “Caminito del indio, sendero del coya sembrao de piedras, caminito del indio que junta el valle con las estrellas […]. En la noche serrana llora la quena su honda nostalgia, y el caminito sabe quién es la chola que el indio llama” (*Camino del indio*)[207].

Ante la dureza del camino no se puede permanecer pasivo como las piedras: hay que ‘domar caminos’. La búsqueda de sentido debe acompañar al caminante, para que el rigor del camino no lo aplaste, sino que le haga ir alumbrando sentido ‘cielos adentro’: “Mi vida es domar caminos, el valle siempre está quieto. Mi vida piedras afuera, cielos adentro” (*Piedra y cielo*)[208].

---

menos pesada la soledad, como sombra en la sombra por esos cerros, el arriero va, el arriero va”.

[207] “Caminito del indio, sendero del coya sembrao de piedras, caminito del indio que junta el valle con las estrellas. Caminito que anduvo de sur a norte mi raza vieja, antes que en la montaña la Pachamama se ensombreciera. *Cantando en el cerro, llorando en el río, se agranda en la noche la pena del indio. El sol y la luna y este canto mío, besaron tus piedras, camino del indio.* En la noche serrana llora la quena su honda nostalgia, y el caminito sabe quién es la chola que el indio llama. Se levanta en el cerro la voz doliente de la baguala, y el camino lamenta ser el culpable de la distancia”.

[208] “El valle tiene una pena, que no la conoce el viento. La pena de mirar siempre mitad piedra mitad cielo. Algunos valles se alargan como un anhelo. Yo nunca fui como el valle, eso lo saben los vientos. Mi vida es domar caminos, el valle siempre está quieto. Mi vida piedras afuera, cielos adentro”.

El cantar, modo privilegiado de alumbrar sentido

El canto[209] es la mediación privilegiada para domar caminos haciendo emerger sentido. Sentido que alumbre el camino, para uno y para los demás. Especialmente, durante la noche. Por eso para Yupanqui, "cantar" es una manera privilegiada de "dar": "Yo voy andando y cantando, que es mi modo de alumbrar" (*Lunita tucumana*)[210].

El canto se asocia a la vida errante, por lo que el caminante deviene un payador, un trovador que no se queda en ningún lado. Si bien sabe que finalmente será olvidado, el canto le permite tomar conciencia de sus lindas riquezas y manifestarlas. En *El trovador* dicen los versos: "*Anduvo de pago en pago, y en ninguno se quedó*, forastero en todas partes, destino de trovador"[211].

El payador canta su propia vida, la del hombre de campo, la de la gente sencilla, que por experiencia conoce muy bien: como en otro

---

[209] Tendría una sugerente utilidad teológico-pastoral tomar el "canto" como una metáfora del anuncio del Evangelio. En ese caso, 'domar caminos' sería evangelizar, ofrecer un sentido teologal-trascendente a la 'materia prima' de la vida.

[210] "Yo no le canto a la luna porque alumbra y nada más, le canto porque ella sabe de mi largo caminar. Ay lunita tucumana, tamborcito calchaquí, compañera de los gauchos en las sendas de Tafí. *Perdido en las cerrazones quien sabe vidita por dónde andaré, mas cuando salga la luna cantaré, cantaré, a mi Tucumán querido cantaré, cantaré.* Con esperanza o con pena, en los campos de Acheral, yo he visto a la luna buena besando el cañaveral. En algo nos parecemos, luna de la soledad, yo voy andando y cantando, que es mi modo de alumbrar".

[211] "*Anduvo de pago en pago, y en ninguno se quedó*, forastero en todas partes, destino de trovador. Un día le pidió al viento que lo hiciera payador, y el viejo viento surero los secretos le enseñó, y le llenó la guitarra de cantos en mi menor. Bajo el ombú solitario, como un gaucho meditó, probó su voz en la cifra, en la milonga surera serios asuntos trató y alzando su poncho y vigüela de su rancho se alejó. Y anduvo de pago en pago y en ninguno se quedó. Le fue creciendo la fama de Dorrego a Realicó, de Bahía a Santa Rosa, del Bragado al Peguajó. Pasó por el Pergamino allá por el veintidós […]. Tanto torearlo al destino, el destino lo pialó. Volvía buscando pampa, como vuelve el trovador, contemplando las gramillas por esos campos de Dios, *rico de lindas riquezas: guitarra, amigo, canción.* En la mitad del camino se le cansó el corazón, y entró de golpe al silencio, y el silencio lo tapó. Lo mentaron algún tiempo, el peón, el estibador, el hombre de siete oficios, los paisanos del frontón y como la vida tiene su ley y su sinrazón, le fue llegando el olvido, y el olvido lo tapó. Don Luis Acosta García, se llamaba el payador, hombre nacido en Dorrego, y que mucho trajinó, hombre de *lindas riquezas…*".

tiempo Martín Fierro. Yupanqui percibe y destaca en estas cosas de la vida el atropello y la explotación a que queda expuesto el paisano. Y lo canta. Por eso mismo, como un profeta, puede ser puesto a prueba: no ser aceptado, o ser incluso perseguido. Sin embargo, no se desanima: como auténtico payador seguirá adelante con su canto.

> "No sé si mi canto es lindo o si saldrá medio triste; nunca fui zorzal, ni existe plumaje más ordinario. Yo soy pájaro corsario que no conoce el alpiste […]. Pobre nací y pobre vivo por eso no soy delicado […]. Soy gaucho entre el gauchaje y soy nada entre los sabios. Y son pa' mi los agravios que le hagan al paisanaje […].
>
> "Para formar mi esperencia yo masco antes de tragar. Ha sido largo el rodar de ande saqué la alvertencia […]. El cantor debe ser libre pa' desarrollar su cencia. Sin buscar la convenencia ni alistarse con padrinos. De esos oscuros caminos yo ya tengo la experiencia […]. Por la fuerza de mi canto conozco celda y penal […].
>
> "La guitarra es palo hueco, y pa' tocar algo bueno, el hombre debe estar lleno de claridades internas […]. Una canción sale fácil cuando uno quiere cantar. Cuestión de ver y pensar sobre las cosas del mundo […]. Pobre de aquel que no sabe del canto las hermosuras […]" (*El payador perseguido*)[212].

[212] Por su belleza, transcribo a continuación casi íntegra esta pieza, que es una de las más logradas de Don Atahualpa, musicalizada como de milonga campera, y donde más elementos autobiográficos podemos desentrañar: "Yo sé que muchos dirán que peco de atrevimiento si largo mi pensamiento pal rumbo que ya elegí, pero siempre hei sido ansi; galopiador contra el viento. Eso lo llevo en la sangre dende mi tatarabuelo. Gente de pata en el suelo fueron mis antepasaos; criollos de cuatro provincias y con indios misturaos […]. Mi tata era sabedor por lo mucho que ha rodao. Y después que había cantao destemplaba cuarta y prima, y le echaba un poncho encima 'pa que no hable demasiado...' […].
"No sé si mi canto es lindo o si saldrá medio triste; nunca fui zorzal, ni existe plumaje más ordinario. Yo soy pájaro corsario que no conoce alpiste […]. No me arrimo así nomás a los jardines floridos. Sin querer vivo alvertido pa' no pisar el palito. Hay pájaros que solitos se entrampan por presumidos. Aunque mucho he padecido no me engrilla la prudencia […]. Pobre naci y pobre vivo por eso no soy delicao. Yo soy de los del montón, no soy flor de invernadero. Soy como el trébol pampero, crezco sin hacer barullo. Me apreto contra los yuyos y así lo aguanto al pampero […]. Si alguien me dice señor, agradezco el homenaje; mas, soy gaucho entre gauchaje y soy nada entre los sabios. Y son pa' mi los agravios que le hagan al paisanaje. La vanidá es yuyo malo que envenena toda la huerta. Es preciso estar

alerta manejando el azadón, pero no falta el varón que la riegue hasta en su puerta […]. El trabajo es cosa buena, es lo mejor da la vida; pero la vida es perdida trabajando en campo ajeno. Unos trabajan de trueno y es para otros la llovida. Trabajé en una cantera de piedritas de afilar […]. Apenas el sol salía ya estaba a los martillazos, y entre dos a los abrazos con los tamaños piegrones, y por esos moldejones las manos hechas pedazos. Otra vez fui panadero y hachero en un quebrachal; he cargao bloques de sal y también he pelao cañas, y un puñado de otras hazañas pa' mi bien o pa' mi mal. Buscando de desasnarme fui pinche de escribanía; la letra chiquita hacía pa' no malgastar sellao, y era también apretao el sueldo que recibía. Cansao de tantas miserias me largué pal Tucumán […]. Sin estar fio en un lao a toda labor le hacía, y ansí sucedió que un día que andaba de benteveo me topé con un arreo que dende Salta venía. Me picó ganas de andar y apalabré al capataz, y ansí, de golpe nomás el hombre me preguntó: ¿Tiene mula? Cómo no le dije. Y hambre, demás. A la semana de aquello repechaba cordilleras, faldas, cuestas y laderas siempre pal lao del poniente, bebiendo agua de virtiente y aguantando las soleras. Tal vez otro habrá rodao tanto como he rodao yo, y le juro, creameló, que he visto tanta pobreza, que yo pensé con tristeza: Dios por aquí no pasó […]. La peonada, al descampao, el patrón, en Güenos Aires. Nosotros, el cu...ello al aire con las carona mojadas, y la hacienda de invernada más relumbrosa que un fraile. El estanciero tenía también sus cañaverales […]. Allí nos amontonaban en lote con otros criollos, cada cual buscaba un hoyo ande quinchar su guarida, y pasábamos la vida rigoriaos y sin apoyo. Faltar, no faltaba nada: vino, café y alpargatas. Si habré revoliao las patas en gatos y chacareras. Recién la cosa era fiera al dir a cobrar las latas […]. Era un consuelo pal pobre andar jediendo a vinacho. Hombres grandes y muchachos como malditos en vida, esclavos de la bebida se lo pasaban borrachos […]. Riojanos y santiagüeños, salteños y tucumanos, con el machete en la mano volteaban cañas maduras, pasando sus amarguras y aguantando como hermanos […]. ¡Lo que a ellos les pasaba también me pasaba a mí! […] Cuando sentí una alegría; cuando el dolor me golpió; cuando una duda mordió mi corazón de paisano, desde el fondo de los llanos vino un canto y me curó... […]. Algunos cantaban bien. Otros, pobres, más o menos... Mas no eran cantos ajenos, aunque marca no tenían. Y todos se entretenían guitarreando hasta el desvelo. Por áhi se allegaba un máistro, de esos puebleros letraos; juntaba tropa y versiaos que iban después a un libraco, y el hombre forraba el saco con lo que otros han pensao. Los peones formaban versos con sus antiguos dolores. Después vienen los señores con un cuaderno en la mano, copian el canto paisano y presumen de escritores. El criollo cuida su flete, su guitarra y su mujer; siente que enfrenta un deber cada vez que da la mano; y aunque pa' todo es baquiano sólo el canto ha de perder. ¡Coplas que lo acompañaron en las quebradas desiertas, aromas de flores muertas y de patriadas vividas, fueron la luz encendida para sus noches despiertas!... […]. De seguro, si uno piensa, le halla el nudo a la madeja, porque la copla más vieja, como la ráiz de la vida, tiene el alma por guarida, que es ande anidan las quejas […]. Lo que nos hizo dichosos tal vez se pueda olvidar; los años en su pasar mudarán los pensamientos. Pero angustias y tormentos son marcas que han de durar... Estas cosas que yo pienso no salen por ocurrencia. Para formar mi esperencia yo masco antes de tragar. Ha sido largo el rodar de ande saqué la alvertencia […]. Debe trazar bien su melga quien se tenga por cantor, porque sólo el impostor se acomoda en toda huella. Que elija una sola estrella quien quiera ser sembrador... En el trance de elegir que mire el hombre p'adentro, ande se hacen los encuentros de pensares y sentires. Después... que tire ande tire, con la concencia por centro. Hay diferentes montones, unos grandes, y otros chicos. Si va pal montón del rico el pobre que piensa poco, detrás de los equivocos se vienen los perjudicos. Yo vengo de muy abajo, y muy arriba no estoy. Al pobre mi canto doy y así lo paso contento, porque estoy en mi elemento y áhi valgo por lo que soy […]. Aunque canto en todo rumbo tengo un rumbo preferido. Siempre canté estremecido las penas del paisanaje, la explotación y el ultraje de mis hermanos queridos. Pa que cambiaran las cosas busqué rumbo y me perdí; al tiempo, cuenta me dí y agarré por buen camino. ¡Antes que nada, argentino; y a mi bandera seguí...! Yo soy del norte y del sur, del llano y del litoral; y naide lo tome a mal si hay mil gramos en el kilo. Ande

De este largo recitado, podemos extraer algunos corolarios particulares respecto al canto y la vida trovadoresca, los cuales se puntualizan en otras canciones. En primer lugar, la vocación alumbradora

---

quiera estoy tranquillo pero ensillao, soy bagual. El cantor debe ser libre pa' desarrollar su cencia. Sin buscar la convenencia ni alistarse con padrinos. De esos oscuros caminos yo ya tengo la experiencia. Yo canto, por ser antiguos cantos que ya son eternos; y hasta parecen modernos por lo que en ellos vichamos. Con el canto nos tapamos para entibiar los inviernos... […]. Por la fuerza de mi canto conozco celda y penal. Con fiereza sin igual más de una vez fui golpiao, y al calabozo tirao como tarro al basural. Se puede matar a un hombre. Pueden su rostro manchar, su guitarra chamuscar. ¡Pero el ideal de la vida, esa es leñita prendida que naide ha de apagar! […]. Cantor que cante a los pobres ni muerto se ha de callar. Pues ande vaya a parar el canto de ese cristiano, no ha de faltar el paisano que lo haga resucitar. El estanciero presume de gauchismo y arrogancia. El cree que es extravagancia que su peón viva mejor. Mas, no sabe ese señor que por su peón tiene estancia […].

"Un hombre se me acercó y me dijo: '¿Qué hace acá? Viaje pa' la gran ciudad que allá lo van a entender; áhi tendrá fama, placer y plata pa' regalar'. ¡Para qué lo habré escuchao! ¡Si era la voz del mandinga! Buenos Aires, ciudá gringa, me tuvo muy apretao. Tuitos se me hacían a un lao como cu... erpo a la jeringa […]. Saltando de radio en radio anduve, figuresé. Cuatro meses me pasé en partidas malogradas; naide aseguraba nada, y sin plata me quedé. Vendí mis lindas alforjas. Mi guitarra, ¡la vendi! En mi pobreza, ay de mí, me hubiera gustao guardala. ¡Tanto me ha costao comprarla. Pero, en fin... todo perdí! […] Cosas de la juventud... ¡Malhaya, dónde andarás...! Aura que estoy bataraz de tanto cambiar el pelo, recuerdo aquellos develos pero no miro p'atras. Me volví pal Tucumán nuevamente a padecer. Y en eso de andar y ver se pasarón muchos años entre penas, desengaños, esperanzas y placer. Mas, no jué tiempo perdido, asegún lo ví después. Porque supe bien como es la vida de los paisanos. De todos me sentí hermano, del derecho y del revés […].

"La guitarra es palo hueco, y pa' tocar algo bueno, el hombre debe estar lleno de claridades internas. ¡Pa sembrar coplas eternas la vida es un buen terreno...! Si el rezar brinda consuelos al que consuelo precisa, igual que cristiano en misa o matrero en medio 'el monte, yo rezo en los horizontes cuando la tarde agoniza […]. Entonces, igual que un poncho a uno lo envuelve la tierra. Desde el llano hasta la sierra se va una sombra extendiendo, y el alma va comprendiendo las cosas que el mundo encierra. Ahí está el justo momento de pensar en el destino. Si el hombre es un peregrino, si busca amor o querencia, o si cumple la sentencia de morir en los caminos. En el Norte vide cosas que ya nunca he de olvidar. Yo vide gauchos peliar con facones caroneros o con machetes cañeros que al verlos hacía temblar […]. No hay serrano sanguinario ni coya conversador; el más capaz domador jamás cuenta sus hazañas, y no les tienta la caña porque el 'tintillo' es mejor […]. Siempre el criollo ha de peliar de noche y medio machao. Es una pena, cuñao, que a veces por una tuna se nublen noches de luna y cielitos estrellaos. Una canción sale fácil cuando uno quiere cantar. Cuestión de ver y pensar sobre las cosas del mundo. Si el río es ancho y profundo cruza quien sabe nadar. Que otros canten alegrías si es que alegres han vivido. Que yo también he sabido dormirme en esos engaños. Pero han sido más los años de porrazos recibidos. Nadie podrá señalarme que canto por amargao. Si he pasao lo que he pasao quiero servir de alvertencia. El rodar no será cencia pero tampoco es pecao […]. Pobre de aquel que no sabe del canto las hermosuras. La vida, la más oscura, la que tiene más quebrantos, hallará siempre en el canto consuelo pa' su tristura. Dicen que no tienen canto los ríos que son profundos. Mas yo aprendí en este mundo que el que tiene más hondura, canta mejor por ser hondo, y hace miel de su amargura […]. Y aunque me quiten la vida o engrillen mi libertad. ¡Y aunque chamusquen quizá mi guitarra en los fogones, han de vivir mis canciones en l'alma de los demás!".

del payador (¿análoga a la del discípulo misionero?) hace que deba estar en muchos lados y en ninguno. Ya en sus tiempos como payador exitoso Yupanqui canta:

> "De loma en loma has de ir y mis huellas buscarás, el rastro de las vicuñas eso sólo encontrarás pero a mí nunca jamás. Hasta mi choza has de ir, purita piedra nomás, el viento zumba que zumba, eso solo encontrarás, pero a mí nunca jamás. Al antigualla has de ir y mi tumba buscarás, silencio de la alta cumbre, eso solo encontrarás, pero a mí nunca jamás" (*Pero a mí nunca jamás*).

En segundo lugar, el canto no es para la vanidad. Por el contrario, tiene un significado profundo. Debe ser humilde y acompañado de silencio. Como lo expresa en referencia a Cachilo Díaz[213]. Por último, y como se destaca en *Memorias para el olvido*, el canto debe ser profundo, y desentrañar algo nuevo del corazón:

> "El canto no es solamente fervor que se determina, es también sed que se inclina por beber en la corriente, es un pétalo sonriente, es peñascal de oración, ascua de sueño y pasión que hundiéndose en cada cosa, desentierra una dichosa noticia del corazón"[214].

[213] "Cachilo Díaz, santiagueño, quichuista, salavinero. Cuando murió su hermano se llamó a silencio con su guitarra. Pocos años después, la vocación lo llevó de nuevo al encordao. Una sola chacarera le salió después del silencio. Y la llamó la humilde. Cachilito no sé en qué lugar del cielo estarás. Ahí va tu chacarera" (*La humilde*).

[214] Y continúa: "Si la trucha manifiesta su preñez, si el huerto ofrece la euforia que lo abastece de sombra y frutos en fiesta, si en una parva recuesta la alfalfa su resplandor, puedo palpar con la mirada la cicatriz del sudor. Las cosas tienen sentido si el canto que las convoca lleva enterrado en la boca gusto a un recuerdo querido, el árbol abatido perdura en su resplandor, si el hacha del leñador trocó su carne, en madero la mano del carpintero condecora su verdor. Quien canta debe encender en la vigilia sus ojos y encontrarle a los rastrojos el ruido del florecer, todo consiste en tener memoria para el olvido y echar al desconocido transcurso de la costumbre leopardos de dulce lumbre y tórtolas de bramidos".

La nostalgia, evocación profunda de la tierra, las raíces y lo cotidiano

Tierra y nostalgia

La experiencia de fugacidad y nostalgia aqueja a Yupanqui. Las cosas se asocian a los recuerdos de situaciones, lugares y personas que ya no son, en gran parte porque fueron dejados. Otras veces, las realidades remiten a los anhelos de algo o alguien que el caminante siempre está buscando. En contrapartida, de lo otrora amado sólo parece esbozarse una profunda nostalgia, y tal vez, solo un tenue consuelo. Esto queda de manifiesto, por ejemplo, cuando evoca 'nombrando' a su caballo: casi religiosamente, por presencia, ausencia y eminencia.

> "Era una cinta de fuego, galopando, crin revuelta en llamaradas, mi alazán, te estoy nombrando. Trepó las sierras con luna, cruzó los valles nevando, cien caminos anduvimos, mi alazán te estoy nombrando. *Oscuro lazo de niebla te pialó junto al barranco, ¿cómo fue que no lo viste? ¿Qué estrella estabas buscando? En el fondo del abismo, ni una voz para nombrarlo, solito se fue muriendo mi caballo, mi caballo.* En una horqueta del Tala, hay un morral solitario, y hay un corral sin relinchos, mi alazán te estoy nombrando. Si como dicen algunos, hay cielos pa' el buen caballo, por ahí andará mi flete, galopando, galopando" (*Mi alazán*).

La nostalgia se expresa de modo particular hacia aquellos que recorrieron caminos y ya no están porque murieron. De ellos solo quedan cruces de palo… Dice el estribillo: "*Yo he visto cruces de palo, a la orilla del camino, aquel que muere en el campo, no lo olvide el campesino*" (*Yo*

he visto cruces de palo)[215]. Pero la nostalgia está referida fundamentalmente al pago, que es a donde se anhela volver, para descansar, después de haber andado mucho: "*Hace mucho tiempo que recorro el mundo, he vivido poco, me he cansado mucho, quien vive de prisa no vive de veras, y al viaje que cansa prefiero el terruño*" (*Nostalgia*)[216]. Sin embargo, de regreso los lugares nunca parecen ser lo que eran antes. Las cosas han cambiado, ya no están la casa ni los amigos. Las realidades han perdido la magia que el recuerdo les había concedido generosamente. Por eso es mejor no detenerse y continuar el camino: "*Pasé de largo por Tala, detenerme para qué, de poco vale un paisano sin caballo y en Montiel*"[217].

Recapitulando, la nostalgia expresa el dolor herido del caminante que se confronta con el rigor y la finitud de la existencia, que fluye sin poder ser retenida en los breves pero significativos momentos que de gozo tiene. Brota así el canto como conjuro del dolor en el alma paisana, especialmente en la noche, como sentimiento sagrado: "Toda la noche

---

[215] "Le cantan los chalchaleros como eligiendo sus trinos, su nombre nadie lo supo, pero no es desconocido. *Yo he visto…* Flores del campo soleado con sus pétalos marchitos, se quedan junto a la cruz y el viento lleva un suspiro. *Yo he visto…* Si lo ha apretao un caballo, o en duelo fue malherido, si se cansó el corazón o en la nieve se ha dormido, *yo he visto…* Muerte de aquel que camina por el último camino, tiene una cruz y un recuerdo pegao a los sembradíos. *Yo he visto…*".

[216] "El pueblo nativo con su vieja torre, donde hasta las casas parecen que quieren apretarse mucho, miro la serpiente de la carretera que en cada montaña da vuelta, y entonces comprendo que la senda es larga y el camino es duro. Señor, ya siento cansancio, quiero volver a las puertas del hogar, y cuando llegue rodeado de los míos, como un Simbad marino, quiero contar las mil y una noche de mis aventuras. Y entonces diré: *hace mucho tiempo…*".

[217] "Crucé por Altamirano, por Sauce Norte crucé, Barro Negro y Huellas Hondas como en anteayer. De recuerdos y caminos un horizonte abarqué, lejos se fueron mis ojos como rastreando el ayer. Climaco Acosta ha muerto, Cipriano Vila también, dos horcones entrerrianos de una amistad sin revés. *Por eso pasé de largo, detenerme para qué*... Sin canto pasaba el río, para qué lo iba a tener, ancho camino de fuga callado tiene que ser. Con mirada de otros años y otros tiempos contemplé, sobre un mangrullo de Tala empalme era el de Montiel, la sombra de mi caballo, como en sueños divisé, se me arrollaba en el alma las leguas que anduve en él. *Por eso…* En la orilla montielera tuve un rancho alguna vez, lo habrá volteado el olvido, será tapera, no sé. *Por eso pasé de largo*…" (*Sin caballo y en Montiel*).

he cantado, con el alma estremecida, que el canto es la abierta herida de un sentimiento sagrado" (*Milonga del solitario*)[218].

Las raíces y lo cotidiano

El canto con sentimiento evoca y remite a las raíces: "Tengo un amor tan amor que es la raíz de mi fuerza que adquiere todas las formas teniendo una sola esencia" (*Campo mojado*). En efecto, ante el rigor de una vida a la intemperie, la raíz es lo único que ofrece refugio cuando andamos por el mundo: "Nunca desarraigarse de su tierra, que es lo único que nos puede defender […]. A los que andamos por el mundo con un desamparo, solo el buen recuerdo alcanza a consolar" (*Baguala de Amaicha*)[219]. Las raíces tienen que ver con la vida cotidiana y sencilla, sobre todo la del pobre. En la *Milonga del peón de campo* el cantor confiesa: "Yo nunca tuve tropilla, siempre he montao en ajeno […]. Vivo una vida sencilla, como es la del pobre peón, madrugón tras madrugón,

[218] "Sin presumir de cantor, porque no soy presumido, del silencio he salido pa' preludiar mi dolor, mi canto no es el rumor de una vertiente serrana, no tiene sol de mañana tampoco refleja estrellas, pero se va derecho por la huella al alma paisana. Yo no tengo gorgoritos ni nunca los precisé, toda la vida canté como acogotando un grito, pa' versear yo necesito cancha libre y atención, corro de un solo tirón montao en mis sentimientos, lo que me falta de sentimiento me sobra de corazón. Vengo a decirles mi adiós, mi zaino inquieto me espera, nos iremos campo ajuera para perdernos los dos, mi redomón comprendió que mi pena es rezongona, y sin sentir las lloronas se mantiene bien despierto, el sabe bien que ni muerto me baja de las caronas. Toda la noche he cantado, con el alma estremecida, que el canto es la abierta herida de un sentimiento sagrado, a naides tengo a mi lado porque no busco piedad, desprecio la caridad por la vergüenza que encierra, soy como el león de las sierra, vivo y muero en soledad".

[219] "Los que andamos por el mundo, en escenarios, en bibliotecas, en las soledades de este planeta, tan lleno de atracciones y misterios, encantos y desencantos, tenemos que cantar solo poniendo el recuerdo, el cariño, el amor a la Patria, el amor al terruño, al pago chico, a lo que uno ama desde chico, a la raíz, nunca desarraigarse de su tierra, que es lo único que nos puede defender. No tenemos montaña que nos proteja. A los que andamos por el mundo con un desamparo, solo el buen recuerdo alcanza a consolar" [Recitado]. "Me gusta verlo al verano cuando los pastos maduran. Cuando dos se quieren bien de una legua se saludan".

con lluvia, escarcha o Pampero”[220]. El pago y lo cotidiano tiene su encanto y belleza, que no puede dejar de recordarse incluso pasado mucho tiempo. Esto se celebra en *Mi lindo pago entrerriano*: *“*¡’Cha que es lindo el pago entrerriano!”[221].

Si bien la vida muchas veces nos lleva por los caminos del mundo, la aspiración última es retornar a la patria, en donde del trajín se pasa al descanso. Para Yupanqui este lugar de reposo es *Cerro Colorado*[222]: *“No hay pago como mi pago, vivo en Cerro colorado”.* La familiaridad con el lugar permite incluso tomar las adversidades de la vida con humor: “El zorro me llevó un pollo y una tarde lo rastrié, vide que usaba alpargatas y eran del número diez”[223]. El pago se va convirtiendo así en espacio de

---

[220] “Yo nunca tuve tropilla, siempre he montao en ajeno, tuve un zaino que de bueno no pisaba la gramilla. Vivo una vida sencilla, como es la del pobre peón, madrugón tras madrugón, con lluvia, escarcha o Pampero: a veces me duelen fiero los hígados y el riñón. Soy peón de la estancia Vieja, partido de Magdalena, y aunque no valga la pena, anote, que no son quejas: un portón lleno de rejas, y allá al fondo un chalet, lo recibirá un valé que anda siempre disfrazao. Mas no se asuste, cuñao, y por mí preguntelé. Ni se le ocurra avisar que viene pa’ visitarme: dígales que viene para cobrarme y lo dejarán pasar. Un camino de eucaliptos, al final está un ranchito que han levantado mis manos. Allí le voy a mostrar mi mancarrón, mis dos perros, unas espuelas de fierro, y un montón de cosas más. Si es entendido verá un poncho de fina trama, y el retrato de mi mama, que es ande rezo pensando, mientras lo voy adornando con florcitas de retama. Qué puede ofertar un peón que no sean pobrezas, a veces me entra tristeza y otras veces, rebelión. En más de una ocasión quisiera hacerme perdiz, para ver de ser feliz en algún pago lejano. Pero la verdad, paisano, me gusta el aire de aquí”.

[221] “Aunque han pasao cincuenta años uno no puede olvidar haber tirado el lazo en Lucas González, haber galopeado en Rosario del Tala, haber pasao mirando las palomas y los patos volar sobre los campos de Gilber, Cuchilla Redonda, Altamirano. ¡’Cha que es lindo el pago entrerriano! Y alguna vez, algún otoño, en una estancia vieja, hemos soltao algunas decenas, así embarulladas, sencillas, como deben ser las cosas de campo, como lo eran. El mejor adorno es la atención de los paisanos de Entre Ríos, y las ganas de cantar que uno tenía, y a veces sigue teniendo” [Recitado]. “Hermosa tierra entrerriana, símbolo de rebeldía, vas curando el alma mía con el sol de tus mañanas, te admiro fresca y lozana en las orillas del río, amo tus montes bravíos, amo tus campos sembrados, y amo tus yuyos mojados con el vapor del rocío. Es pobre este verso mío, pero aunque esté mal trazado, ¿quién no se siente inspirado para cantarle a Entre Ríos? Si en el ramaje sombrío canta orgulloso el zorzal, si allá sobre el totoral canta sus penas el viento, dejen que en este momento yo cante mi madrigal”.

[222] “Pa qué canta un caminante que muy mucho ha caminado, y ahora vive tranquilo y en el Cerro Colorado. Largo mis coplas al viento por donde quiera que voy, soy árbol lleno de frutos como plantita e mistol […]. *No hay pago como mi pago, vivo en Cerro Colorado* […]”.

[223] “Soy de Cerro Colorado, ande no sabe llover, y ande nadie pase el río cuando le da por crecer. En piedras y moldejones trabajan grandes y chicos, martillando todo el día pa’ que otro se vuelva rico. Pasaba un chango cantando en una chata carguera y la mula iba

trascendencia, lugar para gustar la vida y sentir lo sagrado: "Quisiera tener un monte, para sentir lo sagrado, a la hora en que el silencio teje las randas del canto, para llevar mi guitarra monte adentro, paso a paso, y allí dejarla dormida, sobre las ramas de un árbol"[224]. Finalmente, el pago es el lugar para morir: "No me dejes partir, viejo algarrobo […], levanta un cerco con tu sombra buena, átame a la raíz de tu silencio donde se torna pájaro la pena" (*No me dejes partir, Viejo Algarrobo*).

Lo sagrado: fecundidad, trascendencia y eternidad

Fecundidad

Dentro del reposo del pago, después de haber caminado mucho, se impone el deseo del hijo como la forma más elemental de fecundidad: "*Amalaya el cielo me trujere un hijo, en cualquier chinita de este rancherío, en cualquier chinita*" (*Amalaya el cielo*)[225]*.* El anhelo de

---

pensando: '¡Pucha que vida fulera!' El zorro me llevó un pollo y una tarde lo rastrié, vide que usaba alpargatas y eran del número diez. Me fui para Tacollaco, y a comprar un marchador y me truje un zaino flaco, peticito y roncador. Agua le di a un garabato que se estaba por secar, y me ha pagado con flores que alegran mi soledad. De la mañana a la noche cantaba un chango en lo yuyos, y a según me anoticiaron se había tragao un coyuyo. Chacarera, chacarera de mi Cerro Colorado, al chango que está bailando lo vo' a elegir pa' cuñao" (*Soy de Cerro Colorado*).

[224] "*Quisiera tener un monte, en un lugar provinciano*, para escuchar la tarde la voz de todos los pájaros, para custodiar sus nidos, brizna, espina, pluma o barro, ocultos entre la fresca sonora sombra del árbol. *Quisiera tener un monte…* Quisiera tener un monte, para sentir lo sagrado, a la hora en que el silencio teje las randas del canto, para llevar mi guitarra monte adentro, paso a paso, y allí dejarla dormida, sobre las ramas de un árbol. Tal vez en ella hagan nido una yuntita de pájaros, mientras mi sombra se pierde solitaria por el campo, *quisiera tener un monte…*" (*Quisiera tener un monte*).

[225] "*Amalaya el cielo me trujere un hijo, en cualquier chinita de este rancherío, en cualquier chinita.* Si es mala, lo mismo, que las hace buenas el llanto del hijo. Morenito oscuro, sangre de mi juerza, carne de cariño, pa' quererlo mucho, pa' entregarle tuito, tuita esta ternura, tuito este cariño que pa' una pueblera yo he florecido. Queriéndola tanto, nunca me ha querido. Y hasta aquí, perdiendo su rastro, he venido. Se han cansado los vientos de acarrear suspiros, se han cansado mis ojos de domar caminos, y pa' que mis alas cobijen un nido, *amalaya el cielo…*".

fecundidad se relaciona con la experiencia del amor humano: “Este río no es un río, es una cinta de plata ciñendo dos corazones dolidos por la distancia. Yo vivo en el peñascal. Ella vive en la quebrada. Entre mi rancho y el suyo cuatro cerros se levantan” (*El río*). El tema es retomado en *La huanchaqueña*, donde expresa nostalgia también por una mujer[226]. En función de esta experiencia de amor humano y fecundidad emerge la ternura, acrisolada por el caminante en sus soledades, y metafóricamente asociada a flor del cardón.

> “Parao en la loma, llenito de espinas, así es el cardón, fierito por fuera, ternuras adentro, lo mesmo que yo. Cuando llega el tiempo el cardón más pobre presenta una flor, por eso i venido domando caminos, buscándote a vos. Guapeando a la nieve, guapeando a los vientos, así es el cardón, solito y arisco, rodeado de silencio, lo mesmo que yo, así es el cardón, lo mesmo que yo” (*Vidala del cardón*).

La ternura cobra un talante paterno, como se expresa en *Changuito riojano*: “¡Cómo te recuerdo, changuito riojano! Los ojos redondos que a gatas escuenden lo que vais pensando. Ojos sin tristeza porque han aprendido mirándolo al campo que es ley de los hombres sufrir los rigores chiflando…”. Es que la experiencia de paternidad o maternidad se enfrentan al realismo de una vida en donde muchas veces prevalece la injusticia. Así la madre canta al hijo pequeño:

[226] “La lloraron violines en las quebradas, con amor la bailaron las arribeñas, recordaban los viejos sus años mozos y rezaban su nombre: la huanchaqueña. Con gusto me voy a Huanchaqué, para ver si me quiere la huanchaqueña. Amarillo es el oro, blanca es la plata, y negros son los ojos que a mí me matan. Rancho de cerro pintao, cuando volveré a vivir en el pago donde me crié. Ay la huanchaqueña. Algún charango agreste le dio su gracia, las quenas le arrimaron aires de ausencia, y florecen pañuelos en todo el valle cada vez que aparece la huanchaqueña. Al pasar por Huanchaqué, me corté un dedo, salió una huanchaqueña me ató un pañuelo. Dicen que no son tristes las despedidas, decíle al que te lo dijo que se despida”.

> "*Duerme, duerme, Negrito, que tu mama está en el campo, Negrito.* Te va a traer codornices para ti, te va a traer rica fruta para ti, te va a traer carne de cerdo para ti, te va a traer mucha cosa para ti... Y si el Negro no se duerme, viene el Diablo blanco y ¡zaz!, le come la patita. Trabajando, duramente, sí, trabajando y va de luto, sí, trabajando y va tosiendo, sí, trabajando y no le pagan, pa' el Negrito chiquitito trabajando sí" (*Negrito*).

O también con la experiencia de esterilidad, que en nuestro autor cobra un sentido muy amplio: "¿Por qué planté la semilla tan cerca del salitral? Si allí no crece una mata que no tenga gusto a sal. Ni una flor en el camino. Es cosa para pensar. ¡Cuánta lágrima ha caído pa' que esto se vuelva sal!" (*El salitral*).

Dejar huella

En efecto, la fecundidad no se agota en el anhelo del hijo, sino también en una especie de legado, a veces tapado, que Yupanqui equipara a un dejar huella, y que tiene que ver sobre todo con el *ser* del cantor, más que con su *decir*.

> "De tanto dir y venir, hice una huella en el campo, para el que después anduvo ya fue camino liviano. En infinitos andares fui la gramilla pisando, raspé mi poncho en los talas, me hirieron pinchos de cardos. Las huellas no se hacen solas ni con solo el dir pisando, hay que rondar madrugadas maduras en sueño y llanto. Vientos de injustas arenas, fueron mi huella tapando, lo que antes fue clara senda se llenó de espina y barro. Parece que no hubo nada si se mira sin mirarlo, todo es malezal confuso, pero mi huella está abajo. Desparejo es el camino, hoy ando senderos ásperos, piso la espina que hiere, pero mi huella está abajo. Tal vez algún día la encuentren los que sueñan caminando: yo les daré desde lejos mi corazón de regalo" (*De tanto dir y venir*).

Entre otras posibles modalidades de expresar la huella, el legado de consejos para la siguiente generación puede convertirse en ofrecimiento desinteresado de la mejor herencia. En *La carreta y el camión*, la primera le dice al segundo, en tono casi paterno: "Hoy que vivo abandonada en solitario rincón, hoy que lo miro al camión por esas rutas amadas, hoy que ya no tengo nada, ni barrito en la rueda, le quiero dar al camión lo que los años me han dao"[227]. La búsqueda de expresiones de fecundidad o huellas tiene que ver con la propia experiencia de finitud y muerte, que suscita la pregunta por la eternidad y la pervivencia. Yupanqui aborda la cuestión abiertamente en *La mano de mi rumor.*

> "No puede ser que me vaya del todo cuando me muera, que no quede ni la espera detrás de la voz que calla. No puede ser que solo haya ciclos de

[227] "Hoy que vivo abandonada en solitario rincón, hoy que lo miro al camión por esas rutas amadas, hoy que ya no tengo nada, ni barrito en la rueda, le quiero dar al camión lo que los años me han dao. Conozco la Patria entera en mi infinito rodar, yo sé lo que es rodar. Yo fui gusano en los barros. Como barca de Caronte […]. Si un rancho ves al pasar y ahí ves al paisano, allí lo debes saludar […]. Procurá que el corazón no se te quede embarrao. Si en ese trajinar duro ves a alguno en la estaquiada, hacéle alguna gauchada. Sin molestar con pregunta, sin mirar marcas ni pelo. El camino es como un cielo ande los buenos se juntan. Es claro que hay desengaño porque no somos perfectos. Amigazo los defectos son males que duran años. Yo también sufrí daño por no seguir ventajeando […]. El vivo pierde el honor y el bueno se va salvando […]. Carretero y camionero, los dos andan por la huella, a los dos la misma estrella les señala […]. Y no imite a los de afuera en el modo de vestir. Que imite el criollo modo de vestir de aquel que usó corralera. Si aconsejo como siento, el hombre vale por dentro que lo de afuera es prestau […]. No te sientas cordillera. Al lado de los Andes es un enano cualquiera. Aunque vivís entre ruido de motores y engranajes, no cometas el error de hablar con alaridos. Si a vos te gusta cuidarlo y lubricarlo al camión pensá que a tu corazón también tenés que aceitarlo. Con cuidado debés tratarlo y llenarlo de bellezas. Alumbrálo pa' que cante y así levantarás cabeza […]. El canto es como el coyuyo, hijo del largo camino. La copla tiene mil rollos que a veces surcan los vientos. Adentro tuyo debe estar endulzando tu momento […]. Le aconsejo en la ocasión al hermano camionero, como los de antes obreros con otra disposición, yo me vuelvo a mi rincón donde el tiempo me empujó, a toditas las estrellas si le habré cantao yo. En tu viaje camionero te sigue mi sombra bella, nada en el mundo es eterno, pero aunque llegó mi fin me prolongo en el trajín del camionero moderno. Es menos rudo el invierno para el que tiene cabina".

sombra y olvido, en este amor desmedido que se me hiere en el medio del pecho, si hasta en el duelo se salva el nicho del nido”[228].

Lo sagrado y eterno

La cuestión por la trascendencia es planteada por la misma dureza del camino, el canto la evoca, la nostalgia por lo ido la reclama, el pago y las experiencias de fecundidad en cierto modo la hacen presente. Más vehementemente, el planteo existencial surge de un modo inequívoco en algún momento de la vida, incluso invitando a reorientar el camino emprendido para finalmente hallar sosiego (¿el “quedéme y olvidéme” de Juan de la Cruz?)[229]. Yupanqui aborda esta experiencia en *No quiero volverme sombra.*

> “Se me está haciendo la noche, en la mitad de la tarde, *no quiero volverme sombra, quiero ser luz y quedarme*. Me fui quemando en la noche, siguiendo la misma senda, siempre tras de una guitarra apagué la última estrella. *No sé qué dicha busqué, ay que quimera, qué zamba me quitó el sueño, qué noche mi primavera.* Hoy que me pongo a pensar, solo converso en silencio, me miran los ojos de antes, viejos de ausencia y de tiempo, la misma mirada siempre, de aquellos ojos tan lejos, por fin me duermo en la noche, que alumbra el lucero viejo”.

---

[228] Y continúa: “Pongo mi infancia en canciones y siento que se ilumina una siesta golondrina toda duraznos pintones. Celebro las estaciones, lloro su fugacidad, y al anegar la piedad la mortaja de su gloria, me crecen en la memoria remansos de eternidad. Cuando no esté, cuando el leve sobresalto que me ordena se trueque en tiempo de arena conmemorado en la nieve, cuando en mis venas abreve la liturgia de la flor, tal vez algún labrador cansado de madrugadas sienta en sus manos aradas la mano de mi rumor”.

[229] *Subida al Monte Carmelo*, Canciones, 8. En *Vida y Obras completas de San Juan de la Cruz*, Bac, Madrid 1864, p.363. En este paralelismo posible, los “ojos” podrían adquirir *sensus plenior* en la “llama de amor viva que tiernamente hieres”. Cf. *Llama de amor* viva, Canciones, 1. Ib., p.828.

Por momentos, la búsqueda de trascendencia tiene que ver con la tierra y el monte, en donde con perspectiva cosmológica se esboza la presencia de la Pachamama.

> "La copla y el hombre tienen un secreto que guardar, cuando cantan noche afuera por dentro llorando están: *ay Madre del monte por dónde andaré.* Si Dios no quiere escucharme callado me alejaré, por el camino del monte ni polvo levantaré: *ay Madre* […]. Luz en el aire será, *ay Madre* […]. Como una errante vidala por este mundo pasé, cuando me tape el silencio ya ni vidala seré, *ay Madre* […]" (*Madre del monte*).

Sin embargo, el anhelo de trascendencia se personaliza, incluso asumiendo connotaciones morales y pascuales. Así, en *El aromo* se invita a hacer flores de las penas (del camino):

> "Hay un aromo nacido en la grieta de una piedra, parece que la rompió para salir de adentro de ella […]. Como no tiene reparo, todos los vientos le pegan, las heladas lo castigan, la agua pasa y no se queda. Ansí vive el aromo, sin que ninguno lo sepa, con su poquito de orgullo, porque es justo que lo tenga, *pero con el alma tan linda que no le brota una queja. Eso habrían de envidiarle los otros si lo supieran, que no teniendo alegría se hace flores de sus penas*"[230].

[230] "Hay un aromo nacido en la grieta de una piedra, parece que la rompió para salir de adentro de ella. Está en un alto pelao, no tiene ni un yuyo cerca, viéndolo solo y florido, todo el monte lo envidea. Lo miran a la distancia árboles y enredaderas, diciéndose con rencor: para uno solo cuanta tierra. En oro le ofrece al sol pagarle la luz que le presta, y como tiene demás, puñao por el suelo siembra. Salud, plata y alegría: tuito al aromo le suebra, a según ven los demás dende el lugar que lo observan. Pero hay que ir y fijarse cómo lo estruja la piedra, fijarse que es un martirio la vida que le envidean. En ese rajón el árbol nació por su mala estrella, y en vez de morirse triste *se hace flores de sus penas*. Como no tiene reparo, todos los vientos le pegan, las heladas lo castigan, la agua pasa y no se queda. Ansí vive el aromo, sin que ninguno lo sepa, con su poquito de orgullo, porque es justo que lo tenga, *pero con el alma tan linda que no le brota una queja. Eso habrían de envidiarle los otros si lo supieran, que no teniendo alegría se hace flores de sus penas*" (Letra de R. Risso).

Personalizada la experiencia de trascendencia, ésta se abre al Misterio paterno de Dios, al cual *El promesante* agradece profundamente la curación de su hijo, como así también el haberse propuesto un cambio de vida.

> "Señor de los cielos, Tatacita Dios, toditos mis rezos los traigo pa' Vos. Se ha sanao mi chango, casi que lo pierdo, Señor, todito el milagro te lo debo a Vos. *Andando y andando, me vine hasta aquí, golpeándome el pecho como un tamboril. Mesmo de alegría traigo un lagrimón, mesmo de alegría lo lloro, Señor.* Yo te he promesao no macharme más, no peliar con naide, siempre trabajar. Lo que puede el cielo cuando quiere Dios, se ha sanao mi chango mi'e compuesto yo".

Interiorizada y personalizada la experiencia del Misterio, puede entonces decirse que el Misterio está en uno, o que *El cielo está dentro de mí.*

> "En lo alto de la sierra me detuve a descansar, pero sentí que me iba sin moverme del lugar. Los ojos se me perdieron en aquella inmensidad, y me olvidé de mi mismo tanto mirar y mirar. De pronto me ha preguntado la voz de la soledad si andaba buscando el cielo, y yo respondí, quizás. El cielo está dentro de uno, y está el infierno también, el alma escribe sus libros pero ninguno los lee. A veces uno camina entre la sombra y la luz, en la cara la sonrisa y en el corazón la cruz. Buscálo al cielo en ti mismo que allí lo vas a encontrar, pero no es fácil hallarlo pues hay mucho que luchar. Por caminos solitarios yo me puse a caminar, por fuera nada buscaba, pero por dentro, quizás".

Conclusión

El camino y el canto, las raíces y lo sagrado parecen anudar el imaginario yupanquiano. El recuerdo y el anhelo vienen en ayuda del caminante cotidiano, que cantando descubre el sentido pascual de la existencia, y se adentra en el Misterio: de su propia humanidad, de su pueblo… y de Dios, "con las manos vacías y el corazón profundo"[231]. Como *El aromo*, haciendo flores de sus penas, o como *El payador perseguido*, haciendo miel de su amargura.

Por eso quisiera concluir con una cita de F. Boasso, que tiene talante recapitulador:

> "No llegaríamos a comprender la hondura única de este trovador –pocos la comprendieron– si no captáramos el sentido final de la búsqueda de este caminante, la vocación a la trascendencia, algo sagrado, al que alude con llamativa frecuencia mediante un vocabulario que sugiere lo ilímite, lo infinito, el misterio"[232].

[231] Testimonio final de J. Seri, que Yupanqui quiso fuera también propio.
[232] F. BOASSO, *Tierra que anda…*, pp.168-9.

2.4. Arte en diálogo con la teología

“Romance de la muerte de Juan Lavalle” (*E. Sábato y E. Falú*)

En el Prólogo de este relato musicalizado sobre “la tragedia final del General Juan Lavalle”, cuyo texto estructuraba su novela *Sobre héroes y tumbas* (1961), el conocido escritor argentino Ernesto Sábato dice que “no se trataba de hacer [con Eduardo Falú] algo tan fuera de lugar como una Iglesia gótica en el siglo XX”. Sin embargo, reconoce acabar expresando en género “épico-lírico”, a modo de elegía, lo que podría haber sido un cantar del medioevo o, como él mismo admite, de mediar otras circunstancias o “dejarse llevar por la insistencia de sus amigos”, un oratorio. Cosas que sostiene haber evitado porque “sólo podemos emocionar mediante la lengua que vivimos”.

No obstante, el Prólogo al Romance está firmado en Santos Lugares (1993), en el partido de Tres de Febrero (provincia de Buenos Aires), donde es imposible no ver su imponente y fundacional templo antiguo, curiosamente construido en torno a un vasto campo santo donde habían sido inhumados los hombres muertos en el combate de Caseros. De modo que, por un lado, nos encontramos con un relato existencialmente enmarcado por la tragicidad de la muerte: recordemos que el mismo Sábato confesará su tendencia a la melancolía, y que algunos años después de haber escrito la referida novela, presidirá la Comisión Nacional por la Desaparición de Personas (*Conadep*). Por otro lado, y posiblemente sin pretenderlo sus autores, el conjunto del drama

manifiesta un lenguaje veladamente religioso: como si hablase del "templo" (a saber, el ámbito por antonomasia de la presencia de lo sagrado) pero 'fuera del templo' (es decir, evitando un imaginario explícitamente religioso).

Guiados por esta intuición, podremos visualizar cómo puede contemplarse este lamento 'profano' evocando de un modo 'conmovedor' la teodramática de la pasión de Nuestro Señor, sin pretender quitarle a la obra nada de su legítima 'secularidad'. Por supuesto que evocar no es identificar –ya que en el presente caso esta identificación sería incluso sacrílega–, sino remitir sugiriendo, y hacerlo incluso sin quererlo. Porque el arte trasciende a los artistas, y conlleva un *sensus plenior* que ya nadie puede restringir ni controlar: ni sus mismos creadores.

"Cielito enlutado": el paraíso perdido

La historia dice y canta la larga retirada de un hombre, un soldado, "atormentado por el recuerdo y el infortunio". Un hombre "como tantos en nuestra tierra", que personaliza a la Patria, o más aún, a la misma humanidad. Podríamos pensar hasta en la historia del mismo Adán [=hombre], a manera de paradigmática figura bíblica. Lavalle, al momento de tener que combatir con su enemigo –Rosas–, se ve aquejado por un "fantasma": el de Dorrego, a quien once años atrás había mandado fusilar, y que sin embargo, todavía "permanece en el corazón del paisanaje". "Haber incado a Dorrego" fue el pecado de Lavalle, el crimen original de cara al cual "todos a un tiempo lloraron sin poderlo remediar".

Fue el pecado que enlutó "cielo" (¿el horizonte de la existencia?), y "cielito" (¿la dimensión festiva de la vida humana?), cargándolos de un profundo sentido de "tristeza". Fue el crimen que hizo que el mismo

Lavalle fuera “oscureciéndose” (como el semblante de Caín [cf. *Gen* 4,6-7]) y que mereció castigo, como cantan las coplas: “Que Dios castigue su suerte, donde quiera que lo halle”. Por eso, si bien Buenos Aires estaba ahí, con “las cúpulas de sus iglesias” delante de sus ojos (¿el Edén de sus desvelos, irremediablemente perdido por la culpa?), pasó una de las noches más angustiosas de su vida. Y así, “en la misma habitación en la que había firmado la condena a muerte” de su antiguo compañero de armas, decidió no tomar la ciudad y emprender, incomprensiblemente para los otros, la retirada.

Como Caín, tuvo que huir (cf. *Gen* 4,10-14), en “una interminable marcha de dos años” hacia Salta. Primero en Quebracho Herrado, y luego en Famaillá, la legión será vencida. Luego el general Hornos y Ocampo lo abandonarán para unirse con el general Paz, porque “nada puede ya hacerse en la legión”. Más tarde se enterarán que incluso los unitarios de Jujuy huyeron. Acosados por “un mal de continuo” (cf. *Gen* 6,5), marchan derrotados por los caminos, “para encontrar la calma sólo en la muerte” (cf. *Gen* 7,21-23). Por eso, la legión, con sus “seres derrotados y sucios”, se convierte en elocuente imagen de la humanidad caída.

“La marcha de los derrotados”: expiación de una culpa

Quedan, no obstante, los ciento setenta que permanecieron fieles a su jefe, y que cuando lo oigan decir: “marcharemos hacia Jujuy”, le responderán condescendientemente: “Bien mi general”. A partir de esta decisión, y a medida que avance la marcha, podemos suponer que la figura de Adán comienza a confundirse y entremezclarse con la del nuevo Adán: su marcha comienza a representar la existencia histórica de Jesús

de Nazaret, que hace propio el camino del hombre frágil, menesteroso y vulnerado mediante su *kénosis*.

Aquí los fieles “caballeros de esa triste legión”, se convierten por momentos en esos discípulos que han perseverado con el Señor en las pruebas (cf. *Lc* 22,28). Aquí el “bien mi general”, podría sonar parecido al: “Vayamos también nosotros a morir con él” (*Jn* 11,16). Porque el general “nunca ha huido”, y ellos “se disponen a seguirlo hasta su último acto de locura”, incluso cuando “algo anuncia su muerte”. Celedonio Olmos (a modo de un nuevo Tomás) expresa muy bien esta actitud. Se unió a Lavalle a los diecisiete años “para escribir esos ideales que se escriben con mayúscula”. Aquellas mayúsculas que “como torres” se han derrumbado. Y así canta la elegía: “Tu grave pena llorás, tus sueños no volverán corazón, tu infancia ya terminó”, y “sólo podés recordar con dolor”.

Sin embargo, la marcha de los derrotados transcurre “por el camino real, no por senderos desconocidos”. Es el camino de Belgrano, recorrido por ese descendiente de Pelayo y Cortés, que evoca la gesta épica del Cid Campeador contra el moro, en el imaginario simbólico de los siglos XV y XVI españoles. Nos recuerda a Ignacio de Loyola cuando en sus *Ejercicios* parangona el seguimiento del caudillo/rey temporal con el del Rey Eterno. Por eso la marcha de este “caballero valiente y desdichado” (¿varón de dolores? [cf. *Is* 53,2-11]) asume las características de la subida a Jerusalén de Lucas (cf. *Lc* 9,51ss.) y tiene un dramatismo análogo al de Getsemaní (cf. *Mc* 14,32ss.). Incluso, como entre los mismos discípulos del Señor, en la legión “muchos ya no saben por qué combaten”. (Sin embargo, “¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna” [*Jn* 6,68]).

El *Romance* se detiene en algunos rostros concretos. Aparece, por ejemplo, la figura de Damacita Boedo, que hacía algún tiempo “había

decidido unir su destino a esos derrotados". Podríamos pensar esta figura como una personificación mariana "avanzando en la fe" (cf. *LG* 58); cantando a Lavalle que recline su "cabeza como un niño en el pecho de su madre" (con las connotaciones religiosas del *Sal* 131,2); santiguándose y pidiendo a la Virgen María que "guarde al hombre que ama". La referencia viene acompañada por el canto "guarda mi llanto", y de "los ojos cubiertos de lágrimas". Sin embargo, Lavalle está en las "cavilaciones de un hombre que se aproxima a la muerte", y por eso, "no es hora de mirar el simple mundo exterior". "Ese mundo no existe, pronto será un sueño". Por el contrario, en su interior avanzan "los rostros que han permanecido en el fondo de su alma". En particular el rostro como un "jardín", y ahora seco, de María de los Dolores (¿evocación eclesiológica análoga a la del "pastorcico" en el poema de Juan de la Cruz?): con "melancólica sonrisa", como "mujer lejana".

Un tercer rostro concreto que entra en escena es el de Pedernera, a quien podríamos pensar como una especie de Pedro: como éste junto al fuego y los siervos del Sumo Sacerdote (cf. *Jn* 18,15ss.), también aquél recuerda "cuántos años han pasado", y cómo por aquél tiempo sabían por qué combatían: "Por la libertad de esa Patria Grande". Sin embargo "ha corrido tanta sangre en América". El mismo Oribe (¿un nuevo Judas?), que había combatido del mismo lado del ejército libertador, es quien ahora los persigue. En este marco Lavalle, que está ya muy enfermo, decide ir sólo a la ciudad: "quiere encontrar una casa donde pasar la noche" (¿porque no tiene dónde reclinar la cabeza? [cf. *Lc* 9,57ss.]). No pueden disuadirlo. Ya avanzada la noche, "Pedernera cree oír unos disparos; algo aciago en las tinieblas" (cf. *Jn* 13,30). En medio de una inquietud generalizada, y de "una angustiosa espera", acontece lo inevitable. Regresan dos tiradores de la escolta gritando la trágica noticia: "Han muerto al general".

“La última retirada”: muerte y descenso ad inferos

“Los federales no saben a quién han muerto” (también “fue por ignorancia que mataron al Hijo de Dios” [cf. *Hch* 3,17]). Pedernera (como Pedro [cf. *Mc* 14,29; *Hch* 2,14]) toma la iniciativa. Nunca tendrán el cuerpo del general para exponer “la cabeza de Lavalle en la Plaza de la Victoria infamada en una lanza”. Pudiendo enterrarlo y dispersarse en todas las direcciones, prefieren reemprender la marcha final hacia el exilio, galopando hacia el norte, “bajo el sol de la quebrada de Humahuaca”; hacia Bolivia, “para que el general tenga un descanso digno”: ciento setenta hombres y una mujer, “con el cadáver del jefe querido” (¿a la espera de una especie de Pentecostés, como en *Hch* 1,13-14?). Esta “decisión insensata pero conmovedora” se convierte en “algo por lo que todavía vale la pena sufrir y morir”: un “pacto” y “comunión” entre “hombres derrotados”. A partir de aquí, el relato recobra su fuerte tonalidad épica, lo cual queda expresado en el lenguaje al que se recurre: “tierra milenaria”, “río Grande” y “testigo silencioso”; “camino del Inca”, de “conquistadores y patriotas”.

Vuelve a aparecer Damacita Boedo, cantando (como la Dolorosa al pie de la cruz [cf. *Jn* 19,25]): “Palomita del valle ve a decir a todos que ha muerto Lavalle, cambió mi suerte, murió mi alma al llegar su muerte”. Y junto a ella entra en escena alguien muy importante: el sargento Sosa (¿un discípulo amado, también al pie de la cruz [cf. *ib.*]?), que nunca necesitó “entender nada para creer” (cf. *Jn* 20,8). El “Negro Sosa”, “el picado de viruela”, “el del coraje callado” (¿discípulo insignificante y desfigurado, transfigurado no obstante por su fe y amor?). Es el que recibirá, “con el alma oscurecida”, el corazón destrozado de Lavalle (cf. *Jn* 19,34), al que había llorado como “un hombre que ha perdido a su único hijo”: él es el destinatario de la confesión del alma de Lavalle de

que su “suerte ha sido funesta” (¿cómo el discípulo amado recibió la confesión del Señor en la cena? [cf. *Jn* 13,25-26]). Aparicio Sosa es el hombre “a quien sin duda alguna pertenece la Patria” (¿ podríamos pensar en la misma Patria Trinitaria? Porque es de hacer notar que el discípulo amado está en el seno de Jesús como Jesús está en el seno del Padre [comparar *Jn* 13,25 y 1,18]): es “una Patria que todavía no sabe hasta donde se extiende”.

Habiendo transcurrido tres días de la muerte del general, y faltando aún cuatro (¿a modo de semana conclusiva en el cuarto evangelio? [cf. *Jn* 12,1]) el espantoso olor del general podrido (¿cómo el de Lázaro? [cf. *Jn* 11,39]) hace que sea imposible seguir. Resuelven “descarnar al general”. Y a manera de un nuevo José de Arimatea (o Nicodemo) (cf *Jn* 19,38-42), Alejandro Danel “coloca el cuerpo cerca de un arroyo” (imagen de la vida que surge del nuevo Templo [cf. *Jn* 7,38] o del sepulcro cavado en la Roca [comparar *Jn* 19,34.41; con *Ez* 47,1 y *Ex* 17,6]): “se arrodilla”, derrama “lágrimas” (cf. *Lc* 23,28), “contempla el cuerpo de su jefe” (cf. *Lc* 23,48), mientras “los demás lo rodean en círculo”. La escena cobra carácter ritual, casi litúrgico: con actitud sacerdotal, Alejandro “hunde el cuchillo en la carne podrida” (¿conmemorando el: “este es mi cuerpo que se entrega por ustedes” [cf. *Lc* 22,19]? De hecho, incluso la sangre derramada fue evocada al momento de la muerte del general).

En contrapartida, el alma de Lavalle consuela a Alejandro, que escucha la confesión de dolor por la muerte de Dorrego, a quien Lavalle “tenía inclinación” (¿redención de la memoria afectiva?). La legión, por su parte, le canta el adiós. Se oye: “Guarda mi llanto, oh corazón; al fin la muerte te halló, al fin pagaste tu mal”. Desde una perspectiva teologal, podemos pensar en la muerte vicaria del Señor, que satisfizo por los pecados de los hombres, y en quien se revierte la pesada condena que recaía sobre el antiguo Adán, expresada en la marca de Caín.

Los huesos, signo de eternidad son envueltos en eso que en algún momento fue poncho celeste, “pero que ahora no se sabe qué representa”, porque todos los colores “terminan volviendo al color de la tierra (la *adamá* bíblica [cf. *Gen* 3,19])”: esos ideales “por los que los hombres se enfrentan”. Y así, los fugitivos reemprenden la marcha, desapareciendo “en medio del polvo de la quebrada”. Piensan “en los que cubren la retirada”, y en los que han sido “lanceados”: “sangres antiguas en aquel polvo ancestral” (¿“comunión de los santos”?). Llevan la “cabeza” sagrada, hasta que en medio de la noche (¡tantas veces evocada con dramatismo en el *Romance*! [cf. *Ex* 14,20]) cruzan la frontera y pueden derrumbarse (¿cómo los ciento cuarenta y cuatro mil de *Ap* 7,14 que han lavado sus vestiduras en la sangre del Cordero?). El estribillo que aquí se canta se repetirá al final de la elegía: “Tu combate ha terminado, adiós general Lavalle, adiós general sin miedo. Te servirán como escolta cien guerreros que murieron”.

Sin embargo, se trata de una soledad lúgubre: de “una paz tan desoladora como la que reina en un mundo muerto” (¿en el *Sheol* véterotestamentario?). A la mañana aquellos guerreros permanecen “mirando hacia el sur”, donde quedan hijos, mujeres, madres, “probablemente para siempre” (¿se trata del sábado santo, a decir de H. U. von Balthasar, de un “hiato” entre lo que ya no es y lo que todavía no se vislumbra?). Se alejan lentamente en medio del polvo hacia el norte, en aquella “desolada región planetaria”: son polvo en el polvo (porque “eres polvo y al polvo volverás”). Ya nada queda en la quebrada de “aquella legión fantasma”...

“Elegía por la muerte de un guerrero”: discretamente, el *kerygma*

La carne de Lavalle ha sido arrastrada. Tal vez se ha convertido en tierra, árbol o flor. Sin embargo, un “viejo indio” (¿un sabio, testigo de la resurrección?) dice que en “ciertas noches de luna”, aparece el espectro del general. Se oyen espuelas, un relincho, y luego aparece “Lavalle en un caballo blanco como la nieve” (¿cómo el Cristo de *Ap* 1,14; *Dn* 7,9; o con el sentido de resurrección que tiene en *Mc* 9,3?). “Pobre indio”, dice el narrador, con esa misma tonalidad escéptica con que los discípulos de Emaús se referían a los rumores de resurrección en *Lc* 24,21-24, ante el testimonio poco convincente de las mujeres, que como el indio para el criollo no podían ofrecer por entonces palabras creíbles: si el general era “un mísero paisano”, con “chambergo de paja sucia”, si era “un desdichado rotoso” (¿el hijo del carpintero [cf. *Mc* 6,3], un crucificado ignominioso [cf. *Mc* 15,29ss.]?). Sin embargo, el narrador se atiene al hecho: “Pero así ve el viejo indio al general, y así me lo contó”. “También me dijo que es apenas un instante” (¿cómo la referida transfiguración del Señor, o el testimonio del resucitado en *Lc* 24,31, o del joven vestido de blanco y sentado en *Mc* 16,6?), y que “luego desaparece hacia las sombras, cruzando el río, hacia los cerros del poniente” (¿imagen andina inculturada del Misterio *tremens* de Dios, complemento de la *fascinans* Pachamama, tantas veces evocada en la figura de la tierra (la *aaretz* bíblica) de la Patria?).

El narrador concluye diciendo que Lavalle luchó por la “independencia” en el ejército de San Martín, que peleó “en ciento siete combates por la libertad” (¿cómo Jesús, por conquistar la *libertas* para sus hermanos [cf. *Jn* 8,36]?), y que murió “en la miseria y el desconcierto” (¿“Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado” [cf. *Mc* 15,34]?). Sin embargo, en la fe del centurión romano (que para los judíos

contemporáneos de Jesús sería como ese “viejo indio” para el relator escéptico), “éste era verdaderamente el Hijo de Dios” (*Mc* 15,39).

Consideraciones finales

“Solo podemos emocionar mediante la lengua que vivimos”. Es interesante notar que en la elegía abundan las referencias implícitas, posiblemente impensadas y no queridas, a los evangelios de *Mc*, *Lc* (un poco menos) y sobre todo de *Jn.* Mientras que la cristología del primero ilustra el sentido del sufrimiento humano asociado a la *kénosis* del Hijo de Dios; la del segundo ilumina el sentido más profundo (pascual, y a veces ignorado) del camino del hombre. El tercero, por su parte, resalta el carácter trascendente y glorioso de la gesta histórica aparentemente inconclusa.

Así, este marco teologal implícito en el *Romance*, parecería conferirle un valor más decididamente universal: la elegía de Juan Lavalle es, poéticamente, el camino que toda persona adulta debe recorrer, en fidelidad a lo mejor de sí misma y a sus convicciones profundas. Camino a transitar en comunión de destino con los demás, perseverando aún en medio del aparente fracaso o la oscuridad tenebrosa, para finalmente encontrarse con Dios. Camino fascinante y tremendo que también debemos recorrer los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

* * *

“El Aleph” (Literatura, *J. L. Borges*)

Por lo significativo que aún resulta en nuestro medio y en el mundo literario, quisiera hacer algunas observaciones teológicas sobre una de las obras más emblemáticas de Jorge Luis Borges: *El Aleph.* Publicado en 1957, los relatos que lo componen manifiestan claramente su pensamiento metafísico. A mi modo de ver, ‘una interpretación acotada de lo real’.

Borges tiene la presunción de querer pensar el entramado de los acontecimientos con la mente de Dios; pero entendiendo lo infinito como lo ilimitado. Es así que su narrativa deriva en una especie de panteísmo donde una cosa, por ejemplo, el Aleph, son todas las cosas: “un Aleph es uno de los puntos del espacio que contiene todos los puntos”[233]; “un lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos”[234], donde convergen “millones de actos deleitables o atroces […], sin superposición y sin transparencia”[235].

En esta perspectiva, lo que rige la vida de las personas es el destino y lo que cambia son apenas las circunstancias. En realidad, sólo hay apariencia de historia. “Un hombre se confunde, gradualmente, con la firma de su destino; un hombre es, a la larga, sus circunstancias”[236]. En el relato de *Emma Zunz*, “la historia era increíble […], pero sustancialmente era cierta […]. Sólo eran falsas las circunstancias, la hora y uno o dos nombres propios”[237]. Del mismo modo el valiente Cruz “comprendió que su destino no es mejor que otro, pero que todo hombre

[233] J. L. BORGES, *El Aleph*, Emecé, Buenos Aires [71]2005, 236.
[234] Ib., 237.
[235] Ib., 241.
[236] *La escritura del dios,* ib., 174.
[237] *Emma Zunz,* ib., 93.

debe acatar el que lleva adentro”[238]; y también el fugitivo Otálora “comprendió que desde el principio lo han traicionado, que ha sido condenado a muerte, que le han permitido el amor, el mando y el triunfo, porque ya lo daban por muerto, porque para Bandeira ya estaba muerto”[239].

Se impone así una especie de determinismo donde todo está ya decidido, donde no hay espacio para la libertad (“más que un descifrador o un vengador, más que un sacerdote del dios, yo era un encarcelado”, dirá el destituido y cautivo Tzinacán desde su prisión[240]). Las personas somos como piezas de ajedrez movidas por la mano inflexible de Dios, que tan sólo jugamos a tomar decisiones ya dictadas; como monedas que circulan azarosamente de mano en mano, en una especie de destino ciego e impredecible, que no controlamos pero que nos determina. Por eso “el hombre [de *La espera*] pensó que esas cosas (ahora arbitrarias y casuales y en cualquier orden, como las que se ven en los sueños) serían con el tiempo, si Dios quisiera, invariables, necesarias y familiares”[241].

En términos absolutos, no hay sorpresas en el devenir, ni espacio para el asombro, porque Dios todo lo ha calculado y todo se concatena con precisión matemática. Trascendencia y gratuidad son expresiones absolutamente ajenas a la cosmovisión borgeana. “No hay hecho, por humilde que sea, que no implique la historia universal y su infinita concatenación de efectos y causas”[242]. Es por eso que “decir *el tigre* es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el

[238] *Biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829-1874),* ib., 81.
[239] *El muerto,* ib., 44.
[240] *La escritura…*, ib., 174.
[241] *La espera,* ib., 201.
[242] *El Zahir,* ib., 165.

pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra”[243].

De este modo, “acaso” las personas viven la misma vida que otras vivieron: porque negar la libertad es, en realidad, apostatar de la identidad. De hecho, “nada puede ocurrir una sola vez”[244]. Por eso “acaso las historias que he referido [de su abuela inglesa y la cautiva inglesa, en *Historia del guerrero y de la cautiva*] son una sola historia”, y “el anverso y el reverso de esta moneda son, para Dios, iguales”[245]. También acaso, “en el paraíso, Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima) formaban una sola persona”[246].

En términos religiosos, Borges está más del lado de una religiosidad oriental de tipo hinduista (“entonces ocurrió la unión con la divinidad, con el universo (no sé si estas palabras difieren)”[247]), la cábala hebrea (“para la Cábala, esa letra [Aleph] significa el En Soph, la ilimitada y pura divinidad”[248]) o el sufismo islámico (“*Zahir*, en árabe, quiere decir notorio, visible; en tal sentido, es uno de los noventa y nueve nombres de Dios”[249]), que de la tradición judeo-cristiana enmarcada en un monoteísmo histórico-trascendente.

La metafísica inmanentista de Borges se conjuga perfectamente con el nominalismo inglés (Ockam) y el idealismo filosófico alemán (Spinoza, Leibniz). En su filosofía no hay lugar para un Dios verdaderamente personal, ya que como para Aristóteles o Avicena, “un

---

[243] *La escritura…*, ib., 173.
[244] *El inmortal,* ib., 28.
[245] *Biografía de Tadeo Isidoro Cruz…*, ib., 71.
[246] *Los teólogos,* ib., 62.
[247] *La escritura…*, ib., 174-175. Y continúa: “Yo vi una Rueda altísima, que no estaba delante de mis ojos, ni detrás, ni a los lados, sino en todas partes, aun tiempo. Esa Rueda estaba hecha de agua, pero también de fuego, y era (aunque se veía el borde) infinita”.
[248] *El Aleph,* ib., 245.
[249] “La plebe, en tierras musulmanas, lo dice de ‘los seres o cosas que tienen la terrible virtud de ser inolvidables y cuya imagen acaba por enloquecer a la gente’” (*El Zahir,* ib., 162).

dios sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud”[250]. Borges es más deísta (siguiendo a Kant y Hegel) que monoteísta. Por eso mismo, su lectura en cierto modo asfixia. Es así que el Minotauro, figura del hombre angustiado, podrá preguntarse en su laberinto: “¿Cómo será mi redentor? […] ¿Será un toro o un hombre? ¿Será tal vez un toro con cara de hombre? ¿O será como yo?”[251]. El laberinto es la inmejorable metáfora de una cosmovisión sin trascendencia, en la que no hay otra salida más que la muerte.

Borges es muy exacto en su decir, pero dice sólo eso: lo que dice. Las palabras parecerían estar vacías de contenido real, ser sólo literatura, de modo que, al mejor estilo nominalista, “en el instante en que yo dejo de creer en él, ‘Averroes’ desaparece”[252]. La metáfora es una ingeniosa constatación de que las cosas ‘no son sino’ palabras pensadas, o incluso, mucho menos que esto, meros nombres, ya que los dioses nos engañan. En el mejor de los casos, nosotros mismos somos pensados por Dios, y existimos sólo en su pensamiento.

Es evidente que, desde una perspectiva teologal, es muy difícil deconstruir un sistema tan cerrado, hermético y absoluto. Esta Ciudad [de los Inmortales, que según da a entender el mismo autor acaba siendo el mundo de la cultura civilizada desde Homero y Ulises[253]] es tan horrible que su mera existencia y perduración, aunque en el centro de un desierto secreto [¿la mente de cada hombre?], contamina el pasado y el porvenir y de algún modo compromete a los astros. Mientras perdure, nadie en el mundo podrá ser valeroso o feliz”, dice el mismo Borges[254].

---

[250] *La escritura del dios,* ib., 173.
[251] *La casa de Asterión,* ib., 102.
[252] *En busca de Averroes,* ib., 150.
[253] “Yo he sido Homero; en breve, seré Nadie, como Ulises; en breve seré todos: estaré muerto” (*El inmortal,* ib., 32).
[254] Ib., 19.

Sólo la muerte puede liberar al Minotauro de su laberinto. La realidad es un laberinto asfixiante si no existe un punto de referencia trascendente que la abra y redimensione. Tal vez haya que recurrir a un teólogo como H. U. von Balthasar –nacido en Suiza, donde Borges se formó y pidió ser sepultado– para descubrir, con un modo de lectura análogo de los acontecimientos, que las realidades 'no son sólo' circunstancias, sino más bien eslabones providenciales e irrepetibles de una "teodramática", en la que puede leerse una acción teo-soteriológica de Dios: "la totalidad en el fragmento", pero no el Aleph… Un buen ejercicio para realizar promediado la mitad de la vida; ya que a esta edad, Borges y Balthasar, el que cierra con un 'no son sino', y el que abre con un 'no son sólo'; el idólatra y el iconógrafo, pueden terminar habitando en la misma persona[255].

* * *

"La novicia rebelde" (Teatro musical)

Con música de R. Rodgers, letra de O. Hammerstein II, libro de H. Lindsay y R. Crouse, e inspirada en *The Story of the Trapp Family Singers*, el musical nos ofreces una creativa conjunción de aspectos humanos y espirituales, personales y sociales, familiares y nacionales. La historia (real) transcurre en vísperas de la *Anschluss* [=anexión] alemana de Austria en 1938. El capitán Georg von Trapp, un reconocido miembro de la armada de la Primera Guerra Mundial, había quedado viudo con

[255] Tardíamente descubrí la ficción de I. NAVARRO, *Últimas inquisiciones. Borges y Von Balthasar recíprocos*, Bonum – Ágape Libros, Buenos Aires 2009, en la que el autor hace dialogar y opinar, recíprocamente y con asombro, al literato sobre la obra del teólogo y viceversa.

siete hijos y necesitaba una nueva institutriz. María Rainer, de origen humilde, que conocía muy bien las montañas de su país y disfrutaba mucho del canto, parecía no terminar de adecuarse al monasterio en el que había ingresado como postulante. La superiora le propone salir unos meses y asumir la tarea vacante en la casa de los von Trapp.

Al comienzo contrastaba enormemente la rigidez, aristocrática y formal, de la casa del capitán, disciplinada militarmente y funcionando al sonido de un silbato, con la humanidad ingenua de María. Sin embargo, ella enseña a cantar a los niños, que no habían aprendido a hacerlo, y esto entusiasma sobre todo a la baronesa Elsa Schraeder, que estando por contraer matrimonio con el capitán, incide en él para que no despida a María, y más bien valore su estilo pedagógico para con los niños. También sorprende a Max Detweiler, amigo de la familia, que trabaja en el ministerio de cultura y acabará consiguiendo que actúen en una importante sala de Salzburgo.

El contraste inicial entre el capitán y María, mediado por la aceptación entusiasta que los invitados de honor hicieron del canto de los niños, pero también de la danza que desde la viudez e infancia respectivas tanto él como ella no practicaban, se transformará en enamoramiento recíproco, aún sin que los involucrados lo reconozcan. Georg seguirá con su plan anterior de casamiento, y María regresará inesperadamente, y sin despedirse de los von Trapp, al convento. Lo cierto es que el diálogo que la pretendida postulante tendrá con la madre superiora, le hará descubrir que el monasterio no debe ser un lugar de refugio, y que su vocación en realidad parecía ser otra. Que debía regresar a la casa de los von Trapp. Y ella lo hace muy contenta, signo que la moción provenía de Dios.

Entre tanto, la presión política del nacional socialismo alemán se hace sentir. Max intenta el camino de la diplomacia, negociando de algún modo como para que la familia no parezca opositora al régimen de cara a lo inminente: la anexión de Austria al Tercer Reich que, gracias a Dios, se produce sin violencia. El capitán von Trapp se resiste a cooperar con el nuevo régimen, y lo hace saber en familia a su prometida y a Max, que en vano intentarán disuadirlo. Llegado el momento, la rica baronesa decidirá regresar a Viena, cancelando sus promesas matrimoniales. Es el momento en que aparece María en escena, e inician un diálogo franco con Georg. Como era de prever, de este nuevo encuentro surge la decisión de contraer matrimonio. Se concreta, y durante la luna de miel, los miembros de la SS vienen personalmente a la casa de los von Trapp para traer la nota, previamente enviada como telegrama y no respondida, en la que se le ofrece al capitán el gobierno de un barco alemán. Lo cierto es que Georg es intimado a la aceptación del encargo sí o sí.

Estando presente Max, y siendo ahora con las nuevas autoridades el primer responsable del ministerio de cultura, informa a las autoridades alemanas que dentro de dos días el capitán tendrá que dar un concierto con toda su familia en Salzburgo. Renuentes al comienzo, los SS acaban aceptando una prórroga del miércoles al viernes para que finalmente Georg acate la orden. En el concierto aparecen dos canciones: Edelweiss, que es la flor nacional de Austria que crece en los Alpes, y también la canción Buenas Noches, que tiempo atrás había conmovido a los invitados de honor en casa de los von Trapp. La primera evoca la libertad creativa de cara a la hostil dureza del entorno natural (y político): la flor, blanca y en alta montaña, es símbolo de la nobleza moral que surge del esfuerzo y sacrificio. La segunda, la estrategia de huida. Efectivamente, a medida que se van retirando de escena los cantores, van dejando un solapado mensaje de resistencia, como invitando a los

oyentes a elevarse a lo mejor de sí mismos. Cuando al final las autoridades alemanas busquen a los von Trapp, habrán huido.

Se esconderán en el jardín del monasterio, y sólo Friedrich, el joven cartero que cortejaba a Liesl, devenido ahora SS, pudo hallarlos. Sin embargo, en el musical él no los delata, y más bien informa que no encontró nada. Los von Trapp partirán hacia las montañas, espacio de trascendencia cuasi-religioso, y que María conocía muy bien. No está expresado en la obra, pero la familia sobrevivirá a la guerra, y Georg se incorporará al nuevo gobierno de Austria, una vez caído el Tercer Reich.

La obra presenta la revalorización de aspectos socio-culturales de la tradición nacional austríaca que por entonces parecían en crisis o descuidados: los valores humanos de la mujer (María) y los niños (inéditamente creativos), la belleza de la música y la danza (el vals), la naturaleza y la poesía (Edelweiss), mediaciones todas para una implícita experiencia religiosa. Estos valores aparecen como fuente de creatividad y transformación en varios niveles: partiendo de la misma experiencia religiosa (es la candidata a novicia quien los descubre y encarna), influye en la configuración familiar, social y nacional. Son el alma de una resistencia creativa a una opresión injusta de la que racionalmente no había salida posible. Insertan una perspectiva de trascendencia humana (el amor) y nacional (la huida a las montañas), con exigentes pero también gratuitos tintes éticos, que salvaguardan la dignidad de las personas y de todo un pueblo.

Por último, si consideramos el desarrollo progresivo de la historia (1959), su versión teatral de inicios de los 70', y su contextualización contemporánea en el musical de Buenos Aires, observamos que la obra nos presenta una crítica solapada y más amplia al patriarcalismo impersonal, que reduce la configuración humana y social a los valores

organizacionales y racionales, en detrimento de aquellos más específicamente humanos y de trascendencia, presentes en la mujer y los niños. En situaciones de encrucijada, parecería que sólo, o principalmente, este tipo de valores están en condiciones de ofrecernos salidas creativas. Ante la inminente presencia del mal, con la primera lógica referida podría no haber salida, pero a partir de la segunda, puede surgir lo inéditamente salvífico.

* * *

"La flauta mágica" (Ópera, *W. A. Mozart*)

1) *La ópera Die Zauberflöte*[256] nos ofrece una especie de combate escatológico entre las fuerzas del bien, representadas en la figura del sacerdote Sarastro, y las del mal, expresadas en la Reina de la Noche. El sol y la luna, con sus correspondientes y opuestas estrategias: el primero, a través de la luminosidad de la verdad, la sabiduría y la prudencia; la segunda, por medio de la mentira, la necedad y el oportunismo.

Este combate tiene lugar en la existencia concreta del príncipe Tamino, enamorado de Pamina, presumiblemente secuestrada por Sarastro, de acuerdo a lo que da a entender la Reina de la Noche; y secundariamente en la de Papageno, un simplón y locuaz cazador de pájaros para la pseudo soberana, anhelante también de una Papagena de momento imaginaria e indefinida. En cierto modo, Tamino y Papageno

[256] Para una profundización de este tipo de abordaje en las óperas de W. A. Mozart, ver específicamente F. ORTEGA – C. COLEMAN, *Avec Mozart. Un parcours à travers ses grands opéras,* Lethiellieux, Paris 2010. Se detienen en *La flauta mágica* especialmente en las páginas 88-96, pero no sólo, ya que el trabajo supone un ejercicio de intertextualidad permanente.

representan el mundo aristocrático-urbano y el plebeyo-campesino, respectivamente, de la sociedad austríaca de los tiempos de Mozart.

La trama se nos presenta como el largo camino de Tamino enamorado por rescatar a Pamina, encerrada en los espléndidos y aparentemente inexpugnables muros y portones de Sarastro, con promesa de casamiento por parte de la Reina, también pseudo madre de la presumible cautiva, en caso de lograrlo. Ante el desánimo del príncipe, el sabio y luminoso Orador entregará a Tamino una flauta mágica, capaz de pacificar a las fieras salvajes y dar un buen espíritu a la gente ruda u hostil: es el arte de la música, que irrumpe a modo de gracia y a todos transforma. También en forma análoga, el viejo sabio dará unas sencillas campanitas a Papageno.

Sin embargo, el Orador advertirá a Tamino que para ingresar en el Templo de la Sabiduría, el castillo de Sarastro, de lo que pronto parece querer desistir por haber sido inducido a pensar por la Reina de la Noche que el malvado Sarastro lo presidía, tendrá que perseverar con esfuerzo y constancia. Ingresar al Templo será un arduo camino espiritual análogo al presentado por Teresa de Ávila en sus *Moradas*.

A diferencia de Papageno, Tamino se tomará muy en serio este desafío, que no es otro que el de la formación humano-espiritual masónica al que pronto comienza a ser iniciado. Ante todo, silencio y obediencia: no hablar con nadie, ni siquiera con Pamina, quien en un comienzo parece irresistible para él. Se trata de adquirir dominio de sí y sabiduría. Incluso después, cuando Pamina pueda acompañarlo en el itinerario, deberán atravesar juntos dos peligrosas pruebas: la del fuego (¿la pasión juvenil, con su presuntuoso ‘paraíso ya’?) y la del agua (¿insípida como la de las bodas de Caná, que no obstante media el desencantado agotamiento del primer vino y un aparente “paraíso

nunca", con la sorprendente aparición de otro vino posterior, muy superior al primero?).

A la aridez y dificultad de esta iniciación parece resistirse Papageno, que en un principio, temeroso, se deja llevar por el vulgar proceder e insinuaciones de las tres damas plebeyas y oscuras. Papageno quiere todo rápido, fácil y placentero; y de no ser así, considera que el sacrificio no vale la pena: así lo expresa de entrada, abiertamente. Por eso, de momento la única Papagena que le es ofrecida es una mujer vieja y fea…

En realidad, Pamina había recibido de la Reina de la Noche, el encargo de matar con un cuchillo a Sarastro, lo cual es advertido por éste último, y denunciado por Monostatos, un moro ambiguo en su lealtad, celador de Pamina. Sin embargo, Sarastro comprende y perdona a Pamina, lo que nos hace cambiar la interpretación inicial que tenía el espectador, que hasta el momento podía pensar que Sarastro respondía a un poder maligno, y que era en cambio la Reina de la Noche quien quería el bien para su pretendida hija.

2) *Interpretación.* El relato está permanentemente impregnado de símbolos masónicos, que podrían adquirir un *sensus plenior* mirados desde el cristianismo. Por ejemplo, el número tres está presente en la bóveda celeste, en el número de genios, especie de ángeles custodios que intervienen oportunamente en las vidas de Pamina y Papageno decepcionados, al borde de sendos suicidios. También el compás pitagórico y el ojo divino sin rostro ni pupila, asociados a Sorastro, o los símbolos de la sabiduría egipcia que también lo circundan.

Detrás de ellos, hay una mirada ambigua de la mujer, del moro, de la anciana y del campesino. Se valora la luminosidad clarividente de Sarastro, la sabiduría del Orador, la valentía y obediencial docilidad de

Tamino; pero se desconfía de los poderes ocultos de la Reina de la Noche y de las tres lujuriosas damas. El moro es astuto y mentiroso, se adecua a las circunstancias; la anciana es una “vieja” que adquiere tono despectivo de cara a la juventud y belleza de Pamina; el campesino es un ingenuo inconstante que debe ser ilustrado.

Pero en términos positivos, aparece la imagen de la música como experiencia de gracia, figura inédita de la esperanza que contribuye a una nueva y radicalmente diferente interpretación de los acontecimientos: donde parecía no haber sino obstáculos (los muros y portones, la definitiva ausencia de una Papagena), aparece un creativo y abnegado camino de ingreso que conduce al desposorio. Los tres genios pueden ser también vistos como figuras del Espíritu Santo; la sabiduría del Orador, como las enseñanzas de Jesús Maestro; las pruebas del fuego y el agua como las respectivas noches de los sentidos y del espíritu, de acuerdo a la nomenclatura de Juan de la Cruz.

La solidaridad de Tamino con la fragilidad de Papageno, pueden remitirnos al misterio de la comunión de los santos, o a la misma fraternidad en una Iglesia peregrina (en el *Señor de los Anillos* y en *Harry Potter* aparece la misma figura, de la mano de Frodo y Harry respectivamente). El rol de los iniciadores manifiesta la tarea de los maestros espirituales; el desposorio entre Tamino y Pamina, después del combate escatológico, evoca el del Cordero degollado y la Nueva Jerusalén en *Ap* 21, donde también abundan signos luminosos. Por último, el recurrente tres puede convertirse en figura de la presencia trinitaria, plena en cada fragmento de la historia humana y el cosmos.

Es interesante notar que W. A. Mozart escribió esta ópera a partir de elementos muy sencillos de la cultura alemana en Austria, con un sesgo casi nacionalista, dado que no se habían realizado por entonces

este tipo de composiciones en alemán. Utilizó para ello cuentos infantiles, y símbolos propios del imaginario de su tiempo y contexto. Desde una óptica cristiana, se le podría objetar su hermenéutica masónica, pero por aquel entonces estas logias no habían adquirido el talante decididamente anticlerical que luego tomarían con la francmasonería. Se trataba más bien de un intento por rescatar las riquezas y posibilidades de la sabiduría humana (astrología persa, sabiduría egipcia, pitagorismo griego) de cara a una teología y vida eclesial afectadas por el jansenismo, que desconfiaban de las posibilidades del hombre caído y de la misma razón moderna.

Es cierto, que en esta perspectiva, la Reina de la Noche podría simbolizar a una Iglesia oscurantista, opuesta al camino estigmatizado pero luminoso de la masonería. También podría visualizarse en la primera el poder natural de las fuerzas oscuras e inconscientes del hombre, y en las enseñanzas del Orador o en el discurso de Sarastro podría verse el poder liberador de la educación: una especie de transformación simbólica de las fuerzas regresivas del yo, hacia otras más racionales y progresivas de autotrascendencia. Y en este caso podría salvarse el dinamismo más profundo de la vida teologal cristiana.

De un modo inverso, en las Sagradas Escrituras se representa la sabiduría egipcia como seductora prostituta, oscura y peligrosa, que por conducir a la muerte debe ser evitada por el joven instruido en la sabiduría de la Ley hebrea, la cual inicialmente constituye un yugo exigente del que el discípulo naturalmente huiría, pero que luego acabará manifestando sus delicias: en la trama de *La Flauta Mágica*, los secretos de Isis.

Una última observación nos permite descubrir que en ambas consideraciones, la judeo-cristiana y la masónica, existe una coincidencia

significativa: queda claro que la formación humano-espiritual, para ser sólida y consistente, debe considerar seriamente no sólo la disciplina personal y la claridad conceptual, sino también la experiencia afectiva y el amor humano. Por ejemplo, en la tradición rabínica, quien se dedica al estudio de la Ley tiene también la grave tarea de encontrar una buena mujer para devenir sabio. Y para los cristianos, Jesús mismo es esa Sabiduría, camino verdadero que conduce a la Vida.

* * *

Animación en arena (*K. Simonova*) y Gimnasia artística (*N. Comaneci*)

Propongo un diálogo fenomenológico-teologal con dos expresiones artístico-culturales poco requeridas en teología. La primera por razones comprensibles, ya que se trata de animación en arena, lo cual de por sí es muy original. Seguiremos la presentación que hace Kseniya Simonova en la final "Talentos de Ucrania" (2009). La segunda, en cambio, por razones de aparente ajenidad: la gimnasia artística parece no facilitar el trabajo teológico. Pero en este caso intentaremos teologizar las rutinas de Nadia Comaneci en las Olimpíadas de Montreal (1976) y Moscú (1980).

En ambos casos, obras de mujeres jóvenes de Europa oriental que vivieron bajo el influjo soviético, y encontraron en sus respectivas disciplinas un modo de expresar trascendencia. En ambos casos, itinerarios significativamente vinculados a sus naciones de origen, y hoy fácilmente asequibles gracias a *You Tube*. Una característica común de

ambas ‘artistas’ es la sorprendente manifestación de la gracia en forma de belleza, cuya novedad queda ‘eternizada’ en el acontecimiento fugaz. De modo prevalentemente objetivo en las manos creadoras de Kseniya, y de modo prevalentemente subjetivo en la transfiguración corporal y sonriente de Nadia, lo cual podría sintetizarse en la expresión: de la belleza (teologal) que se manifiesta a la belleza (teologal) que nos manifiesta.

Respetando la originalidad de cada expresión artística, seguiremos el método fenomenológico-hermenéutico-teologal analógico-Hermenéutico-pastoral, desarrollado en el capítulo I. Dicho en breve, buscaremos interpretar desde un núcleo teologal implícita o explícitamente sugerido en algún momento de la obra lo que cada expresión artística manifiesta [=mística de la Encarnación], para procurar luego leer teologalmente el conjunto de la misma desde el *sensus plenior* que ofrezca esa nueva clave hermenéutica [=mística evangelizadora]. En un momento de la trama histórica ‘se revela’ lo teologal, y desde allí ‘se devela’ la trascendencia implícita de esa misma trama.

Dos biografías: Kseniya Simonova y Nadia Comaneci

Dos palabras biográficas que nos ayudarán a comprender a las respectivas artistas y sus obras.

Kseniya Simonova[257] (31), casada con Igor y madre de un hijo (Dimitri), vive actualmente en su tierra natal de Crimea. Hija de madre artista y padre militar retirado, ahora fabricador de muebles, se formó en bellas artes, estudió cultura popular inglesa antigua y psicología anatómica. Comenzó a trabajar decididamente con animación en arena a

[257] En línea (Consulta el 01/09/2016): https://en.wikipedia.org/wiki/Kseniya_Simonova.

raíz del quiebre de la revista que llevaba adelante su marido, que además tiene formación en dirección teatral. Las temáticas que Kseniya representó en las fases previas a la final "Talentos de Ucrania" se relacionaban con la experiencia del amor humano y la maternidad (fue madre a los 22 años). Esto mismo se incorpora en la primera parte de su representación sobre la invasión alemana a Ucrania. Con posterioridad a la misma, que recientemente volvió a recrear con algunas variantes, dedicó su arte a contar relatos míticos de diferentes contextos culturales nórdicos y orientales, como así también a dar a conocer situaciones particulares de personas que sufren por enfermedad, en vista a sensibilizar y movilizar en el público ayudas económicas.

Por su parte, *Nadia Comaneci*[258] (54) huyó de Rumania en vísperas de la caída del muro, sin imaginar lo que estaba aconteciendo políticamente en su país. En Viena consiguió una visa para los Estados Unidos, donde actualmente vive con su marido, también campeón olímpico, a quien había conocido en Montreal 1976, y con quien también tiene un hijo. Se había retirado de la competencia en gimnasia artística hacia 1984, pero mientras permaneció en Rumania siguió entrenando gimnastas jóvenes dedicas a su disciplina, incluyendo en esto al equipo olímpico durante algunos años. En el último tiempo había puesto distancia de su antiguo entrenador Bela Karolyi, quien aprovechó una gira en el exterior para refugiarse con su esposa en los Estados Unidos. Con posterioridad, Bela ayudó a Nadia a organizar su nueva vida en el país del norte. Hoy Nadia viaja periódicamente a su país de origen, donde lleva adelante una fundación que promueve el deporte para niños de escasos recursos, convencida de que esto contribuye al despliegue de sus personalidades.

[258] En línea (Consulta el 01/09/2016): https://es.wikipedia.org/wiki/Nadia_Com%C4%83neci. Entre los reportajes periodísticos destaco el aparecido en el programa: "The global conversation" (Euronews, 11/2014): https://www.youtube.com/watch?v=oAB_F3XEQO4.

Talento de Ucrania

La *presentación* de Kseniya Simonova es fácil de encontrar en *You Tube*.[259] Describe la invasión alemana a Ucrania, y luego la ocupación soviética del país, con las deportaciones y desaparición de personas que eso supuso. La historia comienza representando creacionalmente las estrellas del firmamento nocturno, un templo bizantino en el horizonte y un camino florido que parte de él y nos conduce a un banco de plaza donde está sentada una pareja joven. Hay muchas luces, incluyendo un gran reflector que alumbra (¿controla o encandila?) la escena.

De pronto se acercan aviones y la música, hasta entonces calma, se convierte en inquietante. Comienza el caos, y lo primero que parece destruirse es la joven pareja. Las mujeres huyen, hay angustia en el rostro de una de ellas, y solo después de un tiempo se dibuja un niño, asociado a un cirio que emerge del caos y trae alguna paz. Pero a poco, se produce otro ataque, el caos es ahora absoluto. Las siluetas espectrales sobre fondo negro evocan el terror de los desaparecidos. Entonces emerge un rostro joven de mujer en el centro de la escena, con una carta en la mano, la cual poco a poco va envejeciendo. Entendemos que se trata siempre de la misma chica del banco de plaza…

De ese rostro surge un obelisco, ante el cual se convocan mujeres y niños, presumiblemente buscando a sus familiares (deportados a Siberia o masacrados). Parecen rezar, y de hecho, en el trasfondo, encimado a la escena, casi en primer plano, se dibuja un templo bizantino mucho más grande que el del principio. Parte de la escena se convierte en cuadro, y luego en ventana. Se dibuja ante esa ventana, una vez más,

[259] En línea (Consulta el 01/09/2016): https://www.youtube.com/watch?v=518XP8prwZo. Más recientemente, con algunas modificaciones: https://www.youtube.com/watch?v=eeuUE6XWhV8.

a la mujer con su niño. El niño está vestido con el uniforme del ejército ucranio, y está orientado hacia la ventana, arrodillado. En esa ventana se fue diseñando un soldado con la palma de su mano derecha orientada hacia el niño. En el tramo final, la música de fondo expresa cierto entusiasmo. La gente del público parece haber reconocido en esta última escena una conocida obra de arte ucraniana. Acaba la presentación con la inscripción “1945” y un cirio complementario a la presentación, que encendido al comienzo ahora se apaga.

Interpretación. El templo bizantino del inicio, del que surge el camino, y luego ese otro más grande y expresivo que se impone en la hora del dolor, nos revela el núcleo teologal para una hermenéutica teológica de la obra. Ahora el camino es la cruz, que se esperanza en el cirio encendido en medio del caos, pacificando en cierto modo el rostro de la mujer. La esperanza cristiana está vinculada en este caso a una esperanza humana, que es la del hijo que “nos ha nacido, un niño nos ha sido dado” (*Is* 9,6), el hijo de la mujer (cf. *Ap* 12,1). De este modo, en un marco por momentos apocalíptico, la figura de la mujer se convierte en imagen mariana, la cual permanece fiel hasta el final con su niño, quien nos evoca al Emmanuel (cf. *Lc* 2,12).

El itinerario que recorre la historia tiene tres momentos, y que coinciden con las etapas clásicas del camino espiritual: *via affirmationis*, donde el riesgo es la presunción que encandila [1ª parte]; *via negationis*, asociada al caos de los bombardeos y persecución, donde el riesgo es la desesperación, pero donde acaba emergiendo la luz de la fe y el imaginario religioso del templo se consolida [2ª parte]; y *via eminentiae*, asociada al cuadro final, donde le soldado que mira desde afuera de la ventana se convierte en figura del Cristo que estuvo muerto pero ahora vive (cf. *Ap* 1,18), y a quien se implora: “Ven, Señor Jesús” (*Ap* 22,20). O

también en icono del Padre invisible con el que el Hijo se identifica y hacia quien su vida está orientada (cf. *Col* 1,15) [3ª parte].

De hecho esta figura emergía del lado del templo bizantino: el verdadero templo del que surge la vida y la esperanza es el misterio trinitario de Dios. Por eso esta escena final es luminosa, a diferencia de otras intermedias muy oscuras, o la iluminada 'artificialmente' en la noche de la primera.

Los 10 perfectos en Montreal

El *desempeño* de Nadia Comaneci en Montreal 1976 impacta por su belleza y 'perfección'.[260] Durante los juegos olímpicos de ese año, en siete ocasiones consiguió un 10 perfecto. El indicador electrónico no estaba preparado para esa calificación, y dado que solo tenía tres dígitos, tuvieron que expresar lo conseguido por la rumana con un 1.00. En esa ocasión, terminará obteniendo 3 medallas de oro.

En términos generales, daría la impresión de que la Nadia de 14-15 años está jugando, casi disfrutando sin dificultad de su rutina. En las paralelas asimétricas parece volar en la salida, en viga o barra de equilibrio innova con un doble *flick flack*, el primero 'en cámara lenta' y el segundo a modo de 'latiguillo'. En piso, maneja amplia y grácilmente el espacio cuadrado, recorriéndolo en forma de cruz, ida y vuelta por las diagonales buscando altura, y desplegando con mucha soltura y un toque de constante originalidad, sobre todo al final, una amplísima gama de

[260] En línea (Consulta el 01/09/2016): https://www.youtube.com/watch?v=Yi_5xbd5xdE%C2%B4. De este momento privilegiado se hace eco su presentación en Barcelona 1977, sobre todo en paralelas asimétricas y piso: https://www.youtube.com/results?search_query=nadia+comaneci+barcelona+1977.

movimientos corporales. De este modo, no solo su propio cuerpo, sino el mismo espacio, queda en cierto modo transfigurando.

En cambio, en Moscú 1980[261] la gracia ingenua de la niña ha dado lugar a la mujer. Sus rutinas siguen siendo consistentes, pero pierde gran parte de la gracia espontánea que tenía cuatro años atrás. En términos generales, parece manejarse con mayor dificultad y ya no luce la sonrisa espontánea de antaño. Además, comete algunos pequeños errores, y en las paralelas asimétricas, se cae. Si bien acabará obteniendo dos medallas de oro, serán sus últimas olimpíadas. Aquí Nadia comienza a encontrarse con su límite.

El *núcleo hermenéutico* desde donde podemos comenzar una lectura teológica de esta experiencia artística es, por analogía, el de la plenitud de gracia: siete '10 perfectos', tres medallas olímpicas doradas, que encuentran su justificación en el asombroso desempeño de sus rutinas, sobre todo en sus sonrientes y graciosas salidas conclusivas. Podemos considerar a la Nadia de Montreal como figura estética mariana: a ella le ha sido conferido un don inesperado, único y original.[262] Y a partir de esta interpretación, que es como el anuncio del ángel, toda la ejecución –metáfora de la vida– queda impregnada con esta gracia vital (cf. *Lc* 1,30).

El espacio físico donde desarrolla su rutina en piso, deviene símbolo del mundo con sus cuatro puntos cardinales, la cruz de sus diagonales en las que busca altura, emblema pascual. La gracia con que realiza allí la variadísima gama de movimientos cotidianos, símbolos de una vida transfigurada en el Espíritu. Por último, el 'vuelo' final con que

[261] En línea (Consulta el 01/09/2016): https://www.youtube.com/watch?v=JVgUs8xR8ZE. Debido a la Guerra Fría, los Estados Unidos buscaron boicotear las Olimpíadas en URSS, y la merma de atletas participantes fue significativa.

[262] Dado que la normativa olímpica luego cambió, ya nadie podrá competir con 14 años de edad en gimnasia artística. La normativa vigente exige cumplir 16 años en el transcurso del año olímpico.

concluye su primera rutina en las paralelas asimétricas nos evoca la Asunción, y la novedad de lo nunca visto antes (¿ni después?) en gimnasia artística olímpica, asociada a una empatía entrañable generada con los espectadores, nos evoca el *quam pulchra es* concerniente a la Madre de Dios.

En cambio, cuatro años después, las limitaciones en las salidas y su primera caída en las rutinas (hasta esta última todo venía bien), nos remiten a la hija de Eva. Su prontitud para levantarse y continuar nos recuerda nuestra condición de *viatores* o peregrinos. Un pueblo de Dios en camino, marchando "entre las tribulaciones del mundo y los consuelos de Dios",[263] pero que todavía no alcanzó su perfección. El realismo de estas experiencias abre la figura estética de la gimnasta a la vida real de Nadia tal como se manifiesta, por ejemplo, en sus entrevistas. Ahora tendrá que desplegarse también en otros campos de su humanidad, diferentes a la ejecución de rutinas gimnásticas. Desde hacía algún tiempo, ya venía insertándose en la teodramática de su vida una relación cada vez más tensa con su entrenador, y esto se profundizará con los impedimentos que el gobierno rumano imponga a las constantes invitaciones que ella reciba para participar en competencias y exhibiciones internacionales, e incluso a su posible deseo de casarse.

Aquí se desvanece la figura cuasi sacramental de la otra Nadia. Pero en su vida concreta, la *via negationis* de la experiencia límite (Moscú 1980), presupuesta la *via affirmationis* de aquella otra experiencia cumbre (Montreal 1976), abre el camino a una posible *via eminentiae* en su existencia personal concreta. Se resiste a que su vida sea escrita como una historia de hadas, porque eso la convertiría en algo trivial. Tiene consciencia de que el pasado quedó atrás, despegándose así de los éxitos que ya fueron, y que de seguirse anhelando se convertirían en

[263] AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, 18,59,2.

idolátricos. Y sin embargo conserva como algo muy reciente todo lo vivido como atleta olímpica, algo de eso sigue habitando en ella icónicamente y animando su vida presente: dice ser capaz hoy de seguir realizando esas mismas rutinas de modo no competitivo, y por lo tanto, más gratuitamente. De este modo, algo en ella parece haberse eternizado. En algunas fotografías y filmaciones de estos últimos años, Nadia aparece con una cruz como pendiente en su pecho.

* * *

"Los Peques" (Animación 3D, *Ch. Olmos*)

Como al *Principito* de Saint-Exúpery, también a los tiernos e ingenuos Peques hay que "descubrirlos"[264]: tal vez, después de darse un "porrazo" en la vida, como lo sugiere su primera presentación, cuando el anterior paradigma 'tecnológico' ya no funcione... Se trata de unos misteriosos gnomos patagónicos, mezcla de comunidad mapuche y criolla, creados por Christian Olmos en 2001 y animados en 3D. Llevan una vida sencilla y disfrutan de cada momento tal cual se les presenta, cuidando la naturaleza y transmitiendo valores profundamente humanos, implícitamente teologales.

La comunidad, y cada uno de sus personajes en particular, oscilan entre la responsabilidad por el trabajo bien hecho y un sano sentido del humor que los anima casi permanentemente; entre la marcada e irrepetible originalidad de cada uno, y el fuerte sentido de fraternidad que los sostiene; entre una vida que es válida y gozosa en sí misma, a la par

[264] Han salido a la venta 3 volúmenes (2006, 2007, y 2009). La última lleva por título: "Crónicas de por acá nomás". Pueden encontrarse muchas de estas historias en YouTube.

que decididamente solidaria con el entorno. Como el *Principito*, también ellos viven “en otro mundo posible”. Como si fuera una comunidad religiosa, pero haciéndose cargo de una misión secular; celebrando la Navidad con sus familias, pero no descuidando los problemas que aquejan a nuestro mundo, sin ceder a la tentación de encerrarse en la calidez del propio hogar.

Las pequeñas historias de dos minutos, como otrora las de *Hijitus*, integran una rica experiencia de la cultura local neuquina en particular y argentina en general, procurando resaltar lo mejor de nuestra idiosincrasia, y minimizar con el candor del humor y la simpatía las propias restricciones y defectos. Por ejemplo, el innegable ego de cada uno de los personajes, y particularmente el de Chicho, es convertido en motivo de bromas: pero también los inventos de Fito, la ‘autoridad’ del Nono (por ejemplo, vuela un avioncito de papel cuando enseña temas serios), las heroicas pretensiones de Nino o Coco… Los Peques nos abren también a valores universales presentes en las variadas tradiciones sapienciales de nuestro mundo, sobre todo a partir de la figura del sabio Nono.

Si bien no les son ajenas, y en cierto modo son fuente de inspiración, el influjo de leyendas nórdicas como las sagas de C. Lewis o J. Tolkien, también estas “crónicas de por acá nomás” establecen una clara distancia: los Peques son pacíficos, y dejan de lado la vertiente épica de las figuras inglesas asociadas a la guerra y el combate; arreglan las diferencias con el sentido común, y humorizan con la rigidez ibérica o la disciplinada impasibilidad alemana de Hans. Desde esta perspectiva, están en la antípoda de otro tipo de ‘héroes’, como Superman (por más que Nino quiera imitarlo) o el mismo *Super Hijitus* (quien por otra parte también tenía ‘amiguitos’ e incluso encarnaba la ‘fragilidad’ de ser un chico de la calle). De ahí que, pese al deseo en contrario de Coco,

tendrán que “salvar al mundo vestidos de lechuga”… En este sentido, están más cerca del mexicano “Chapulín Colorado”, o de la misma *Mafalda*, que de los superhéroes estadounidenses. Como Frodo y sus compañeros (en *El Señor de los anillos*), se ven pequeños ante el dramático poder del mal: pero a diferencia de ellos, no es la fuerza de voluntad la que los guía y mantiene firmes en su misión, sino la capacidad de disfrutar de lo que hacen en comunidad, dando pequeños y graciosos pasos.

El aspecto visual de los Peques guarda cierta semejanza a la de los Pitufos: también aquí se trata de gnomos y existe una sola mujer, la Pitufina; si bien no es el frío azul lo que los identifica. Por otra parte, el humor que los anima podría recordarnos a la familia de los Simpsons. Sin embargo, a diferencia de estas otras dos historias, los personajes patagónicos parecen más nobles y fraternos, cálidos y entrañables, sin la acidez irónica que caracteriza a la célebre familia americana. Al respecto, podría decirse que los Peques vienen para quedarse en el imaginario de quien los descubre: en cierto modo ‘cautivan’ gracias a su sencillez. El mismo modo de producción ‘casera’ parecería darles esta impronta: los Peques son artesanales, no están hechos ‘en serie’; no constituyen una superproducción lucrativa, sino que están al servicio del descubrimiento de otras cosas más importantes, de un mejor estilo de vida en quien se encuentra con ellos en la pantalla de una estación de subte o en *YouTube*. Los Peques ‘crecen’ de a poco, como el grano de mostaza y el misterio del Reino.

Desde una perspectiva teológica, podría decirse que los Peques constituyen una figura de la humanidad nueva, en contraste con la de los “humanos” que tienden a destruir o ensuciar el medio (por ejemplo, los cazadores furtivos o los estudiantes en viaje de estudios), o a tasarlo a precio de mercado (por ejemplo, intentando infructuosamente

enriquecerse vendiendo Peques). Manifiestan una veta religiosa específicamente cristiana en el “Gracias por todo” ofrecido con candor por Tina al Niño Jesús en el pesebre de Navidad de una casa de humanos; o en la espada bélica transformada en una esperanzada cruz pascual, cuando a manera de nuevos Quijotes los pequeños guerreros evitan una heroica pero estéril confrontación y, en cambio, recuerdan con entusiasmo a sus Dulcineas de historieta.

Pero la veta cristiana se manifiesta también en la invitación a dejarse asombrar por las pequeñas grandes cosas de cada momento, disfrutándolas como espacios de gratuidad irrepetibles, ofrecidas a todos a partir del misterio de la Encarnación. Los mismos Peques son inaprensibles, hay que tenerles mucha paciencia y no enojarse; no se pueden reproducir sus espontáneas ocurrencias y estilos de vida en filmaciones que acabarían por “embalsamarlos”: su creador lo intenta con millones de tomas y no lo logra. Pero su larga búsqueda no es infructuosa, ya que como otro autor, el del *Principito*, gracias a este tiempo dedicado a su rosa, acabará creando ‘vínculos’ con sus Peques. Ellos nos enseñan a ser agradecidos y el asombro ante las pequeñas cosas, cuyo valor se aprecia mejor en el marco de la sencillez de vida: si miramos con otros ojos, cada día puede ser excepcionalmente extraordinario. Porque también aquí, “lo esencial es invisible a los ojos”.

La comunidad de estos duendes patagónicos podría ser también una figura inspiradora del misterio de la Iglesia en cuanto familia y pueblo de Dios. El liderazgo de Chicho es al respecto muy interesante. Él es quien, sin dejar de venerarlo, adquiere iniciativa frente a la autoridad ‘decrépita’ del Nono, marcado incluso en su personalidad por el paso del tiempo: se olvida de todo, es cascarrabias, quiere tener todo bajo control (¿una parodia benigna y simpática de cierto tipo italiano o de anciano mapuche; o de la misma jerarquía eclesial, desde una perspectiva

diferente a la sugerida por la figura de *Treebol* en el *Señor de los anillos*, versión inglesa que subraya su “lentitud” para desplazarse y tomar decisiones?). El Nono es el sabio de la tribu, representa a la tradición, usa un cayado y narra cuentos fascinantes, aunque muchas veces se repite y le cuesta aceptar y reconocer lo nuevo. Pero tiene observaciones geniales: por ejemplo, “el anillo que más pánico genera en los hombres” no es uno de tipo mágico, sino más bien… “el de casamiento” (!).

Chicho es también quien cuida a Nino, el más pequeño de todos, caprichoso pero entrañable, con quien vive y que siempre lo acompaña. Chicho es también quien está enamorado de Tina, la única mujer del grupo, un poco coqueta y moderna (“nada de princesita”, es independiente, y va al grano), quien no acaba de corresponderle ‘en serio’ a su perdido enamorado. Por último, él es quien invita a la comunidad a no desanimarse frente a los desafíos aparentemente inmensos que plantea el cuidado del medio, recordando el ejemplo de su padre. De este modo, Chicho es el responsable último de que el hábitat humano mantenga en equilibrio el hábitat natural; y quien más intenta cuidar a los humanos de sí mismos… En cierto modo, podríamos aventurar que Chicho es la figura más elocuentemente cristológica, quien más se empeña por mostrar “el Hombre al hombre” (cf. *GS* 22).

Si bien la fuerte referencia a la naturaleza y la tradición podrían dar un cuño mítico-ecologista a los relatos, también hay en el grupo, además de un líder emprendedor y paradigmático, un inventor incansable: Fito. No todo resulta finalmente útil, pero el grupo se divierte con sus periódicas ocurrencias. Por otra parte, en el Tucu se manifiesta el tipo locuaz, creativo y fiestero: juega muy bien al fútbol, a lo Maradona; es rápido y despierto, de tez oscura; le gusta el canto y el baile a lo “Mona” Giménez, pero no tanto el trabajo y la responsabilidad (¡un típico norteño!). También está Coco, simplón y bonachón, el forzudo del grupo,

voluntarioso, trabajador; y Hans, un alemán que llegó al lugar por un intercambio cultural y luego se quedó a vivir allí. Todavía no habla castellano, pero toma esmerada nota de los inventos de Fito porque evidentemente le llama la atención sus innovaciones tecnológicas (!). El Nono no lo llega a entender porque habla diferente, pero Chicho lo recibe y respeta.

Personalidades muy diversas ("polícromas"), paradigmáticas de nuestra composición socio-cultural, que, no obstante, conviven en gran armonía, reaccionando creativamente ante las dificultades o las diferencias por medio del diálogo, el ingenio o el humor (¿algo semejante al ideal de una comunidad Scout?). Esta vertiente lúdica, compartida en general por todos los personajes, convierte al conjunto de la tribu en metáfora de un algo más: de una comunidad de otro orden, de tipo escatológica (¿una Jerusalén celestial?). Al respecto, los personajes están impregnados y transmiten un sentido de esperanza.

Los Peques recurrentemente nos invitan a pensar en una historia alternativa para nuestra humanidad: nos hacen saber que si los humanos hubiéramos procedido como ellos, nuestra historia hubiera sido muy diferente. Por ejemplo, en relación a la colonización y la conquista. Bajo esta perspectiva, los Peques son lo que nosotros estamos llamados a ser: humanidad redimida. Nos revelan e invitan a la 'sabiduría', que es 'gusto' por la vida. Y nos descubren implícitamente a Cristo, el Hombre nuevo: nos lo hacen presente en nuestra existencia cotidiana, de modo simple, "desde Argentina". En cierto modo, los Peques son la nube de testigos que nos preceden en la fe (cf. *Heb* 12,1ss.), y posibilitan que iniciemos cada día con otra disposición, que miremos los inesperados acontecimientos diarios con otros ojos, tal como se desprende del misterio de la Encarnación: en perspectiva simbólico-sacramental.

2.5. Teología, psicología y mística

La transformación del imaginario simbólico

En orden a optimizar el uso mediador de las expresiones culturales para la profundización y manifestación de vivencias teologales, presentaré una teoría del desarrollo psico-espiritual, fundada en la transformación del imaginario simbólico e inspirada en L. Rulla[265]. Por imaginario entiendo la concatenación y articulación hermenéutica del mundo simbólico de una persona, que está llamado a pasar de significaciones regresivas a progresivas, de idolátricas a icónicas, según se dirá.

La teoría interdisciplinar de L. Rulla[266]

Comenzaré exponiendo brevemente los principales contenidos de dicha teoría, para luego adentrarme más de lleno en lo referente a los modos de simbolización. A continuación mostraré cómo este proceso se despliega en las diferentes etapas de la vida de manera original. Por último, me concentraré en un período de particular relevancia por las

[265] Cf. G. RAMOS, "Transformación del imaginario psico-espiritual", *Theologica Xaveriana* 168 (2009) 449-470.
[266] Cf. L. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana*, Atenas, Madrid 1990, 286-310, donde sistematiza su teoría interdisciplinar entre psicología, antropología filosofía y teológica. El autor es el fundador de la Facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. De la misma escuela, F. FRANCO, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, Edb, Bologna 2005; A. CENCINI – A. MANENTTI, *Psicologia e formazione. Struttura e dinamismo* Edb, Bologna 1989; A. CENCINI, *Le relazione nel celibato consacrato. L'apporto delle Psicología*, Pug, Roma 1994.

características que comporta y las consecuencias que ofrece en relación al modo de simbolización: la mitad de la vida.

Autotrascendencia teocéntrica

Según el autor, dos clases de motivaciones movilizan a quien ha decidido iniciar y crecer en el camino de la fe: la de *"lo importante en sí"* y la de *"lo importante para mí"*. La primera está asociada a los valores evangélicos, la segunda a los valores naturales y/o a las necesidades personales. La primera se desenvuelve en el marco del *yo que se trasciende* [=el yo ideal en la situación] y orienta hacia una autotrascendencia teocéntrica; la segunda se vincula al *yo trascendido* [=el yo actual manifiesto o latente] y orienta, en el mejor de los casos, hacia una realización meramente humana.

Dicho esto, resulta evidente que la tensión entre "lo importante en sí" y "lo importante para mí" le generarán al discípulo de Jesucristo ciertas tensiones o incluso posibles conflictos: es por esto que Rulla habla de una *dialéctica de base.* Con esta expresión intenta reflejar ese drama original que subyace a toda peregrinación creyente, y del cual el hombre o la mujer de fe nunca terminan de liberarse del todo en esta vida, y que consiste en ese tironeo más o menos significativo, arraigado en la propia constitución y dinamismo antropológicos, entre el bien que se quisiera vivir y hacer en diferentes dimensiones de la persona, y las actitudes que de hecho se acaban expresando o prevaleciendo.

Las tres dimensiones

Según Rulla, esta dialéctica de base se expresa en *tres dimensiones* de la persona[267]. En la *primera*, la de la "santidad", la dialéctica se concentra en la polaridad virtud-pecado. Es la zona libre y consciente de la persona, en la que el sujeto decide responsablemente acerca de lo que va haciendo de su vida con plena libertad afectiva-efectiva. Por esto mismo, en esta dimensión las opciones ético-espirituales son sumamente claras y decisivas en lo atinente a responsabilidad y consecuencias morales.

En contrapartida, la dialéctica de la *tercera dimensión*, la de la "salud", se expresa en la polaridad normalidad-patología, y en ella pueden llegar a prevalecer los conflictos inconscientes. Así la libertad afectiva-efectiva puede verse notoriamente limitada, hasta llegar a convertir a la persona, en el pensamiento de S. Freud, en un "ser impulsado", absolutamente des-responsabilizado. En su teoría interdisciplinar de la vocación cristiana, y por sus connotaciones estrictamente psicológicas, Rulla no se detiene demasiado en esta dimensión, limitándose más bien a enunciarla.

En cambio, el autor ahonda preferentemente el análisis de la *segunda dimensión*, la de la "madurez". Este tratamiento constituye, en realidad, la notable originalidad de su teoría. Aquí la dialéctica de base se establece entre el *bien real* y el *bien aparente*. En la misma línea que las normas para el discernimiento de la Segunda Semana en los *Ejercicios Espirituales [=EE]* de san Ignacio de Loyola (nn° 329-336), el autor supone que nuestras verdaderas motivaciones pueden verse por

[267] Cabe aclarar que estas dimensiones son teóricas, y que no existen químicamente puras en ningún creyente, sino que más bien sirven para analizar y explicar procesos de crecimiento o estancamiento.

momentos confundidas u opacadas: ya sea a causa del “mal espíritu” o de oscuros mecanismos inconscientes, creemos que nos moviliza una determinada motivación y en realidad lo que prevalece es otra[268].

Consistencias e inconsistencias

En efecto, muchas veces detrás de la aparente encarnación de valores evangélicos se esconde “disfrazada” (*sub angelo lucis*) alguna búsqueda más interesada de gratificación egoísta: se cree estar haciendo las cosas por un motivo y en realidad lo que mueve (inconscientemente) a la persona es otro. Por ejemplo, se cree estar ayudando a los demás por puro amor, y en realidad lo que se está buscando es ser reconocido y amado; se asumen actitudes de cordialidad, pero en realidad es porque se teme un rechazo; se dedica espacio a la oración, pero la verdad es que se quiere estar tranquilo y sentirse bien.

Esta mezcla o confusión de motivaciones puede conducir al cristiano por caminos regresivos, que le impidan desarrollarse como tal, y que acaben restringiendo la eficacia efectiva de su servicio evangélico al Reino de Dios. A esta contradicción entre valores (teóricamente) proclamados y valores (prácticamente) vividos, que restringe la autenticidad de la vivencia evangélica y la eficacia del empeño apostólico, Rulla la denomina *inconsistencia*.

Las inconsistencias bloquean el crecimiento en la fe, ya que se asocian a *modos de representación [=símbolos] infantiles*. Como

[268] Esta convicción es, de hecho, lo que da lugar a la práctica del discernimiento en la Segunda Semana. Sobre *EE* y discernimiento, también en clave interdisciplinar, cf. C. ALEMANY – J. GARCÍA MONGE (Eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos* (2 vol.), Sal Terrae – Mensajero, Santander – Bilbao 1991; L. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1992.

acontece en las tempranas etapas de la vida, estos modos de representación favorecen actitudes que ponen a Dios, a las personas, eventos y cosas en función del propio sujeto y de sus gratificaciones personales, en vez de ayudarlo a crecer en realismo, discernimiento objetivo y respeto por la alteridad de los demás y lo otro con que se va encontrando. De cara a esta constatación limitativa del desarrollo psico-espiritual, se hace necesario desarrollar una transición hacia formas *progresivas de representación simbólica* que contribuyan a desarrollar la libertad efectiva y responsable del cristiano[269].

Transitar del "ídolo" al "icono"

En efecto, uno de los ejes fundamentales para chequear el nivel de integración y madurez humano-espiritual del discípulo de Jesús es el que se desarrolla en torno a la capacidad de simbolización, ya que ésta se asocia estrechamente a la imagen de sí en situación, lo que a su vez remite a la memoria afectiva del hijo/a de Dios y a sus convicciones creyentes.

[269] Cf. L. RULLA, *o.c.*, pp.203-209. Para lo que sigue, que según creo tiene cierta originalidad, me inspiro muy remotamente en la obra de J. L. MARION, *L'Idole et la distance*, Bernard Grasset, Paris, 1977. Más cercanamente, en J. C. SCANNONE, "De más acá del símbolo a más allá de la práctica de la analogía", en: Idem, *Religión y nuevo pensamiento*, Anthropos, Barcelona, 2005, 187-224; y J. SEIBOLD, "Experiencia simbólica, experiencia religiosa y experiencia mística", *Stromata* 58 (2002) 263-296. Pero también: JUAN PABLO II. *Carta a los Artistas* (1999); P. EVDOKIMOV, *Teología de la belleza*, Claretianas, Madrid, 1991; C. AVENATTI DE PALUMBO, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI*, Subiaco – Facultad de Teología Uca, Buenos Aires, 2007; J. C. CAAMAÑO, "Rostro de la eternidad. Imagen, conocimiento y condición simbólica", *Teología* 86 (2005) 109-140; SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *El desafío de hablar de Dios. En la América Latina del siglo XXI*, San Benito, Buenos Aires, 2008.

El planteo de la cuestión

En su vertiente progresiva, el proceso de simbolización guarda estrecha relación con la vertiente sacramental –entendida en sentido amplio– de la vida cristiana, que no haría sino aquilatar y fortalecer la capacidad del creyente, animado por la gracia, de simbolizar en esta dirección 'abierta', unificando su afectividad 'hacia adentro [=interioridad], hacia arriba [=trascendencia] y hacia delante [=esperanza]'. Sin embargo, el imaginario simbólico actual o real del creyente se nutre también de otros patrones simbólicos de carácter regresivo, que tienden a condicionar, circunscribir y 'cerrar' el mundo en el que éste se sitúa y orienta, disgregando su afectividad 'hacia fuera [=dispersión], hacia abajo [=inmanencia] y hacia atrás [=fijaciones]'.

Se comprende entonces por qué, para iniciar un proceso de transformación del propio imaginario psico-espiritual, es necesario diagnosticar el modo real y efectivo en que cada uno de nosotros está simbolizando de modo prevalente. Esto debe ser interpretado a partir del modo en que nos vinculamos con Dios, con las personas y el entorno, considerando en esto las propias vivencias y recuerdos, percepciones y valoraciones, actividades y proyectos; y cruzando, a su vez, este diagnóstico –porque lo afecta– con el modo en que se concibe y se efectiviza el desarrollo cultural y la vida pastoral de la Iglesia en un determinado contexto, los cuales serían para el cristiano –a decir de Ortega i Gasset– las circunstancias del "yo".

En el plano psico-espiritual

En el horizonte amplio de la sacramentalidad, podríamos sintetizar el proceso de maduración psico-espiritual como el pasaje de una percepción prevalentemente infantil de lo real, a la que denominaré "idolátrica"; a otra percepción prevalentemente madura, a la que denominaré "icónica". En el primer caso estaríamos ante una percepción preferentemente regresiva, y en el segundo, ante una de carácter progresivo. Adrede utilizo las palabras 'prevalente' y 'preferentemente', ya que nunca estos dos procesos son absolutamente únicos y exclusivos.

Profundizando y desarrollando lo enunciado, podemos decir que la simbolización regresiva a la que remite el ídolo está asociada a necesidades provenientes del tiempo de la infancia, y a un uso restringido o nulo de la palabra. Por eso la vinculación con el ídolo cobra carácter adictivo [=*a-dicto,* lo no dicho] y no mediado; mientras que la simbolización progresiva a la que alude el icono está emparentada con la madurez, y a un hacerse cargo responsablemente de un proyecto de vida sostenido en el tiempo, entretejido en torno a un *logos* existencial, gracias a la mediación de la palabra[270].

Por lo dicho, el ídolo tiene connotaciones preedípicas: es absorbente, crea con el sujeto una relación de simbiosis indiferenciada y paralizante, y fomenta en él/ella actitudes de apropiación posesivas [=las cosas, personas y acontecimientos *no son sino*, ya que existen en función de mí]. En contrapartida, el icono promueve actitudes oblativas, y desarrolla en la persona perspectivas lúdicas y creativas [=las cosas,

[270] I. BORDELOIS analiza esta temática en el entramado cotidiano de la vida de los argentinos: *El país que nos habla*, La Nación – Sudamericana, Buenos Aires, 2005, 13-42. Por su parte, y en la misma línea, C. MINA mostró como el tango cumplió una función "terapéutica" análoga en la sociedad argentina de fines del siglo XIX y principios del XX: *El tango. Esa mezcla milagrosa*, La Nación – Sudamericana, Buenos Aires, 2007.

personas y acontecimientos *no son sólo*, ya que existen más allá de mí]. Vamos percibiendo que, en este contexto, un itinerario de desarrollo psico-espiritual supondrá la transformación simbólica del 'no ser sino' al 'no ser sólo'; como así también la transición de percepciones narcisistas 'en función de mí' a percepciones maduras 'más allá de mí'.

El ídolo restringe la libertad y los niveles de individuación personales, el icono los promueve. El ídolo induce vinculaciones no libres; el icono favorece el desarrollo de iniciativas fraternas, en el marco de un reconocimiento y respeto. El ídolo conduce a un panteísmo inmanente, asociado a la diosa madre que engulle *[=Tiamat]*; mientras que el icono sugiere un monoteísmo trascendente *[=Yahveh]*, relacionado con la experiencia del Dios Padre que libera. En este sentido, el crecimiento psico-espiritual supondrá dejar aflorar e incluir una 'desinteresada distancia de perspectiva' en todo vínculo para que estos personalicen cada vez más al hijo/a de Dios.

Consideración de lo socio-cultural

Tanto el ídolo como el icono generan un tipo de cultura particular. El primero, en torno a la gratificación de las necesidades *[=lo importante para mí]*; el segundo, en torno al cultivo de valores *[=lo importante en sí]*. La cultura idolátrica hace que los individuos queden atrapados en la imagen que seduce; la cultura icónica invita a ahondar en el misterio "siempre mayor" *[=semper major]* que convoca. En el primer caso, las vivencias se sustituyen unas a las otras, en una irrelevante fluidez mediática o comercial[271]; en el segundo caso, las mismas se profundizan

[271] Temática recurrentemente abordada por Z. BAUMAN. Por ejemplo, *La vida líquida*: Buenos Aires. Paidós, 2003.

y devienen experiencia, en una significativa diferenciación que personaliza y permanece.

La cultura idolátrica tiende a idealizar proyectos y personas que luego, por supuesto, desilusionan o fenecen en su fugacidad o conflicto; la cultura icónica invita a trabajar y vincularse creativamente, perseverando con calma incluso frente a la adversidad: porque en el primer caso se buscará la complacencia inmediata; en el segundo, el esfuerzo sostenido. La cultura idolátrica se desarrolla en torno a un narcisismo autorreferenciado y sin futuro, porque al ser híbrida no genera vida o incluso la elimina [=*cultura de muerte*]; mientras que la cultura icónica de desenvuelve en el marco de un esperanzado altruismo solidario que tiende decididamente a la autotrascendencia [=*cultura de la vida*].

El horizonte teológico-pastoral

Podríamos esbozar algunos ejemplos pastorales que ilustren en qué sentido estas actitudes idolátricas o icónicas pueden manifestarse e incidir también en la vida pastoral de la Iglesia.

En el ámbito de la *religiosidad*[272], lo idolátrico se expresaría en una oración de petición exacerbada, y casi irreverente, de lo que yo necesito 'aquí y ahora' y Dios tiene que darme; mientras que lo icónico se revelaría en la capacidad de acción de gracias, adoración y disponibilidad creyente para lo que el Señor me pida, incluso si esto fuera asumir una

[272] Para profundizar el marco teórico propio del discernimiento de la experiencia religiosa, cf. J. MARTÍN VELASCO, *Mística y humanismo*, PPC, Madrid, 2007; *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid ^{3}2003; A. VERGOTE, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid, 1975; V. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Herder, Barcelona, 1988; C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Creer después de Freíd*, Paulinas, Madrid, 1992; M. MESLIN, *L'experiénce humaine du divin*, Du Cerf, Paris, 1988.

situación de cruz, que a la larga se revelará como salvífica. Lo primero tendería a emparentarse con una religiosidad mecánica y socialmente desencarnada, no ajena, por otra parte, a otras modalidades de magia y superstición; lo segundo con una vida de fe integradora y comprometida.

En el plano litúrgico, lo idolátrico promovería una rigidez ritual con talante tradicionalista; mientras que lo icónico propiciaría una significativa celebración del Misterio y de la vida.

En relación a la *familia*, lo idolátrico generaría entre los amantes una dualidad hermética y asfixiante, con pretensiones "paradisíacas" en sus comienzos, pero a la larga precaria, estéril o violenta. Al respecto, el filósofo J. L. Marion hace notar el juego de palabras que se establece entre "dual" y "duelo", ya que en francés ambos términos se dicen *duel.* Por su parte, lo icónico se mostraría en la dosificación de los impulsos primarios del amor humano, en la capacidad de renuncia, hospitalidad e inclusión cordial de otras personas, por parte de los esposos y en el marco de la amistad. Pero también en la proyección fecunda y responsable de la vida en los hijos y en otra variada gama de actividades que los trascienda.

En el estilo idolátrico-pulsional, el amor apasionado [=*eros*] se autoconsumiría; en el icónico-sacramental, ese mismo amor [=*agápe*] iría madurando en un vínculo sólido y gozoso, esperanzado y sereno, en el cual las mismas personas se irían convirtiendo progresivamente en iconos la una para con la otra[273], de modo que el vino del final acabaría siendo mejor que el del comienzo (cf. *Jn* 2,10)[274].

---

[273] Cf. A. SÁENZ, *El icono. Esplendor de lo Sagrado*, Gladius, Buenos Aires, 1991, 105.

[274] Para la formación en el discernimiento del verdadero amor ("extático"), cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El amor humano. Su sentido y alcance*, Edibesa, Madrid, 1991; especialmente pp.67-84, donde distingue "éxtasis" y "vértigo". También, del mismo autor, *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Claretianas, Madrid, 1990.

En el espacio *comunitario*, lo idolátrico promovería una impostación funcional de la pastoral (por ejemplo, organizar actividades y eventos), destacando la importancia del número, como aconteció con el censo que mandó hacer David (2 *Sam* 24,1ss.), quien creyendo ser voluntad de Dios (v.1), luego tuvo que arrepentirse (v.10). En contrapartida, lo icónico se revelaría promoviendo vivencias y actitudes evangélicas, que afiancen los vínculos fraternos de sus miembros y el servicio evangelizador de la Iglesia en el entorno.

En este mismo orden de cosas, también la autoridad evolucionaría de modo diferente de acuerdo a si lo que prevalece es lo idolátrico o lo icónico: en el primer caso se afianzarían actitudes de control y éxitos visibles (construcciones, burocracia, nuevas fundaciones y proyectos); en el segundo, iniciativas que tiendan a un eficaz servicio pastoral a las personas y al bien común, por más que esto no resulte demasiado valorado, ostentoso y publicitado.

Por último, también en el ámbito de la *misión* podemos diferenciar procesos divergentes. Por ejemplo, en relación a los *pobres*, una actitud idolátrica incentivaría una dependencia cuasi clientelar de los mismos con respecto a los agentes de pastoral, que en este caso asumirían actitudes mesiánicas; mientras que la actitud icónica favorecería un auténtico desarrollo integral y liberador de los primeros, que acabarían siendo protagonistas mediante opciones y estrategias propias, como así también incentivaría el crecimiento humano-espiritual de los segundos, que incluso aprenderían mucho de los pobres.

En relación con los *jóvenes*: en el primer caso se alentaría una actitud cuasi idolátrica de la ‘edad dorada’, rodeada de aplausos y *flashes* televisivos; en el segundo, se descubriría y estimularía la juventud como una etapa de apertura y desarrollo esperanzados, en la que hay mucho

para ofrecer pero también para recibir, en el marco de una vida en la que todavía queda mucho por aprender.

Algunas sugerencias pedagógicas

Por sus connotaciones y consecuencias, hemos constatado la importancia de diferenciar claramente las actitudes idolátricas de las actitudes icónicas, como así también, la necesidad de pasar de una prevalencia de las primeras a otra de las segundas. Por eso ahora debemos preguntarnos: ¿Cómo transitar pedagógicamente de actitudes idolátricas hacia actitudes icónicas? Pienso que pueden destacarse algunos caminos, que cada persona deberá interiorizar en primera persona:

La *lectura orante de la Palabra de Dios.* La misma va transfigurando el imaginario simbólico del creyente, de un modo reflexivo y teologal, paulatino pero profundo. Lo va conformando con el de María, que "guardaba todas estas cosas [=*remata*: palabras, eventos] y las meditaba en su corazón" (*Lc* 2,19; cf. 2,51). Por analogía, también las denominadas 'lecturas espirituales' y la teología en general pueden contribuir con idéntica finalidad. Así, las mismas realidades que parecían 'no ser sino' se van redimensionando y aparecen como un 'no ser sólo'[275]. En el plano de la fe implícita, también las expresiones artístico-culturales, en cuanto leídas desde una hermenéutica creyente "abren espacio", pueden contribuir con análoga finalidad a las anteriores lecturas

[275] Esto queda de manifiesto, por ejemplo, en los diálogos de Jesús en el Evangelio de Juan. El "pan de vida" no es sólo el "pan que comieron" (*Jn* 6,48 y 26 respectivamente); ni el "agua viva" es sólo "agua de pozo" (cf. *Jn* 4,9 y 10). Sobre este último relato, puede verse mi artículo "Jesus and the Samaritan woman". *Vidyadjoti* (New Delhi) 73 (jan 2009) 31-42.

a una expansión y desarrollo significativos del imaginario simbólico en clave progresiva.

La *purificación de la memoria* y la *renovación de la esperanza pascual*. La primera nos invita a la acción de gracias por lo bueno vivido y a resignificar de un modo teologal las experiencias negativas que habíamos interpretado y vivido hasta el momento de modo infantil y regresivo. Esta nueva mirada sobre nuestro pasado posibilita una renovada actitud de cara al futuro: la de abrirnos a un adviento permanente y más rico [=*el yo que se trasciende*] que lo habido y considerado hasta el presente [=*el yo trascendido*]. Aquí es donde converge muy bien la celebración de los sacramentos de la reconciliación y la eucaristía, que entre otras cosas, contribuyen a sanar la memoria y a elevar la esperanza.

La *vida comunitaria*, que en su confrontación diaria estimula a salir del propio subjetivismo y a madurar actitudes más racionales y sensibles de cara a los demás. En la vida comunitaria (familia, comunidad eclesial, ámbito laboral) somos entrenados en la paciencia e interpelados en el modo concreto de tratar a los demás. Por lo mismo, ésta es un buen termómetro –tal vez el que induce a un mayor realismo– al momento de chequear el modo efectivo que tenemos de simbolizar también en otras dimensiones de nuestra existencia.

Las *experiencias cumbres y límites* de la vida. Las primeras abren nuevos horizontes (por vía afirmativa), los segundos clausuran caminos ya transitados o perimidos (por vía negativa). Al tratarse de experiencias personales, calan mucho más hondo que las simples consideraciones especulativas. Tanto la riqueza gozosa de las experiencias cumbres como el sufrimiento aparejado a las experiencias límites terminan por

remitir a un algo más, para propiciar, finalmente, una nueva y más sacramental forma de simbolización progresiva.

Una *nueva orientación ética* y un *ejercicio renovado de la caridad (pastoral)*. Si bien en teología moral, el acto interno precede al acto externo y resulta más significativo al momento de evaluar la moralidad de una acción, esto no significa que puedan descuidarse las actitudes efectivas de la persona[276]. De hecho éstas tienden a consolidar o a modificar las predisposiciones habituales del sujeto.

En nuestro caso, es preciso constatar la concreción de una nueva orientación ética, progresiva y teologal, en el espacio decisivo de las acciones más cotidianas. Aquí es donde se visualiza, en última instancia y a manera de recapitulación, la consistencia real (no aparente) del proceso de transfiguración de lo idolátrico en icónico. Ésta transformación debe percibirse tanto en el modo de orar y de tratar al prójimo, como también en el de emprender nuestras tareas, de posicionarse ante los acontecimientos, de esperar y confiar.

En las diferentes etapas de la vida

A continuación intentaré anudar, más en detalle y de modo integrado, algunas de las muchas perspectivas que convergen a lo largo del itinerario vital en el proceso de maduración psico-espiritual que acabo de referir, y donde tiende a vislumbrarse evolutivamente el paso de una prevalencia idolátrica a otra icónica[277].

---

[276] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 1997, I-II, qq.19-20.

[277] Para lo que sigue, me inspiro en: J. GARRIDO, *Proceso humano y gracia de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1987. Más indirectamente: C. DOMÍNGUEZ MORANO, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Paulinas, Madrid, 1991; S. FREUD, "Moisés y la religión monoteísta", en: Idem, *Obras completas*, Amorrortu – Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1994, Vol. XXIII: 1-131; C. JUNG, *Psicología y religión*, Paidós Ibérica, Buenos Aires, 1981.

Experiencia subjetiva y percepción de lo real

Existe una correspondencia entre lo que vivimos y el modo en que conocemos, entre el plano psicológico y el gnoseológico. Estas experiencias normalmente se asocian, a su vez, a la etapa de la vida humano-espiritual por la que vamos atravesando.

En un primer momento lo que tiende a primar es una actitud absorbente de tipo preedípica, según S. Freud, asociada al "principio de placer". La realidad que gratifica nuestras necesidades (persona, cosa o evento) se convierte en 'mi todo'. Es el tiempo del promisorio 'goce dionisíaco/paradisíaco'. Pero por esto mismo, la percepción que tenemos de lo real tiende a tornase idolátrica: lo que me gratifica se convierte ineludible y mágicamente en 'mi dios'. Por lo que nuestro imaginario simbólico se manifiesta prevalentemente regresivo.

Un segundo momento es el del desencanto postedípico, según S. Freud, asociado al "principio de realidad". Lo que se había idolatrado entusiastamente resulta ahora 'no ser sino'. Esta experiencia, claramente asociada a la depresiva decepción psicológica, reduce lo anteriormente idolatrado a mera cosa, a simple y desencantado objeto. Es el tiempo de la 'naúsea sartreana'.

Sin embargo, esta experiencia de desilusión y desencanto es necesaria para que aflore el momento de mayor madurez: el descubrimiento del "icono", que tiene connotaciones sacramentales, y que abre el mundo a lo simbólico-evocativo. Ahora la realidad (persona, cosa o evento), primero idolatrada como 'mi todo' y posteriormente desencantada como un 'no ser sino', se convierte en un inédito 'no ser sólo'. Es el tiempo del 'gozo espiritual'. Nuestro imaginario simbólico se abre a la belleza y deviene inéditamente progresivo.

Etapa de la vida y actitud existencial

Podría decirse que el primer momento (=idolátrico narcisista) es más típico de la *in-fancia*: etimológicamente, el tiempo en que todavía no hablamos, no nos expresamos y por lo tanto tenemos algo de *a-dictos*. Pero también es típico de la adolescencia o de cualquier otro momento regresivo de nuestra vida, en donde el 'ideal deseable' nos conduce a un presuntuoso encandilamiento, y a la ilusoria expectativa de un 'paraíso ya'. La actitud existencial se revela imprudentemente optimista, inflexiblemente apologética, fundamentalista a ultranza.

El segundo momento (=de realista desencanto), es más típico de la adultez, y particularmente, de la mitad de la vida. Como aquí cuenta lo 'realmente obtenido' como fruto de una laboriosa conquista personal, lo que parece imponerse es la decepción escéptica de un 'paraíso nunca': la impresión que se tiene es que lo laboriosamente conseguido no compensa el esfuerzo realizado, ni tampoco satisface las expectativas antaño vertidas. Por esto mismo, nuestra actitud existencial se revela excesivamente pesimista. Es el tiempo de la queja y el relativismo: nuestra vida deviene un tango *Cambalache*.

El tercer momento [=sacramental icónico] es propio de la madurez. Aquí más que lo personalmente conquistado o lo realmente obtenido, lo que cuenta es 'el don', 'lo gratuitamente recibido': sensiblemente, es un tiempo de gracia. De la mano de una auténtica experiencia y conversión religiosa, aquí es donde surge la verdadera esperanza teologal, que trasciende tanto el presuntuoso encandilamiento regresivo como el desencantado escepticismo quejumbroso. La esperanza teologal se consolida desde el 'ya pero todavía no', anclando la vida más allá del

prometeico ‘paraíso ya’, típico del pecado de presunción[278], como también del sisífico ‘paraíso nunca’, propio del pecado de desesperación[279].

Significado espiritual y cosmovisión efectiva

La postura idolátrica de la primera etapa se vincula prevalentemente con la *via affirmationis*. Aquí prevalece el lenguaje catafático, que dice algo (positivamente) de la presencia y experiencia de Dios en nuestra vida, pero con el riesgo de absolutizarlo en términos de presente con perspectiva idolátrica. La tentación de considerar únicamente esta perspectiva hace que nuestra cosmovisión devenga prácticamente panteísta, sin posibilidad de salir de una crasa inmanencia asociada al símbolo de lo materno (C. Jung). Es la visión propia, por ejemplo, de la *New Age* o de la cultura líquida postmoderna. Por eso se hace necesaria una *purificación*, que conduzca a la segunda etapa.

Efectivamente, el desencanto de la segunda etapa se asocia a la *via negationis* y al lenguaje apofático: Dios parece no estar en nada de esto y se lo siente lejano. O también, por estar excesivamente más allá de lo nuestro, se lo percibe como un ‘Dios ocioso’ (*Deus otiosus*), un padre ausente. En la perspectiva de Juan de la Cruz, esta etapa se inicia con la “noche de los sentidos”[280], y puede conducir en la vida práctica a prolongados tiempos de agnosticismo pragmático, como se visualiza también, por ejemplo, en contextos positivistas o en los ámbitos de

[278] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Bac, Madrid, 1998, II-II, q.20.
[279] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *o.c.*, II-II, q.21.
[280] JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, I, 1-15 y *Noche Oscura*, I,1-14, en *Vida y Obra completas de San Juan de la Cruz*, Bac, Madrid, 1964, 367-393 y 541-566 respectivamente.

formación prevalentemente científica. Pero esta etapa es también necesaria para afianzar un camino realista de *iluminación*.

La tercera etapa se inicia con la "noche de la fe"[281], se asocia a la *via eminentiae* y posibilita la unión mística. Es lo propio de la experiencia y mística pascual cristiana, que en el marco de un monoteísmo trascendente, permite una mirada teologal sensible y abierta al diálogo ecuménico e interreligioso[282].

Particularmente, en la mitad de la vida

Se ha reflexionado y escrito mucho acerca de la crisis de la mitad de la vida, esa inflexión dramática que se produce entre los 40 y los 50 años en la existencia de toda persona[283]. En términos valorativos, una de las experiencias más ricas que encontramos en el camino de nuestras vidas. Desde una perspectiva psicológica, una oportunidad única de crecimiento y transformación. Desde una óptica religiosa y creyente, una inmejorable posibilidad pascual de transfiguración "icónica".

Por esto mismo, quisiera hablar –con mayor atención fenomenológica y con clara impostación pedagógica– de este *kairológico* momento 'bisagra' en nuestro itinerario hacia una existencia icónica: en cierto modo, a manera de ejemplo práctico y recapitulador de todo lo dicho.

---

[281] JUAN DE LA CRUZ. *Subida…*: Libros II y III, y *Noche oscura*: Libro II, pp.394-538 y 567-618 respectivamente.
[282] Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 1999.
[283] Cf. J. GARRIDO, *o.c.*, pp.350-404, donde el autor habla del cristiano medio y la segunda conversión. También: A. GRÜN, *La mitad de la vida como tarea espiritual*, Narcea, Madrid, 1988, especialmente pp.77-106, donde se desarrolla una interpretación de la crisis en clave jungeana.

La metáfora de la meseta

Al llegar a la mitad de la vida se tiene la sensación de haber hecho un gran esfuerzo para escalar la ladera de un monte escarpado, y después de una prolongada fatiga haberse encontrado con una meseta. Al principio, esto alivia y alegra, pero después esta primera impresión se va modificando. Andar por la meseta plana ya no cansa tanto, ni tampoco disgusta tanto, pero el interés por la aventura se ha venido debilitando. Y después de algunas horas, ya no parece haber nada nuevo bajo el sol...

En la mitad del camino, el entusiasmo de la vida se frena, la pasión por las cosas decae, y lo que hasta el momento generaba esperanza ya no lo hace: los ídolos que posiblemente seducían se resquebrajan, y Prometeo se debilita. A los ideales parece no bastarles entonces con un rápido recauchutaje de compromiso. En el plano humano, aflora una difusa pero creciente crisis de sentido, que impide a las pasiones y vivencias profundas organizarse con calma y orden. A decir de V. Frankl, parece insinuarse la necesidad de un nuevo metasentido[284].

En este contexto, la primera sugerencia sería la de aceptar lo que se es y toca vivir. Se debe tomar consciencia de que la creatividad no pasa solo por el 'hacer', y que muchas veces es necesario 'padecer' con 'paciencia', soportando la adversidad con enteresa y 'fortaleza'. Hay que recordar que no sólo se pasa por la vida, sino que la vida pasa por uno/a, dejando su impronta y sus interrogantes abiertos. Y que a través de la vida, es el mismo Dios "fascinante y tremendo" que sumerge en la perplejidad de la noche...

Al no tener ya todo bajo control, y al haber hecho –como todo ser humano– experiencias y elecciones vitales con carácter irreversible, la

[284] V. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Herder, Barcelona, 1988, pp.69-79.

persona se da cuenta de que esta crisis, a diferencia de las anteriores, es una crisis auténticamente religiosa. Por eso, habrá que ponerse en presencia del Señor desde los propios límites personales, desconciertos e incluso heridas. Hasta el momento se pudo haber trabajado mucho: ahora, desde la propia experiencia de vulnerabilidad, hay que 'parar la pelota' y empezar a sondear en profundidad.

Tomar la vida en las propias manos

La crisis de la mitad de la vida invita a iniciar balances profundos. El futuro ya no es ilimitado, y lo que queda hay que vivirlo de la mejor manera posible. Emerge la consciencia de la propia finitud. De a poco se va percibiendo con mayor claridad que no se es omnipotente. Se comienza a distinguir lo que se puede de lo que no se puede. Incluso comienza a percibirse que lo que se puede, se puede relativamente: porque 'ya no todo depende de uno/a' como cuando se tenía veinte años. En todo esto se va comenzando a descubrir qué significa, en serio, la virtud de 'humildad'.

En contra partida, promediando los cuarenta, surge un vehemente deseo de recuperar el tiempo perdido o no bien aprovechado. No todo aquello a lo que se ha dedicado tiempo parece haberlo merecido realmente. Otras cosas importantes, en cambio, se han venido sistemáticamente descuidando. Ahora se quiere volver a jerarquizar las prioridades y reorganizar la vida de acuerdo a ellas. Surge el imperativo de optar por lo que verdaderamente se quiere ser y vivir. Se busca tomar en serio las riendas de la propia vida, ganar mayor libertad con respecto al rol social que se ha jugado hasta el momento y a las expectativas que se han ido generando en quienes nos rodean. Es momento de una mayor

individuación (teologal) del propio yo: probablemente, la última oportunidad[285].

Desde una perspectiva humano-espiritual, se necesita iniciar un proceso de purificación de la memoria. En primer lugar, se debe valorar con la mayor objetividad posible lo que se ha ido siendo y construyendo. Se tiene que ir más allá de la (a esta edad) característica tentación escéptica: claudicante Prometeo, no sería deseable entronizar a Sísifo "con trompetas y fanfarrias". Se debe mirar uno/a mismo/a con cariño y animarse a celebrar una acción de gracias por lo vivido: en verdad, no todo ha estado tan mal y se han logrado y (sobre todo) recibido cosas valiosas.

Es cierto que también hay derroteros a corregir, y que por eso hay que ponerse en actitud de confiado discernimiento en el 'aquí y ahora' de la encrucijada; y hacerlo sin dilaciones, porque en ello se juega el futuro. Pero esto no puede ni debe inhibir u opacar la acción de gracias: como en el camino de Emaús, el Señor ha estado verdaderamente presente también en nuestra historia personal (cf. *Lc* 24,15). Es preciso reconocer y valorar agradecidamente esa presencia, justamente allí donde pensábamos que las cosas "no eran sino" (cf. v.21). La gratitud por el hallazgo de que "no eran sólo" (cf. v.32) es condición *sine qua non* para la gratuidad que aguarda ser vivida, de ahora en más, con mayor generosidad (cf. v.33).

[285] En esta línea de personalización, y de la mano de un itinerario ignaciano, cf. H. ALPHONSO, *The personal vocation. Transformation in Depth through the Spiritual Exercises*, Gujarat Sahitya Prakash – Secretariat for Ignatian Spirituality, Gujart – Rome, 1997. Desde una perspectiva sanjuanista, cf. D. BILÓ, *Teología y santidad. Un retorno a la unidad*, Guadalupe, Buenos Aires, 2006, 99-130, donde se desarrolla una exégesis espiritual de la noche en torno a Nicodemo, a partir de Juan 3,1-21.

¿Golpe de timón o viraje de rumbo?

Normalmente, los balances de todo tipo los hacemos para sacar conclusiones y tomar decisiones que recreen la esperanza. Son elaboraciones sinópticas, que permiten percibir de un pantallazo lo más importante, lo que no se quiere perder de vista en el fárrago de variados asuntos y percepciones. La mitad de la vida invita a remitirse a lo esencial y a quedarse con 'poco y claro', para ver más profundo, para descubrir nuevos matices, para percibir el 'don' con gratitud. Así emerge o se consolida en nosotros un vehemente anhelo, que llega a ser gozoso, de que las personas, eventos y cosas devengan verdaderamente significativos y, por lo mismo, sacramentales: a saber, evocativos del Misterio.

Sin embargo siempre acechará una obstinada tentación: la insensata impremeditación que todo tergiversa y arruina. Sabemos que un imprudente golpe de timón en medio de la tempestad, sobre todo si es de noche y la nave es endeble, puede hacer dar al navío una lamentable 'vuelta campana'. Así son las decisiones apresuradas y poco discernidas en la vida: sobre todo las atinentes al propio itinerario vocacional-teologal. De estos cambios intempestivos y poco prudentes solo podrá aguardarse, en el mejor de los casos, un oportuno rescate.

Para evitar el naufragio, es importante convencerse de que los verdaderos problemas o dificultades no se resuelven de la mañana a la noche. A lo largo de la vida, muchas cosas prácticas han podido resolverse así, casi 'a lo guapo', pero las cuestiones existenciales funcionan de otra manera. Sobre todo en la mitad de la vida, las soluciones 'mágicas' no existen: es sobre todo en esta etapa donde la esperanza se afianza a ritmo paciente. Se impone así una decisiva y definitiva dosificación de cualquier remanente expectativa desmesurada.

En efecto, para convertirnos en auténticos oyentes de esa Palabra que hace arder el corazón y renueva la esperanza (cf. *Lc* 24,32), lo primero que necesitamos es serenidad. Solo el espacio humano aportado por esta calma psico-espiritual permitirá discernir en profundidad, sin ilusiones ni engaños, lo que el Señor espera aún de nosotros: como Moisés ante la luminosa zarza ardiente (cf. *Ex* 3,1ss.). La oración silenciosa debe contribuir a una escucha atenta. Y como toda escucha creyente, debe asociarse a la docilidad de espíritu y conducir a una entrega más genuina y fecunda.

Parafraseando el clásico adagio ignaciano de que "no el mucho conocer harta y satisface el alma sino el sentir y gustar de las cosas internamente" (*EE* 2), podríamos decir que "no el mucho hacer o producir plenifica la vida, sino el obrar sapiencialmente, unificadamente, sin quiebres ni fracturas, lúdicamente, como disfrutando", dejando que Dios sea Dios en nuestra vida. Por eso, más que de 'golpe de timón', habría que hablar de 'viraje o ajuste de rumbo'. De ahora en más tendrá que ser el Espíritu el que, como sabio timonel, decididamente conduzca. Es la experiencia que hizo Pablo de Tarso, al considerar "basura" su *idolátrica* vida de fariseo observante en comparación con el don *icónico* de la revelación en él del Hijo: "Ya no soy yo quien vive, sino Cristo en mí" (*Gal* 2,20). Y como todo proceso de crecimiento y transfiguración psico-espiritual, también y sobre todo éste de la mediana edad deberá conducir, seguramente, a la alabanza gratuita del salmista: "Alabaré al Señor mientras viva" (*Sal* 146,2).

* * *

Transformación del imaginario simbólico en los discípulos misioneros

En el marco transicional de un cambio de época y la emergencia del paradigma de la complejidad, con la consecuente necesidad de vernos urgidos a buscar una mayor integración del saber, la convergencia inédita y la reflexión creativa entre arte, psicología y mística resultan inevitables. En este caso, quisiera intentarlo en referencia al desafío de la transformación del imaginario simbólico de los discípulos misioneros, prevalentemente en perspectiva subjetivo-individual [=personal], pero también con repercusiones y sugerencias objetivo-colectivas [=institucionales].

Para ello recrearé un artículo inicialmente elaborado en torno a la vida consagrada[286], a partir de la metáfora que nos ofrece una conocida película cinematográfica más o menos reciente (*El artista*), leída en referencia al tema que propongo desde la teoría interdisciplinar de L. Rulla[287]. Me valdré también de observaciones procedentes del psicoanálisis freudiano mediado por la interpretación de C. Domínguez Morano[288]; de C. Jung mediado por C. Cabarrús[289]; de la fenomenología

[286] G. RAMOS, "Transformar el imaginario simbólico en la vida consagrada", *Vida religiosa* (Madrid) 4/113 (2012), 9-15.
[287] L. RULLA es el fundador del Instituto de Psicología de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), y su obra emblemático-fundacional de referencia: *Antropología de la vocación cristiana* (I), Ed. Atenas, Madrid, 1990.
[288] Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *El psicoanálisis freudiano de la religión* y *Creer después de Freud*, ambos por Ed. Paulinas, Madrid, 1992.
[289] Cf. C. CABARRÚS, *La danza de los íntimos deseos,* Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2006. El autor es jesuita guatemalteco (n. 1946), antropólogo y actual director de Integración Universitaria de la Universidad Rafael Landívar, en Guatemala.

de P. Ricoeur y J. L. Marion a través de J. C. Scannone[290]; y del símbolo místico de la Noche Oscura de Juan de la Cruz[291].

Desde una perspectiva pastoral también considero las observaciones integradoras de V. M. Fernández[292], que a su vez se contextualizan en el *Documento conclusivo de Aparecida*[293]. Otros ingredientes se irán descubriendo e integrando a lo largo del ensayo. Por supuesto que en todo esto también existe una maduración e impostación propia de la temática[294].

¿Qué es y cómo funciona el "imaginario simbólico" personal?

Comencemos por definir los términos. El imaginario simbólico es la constelación de significantes que configura y nutre nuestro mundo afectivo, y del que luego se desprenden las convicciones que animan, dan sentido y rigen nuestras vidas[295]. En su vertiente personal se nutre del imaginario cultural colectivo (hegemónico), pero recreándolo de un modo inédito en y desde la propia e irrepetible subjetividad, como

---

[290] Cf. J. C. SCANNONE, "De más acá del símbolo a más allá de la práctica de la analogía", en *Religión y nuevo pensamiento*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2005.

[291] Cf. JUAN DE LA CRUZ, "Subida al Monte Carmelo" y "Noche Oscura", en *Vida y Obras completas de San Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1966, 366-615. Para la internalización de este autor místico fue muy importante el diálogo con D. BILÓ, cuya obra *Gocémonos, Amado. Iconos y palabras para el Cántico Espiritual*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2011, recomiendo. También, M. MAZZINI, *Noche Dichosa. La Crisis espiritual a la luz de dos Maestros Cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, Facultad de Teología UCA, Buenos Aires, 2012, 57-100.

[292] V. FERNÁNDEZ, *Conversión pastoral y nuevas estructuras*, Ed. Ágape Libros, Buenos Aires, 2010.

[293] Cf. Vª CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Aparecida. Documento conclusivo*. Especialmente, los capítulos II ("Mirada de los discípulos misioneros sobre la realidad"), III ("La alegría de ser discípulos misioneros para anunciar el Evangelio de Jesucristo"), V ("La comunión de los discípulos misioneros en la Iglesia"), y X ("Nuestros pueblos y la cultura").

[294] G. RAMOS, "Transformación del imaginario simbólico", *Theologica Xaveriana* 59 / 168 (2009), 449-470.

[295] Cf. A. GESCHÉ, "El imaginario como fiesta", en *El sentido*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2004, 157-198.

consecuencia de la autobiográfica experiencia de vida, y de un cierto nivel más o menos lúcido de consciencia, libertad e intencionalidad, que acaban contribuyendo, de modo evidentemente discreto, a la misma transformación del imaginario socio-cultural contextual.

Como es de suponer, el imaginario personal se nutre y compone de símbolos, entre los cuales pueden prevalecer los de carácter regresivo o progresivo. Los primeros se asocian a las necesidades infantiles, y los segundos a los valores autotrascendentes (L. Rulla): unos al "yo trascendido", y los otros al "yo que se trasciende", de acuerdo a una "dialéctica de base" que anida en la estructura psico-espiritual de toda persona. En lenguaje de C. Cabarrús, los símbolos regresivos remiten a la "herida", que es autodestructiva, y los progresivos al "manantial" vital de cada persona. Más aún, el imaginario prevalentemente regresivo tiende a percepciones idolátricas que cercenan lo real, mientras que el prevalentemente progresivo se asocia decididamente a lo icónico, que amplía el campo de percepción. Una experiencia icónica de la vida presupondrá una afirmada conciencia personal de estar llamados a ser y vivir como hijo/as de Dios, mientras que una baja autoestima se emparentará más bien con formas idolátricas y primarias de autoafirmación.

En términos generales, el ídolo es opaco, porque a modo de 'agujero negro' absorbe todas nuestras energías, desencantando el entorno y negándole su carácter abierto y sacramental. El icono, por el contrario, es transparente y abre espacio luminoso, que permite descubrir allí donde parecía 'no haber sino' que en realidad 'no había sólo'. De modo que podría afirmarse que la transformación del imaginario simbólico consiste en ese lento, arduo y progresivo –pero también gratuito y esperanzado– pasaje de una convicción autoconsciente de que

las personas, acontecimientos y realidades ‘no son sino’ [=yo inmaduro] a otra en la que en verdad ‘no son sólo’ [=yo maduro].

Si en nuestro imaginario personal o en nuestra cultura institucional prevalece una infantil simbología idolátrica, donde la palabra auténtica está ausente, lo único que en ella podemos esperar se cultive serán actitudes de manipulación afectiva, avidez posesiva y dominio despótico, asociadas las mismas a un deseo subjetivamente omnipotente y objetivamente cambiante, con un consecuente sentimiento de insatisfacción permanente en quien/es esto vive/n. Pero si esta simbología ha sido transformada y transfigurada por la gracia con una orientación decididamente progresiva, entonces se instaurará en la persona, en la comunidad y en el mismo entorno pastoral / institucional el respeto, la comunión y la sencillez de vida, ya que con poco podrá hacerse mucho; y dado que el deseo se verá unificado, podrá disfrutarse de paz relativamente gozosa. En el primer caso tendremos individuos adictos, que absolutizan idolátricamente algún ‘tótem’; en el segundo, personas interior y exteriormente libres, con libertad afectiva y efectiva.

“El artista” (*M. Hazanavicius*, 2011) como metáfora

Quisiera profundizar y desmenuzar lo dicho reflexionando a partir de una relativamente reciente película franco-belga, seguramente conocida por muchos, y que ha sido galardonada con cinco premios Óscar 2012: *El artista*, de M. Hazanavicius. Por su contenido eminentemente simbólico, dado que prácticamente no se escuchan palabras, nos vendrá muy bien para analizar la cuestión del imaginario en la vida cristiana, ante el cambio de época.

Efectivamente se trata de una película filmada en blanco y negro, como las primeras realizaciones del cine mudo, y ambientada en el lustro posterior a 1927, en Hollywood. Muestra la historia de un exitoso actor del cine mudo, George Valentín, en plena cima artística con su obra *A russian affair*. La enorme sala de cine está a pleno, todo el mundo aplaude, George saluda radiante de entusiasmo, es evidentemente la estrella de la película, el escenario es claramente suyo, y su compañera queda absolutamente opacada incluso en relación al perrito artista que lo acompaña. A la salida, apabullado por flashes y entrevistas periodísticas, un hecho que no deja de ser gracioso lo pone en relación con una chica, entre jovial, intuitiva y decidida, para entonces absolutamente desconocida, que lo besa apasionada y risueñamente en la mejilla 'sin preaviso'. Al día siguiente, la foto aparece en primera plana del periódico, con la pregunta: *Who's that girl?*

No es que a George le disgustara lo acontecido, pero a partir de allí su vida artística ya no será la misma. Un silencio tenso irá impregnando su vida de pareja con una mujer muy formal que tampoco habla, en un irremediable *crescendo* de frustración e infelicidad que concluirá en separación. Entre tanto, la "chica", que resultó ser Peppy Miller, periódico en mano y con aire triunfal, procurará con decidida resolución, simpatía e inteligencia ser contratada en el mismo estudio cinematográfico que George. De hecho, tanto su personalidad como su capacidad artística, seducen. Por insistencia de George pronto integrará el elenco en una de sus películas, con rotundo éxito, a partir de un sugestivo zapateo que produce la sensación de una búsqueda recíproca. Incluso hay una escena de *A german affair* que debe ser rodada varias veces porque los dos actores se "salen del libreto"…

Entre tanto, el cine sonoro va llegando a Hollywood. George tiene una pesadilla, en la que comienza a escuchar el sonido de la realidad:

pese a que la ‘voz’ de los objetos lo aterra, irremediablemente todos ellos se irán haciendo escuchar. Se despierta sobresaltado: si bien su fama dependía del mutismo histriónico, ahora la gente quiere oír hablar a sus actores y actrices. George se resiste al cambio, e incluso ironiza con su anterior compañera de producción que cantaba ante un novedoso micrófono, pero quedará finalmente desvinculado de la compañía productora. Nadie es imprescindible y lo suyo ‘ya fue’.

Es así que comenzará su debacle total, en todo sentido, mediada por una película por él mismo dirigida y financiada (*Lágrimas de amor*), que resultará ser un absoluto fracaso. Sin embargo, la trama no deja de reflejar por anticipado el posible desenlace de su vida: acaba hundiéndose en arenas movedizas, renegando de su compañera de aventuras –como Narciso de Eco–, lo cual constituye una buena metáfora del peligro presuntuoso a que induce el éxito siempre voluble, sobre todo en los años juveniles. A lo dicho se unirán los efectos de la crisis del 29’, que en términos económicos dejará a George lisa y llanamente en bancarrota, con la obligación de desprenderse incluso de su fiel mayordomo.

Entre tanto, Peppy no sólo que mira de incógnito, desde un palco y bien acompañada, las vicisitudes de esa intrascendente película y ‘se emociona’ con el final –porque en realidad también ella quería a George, y no sólo él a ella–, sino que además para ese momento ya habrá alcanzado la cumbre de su estrellato. El mismo día en que su predecesor en el éxito de taquilla estrenaba su calamitosa *opera prima* y última como director, ella hacía lo propio como actriz protagonista con *Beauty spot*, llenando la sala y generando al respecto una crítica muy promisoria para su futuro profesional. Ambos personajes se cruzarán en algunas ocasiones: George estará cada vez más deteriorado, sumergido en el alcohol, y con una vida oscura absolutamente desconocida para el nuevo

público; mientras que Petty, en cambio, irá asombrosamente de éxito en éxito, ya que su estilo fascinará a la platea.

Sin embargo, discretamente, ella no se olvidará de su inicial padrino, y se irá convirtiendo, en cierto modo, en su ángel protector. Organiza un remate ficticio para que George, sin saberlo, no pierda sus bienes, y los guarda bien protegidos en una sala de su mansión. George los descubrirá cuando pase en ella unos días, para recuperarse del accidente infligido por él mismo, al constatar que se había quedado sólo con sus películas que ya nadie miraba: al intentar destruirlas y quemarlas en un arrebato de fastidio y rabia incontenible, tal vez incluso bajo los efectos del alcohol, casi muere también él en el interior de su sencilla vivienda. Será su perrito el que logre avisar al vigilante de la esquina, para que lo rescate del infernal siniestro. Petty irá a visitarlo al hospital y lo llevará a su casa. Sin embargo, George no resignará su autosuficiencia tan fácilmente...

Con el orgullo narcisista herido porque debió ser ayudado de tantas maneras por la que había sido en algún momento una chica desconocida a la que él promovió, abandonó la casa de Petty. Cuando ella regrese de la filmación y advierta la ausencia de George, intuirá lo peor. Tomará inmediatamente su auto y sin dudarlo se dirigirá a la pequeña casucha incendiada, donde apenas logrará impedir que su amigo se suicide con un revólver prolijamente dispuesto. Ella le dirá que sólo había intentado hacer lo posible por ayudarlo: será recién entonces cuando él, ‘despertando’, la abrazará. Efectivamente, a Petty se le había ocurrido que sí podían filmar algo juntos: arriesgando ahora ella su exitosa carrera profesional, había presionado al renuente director, como anteriormente lo había hecho a su favor George, de tal modo que en la película *Chispa de amor* se incorporará una entusiasta, ‘perfecta y hermosa’ escena de zapateo americano.

“El artista” y la vida cristiana

Vamos a intentar ahora una aplicación de lo dicho a la vida cristiana. Lo bueno del arte es que no sólo “da qué pensar”, sino que además “da que pensar” (P. Ricoeur), y por lo tanto posibilita una racionalidad simbólica con estilo sapiencial.

1) Lo primero y más general que se me ocurre, es constatar la resistencia al cambio de “estructuras caducas”, que por *inercia institucional o inadecuación*, existe en muchas de nuestras comunidades cristianas. Como un actor de cine mudo, empeñarnos en seguir con las mismas ideas, proyectos y entornos, cuando el público ha cambiado y espera otra cosa; apostarlo y gastarlo todo en relación a una empresa así, es condenarse de antemano a la incomunicación y el fracaso [=metáfora de la mujer formal que no emite palabra, de la que luego el artista se separa].

Obrar así es ‘no querer escuchar’ los signos de los tiempos: varias de las figuras decorativas de George rescatadas por Petty eran animales que se tapaban la cara por vergüenza o para no ver; su mismo perrito estaba entrenado para hacer esto mismo (!). En esta perspectiva, por más energía que se busque poner en llevar adelante este tipo de emprendimientos (culturales, comunitarios, pastorales), difícilmente podrán fructificar, ya que el mundo habla otro idioma y maneja otro imaginario [=metáfora de la espontaneidad creativa de Petty].

2) En particular, podríamos decir que George pasó *de la presunción* autorreferencial [=omnipotencia subjetiva], más típica de la juventud, *a la desesperación* solitaria [=desencantamiento objetivo], más típica de la adultez, antes de experimentar y entusiasmarse esperanzadamente con la fiesta del zapateo americano ‘de a dos’ que corona el final ‘dando

sentido'. También muchos cristianos y comunidades regentearon obras (parroquias, colegios, hospitales, universidades) que en algún momento fueron deslumbrantes y exitosas, socialmente reconocidas, avasalladoramente competitivas y seguras de sí, y que sin embargo hoy, con el lento pero inflexible transcurso del tiempo, han quedado libradas al olvido, o al menos desplazadas a lugares significativamente más modestos.

Con esta experiencia a las espaldas, la convicción de que "todo bien pasado fue mejor" (J. Manrique) puede tornar regresivo y lúgubre nuestra memoria no redimida de una enfermiza nostalgia por lo que 'ya fue'. Porque si asociarse antes a esa clase de obras o emprendimientos generaba entusiastas aplausos, ahora más bien relega y estigmatiza. Lo mismo acontecerá con lo que hoy prestigia y deslumbra: si bien de momento puede tener por misión hacernos crecer y madurar en nuestro itinerario humano y vivencia teologal, ofreciendo en esto posibilidades reales y auténticas de autotrascendencia teocéntrica, por estar sujeto a la universal ley de caducidad histórica e inevitablemente mezclado con motivaciones no plenamente ancladas sobre la roca firme de la Palabra, sino tal vez sobre las frágiles e inseguras arenas movedizas de la película (cf. *Mt* 7,24ss.), también acabará pereciendo. ¿Cómo esperanzar y redimir, entonces, lo que inevitablemente concluirá?

3) Por su parte, y volviendo a la película, Petty recorrió el camino que va *de la cruel ingratitud al reconocimiento compasivo*. En una primera entrevista confesaba a un grupo de periodistas, en clara referencia a George, que lo viejo debía dar paso a lo nuevo, lo caduco a lo joven. Sin advertirlo, George estaba en ese mismo café a sus espaldas, escuchándola. Toda una metáfora de época, ya que el 'Mayo francés' producirá un desplazamiento cultural, a partir de un insolente rechazo y quiebre generacional con la modernidad racional, hacia la

idolátrica figura de la chica-estrella-modelo-diosa, siguiendo una intuición de H. Cox, imagen emblemática de la postmodernidad emotiva. A partir de este acontecimiento, el patriarcalismo institucional moderno se irá desplomando a pasos agigantados, cediendo su lugar a un estilo más dúctil, gracioso, alegre y femenino; entre ingenuo, sorprendente, fluido y mutante.

No obstante, y de la mano del título de una nueva película *A lonely star*, iremos advirtiendo que progresivamente en el corazón de Petty comenzarán a madurar sentimientos más profundos de compasión y amor verdadero, que la tornarán muy creativa y delicada en referencia a George. De hecho varios de sus éxitos se inspiraron en pequeñas anécdotas compartidas con su amigo. Tal vez sea un indicio de lo que podría acontecer y de hecho acontece entre estamentos significativos de la civilización occidental actual, crítica con el marco institucional eclesial, y particularmente con las formas de vida cristiana institucionalizadas; que por un lado se vale de muchos de los aportes históricos realizados por la Iglesia en función del denominado desarrollo, y que por otro, al advertir la fragilidad, pero también nobleza de fondo en la vida de muchos cristianos auténticos o personas religiosas ancianas, va progresivamente descubriendo y valorando el tesoro escondido que en ellos, sin advertirlo previamente, anidaba.

“Renacer de estas cenizas”. O del rescoldo

El título corresponde a una conocida meditación de J. Chittister sobre la vida religiosa, convergente con el imaginario de la referida escena de *El artista*, y nos permite asociar míticamente *caos* y *cosmos*:

fin absoluto y renacimiento[296]. Cuando George es rescatado de su departamento en llamas, tenía entre sus manos la única cinta cinematográfica no destruida ni consumida por el fuego, que según la enfermera "nadie pudo arrebatarle de sus manos": era su tesoro más preciado. Petty mira con evidente curiosidad de qué película se trataba, pero advierte que era la escena de baile fuera de libreto que había sido filmada una y otra vez con George.

Cuando todo entra en crisis y es conveniente desprenderse de ciertas expresiones y concreciones del pasado porque se han ido convirtiendo en lastre evidente, como las sombrías y olvidadas películas de George, lo que muchas veces nos queda como humanamente significativo y pastoralmente elocuente, como 'no sólo' algo marginal, desechable y sin importancia, es lo actuado 'fuera de libreto', que entonces pasa a convertirse en el espacio inédito del que Dios dispone para obrar en nuestras vidas, hasta ese momento demasiado organizadas y planificadas. Por supuesto, "idolátricamente" organizadas y planificadas...

Para los cristianos, nada más 'fuera de libreto' que afirmar teologalmente la resurrección de un muerto, la realeza en el mundo romano de un "judío marginal" (J. Meier), o la victoria mesiánica de un ignominioso crucificado. O también, las originales experiencias humanas y vicisitudes históricas que posibilitaron, acrisolaron y personalizaron el emergente acontecimiento o la inédita irrupción de esta experiencia creyente en cada uno de nosotros: experiencias límite y cumbre anudadas por la gracia divina en perspectiva decididamente icónico-teologal.

[296] Temática recurrente en las observaciones fenomenológico-religiosas de M. ELIADE, *Mito y realidad*, Ed. Labor, Barcelona, 1991.

1) *El blanco y negro de la película, y su mutismo casi permanente y absoluto*, parecerían restringir la capacidad expresiva de los personajes. Sin embargo, acaban convirtiéndose en desafío para una mayor elocuencia de sus rostros, expresiones faciales y particularmente la de los ojos: en analogía con el camino estrecho de la vida evangélica, la aparente restricción expresiva ('no ser sino') es en realidad posibilidad ('no son sólo'). Elocuencia icónica, como la que debe internalizar y esforzarse en adquirir la vida de los cristianos cuando también su presencia y reconocimiento social quedan marginados o circunscriptos en comparación con la idealizada 'edad dorada', y cuando el llamado a la "autotrascendencia teocéntrica" (L. Rulla) parece circunscribirse y mermar ante la cultura fugaz de la imagen que mina la hondura semántica del símbolo (J. M. Mardones)[297]. Hoy se convierte en muy importante, y 'dice' mucho, el gesto noble y oportuno, compasivo y humano de una persona que intenta vivir, radicalmente y 'a la intemperie', el seguimiento de Jesús.

2) La destrucción de todas las cintas cinematográficas de George nos *revelan al verdadero artista*, que no acepta quedar reducido a ser mera 'sombra' del pasado, o a repetir lo que ya no tiene novedad alguna por ser absolutamente predecible. (Porque ninguna película termina de un modo diferente a como lo hizo la primera vez que la vimos…). La auténtica creatividad es siempre inédita, lo mejor debe estar siempre por llegar o acontecer: cuando esto deja de suceder, es que estamos envejeciendo por dentro. Sólo desprendiéndose de su obra, que alimentaba en George un imaginario regresivo, pudo advenir la danza de una nueva e inesperada película con Petty: sólo así pudo encontrarse el modo de establecer un modo relevante de comunión creativa y fecunda.

[297] J. MARDONES, *La vida del símbolo*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2003, 33-53.

Si las comunidades cristianas, y cada "discípulo misionero" en particular, no es capaz de desprenderse simbólicamente de lo que le da seguridad, tomando una agradecida [=eucarística] "distancia de perspectiva" (A. López Quintás)[298] respecto de sus logros pasados y plasmaciones pretéritas, por importantes que éstos hayan sido, abriéndose al presente del futuro, no acontecerá ningún *kairós* simbólicamente progresivo. Si de lo que se trata es de hacer de la propia vida "una obra de arte" (Z. Bauman)[299], a saber, algo irrepetible y no más de lo mismo 'ya trillado' y/o clonado –el anverso del siempre mismo sello o la figura del siempre mismo molde–, y si esa obra de arte debe irla moldeando principalmente el Espíritu, entonces habrá que vaciarse de todo aquello que al presente pudiera estar ocupando el lugar de lo novedoso o aletargando la chispa intuitiva de lo alto: el ídolo que suplanta al icono (J. L. Marion)[300], o mejor dicho, que reduce su esplendor polícromo a un lento, pesado y mortecino blanco y negro; las mociones sorprendentes del Espíritu a mera y envejecida prudencia humana…

3) George es recuperado por Petty cuando estaba *en la peor situación humanamente imaginable*. Tanto es así, que Petty se emociona con dolor compasivo, al entrar en su habitación devastada, y encontrar a su amigo con un arma en la mano, desmoronado como persona, con su obra incinerada, en un ambiente oscuro y sin esperanza alguna. "Sólo la fragilidad es amable", decía el gran teólogo suizo H. U. von Balthasar. Sólo la aceptación humilde de la propia finitud creatural, opuesta al idolátrico y omnipotente narcisismo infantil, permite el ingreso pascual de algo nuevo y 'no dicho': del amor que esperanza, entusiasma y unifica, que despierta las fuerzas profundas y creativas, que emociona incluso a

[298] A. LÓPEZ QUINTÁS, mercedario y filósofo español, ha trabajado mucho la temática del encuentro y la vida espiritual, en referencia a experiencias relevantes de creatividad. Por ejemplo, *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Ediciones Claretianas, Madrid, 1990.
[299] Z. BAUMAN, *El arte de la vida,* Ed. Paidós, Barcelona, 2009.
[300] J. L. MARION, *L'idole et la distance*, Ed. Bernard Grasset, Pari,s 1977.

la persona más calculadora y/o escéptica (¡al dueño de la compañía cinematográfica!). Posiblemente una vida cristiana más frágil y menesterosa, que no significa claudicante ni cabizbaja, sea pastoralmente más profética, elocuente y amable…

4) Otro detalle: George le había dicho a Petty que, si quiere ser una verdadera artista, tenía que tener "*algo de original*". Y le dibujó con un lápiz una pinta negra sobre la comisura derecha de sus labios, que ella reprodujo religiosamente 'con gran devoción' durante toda su vida artística antes de cada *set* de filmación. Lo que de original tenía la actriz, no era entonces el esplendor de su arte, simpatía, belleza, etc. –por otra parte tan evidente–, sino lo que más bien podríamos asociar a un 'defecto' que desentonaba. También un George alcóholico, desanimado, incapaz de valerse por sí, tan deshecho que ni hombre parecía (cf. *Is* 53,3), es capaz de conmover a una estrella y movilizar *kenóticamente* [=vaciándose de sí, como Jesús al momento de "entrar" en el mundo] su más tierno y original afecto: lo mejor y más bello de sí.

Llevando esto al terreno de nuestra reflexión, podríamos decir que una vida cristiana "desapropiada" (J. Garrido)[301] estaría más fácilmente en condiciones de llegar a ser originalmente elocuente al momento de buscar "conmover entrañablemente" a personas instaladas en las aparentes seguridades inexpugnables del relativismo secularizado y la indiferencia al prójimo. Tal vez como siempre, lo que hoy movilice 'en serio' a las personas sea más fácilmente la expuesta y vulnerable sencillez de lo humano, que la infranqueable, acorazada y atrincherada autosuficiencia, nutrida de *doxa* (P. Bourdieu) y mandatos superyoicos. En todo caso, sí conmoverá a Dios, que conoce el original esplendor de la persona como hijo/a de Dios, presto a manifestarse tras un veraz acto

[301] Concepto clave en este autor franciscano de espiritualidad, que dialoga con la psicología de un modo más sistemático que en otras obras suyas, en: *Proceso humano y gracia de Dios*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1987.

de confianza y abandono radical en sus manos, capaz de transfigurar el imaginario simbólico de su creatura.

Recapitulación, síntesis y conclusión

El imaginario regresivo no deja lugar a la esperanza porque queda anclado en el pasado irremediablemente ido y perdido. La cerrazón autista a toda posible novedad es propia de quien se halla incapaz de abrirse a lo nuevo del don, lo cual acaba tornando la vida personal, comunitaria y social en infierno. A George lo quería su perrito, el mayordomo, el vigilante que le salvó la vida, y sobre todo Petty: pero hasta que no tocó fondo, hasta que no alcanzó su *inferos*, de nada le sirvieron todos estos afectos, porque [Narciso] no estaba dispuesto a dejarse ayudar y querer [por la ninfa Eco]. Ciertas cerrazones personales e institucionales a la novedad de Dios, asociadas a los clásicos planteos y desarrollos pastorales (por ejemplo, parroquiales, pero también educativos o incluso teológicos), hacen muchas veces que las comunidades cristianas y los mismos cristianos no logren renacer (cf. *Jn* 3,3): no logremos percibir la cercanía del Señor en la propia existencia a través de las personas que nos rodean y nos aman.

Tocar fondo en situaciones límites constituye muchas veces una oportunidad inefable para abrirnos al entorno y hacer experiencias cumbre: para que se despierte esa chispa que la posibilite. De ahí que sea necesario orar lo que de aparentemente negativo, contradictorio u hostil nos acontece, valiéndonos incluso del caudal revelado por nuestro mundo onírico[302], para que la “herida” se convierta en “manantial”: para

[302] No puedo desarrollar aquí esta temática, para lo que remito al referido parágrafo § 5 del Apéndice de “La pastoral de la Iglesia…”, en *Trilogía* II, 531-544.

que lo que parecía “no ser sino” motivo de desesperanza resulte “no ser sólo” eso, para que el límite de la crisis se convierta en oportunidad salvífica.

Abrirnos a lo profundo de las propias experiencias humanas y espirituales, apostar al sentido y la esperanza, fortalece en nosotros un talante progresivo del imaginario personal y colectivo, en cuya base está el misterio del Dios Uni-trino. Interactuar con los demás valorando y agradeciendo lo poco o mucho que pueden tener para decirnos u ofrecernos, sin cerrarnos con autosuficiencia a nuestra propia experiencia de lo ya vivido, conocido y sabido, son claves decisivas al momento de promover estilos de vida cristiana humanamente significativos y pastoralmente elocuentes.

* * *

La vida consagrada ante el cambio de época

Las transformaciones epocales que han venido produciéndose en los últimos decenios inciden decisivamente en la impostación concreta de la vida consagrada. Negarlo sería ignorar el influjo de la historia en la vida de la Iglesia, y en este caso, en una vocación específica dentro de la misma. A continuación voy a intentar mostrar las principales características que esta mutación va produciendo, aventurando también algunas observaciones propositivas.

Pinceladas de un cambio de época

Desde hace algunos años estamos viviendo una transición epocal de magnitud pocas veces vista en la historia humana. Posiblemente, además, la primera transformación seria que no se debe a factores exógenos, sino más bien endógenos a la humanidad. El fenómeno de la globalización, asociado a la información en tiempo real, las nuevas TIC's, como así también los continuos desplazamientos comerciales y turísticos, nos van haciendo tomar conciencia de que vivimos en una aldea global. Nunca como hoy el género humano tuvo esta posibilidad tan real de sentirse una misma familia.

Sin embargo, no todo es color de rosa. La experiencia de fugacidad, inadecuación, transitoriedad, inseguridad en todo sentido, y la necesidad de realizar un continuo esfuerzo por no quedar caído del mundo, son la dramática contracara del actual proceso transicional. Detrás de muchas expectativas ilusoriamente forjadas en el mundo de *internet* y el celular, se esconde un profundo malestar y desencanto por la marcha casi anónima de un mundo transnacional aparentemente ingobernable. Mundos culturales y religiosos que durante siglos transitaron caminos paralelos hoy se entrecruzan en la cotidianeidad de cualquier gran ciudad o megápolis del mundo. La tentación del reduccionismo pragmático, por una parte, y la defensa a ultranza de una pretendida identidad en jaque, por otra, tornan cada vez más conflictiva la vida ciudadana. La violencia otrora volcada en combates y guerras hoy se expresa, si bien más dosificadamente, en crecientes decibeles de tensión en la convivencia diaria.

Tener que desplazarse, desprenderse y actualizarse en lapsos de tiempo cada vez menores; como así también tener que modificar,

reestructurar y adecuar actitudes, proyectos y negocios cada vez más frecuentemente, se convierten en desafíos casi diarios para la supervivencia. Hoy no hay tiempo para distraerse ni parpadear: dado que el segundo lo pierde todo, hay que actuar rápido y ganar de mano para llegar primero (Z. Bauman). Lo cual genera esa sistemática desconfianza y aislamiento, que viene a potenciar la carga de angustia que lleva a un creciente número de personas hacia la depresión. No se sobrevive sin asociarse, pero estas comunidades 'políticas' son cada vez más endebles e inseguras. Se tiene la ventaja de un menor control social y los beneficios de una mayor libertad de opción. Pero también la sensación subjetiva de que todo pasará y caducará muy pronto. La institución matrimonial ha quedado hecha trizas, la representación pública genera 'indignados', la economía incertidumbre, las iglesias y cultos sospechas. ¿Sobre qué convicciones anclar la vida? ¿En función de qué proyectos comprometerse? El subjetivismo a ultranza y la cultura de la imagen se apoderan de las nuevas generaciones, y la sensación de fragmentación y fragilidad de los vínculos se generaliza. De ahí esa nueva búsqueda en el mundo de los bienes simbólicos, y particularmente en la religión. Colaboro pastoralmente en un santuario, y quedo sorprendido por la sed que las personas tienen de ser bendecidas y encontrar paz. En la medida que el presuntuoso coloso con pies de barro se desmorona, se abre camino el anhelo de un 'algo más' que lo de siempre...

Cambio de época y vida pastoral

Como no podía ser menos, desde hace algunos años también la vida pastoral de la Iglesia ha ido quedando profundamente afectada por el cambio de época. La gente se acerca mucho menos a los templos,

deja de participar de las celebraciones dominicales, no contrae matrimonio cristiano ni llama a un sacerdote cuando tiene algún familiar enfermo. La misma presencia pública de la Iglesia encuentra hoy notables restricciones, y cuando aparece por algún motivo en los periódicos, suele ser a causa de alguna situación escandalosa. En síntesis: el retorno a lo religioso no es sinónimo de retorno a la Iglesia Católica. Sobre todo en las grandes ciudades, existe una especie de inadecuación entre lo que la gente está buscando en el plano religioso y lo que las instituciones eclesiales y pastorales están ofreciendo. La comunicación no siempre se concreta: visiblemente en el plano litúrgico, pero también en la esfera moral. Incluso entre los llamados 'cristianos practicantes', ¿cuántos matrimonios observan 'al pie de la letra' las enseñanzas magisteriales respecto del control de natalidad? ¿Cuántos economistas, políticos y administradores del bien común conocen y siguen la Doctrina Social de la Iglesia? La incidencia pública de la Iglesia declina significativamente en Occidente. Podríamos alegrarnos si esta transformación tuviera que ver sólo con la figura histórica del modelo de cristiandad, que rigió a las naciones europeas y americanas durante siglos hasta hace algunos decenios. Pero lo cierto es que las nuevas leyes que se promulgan, los nuevos estilos de vida que se afianzan, los nuevos 'rituales celebrativos' (normalmente vinculados al mundo de los deportes) muestran una secularización general de la vida.

En contrapartida, muere un Papa u otro nuevo asiste a una Jornada Mundial de Jóvenes, y se congregan multitudes. Nunca hubo tantas emisoras radiales, televisivas, sitios de *internet* y flujo de información en torno a temáticas religiosas y espirituales. En cierto modo, constatamos que la presencia pastoral de la Iglesia se va virtualizando y santuarizando. En tanto las parroquias van quedando cada vez más deshabitadas y los colegios y universidades católicas exhiben un ideario

práctico bastante desdibujado, emergen nuevos movimientos con estilos de vida más informal, y fugaces iniciativas evangelizadoras que dejan el protagonismo a las personas interesadas. De a poco va madurando una pastoral más individuada, en ocasiones 'hecha a la carta'. Se valora mucho más la lectura orante de la Biblia, los grupos de oración, las experiencias espirituales y peregrinaciones; en tanto los pastores tienen cada vez menos conocimiento, incidencia y control sobre la vida real de sus ovejas. De a poco, va madurando un cristianismo pluricéntrico, experiencial, místico-simbólico, hogareño, mutante, diversificado. La rigidez institucional parece situarse en la antípoda de las búsquedas y prácticas religiosas actuales.

Los vaivenes pastorales son notorios. Esto genera una alternancia de entusiasmos y decepciones. La convicción que tiende a instalarse es que no vale la pena invertir demasiado esfuerzo en una sola cosa: como en el plano de la economía, se piensa que lo mejor es diversificar las apuestas. Y las que parecerían conservar mayor estabilidad relativa son las opciones pastorales relacionadas con la promoción humana y la inclusión social, ya que en todo caso, parafraseando a Juan Pablo II, siguen el camino del hombre concreto, histórico y real (cf. *RH* 13-14). La Iglesia va siendo cada vez menos europea, más americana y africana, crecientemente asiática, tenuemente oceánica. Según los casos, el flujo de misioneros se está invirtiendo o diversificando. Inevitablemente esto incide en los estilos y organizaciones pastorales. Los desplazamientos son claramente perceptibles en los aspectos comunitarios, teológicos y litúrgicos. El mismo imaginario cristiano está sufriendo notables transformaciones. Por ejemplo, en América Latina se ha ido pasando claramente de una devoción estaurológica [=centrada en el misterio de la cruz] a una mística mariana; en Europa, de la primacía del Logos

teológico-subjetivo a una prevalencia de la espiritualidad simbólico-comunitaria.

El cambio de época en la vida consagrada

El influjo del cambio de época ha sido más que relevante en los estilos de vida consagrada. Lo primero a destacar es su disminución numérica en Europa y el mundo angloamericano, otrora tan fecunda. En contrapartida, su inverso incremento en África y Asia. En el mundo occidental, entraron en crisis las denominadas congregaciones modernas, muchas de ellas surgidas a partir de (y en reacción a) la Revolución francesa, con una impostación organizacional de origen europeo, fuertemente centralizada y jerarquizada, hoy culturalmente caduca y socialmente rechazada. En contrapartida, se fue dando un desplazamiento hacia formas de vida religiosa inserta, estilos laicales, institutos seculares y modos de consagración menos regulados y más carismáticos.

Por otra parte, en estos últimos decenios ha ido creciendo el número de Institutos con nombres latinos y se afianza cierto regreso a la "gran tradición". Ante el clima de perplejidad que genera el cambio de época, estos estilos de vida (*neo-* o *re-*) parecen suscitar entre muchos jóvenes creciente seducción: cuando todo parece desmoronarse o diluirse en la transitoria fugacidad, una vez más se tiende a buscar lo sólido, seguro e inquebrantable. Estamos en la antípoda de los años 70', donde la prioridad era "deconstruir" y "reinventar". En estos tiempos crepusculares, la nostalgia por lo ancestral parece casi encandilar. Lo celta, lo aborigen, lo tribal, pero también lo monástico con sus antiguos hábitos y ropajes. Claro que ahora estas opciones son por un tiempo,

casi a prueba, y que los modos de pertenencia se asemejan más a la de los girávagos medievales que a la de monjes de estricta observancia. Pero detrás de estas búsquedas hay un anhelo por recuperar lo noble y verdadero, todo aquello que después del Concilio Vaticano II parecía haberse “tirado por la borda”. El fuerte resurgimiento de la religiosidad popular es un fenómeno concomitante a las cuestiones recientemente descriptas.

La individuación y la itinerancia son características de la vida consagrada actual. Para bien, pero también con el riesgo de caer en un subjetivismo a ultranza, los procesos formativos y los itinerarios comunitarios y pastorales se personalizan. Los carismas se diversifican, y ya no hay modos únicos de vivirlos. Esto es bueno porque abre posibilidades, pero también se corre el riesgo de una creciente disolución. Liberados de los antiguos ministerios, la variada gama de carismas existente en los muchos estilos de vida consagrada debe encontrar anclaje en una teología mística profunda, en consideración de las exigencias psico-espirituales de las personas involucradas, y en diálogo con las actuales transiciones epocales. Hoy no sólo hay que inculturar los modos de vida religiosos, sino que la formación permanente también debe considerar las vicisitudes del itinerario vital-teologal de lo/as religioso/as. Y a diferencia de lo que ocurría hasta hace algún tiempo, esta permanente actualización o *aggiornamento* pasa a ser responsabilidad prioritaria del/a interesado/a.

Efectivamente, integrar las exigencias de la vida y los desafíos del entorno en una experiencia teologal pascualmente significativa y elocuente se convierte en indelegable búsqueda y objetivo de la misma persona consagrada. Los superiores y responsables de la formación en los Institutos pueden sugerir, pero la decisión está, definitivamente, en cada uno/a. Este límite es aún más claro en aquellos cuyo personal ha

ido envejeciendo. La generación mayor suele estar en desventaja al momento de captar en lo práctico las iniciativas más convenientes, porque ha quedado culturalmente desfasada. La generación más joven carece aún de experiencia “sapiencial”. Y la generación intermedia suele ser bastante escasa y/o estar saturada de responsabilidades comunitarias, institucionales, administrativas y pastorales. Sin embargo sigue siendo la más apta para tener una cierta visión de conjunto de la problemática, y la posicionada en mejores condiciones al momento de proponer líneas de acción.

Volver a lo esencial una vez más

La vida consagrada está llamada a volver una vez más a lo esencial. Es en realidad lo que siempre han intentado los fundadores de Institutos, al descubrir o recrear un antiguo carisma evangélico. Pero tal vez hoy haya que hacerlo más radicalmente, desde la misma Palabra de Dios “sin glosa”. Lo esencial en los variados estilos de vida consagrada es volver al estilo de Jesús: conocerlo por experiencia, internalizarlo de modo inédito, o reproducirlo creativamente en nuestro tiempo. La historia nos da experiencia y perspectiva, pero también nos llena de estructuras caducas, antigüedades y polvo. Volver a lo esencial es tarea de cada persona: nadie puede hacerlo por nosotros. Tampoco hay recetas para concretarlo. Es una búsqueda propia, indelegable, que responde a las iniciativas del Espíritu Santo en el corazón creyente del/a bautizado/a. El consagrado o la consagrada es esa persona que libremente ha decidido ‘ponerlo todo’ para convertirse en icono viviente de Jesucristo. Su único propósito en la vida es justamente ése: a decir de Pablo, no querer saber

de otra cosa, sino de Jesucristo, y de Jesucristo crucificado (¿transfigurado?). “Para mí, la vida es Cristo” (cf. *Gal* 2,19-20).

Esta actitud supondrá un posicionamiento existencial, en primer lugar, ante Dios: como hijo/a en el Hijo Unigénito, como Templo de Dios, como hermano/a de todo varón o mujer que vienen a este mundo, y de un modo particular, de los más pobres e indigentes. Supone optar por la humanidad desde el perdón y la misericordia, desde la solidaridad fraterna o sororal, con una pasión por la Vida que nace de lo Alto a manera de ‘don’. Hacer el camino de Jesús, desde el corazón de Jesús, en actitud desapropiada como Jesús. Este posicionamiento existencial supone asumir una mística de la encarnación, capaz de descubrir que las realidades, personas, cosas y acontecimientos ‘no son sólo’ lo que a primera vista parecen. Invita a mirar en profundidad, a observar atentamente, a escuchar obediencialmente. Se trata de un posicionamiento profético, ya que cuestiona la mentalidad *light* de una sociedad líquida que reduce todo lo anterior a un “no ser sino”. Denuncia las tomas de postura idolátricas, que absolutizando lo que no es Dios opacan la capacidad sobrenaturalmente icónica de lo real.

La mística de la encarnación se abre a una mística pascual: allí donde parecía acontecer la muerte y la sin razón, nace la sabiduría y la esperanza teologal. Donde el sentido común decía que no había sino muerte, la persona consagrada proclama que hay vida en abundancia. Los acontecimientos, personas y cosas tienen interpretaciones más hondas y significativas que las realizadas regresiva y apresuradamente hasta el momento: lo icónico emerge de una lectura más plena que la de una desencantada idolatría. En este sentido, la persona consagrada es un/a creativo/a hermeneuta del mundo, que realiza su tarea fundamentalmente apoyado/a en la fe. “Que bien sé yo la fonte do mana y corre, aunque es de noche” (Juan de la Cruz). La hermenéutica de la fe

será siempre una interpretación hecha ‘a la intemperie’. El desasimiento al que invita el símbolo nocturno revela una luminosidad insospechada en la vida. La que sabe ver a Cristo transfigurado oculto en la desfiguración del pobre; la que advierte signos de optimismo en donde otros claudican; la que percibe que algo ‘no es sólo’ donde otros piensan que ‘no es sino’. Y la razón última, es que todo acontecimiento y persona están de algún modo unidos, por la encarnación, a la Pascua del Señor.

De este modo, la presencia trinitaria inunda, se adentra y trasciende las vicisitudes de la historia humana. El Dios *semper major* es un Dios *semper minor*, pero también *semper intimior* y *trascendens*. Esta experiencia da a la vida consagrada un natural tinte ecuménico e interreligioso. La mística pascual es siempre mística comunional, donde todos y todo tienen cabida y logran de algún modo manifestar la presencia envolvente, inmanente y trascendente del Misterio Absoluto, que se expresa catafática [=*via affirmationis*] pero imperfectamente en lenguaje humano, dejando espacio para la experiencia apofática [=*via negationis*] del que adviene teofánicamente como *semper magis* [=*via eminentiae*].

Los votos como expresión de esta búsqueda

Si bien no siempre existieron formalmente como tales, los tres votos clásicos de pobreza, castidad y obediencia ponen de manifiesto lo esencial de la opción de vida consagrada. Desde lo dicho anteriormente acerca del cambio de época y el desafío de una vuelta a lo esencial, pero también desde los recientes aportes de la psicología y las ciencias humanas, es que podemos releer estas expresiones de consagración.

Las mismas impregnarán no sólo la vertiente personal de la propia vocación, sino también sus implicancias comunitarias y apostólicas.

¿Qué significa ser pobre? Haber captado el sentido más plenamente sacramental de las cosas. Haber descubierto que las mismas, porque 'no son sólo', pueden mediar un encuentro con el Señor: Él puede manifestarse sacramentalmente por medio de ellas, y ellas pueden convertirse en camino de ofrenda, alabanza y acción de gracias a Dios. La persona pobre trasciende el utilitarismo mercantilista y pragmático (post)moderno, sin dejarse encandilar por ese afán de poseer que convierte al mundo en anémica expresión opaca. Para ser pobre hay que "desapropiarse" (J. Garrido). Quien es capaz de desapropiarse, puede percibir el 'don': porque no codicia ni conquista, valora y agradece. El 'don' es lo no exigido ni exigible, lo que acontece, lo que se revela inesperadamente, lo que se recibe en acción de gracias para ser luego retornado a su origen. La persona desapropiada es humilde, no tiene pretensiones, no es petulante ni retiene con avaricia. Tiene las manos abiertas para dar y recibir, si bien tiene muy claro que "hay más alegría en dar que en recibir". El pobre comparte, se anima a ponerse en el pellejo del prójimo, da de lo que recibe, se alegra de que lo propio llegue a ser 'nuestro' y, en todo caso, útil a los demás.

¿Qué significa ser casto? Haber captado el sentido más plenamente sacramental de las personas. El otro o la otra 'no es sólo' lo que un economicismo a ultranza proclama: un consumidor. Tampoco el mero número de la política, o el funcionario de una organización. El prójimo es un hijo/a de Dios, valioso en sí mismo/a, icono irrepetible del Hijo de Dios con mayúsculas. Icono del mismo más allá de su condición social, de su sexo o educación. Icono y prójimo con el que se puede establecer una vinculación gratuita, no interesada, en actitud de disponibilidad, alianza y donación. La persona casta no busca manipular

ni poseer del modo que sea a su prójimo. No reduce ni oprime, sino que libera: cree y apuesta a lo mejor del/a otro/a. Intuye que existe en su interlocutor un don aún no manifestado, una posibilidad latente, un “tú” que es más que lo que se revela. Por eso la persona casta es capaz de perdonar, conserva un corazón limpio, se maneja con intenciones transparentes. Revela una luz que procede de lo alto, su misma vida es icono transfigurado de Jesucristo (cf. *VC* 14).

¿Qué significa ser obediente? Haber captado el sentido más plenamente sacramental de la historia humana y sus acontecimientos. La persona obediente no es la que se limita a “hacer caso”, sino la que busca sintonizar con el proyecto de Dios que se va revelando en las vicisitudes de la vida cotidiana, como así también (ocasionalmente) en eventos extraordinarios. Obediente es la persona consagrada que se deja interpelar por la Palabra que el Padre le dirige, conducir por las mociones del Espíritu Santo; que no se limita a realizar exitosamente iniciativas y programas de orden meramente humano, sino que su pasión principal es la de vivir y reproducir creativamente el “aquí estoy” (cf. *Hb* 10,7) de Jesucristo. La persona obediente se mantiene siempre en disponibilidad, no canoniza sus opciones, sino que más bien las relativiza en referencia al Único que para ella es Absoluto. No tiene otro programa que el de dejarse envolver y conducir por el Amor, no se conforma con lo bueno sino que anhela lo óptimo (el *magis* ignaciano). Prefiere lo simple a lo complicado, “ir al grano” más que dar vueltas. No idolatra la obra de sus manos, sino que agradeciéndola, sabe remitirla a su Dios y Señor. Obediente es el místico de la encarnación que vislumbra el paso y la acción de Dios por medio de sus huellas y signos. Es el hermeneuta de la fe por excelencia.

Nuevos horizontes para la vida comunitaria

Hoy la vida de las personas no se circunscribe al ámbito familiar y local, sino que se despliega funcionalmente en espacios geográficos amplios y posiblemente distantes. La red de vínculos ya no es más la dada por los habitantes del pueblo o los vecinos del barrio, sino la que vamos entretejiendo de acuerdo a intereses e iniciativas. De ahí que tampoco la vida comunitaria pueda quedar restringida a quienes ocasionalmente viven bajo un mismo techo. En todo caso, no sería sólo esto.

Efectivamente, cada vez más los vínculos significativos se van estableciendo en diferentes contextos y entornos, con diferente tipo de personas que comparten ideales y proyectos comunes. En la vida consagrada, la comunidad está compuesta por quienes viven en una misma casa, comen y rezan juntos. Pero también por una gama de personas, por ejemplo laico/as, clérigos, amigo/as, y allegados que de algún modo expanden el potencial relacional del/a religioso/a. En ocasiones, es más fácil compartir con alguien de edad, criterios e intereses afines, que con personas más alejadas en el plano etario, ideológico u ocupacional. Debido al proceso de creciente individuación, la vida comunitaria fue pasando de lo formal a lo afectivo, de lo pautado y dispuesto a lo libremente escogido, del cumplimiento a la vivencia. Por supuesto que todo esto tiene el riesgo del subjetivismo, pero también es cierto que esta nueva impostación salva a las personas del establecimiento de vínculos ‘huecos’ o meramente jurídicos, vacíos de contenido humano y auténticamente teologal. Hoy se valora, y con razón, los lazos entrañables y las vinculaciones cercanas, por encima de cualquier otra disposición canónica.

Como acontece en los matrimonios o uniones de hecho, también la convivencia e interacciones comunitarias en la vida religiosa exigen dedicarles tiempo: un espacio gratuito, lúdico, creativo, en lo posible no repetitivo y hasta espontáneo. Dado que la vida se tiende a plantear más funcionalmente en la sociedad industrial y posindustrial que en las sociedades agrarias, y que esa funcionalidad supone mayores dosis de elección libre por parte de las personas, los vínculos comunitarios sólo se sostendrán en el tiempo si existen proyectos comunes. Si no hay vida y emprendimientos comunes, difícilmente un vínculo devenga significativo y verdaderamente fraterno-sororal: con una sola cosa no alcanza.

Lo dicho requerirá necesariamente una mayor dosis de madurez afectiva en las personas consagradas. Ésta se aleja de la rigidez normativa, y posibilita acciones creativas y flexibles, que se adecuan y adaptan a las nuevas circunstancias de la convivencia. Por supuesto que no se trata de crear o hacer de nuestras comunidades una especie de *big brother*. Pero sin un mínimo de *sim*-patía y *em*-patía sólo tendremos *a*-patía o incluso *anti*-patía. Hoy más que nunca los vínculos comunitarios tienen que involucrar la cordialidad afable y disponible. Particular importancia tiene la relación entre varones y mujeres consagrados. Negada o temida a lo largo de numerosos siglos en la historia de la Iglesia ("Entre santa y santo pared de cal y canto"), hoy adquiere rango cuasi-sacramental. El signo escatológico, al que la vida consagrada remite, sólo podrá ser elocuente en la medida que incluya fecundamente este peculiar y creativo modo de vinculación humano. Hay que animarse a madurar modos sacramentales que evoquen trascendencia escatológica en el plano de la convivencia, del diálogo gratuito y de las iniciativas pastorales. Hoy una mera convivencia comunitaria acotada a personas del mismo sexo parecería decir muy poco.

Un último aspecto tiene que ver con el riesgo de fragmentación, o incluso, disolución. Al diversificarse los ministerios e iniciativas, las instancias comunitarias se tornan muy inestables. Acordar proyectos comunes se va tornando cada vez más difícil, y en todo caso, a lo más que parecería poderse llegar, es a la asunción de criterios compartidos que articulen acciones convergentes. De ahí la responsabilidad de cada persona por cultivar responsablemente el acercamiento hacia quienes conviven en una misma casa o trabajan en un mismo espacio pastoral.

Desafíos y perspectivas para la misión

La misión de la Iglesia está siempre referida al camino del hombre, por lo que constantemente tiende a manifestarse en nuevos ministerios e iniciativas. Esto es tanto más válido para la vida consagrada, que debe ser en este sentido signo elocuente del Reino escatológico ya presente en la vida de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. La fidelidad apostólica hace que no deban eternizarse los ministerios. Para seguir cumpliendo la misma misión, hace falta hacer cosas nuevas. Esto exige capacitación permanente, ya que el mundo se transforma, las idiosincrasias cambian, las tecnologías se modernizan, los contextos socio-culturales mutan. Hoy no se puede cumplir responsablemente un ministerio concreto en la misión sin capacitación *ad hoc*. Hoy ya no puede librarse el aprendizaje a la mera experiencia de ‘ver y repetir’. Es preciso adquirir conocimientos, criterios de reflexión, habilidades y entrenamiento específicos. No se puede desplazar un grupo de jóvenes sin la debida información jurídica; no se puede predicar sin tener convicciones aquilatadas por el estudio; no se puede administrar un colegio aprendiendo contabilidad en el verano. De ahí que hoy no resulte tan fácil

cambiar de ministerio. Ni siquiera para alguien que ejerce la función de párroco o enfermera es sencillo pasar, así nomás, improvisadamente, a otra parroquia u hospital. Tampoco para el que ejerce la docencia, es fácil pasar de una cátedra o disciplina a otra. Dominando, incluso, una determinada competencia, no siempre es sencillo desempeñarla en un lugar que en otro. La eficacia evangélica debe necesariamente madurar en un lugar, como el grano de mostaza, dándole tiempo hasta que ofrende su fruto.

A estas observaciones se oponen las urgencias institucionales. Cuando la vida consagrada queda atada al funcionamiento de instituciones, cuando de lo que se trata es que 'las obras no mueran', los que acaban muriendo son lo/as consagrado/as. Ya sea en términos reales, por un sobre esfuerzo en términos de salud, o también por una especie de "no va más" que comienza a instalarse a partir de una determinada edad, cuando el desgaste es permanente y los horizontes de recomposición o satisfacción son casi nulos. Es lo que habitualmente se denomina *burn-out*. Las enumeradas son algunas de las variables que deben ser incluidas en un serio discernimiento de la misión, en el que tanto la persona interesada, como la comunidad, el contexto pastoral y el entorno socio-cultural tendrán su aportación para hacer. Hoy el verdadero discernimiento exige hábitos de escucha multilaterales: a la Palabra que el Señor dirige en la lectura orante de la Biblia, a los 'signos de los tiempos', y sobre todo a las personas concretas que 'advienen' a la vida, a las insinuaciones del entorno, y a los variados diálogos eclesiales. En este sentido, el discernimiento pastoral no tiene recetas únicas ni seguras.

Conclusión

Intenté delinear mis principales intuiciones con respecto a la vida consagrada y el cambio de época. Las mismas tienen el valor de una síntesis más que el de un análisis riguroso. Es como una batería concatenada de observaciones propositivas que invitan a ulteriores profundizaciones. En el fondo de lo que se trata es de proponer una vida consagrada humanamente significativa, pastoralmente elocuente, místicamente anclada en el proceso pascual del cambio de época.

* * *

Aprender a bajar del Tabor…

Para recapitular y concluir con un talante teologal centrado en la esperanza, digamos que hay experiencias en la vida que marcan un antes y un después[303]. Son las llamadas experiencias 'cumbre', las cuales, por ser un don de Dios, encierran un altísimo valor humano-espiritual, y por lo tanto, también pastoral. Constituyen un tesoro que no puede ser idolátricamente poseído, sino delicadamente agradecido y generosamente consignado al Señor en esperanza: justamente porque son puro don.

Una experiencia de amor humano o amistad entrañable, un tiempo de profunda oración o consolación espiritual, un período de particular fecundidad en nuestra vida, una comunidad de fe en la que estrechamos vínculos significativos, una experiencia de fraternidad en la que

[303] Cf. G. RAMOS – D. BILÓ, "Aprender a bajar del Tabor…", *Vida pastoral* 280 (2009) 41-43.

emprendimos servicios inolvidables, una peregrinación o un viaje en los que hemos descubierto nuevos horizontes u hondura para nuestra vida como creyentes, una singular etapa de nuestro itinerario pastoral o formativo convertidos luego en 'edad dorada', un tiempo o contexto socio-cultural en el que nos hemos sentido cómodos, creativos y crecimos… Pero también ciertas etapas de nuestra historia nacional colectiva.

Son experiencias en muchos sentidos únicas, que se equiparan a la del Tabor. En ellas hemos contemplado 'catafáticamente' (a saber, por 'epifánica presencia') al Señor transfigurado: como si la Gloria se nos hubiera manifestado, en cierto modo, por anticipado. Pero como a Pedro, pudo ocurrirnos que, en vez de captar el signo icónico que remite a un siempre 'algo más', a un Dios siempre mayor, también nosotros hayamos buscado proponer la construcción de tres carpas, sin percibir el simultáneo mensaje 'apofático' (a saber, por ausencia, o mejor aún, por 'trascendente presencia') de la experiencia cumbre... Tal vez esto es lo que aconteció en las vidas de muchos artistas y personajes analizados a lo largo de estas páginas. Si bien la voz de la nube indicaba el "todavía no" o el "todavía más"[304], que contraponen la esperanza teologal a la presunción de un "ya" insuficiente o ilusoriamente excesivo, no siempre les ha resultado fácil bajar 'agradecidos' de la montaña y reemprender, sin desesperanza, el arduo camino estrecho y cotidiano.

Las variadas expresiones artístico-culturales consideradas, a causa de su efecto 'catártico', nos pueden ayudar también a nosotros a releer creativamente nuestras vidas, también la de la Nación, incluso desde una perspectiva teologal. Con esta misma intención de conducir nuestra existencia a la madurez, la poesía que plasmo a continuación, y con la que concluyo, nos puede ayudar a transformar las experiencias cumbre vividas en horizontes de esperanza pascual. O más bien, a dejar que el

[304] Cf. F. ORTEGA, "Teología: misterio y humanidad", *Teología* 105 (2011) 310.

Espíritu de Dios las transfigure, para seguir caminando entusiasmados, incluso en la noche…

PORQUE TAN SOLO PERVIVE Y PERMANECE
LO QUE RESUELTOS DEJAMOS SER, Y PARTIR…

El don recibido y al fin agradecido / Del Tabor inédito y misterioso,
Iluminó los valles de la vida / Con un milagro de muy subida lumbre:
Entusiasmo y gozo de la cumbre, / Manifiesto reflejo de la Gloria.

Mi alma ha profusamente dialogado / En Jesús con Moisés y con Elías,
Sentido sapiencial y profecía / Decididos las manos se estrecharon,
Nueva luz fe y existencia destilaron: / La una confirmada, la otra expandida.

Pero no se puede retener la alegría / Con que el Señor acarició la vida:
Solo agradecerla y consignarla / Para que por siempre así perviva
Ese don, que obrando de otro modo, / Tristeza herida y nostalgia dejaría,

PORQUE TAN SOLO PERVIVE Y PERMANECE
LO QUE RESUELTOS DEJAMOS SER, Y PARTIR…

De una vez bajar del monte / Renunciando a construir las carpas,
Propuesta necia e insensata / Que los oídos de Pedro aturdía:
Obediente escuchar al Hijo impediría / Que a la Pascua decidido se orientaba.

Con menos pretensiones y equipaje / Prosigo en paz por mi camino,
El corazón más libre respirando / El horizonte finalmente despejado:
El don más puro en ídolo se trueca / Si a su debido tiempo no se entrega,

PORQUE TAN SOLO PERVIVE Y PERMANECE

La vida no volverá a ser la misma / Tras semejante regalo recibido:
El corazón en la noche agradecido, / La esperanza serena y arropada,
El amor ardiente transformado, / La gratitud en programa convertida.

Incorporado al camino cotidiano / Y del Espíritu inefable sacramento,
Como íntimo icono compañero / El don invita a proseguir confiado:
Bajando generoso la montaña, / Y abriendo el corazón a los hermanos.

III. COMUNICANDO LA PALABRA

Profecía teológico-misionera

3.1. Hacia una vivencia teologal de nuestro tiempo

Aspectos introductorios

El teólogo hoy como "monje en la ciudad"[305]

Persistente testigo de cosas que ya fueron,
Lo sagrado inconmovible, hierático y solemne, lo humildemente infranqueable,
Fantasma de un ayer con mucha historia,
En la celda silencioso, piadoso en la colonial iglesia,
Recogido en añosos claustros recortados por las hiedras,
Ora y medita el monje.

El pausado y exacto transcurrir de su tiempo y de las horas,
El medido ciclo de jornadas parecidas en mucho a las de otrora,
Al ritmo interno que acompasa aquello que madura lentamente, muy despacio,

[305] Esta expresión nos remite a la *Lectio brevis* dictada por L. GERA cuando, en 1962, al iniciar la actividad académica de la Facultad de Teología Uca, usó esta imagen para referirse al quehacer del teólogo. En esa oportunidad, Gera comparó la Facultad a un Monasterio [cf. *Teología* 1 (1962) 1-2]. En esta misma línea, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Teología y ciudadanía*, Salamanca, 2010, 11-23. La poesía transcripta la publicamos en coautoría con Daniela Biló en: G. RAMOS – D. BILÓ, *Claves para iluminar la noche de nuestro tiempo,* Guadalupe, Buenos Aires, 2005, 5-6.

A contramano del frenético ajetreo, del bullicio a contrapunto.
Como mendigando al misterio inaccesible visa de ingreso,
Ora y medita el monje.

Último mohicano (¿o samurái?) de modos ancestrales, ya pasados,
Acopiando un saber de olvidados tiempos… y hoy buscado,
De una época media heredero, de legendarias reminiscencias y osadas esperanzas,
Enemigo declarado de la frívola ficción que es el invento postmoderno,
Buceador de arcanos profundos e inauditos, insondables,
Ora y medita el monje.

Lo convocó la envolvente sed que genera el Absoluto,
El deseado de Israel, la Sabiduría encarnada, el Espíritu de lo alto.
Lo mueven y animan palabras que 'dicen' y símbolos que 'evocan',
Y el anhelo amoroso de incluirlo todo en el océano de lo decisivo y trascendente.
Para recapitular el fragmento y la parte en la totalidad del Todo,
Ora y medita el monje.

Mucha pasión dosificada en el mesurado devenir del día,
Demasiada utopía refrenada por los pocos, pero significativos hallazgos que perduran,
Los que ahora nutren la discreta hidalguía de una espera,
Y que pueblan de presencia las largas noches de la ausencia.
Para que en el alambique de la fe se vaya destilando ese Rostro luminoso,
Ora y medita el monje.

El teólogo tiene por misión contribuir a que la fe de la Iglesia pueda llegar a ser lo más accesible posible al imaginario de comprensión de las

personas que viven en una determinada época y contexto. Esto hace que la actividad teológica siempre deba ser actual, dado que la fe siempre exigirá una presentación acorde a las inquietudes y búsquedas socio-culturales de una determinada época[306]. Y esto tanto en referencia a los contenidos, que sin perder la integridad propia de la fe pueden ser presentados desde variadas perspectivas, como también al lenguaje, que fluye permanentemente de tiempo en tiempo y de región en región. Dice V. Fernández que:

> "la tarea de buscar las expresiones adecuadas supone que primero uno ha hecho el gran esfuerzo de penetrar en las categorías del otro, en su sensibilidad, en las pasiones que lo movilizan, en su modo de mirar y de vivir el mundo. Supone una lectura de la realidad que nos permita penetrar en ella. Por eso buscar palabras e imágenes sin comprender al otro es inútil, no es todavía el verdadero empeño comunicativo de la teología. Un verdadero teólogo nunca se siente satisfecho si su propuesta teológica lo convence a él pero no termina de movilizar a los demás[307]".

Esto es muy diferente a concebir la teología como el esotérico quehacer de un grupo particular de personas cuyo único interés sería el de acopiar obsesiva, repetitiva, tradicional e incomprensiblemente para los no iniciados, afirmaciones conciliares, textos antiguos o expresiones oscuras, en orden a transmitirlos después de un modo más o menos denso y aburrido, y por lo tanto no significativo, a las nuevas generaciones. Esta percepción, que no deja de ser a veces un cierto estereotipo presente incluso en ámbitos eclesiales, constituiría una caricatura de la teología, dado que privaría a la exposición de la fe de toda posible creatividad. En realidad, si esto fuese la teología, a esta

[306] Cf. F. ORTEGA, "Teología y contexto epocal: una mirada recíproca", *Teología* 102 (2010) 131-144.
[307] V. FERNÁNDEZ, "La experiencia sapiencial y la comunicación del Evangelio", *Teología* 99 (2009) 323.

altura de la historia estaría ya todo dicho, y con buenos manuales bien indexados y construidos iguales para todo el mundo ya nos bastaría. El problema es que entender así la teología nos lleva a una especie de tradicionalismo ajeno al misterio de la encarnación.

El interés y empeño teológico por recrear la comunicación del *depositum fidei* con "nuevo ardor, métodos y expresiones", según una feliz expresión de Juan Pablo II[308], exigirá entonces, casi ineludiblemente en el sujeto o comunidad de reflexión que se dedica a pensar teológicamente, una particular sensibilidad y empatía con los logros y búsquedas de su tiempo, y con las personas que lo protagonizan y configuran: es por eso que la teología no puede permanecer ajena a los movimientos culturales y sus correspondientes expresiones.

Por eso es también inherente a la teología un cierto hábito de discernimiento, que le permita hacer suyas las vicisitudes epocales para contribuir a que se orienten según el designio de Dios: asumiéndolas, purificándolas y elevándolas. Por eso no existe nada más alejado del verdadero cometido teológico que la defensa fundamentalista de una *theologia perennis* [=teología perenne]. En todo caso, y si se quisiera salvar la expresión, lo *perennis* sería, en la lógica de la encarnación recapituladora y el intercambio, la sedimentación última de lo permanentemente y siempre reexpresado desde los nuevos tiempos y desafíos.

Así, tomando conciencia de que *él mismo está inmerso en esa época*, el teólogo podrá estar en condiciones de hablar y poner por escrito el fruto de un camino de fe que también tiene una vertiente colectiva, de la que él/ella forma parte, y en la que resurge novedosamente la fe anunciada y transmitida por los apóstoles, padres,

[308] *Discurso a los Obispos del CELAM,* 09/03/83.

liturgia, doctores y teólogos de otros tiempos. Sin caer en un posible historicismo relativista, el teólogo será, en cambio, el catalizador de la fe siempre nueva del pueblo de Dios presente en un determinado contexto y región, y el patrocinador de nuevas iniciativas y empeños tanto en la reflexión como en la vivencia y emprendimientos pastorales; en los cuales *podrá* y *tendrá* que acabarse reconociendo, como garantía de autenticidad, que "Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre" (*Hb* 13,8). Por eso,

> "siempre será muy sano y recomendable que quien hace teología tenga además alguna actividad pastoral no académica que le ayude a mirar las cosas desde otra perspectiva, lo estimule a descubrir otros aspectos de la verdad que reflexiona y lo mantenga atento a los dinamismos siempre cambiantes de la cultura. El teólogo es específicamente misionero, como lo exige su vocación cristiana, pero lo será de un modo más significativo y fecundo si no se contenta con comunicar la verdad a los que *vienen* a sus clases y es capaz también de *salir* a la búsqueda de los que están lejos"[309].

Intención, metodología e itinerario

La intención de este capítulo es perfilar una *sucinta presentación de nuestra fe* en consideración de las observaciones hechas en el parágrafo anterior, de modo que podamos volver a escuchar el mensaje de salvación con un lenguaje que logre captar y traducir significativamente el depósito de la revelación. Lo haré de manera orgánica, elocuente y accesible a nuestra idiosincrasia postmoderna y local. Me valdré del género ensayístico, para desarrollar una meditación con intencionalidad análoga a lo que fue en su momento para el pensamiento germánico, y

[309] V. FERNÁNDEZ, *o.c.*, 324.

europeo en general, el *Curso fundamental de la fe* de K. Rahner[310], salvando las evidentísimas distancias que impone la desigual idoneidad de los autores y extensión del relato; o también, más recientemente, *Creer*, de B. Sesboüé[311]. Podría hacer propias las palabras introductorias del autor francés, cuando afirma que

> "este libro que hablará del cristianismo pretende dirigirse al hombre en cuanto hombre. La experiencia humana de todos y cada uno será en cierto modo su punto de partida. Un evangelio que no se dirigiera a la experiencia humana más profunda no interesaría a nadie. Una respuesta que no se corresponde con ninguna pregunta, no es una respuesta: es un propósito vano. Es necesario que lo que se anuncia afecte de manera vital a lo más profundo de la conciencia humana"[312].

Si bien este tipo de trabajos pueden simplificar enormemente el abordaje de algunas temáticas y la discusión de otras problemáticas, en una época en la que se exponencia el flujo de información y sigue creciendo la especialización a pasos agigantados, buscar concentrarse en los núcleos esenciales de la fe cristiana se torna indispensable. En contrapartida, la sugerida complejidad torna inevitable una impostación dialógica, tanto en el ámbito interreligioso, como en el intercultural e interdisciplinar, con los que se va perfilando y configurando actualmente el saber, y consecuentemente también la reflexión teológica, en el nuevo milenio. Hoy ya no se puede prescindir en la teología de estos intercambios, que van progresivamente configurando lenguajes comunes, más dúctiles a las nuevas exigencias y sensibilidades. Nos lo hace notar C. Avenatti de Palumbo, cuando se pregunta:

---

[310] K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo,* Herder, Barcelona, 1979, 19-31.
[311] B. SESBOÜÉ, *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, San Pablo, Buenos Aires, 1999.
[312] *Ib*., 8.

"¿Por qué la necesidad de establecer un diálogo interdisciplinario entre literatura, estética y teología? […]. 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 postmoderna"[313].

Tendré también presente el contexto socio-cultural en el que vivimos, y en concreto el desarrollo reciente de la teología en Argentina. Esto constituirá gran parte de la originalidad del presente trabajo, ya que en la medida en que esto sea posible, intentaré incorporar apreciaciones, textos y perspectivas propias de nuestro humus local. En estos últimos veinte años me fui dedicando de un modo particular a bucear en nuestra teología y a conocer no sólo por lecturas, sino a través de diálogos personales y la escucha directa, a los teólogos más representativos de nuestro país[314].

Con estas premisas, y en conformidad con el desafío de la misión continental de la que también habla el documento de *Aparecida*[315]*,* en el presente trabajo me propongo la tarea de hacer que el *kerygma*, articulador de las diversas y correspondientes verdades de fe, pueda

---

[313] C. AVENATTI DE PALUMBO, "Belleza, herida y otredad como figuras de vida. Diálogo interdisciplinario entre literatura, estética y teología", *Consonancias* 30 (2009), 8. También, C. SCHICKENDANTZ, *Lenguajes sobre Dios al final del segundo milenio*, Educc, Córdoba, 2003; SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *El desafío de hablar de Dios. En la América Latina del siglo XXI*, San Benito, Buenos Aires, 2008.

[314] El itinerario reciente de la teología en Argentina queda plasmado en las publicaciones de la Sociedad Argentina de Teología. Para la reflexión de la generación intermedia, puede verse: M. GONZÁLEZ – C. SCHICKENDANTZ (Eds.), *A mitad de camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, Educc, Córdoba, 2006. También la obra de C. GALLI, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2011, va ofreciendo en sus notas a pie de página un muy interesante panorama del quehacer teológico argentino contemporáneo.

[315] "La Iglesia está llamada a repensar profundamente y relanzar con fidelidad y audacia su misión en las nuevas circunstancias latinoamericanas y mundiales […]. Se trata de confirmar, renovar y revitalizar la novedad del Evangelio arraigada en nuestra historia, desde un encuentro personal y comunitario con Jesucristo, que suscite discípulos y misioneros" (*DA* 11). Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía-Comentario al documento y otros aportes,* San Pablo, Buenos Aires, 2007; *Conversión pastoral y nuevas estructuras*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2010.

emerger cristalino y puro de entre el fárrago de consideraciones especializadas, a las que habitualmente estamos acostumbrados, y que no obstante pueden sonar ‘ruidosamente’ para esa también siempre real exigencia de unidad que tiene interiormente todo creyente. En este sentido, la presentación de la fe debe ser, además de *alethés* [=verdadera], también *kalós* [=bella]. Para que sea ‘deseable’, debe ser presentada con intención sucintamente integradora, con esplendor propio.

Hay que considerar también que hoy día ya ningún campo epistemológico puede encerrarse en el restringido corsé de sus propias y limitadas percepciones de lo real; y menos la teología, que procura entender acerca de todas las cosas *sub specie Dei*, a saber, bajo una consideración o referencia a Dios. De otro modo, se acabaría convirtiendo en un nuevo metarrelato de tipo gnóstico y desarraigado, verdaderamente nulo en su significado real para las personas que hoy buscan sentido en la esfera de lo religioso.

Para evitar que esto acontezca, o que en cambio se termine hablando de un modo ligero, ajeno a las exigencias intrínsecas del misterio de la encarnación, acerca de cuestiones que requieren análisis prolijos; es preciso renovar la clásica convicción de que la fe necesita del esclarecimiento de la razón (teológica, filosófica y científica) para no acabar en gnosis o relato mítico, y de que la racionalidad humana sólo encuentra plena significación, consistencia y articulación armónica cuando se abre al dato revelado y se ve por éste informado. En los términos breves de Agustín de Hipona y Anselmo de Canterbury, se trata de considerar los complementarios *credere ut intelligere* [=creer para entender] e *intelligere ut credere* [=entender para creer] (cf. *FR* 16).

En efecto, hoy nos volvemos a encontrar con la tendencia al fideísmo, que desestima la importancia de la racionalidad teológica y sólo

se fía de la devoción; o con el tradicionalismo, que sostiene una adhesión incondicional a la tradición tal como ésta se fue plasmando en siglos anteriores, y apostata de toda nueva posible presentación de la fe. Pero por otra parte, también tenemos expresiones de racionalismo ontologista, que descree de todo lo que no pueda ser pensado desde la experiencia subjetiva; o de relativismo agnóstico, que desconfía tanto de la fe como del poder de la razón.

> "Las corrientes de pensamiento relacionadas con la posmodernidad merecen una adecuada atención. En efecto, según algunas de ellas el tiempo de las certezas ha pasado irremediablemente; el hombre debería ya aprender a vivir en una perspectiva de carencia total de sentido, caracterizada por lo provisional y fugaz. Muchos autores, en su crítica demoledora de toda certeza e ignorando las distinciones necesarias, discuten incluso la certeza de la fe" (*FR* 91).

Lo cierto es que las referidas percepciones acotadas en la vinculación fe y razón empobrecen tanto la hondura de la primera como el rigor y radicalidad de la segunda (cf. *FR* 48). Desde una perspectiva creyente, o crecen y se fortalecen ambas, o ambas terminan recorriendo caminos de anemia. Sólo la racionalidad teologal y la fe reflexiva, desarrolladas en un proceso de circularidad que se consolida y fortalece, conducen a una verdadera sabiduría creyente.

Por lo dicho, el *itinerario* que voy a seguir no es necesariamente el que clásicamente recorren los manuales de dogmática, si bien hoy se encuentran en un estado de gran diversificación propositiva. Intentaré decir de una manera libre lo que al presente es más significativo decir, procurando articular del modo más esmerado que me sea posible los diferentes argumentos que iré proponiendo. Será sobre todo un itinerario creyente, que busque suscitar y fortalecer la fe, que procure estimular la

esperanza teologal, abriendo este mundo a su percepción escatológica. Si tuviera que precisarlo, diría que realizaré un camino que va de la experiencia humana a la experiencia de fe, pasando por la experiencia religiosa. La reflexión ensayística tendrá siempre por fundamento la vivencia psico-espiritual de la persona creyente.

Los *jalones del camino* quedarán señalados por el mismo dinamismo teologal del proceso religioso, que mantiene una vertiente ascendente en cuanto el hombre se va abriendo, personal y colectivamente, a una vivencia totalizante e integradora de la fe. El contrapunto de esta búsqueda que va 'de abajo hacia arriba' lo constituirá el misterio trascendente, que progresivamente irá adquiriendo sabor teologal y cristiano, recreando descendentemente las iniciales percepciones religiosas y humanas. De este modo, y a partir del misterio de la encarnación, el trasfondo trinitario de la reflexión irá enmarcando y articulando pascualmente los contenidos especulativos más particulares y específicos de la fe.

El despertar religioso del nuevo milenio

Un sorprendente talante místico

Una constatación inicial es que *nuestro tiempo parecería manifestarse como hiperreligioso*. La postmodernidad tal como se va perfilando en el actual mundo global, abunda a las claras en símbolos, búsquedas, corrientes y expresiones religiosas. Podría decirse que nuestro tiempo está poblado de gurúes y espíritus, mitos y relatos poseedores de una cierta magia y una pretendida gran energía. Esto puede ser constatado empíricamente tanto en programas televisivos

como novelas, en el crecimiento del número de templos y cultos, y en el auge de predicadores y propuestas celebrativas de lo más diversas; poniéndose de manifiesto a través de todos estos indicadores de un modo fenomenológico el nuevo clima epocal.

Por esto que vengo diciendo, la *postmodernidad* como tendencia cultural, se diferencia notablemente de su antecesora la *modernidad*, en donde el pensamiento claro y distinto no ofrecía espacios para lo evocativo-religioso, sino que más bien encerraba en una especie de asfixiante inmanencia y racionalidad opaca toda hipótesis o aseveración metaempírica o trascendente. Estas premisas de base solo podían conducir a los diversos sistemas de pensamientos a inmanentizar el absoluto y a traducirlo en ideologías de diferente color y calibre. La postmodernidad, en cambio, es permeable, incluso de manera caótica o "risomática" (en expresión de J. Derrida), o "líquida" (en término de Z. Bauman), a una gran variedad de nuevos sentidos y experiencias de impronta (pseudo)espiritual.

En este sentido, entonces, el comienzo del nuevo milenio se manifiesta con un sugerente *talante místico*. Lo religioso fluye e impregna muchos rincones de la existencia señalándolos muchas veces con un cierto dejo de ambigüedad. Esto significa que hoy por hoy la dificultad fundamental para la percepción y vivencia de lo teologal en la historia no es el ateísmo o el secularismo *apriorístico*, como podía serlo desde el siglo XVIII hasta bastante avanzado el XX, de la mano de los "maestros de la sospecha", sino más bien el subjetivismo de los modos pseudo-religiosos que van emergiendo por doquier y de un modo casi anárquico e incontrolado: horóscopos, parapsicólogos, mentalistas, amuletos, cábalas, etc., y que no siempre acaban por promover una profunda religiosidad ni el crecimiento del hombre en cuanto tal, o al menos no de un modo satisfactoriamente integrado.

> "El mundo de hoy está siendo atravesado por algunas culturas de trasfondo religioso, que no llevan al hombre a la comunión, sino que lo aíslan en la búsqueda del bienestar individual, limitándose a gratificar las expectativas psicológicas. También una cierta proliferación de itinerarios religiosos de pequeños grupos, e incluso de personas individuales, así como el sincretismo religioso, pueden ser factores de dispersión y de falta de compromiso. Un posible efecto negativo del proceso de globalización es la tendencia a favorecer dicho sincretismo, alimentando formas de 'religión' que alejan a las personas unas de otras, en vez de hacer que se encuentren, y las apartan de la realidad" (*CV* 55)[316].

Un común denominador de las nuevas formas religiosas y expresiones celebrativas en general es la *tendencia anti institucional* que las caracteriza. En sintonía con el rechazo por las instituciones modernas propio de nuestra época, se descree, por ejemplo, de las tradiciones religiosas encarnadas por las Iglesias clásicas, que hasta no hace mucho tiempo habían sido notoriamente referenciales para las diferentes confesiones cristianas, pero que de igual modo habían propiciado vehementes defensas apologéticas e incluso guerras de religión. Si bien es cierto que también surgen movimientos 'neo' que reivindican lo tradicional por tradicional, lo más común es que lo institucional se convierta en sinónimo de 'inauténtico' y vacío de vida.

Hoy *se prefiere más bien lo pequeño y personalizado*, lo esotérico o exótico, lo novedoso y sentido. Las instituciones son sospechadas desde el vamos de impersonales, frías y conservadoras. A su vez, estas nuevas preferencias religiosas están guiadas por una vinculación provisoria y veleidosa, híbrida y panteísta, generalmente sin ataduras definitivas. Su nivel de precariedad parecería no favorecer las actitudes y procesos de religación (*re-ligare*), reelección (*re-eligere*) y relectura (*re-legere*) propias

[316] Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Mística y humanismo*, Ppc, Madrid, 2007, 36-49.

de esa fundamental ‘ardua fidelidad’ que debe caracterizar la vivencia madura, perseverante y creativa de una dimensión religiosa y trascendente de la vida.

En todas estas notas características, las nuevas expresiones espirituales manifiestan una marcada necesidad de *experiencia personal*, de prueba, elección y discernimiento propio, en la cual los actos de fe, incluso humanos, tienden a desaparecer. En esto último no sólo que no se contrapone a la subjetividad y autonomía propias de la modernidad, y a su lema: “Anímate a conocer”, sino que se las radicaliza hasta niveles inusitados; ya que desaparecen las instancias institucionales y colectivas objetivadoras del anterior modo de subjetividad, y así las búsquedas y quereres no siempre consiguen plasmarse en proyecciones formales como entonces. Esto hace que muchas veces los procesos que deberían despertar actitudes de autotrascendencia creyente acaben diluidos en la mera emotividad de los sujetos, alienándolos de la vida real e impidiéndoles una verdadera vida en el Espíritu.

Uno de los factores que más inciden en este viraje hacia la experiencia personal es la fluidez cultural de los acontecimientos:

> “La ‘vida líquida’ y la ‘modernidad líquida’ están estrechamente ligadas. La primera es la clase de vida que tendemos a vivir en una sociedad moderna líquida. La sociedad ‘moderna líquida’ es aquella en que las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en una rutina determinadas. La liquidez de la vida y la de la sociedad se alimentan y se refuerzan mutuamente. La vida líquida, como la sociedad líquida, no puede mantener su forma ni su rumbo durante mucho tiempo”[317].

[317] Z. BAUMAN, *Vida líquida,* Paidós, Barcelona – Buenos Aires – México, 2006, 9.

La siempre nueva religiosidad popular

No sólo los nuevos emergentes religiosos tienen características innovadoras. También la *religiosidad popular tradicional* presente en nuestro continente y particularmente en Argentina se va recreando y va adquiriendo nuevos matices. Numerosos estudios de sociología religiosa dieron cuenta de ello en estos últimos años[318]. Sin idealizarla, porque también recae en las deformaciones de la superstición, magia y hechicería, con J. Seibold podemos considerar tres vetas importantes que contribuyen positivamente a esta recreación del imaginario religioso de nuestro pueblo: lo cósmico, lo corporal y lo interpersonal[319]. En efecto, en la nueva *mística de los humildes* el universo participa de la experiencia religiosa, por ejemplo, en la peregrinación a un santuario:

> "Allí, el creyente celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de tantos hermanos, caminando juntos hacia Dios que los espera. Cristo mismo se hace peregrino, y camina resucitado entre los pobres. La decisión de partir hacia el santuario ya es una confesión de fe, el caminar es un verdadero canto de esperanza, y la llegada es un encuentro de amor. La mirada del peregrino se deposita sobre una imagen que simboliza la ternura y la cercanía de Dios. El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio" (*DA* 259).

También el cuerpo toma parte como manifestación expresiva y expansiva de la persona, por ejemplo, en el tocar, comer, beber o danzar; y lo interpersonal recorre caminos inéditos, por ejemplo, en las nuevas formas de encuentro y amistad que podían haber sido tabú bajo algún

[318] Por ejemplo, A. AMEIGEIRAS, "Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina", Ungs, Buenos Aires, 2008; C. CARBALLO (Coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas,* Prometeo, Buenos Aires, 2009; F. FORNI – F. MALLIMACI – L. CÁRDENAS, *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*, Biblos, Buenos Aires, 2003.

[319] Cf. J. SEIBOLD, "La mística de los humildes", en GRUPO 'GERARDO FARRELL', *Crisis y reconstrucción* (II), San Pablo, Buenos Aires, 2003, 133-156. Del mismo autor, *La mística popular*, Buena Prensa, México, 2006.

aspecto en la consideración de la sociedad clásica. De este modo, la totalidad de lo real participa de un modo significativo en la experiencia religiosa que media la comunión entre el propio yo y el misterio trascendente: la naturaleza cósmica, la visibilidad corporal del propio sujeto, y las personas que lo rodean y con las que interactúa.

El común denominador que en esta nueva mística así se destaca y cultiva es la incorporación del *espacio* en todas sus vertientes: uránico-telúrica, subjetiva y relacional. La incorporación del espacio de un modo mucho más decisivo parecería ser un medio privilegiado para expresar trascendencia. El espacio siempre sugiere un 'algo más' escondido en la realidad que en principio parecería percibirse como un anémico 'sólo esto'. El espacio quiebra la lógica de la demacrada inmanencia empírica (en el mundo, en el yo y en los demás), ya que sugiere lo simbólico y evocativo como un factible 'siempre más', tanto en lo intrapersonal, como en lo interpersonal y en el mismo plano de la naturaleza[320].

A su vez, la referencia a la religiosidad popular nos pone en contacto con lo que a diario vivimos. Lo que caracteriza y particulariza las diferentes formas de religiosidad popular es el traer a la esfera de lo religioso las preocupaciones, búsquedas y acciones de gracia que tienen que ver con la *vida cotidiana* de las personas que toman parte y protagonizan estas prácticas. Por eso una presentación más o menos sistemática de la fe, en su básica fundamentación, no podría eludir la realidad social que nos toca vivir, y en la que se inscribe la vida de las personas: especialmente la de los pobres, principales protagonistas de esta nueva mística popular.

[320] Sobre esta transformación hermenéutica que va del 'no ser sino' al 'no ser sólo', y que me parece decisiva al pensar hoy una Nueva Evangelización, ver mi artículo "Transformación del imaginario psico-espiritual", *Theologica Xaveriana* 168 (2009) 449-470, especialmente 451-459.

Así, por ejemplo, muchas de las nuevas experiencias y plasmaciones religiosas que surgen en el conurbano bonaerense se relacionan con la lucha diaria por llevar el pan a la mesa, como acontece, por ejemplo, en el Santuario de San Cayetano en Liniers; encontrar paz en un entorno hostil, como sucede en las misas carismáticas, por ejemplo, en el santuario del Sagrado Corazón de San Justo; o soluciones generales a los problemas que van emergiendo en la vida, en el caso de la devoción a Santa Rita o San Expedito. Estas mismas búsquedas vehementes, no obstante, en la medida que quitan trascendencia y espacio a la vinculación con Dios, pueden hacer que la religiosidad popular caiga en los mismos defectos señalados en el punto anterior con respecto a las nuevas formas de religiosidad. También en este caso, más que contribuir al crecimiento de las personas, lo bloquearían o distorsionarían.

Adentramiento teologal en nuestro tiempo

Experiencia teologal

En este marco de humus religioso *in genere*, podemos preguntarnos qué significa *ser específicamente cristiano*. Es la pregunta por la originalidad de nuestra vivencia teologal de la fe, por lo que define nuestra identidad más profunda como creyentes. Cabe aclarar que si distinguimos *fides quae* (=el “qué” de la fe) y *fides qua* (el “por qué” creemos), este discernimiento no puede hacerse solamente a partir de las meras formas exteriores de un credo, dada la ambigüedad de significancias que las palabras y expresiones lógico-conceptuales pueden llegar a tener hoy en la variada gama de personas y modelos culturales.

En efecto, hoy somos herederos de formas religiosas que han ido perdiendo los valores internos que les dieron origen y las animaron, y que por lo tanto se fueron transformando en piezas de museo o en resignificadas curiosidades folklórico-culturales. Por otra parte, surgen nuevas expresiones simbólicas no fáciles de discernir *a priori* en su connotación teologal real. Desde una perspectiva fenomenológica se impone siempre un discernimiento del *eidos*, o realidad profunda, que realmente subsiste más allá de lo que en primera instancia aparece. Esto supondrá inevitablemente un ejercicio hermenéutico-crítico para captar hasta qué punto lo que se muestra 'es' en profundidad lo que 'parecería', y viceversa.

Volviendo a la pregunta inicial, y haciendo entonces un intento de definición en pocas palabras, podría decirse que ser cristiano hoy es haber hecho experiencia de la *gratuidad de Dios que se autocomunica* a cada uno de nosotros en Jesús y por su Espíritu[321], llamándonos a la existencia y ofreciéndonos un "metasentido"[322], una esperanza y una propuesta de vida acordes a la dignidad de los hijos e hijas de Dios, iluminadora, pero también transformadora y superadora de toda ideología intrahistórica que idolatre cualquier logro. Es vivir experimentando de un modo dinámico y permanente, la autocomunicación trinitaria y gratuita de Dios, que abre siempre más espacio en las propias percepciones de lo real, a causa de su misma inhabitación en lo profundo de nuestro ser; ofreciéndose constantemente a nuestra consideración y libre aceptación creyente, de un modo vivificante y transformante de todos nuestros niveles de existencia óntica y ontológica.

---

[321] Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe…*, 159-166.
[322] Tal como lo entendía V. FRANKL, por ejemplo, en *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión,* Herder, Barcelona, 1988, 13-20.

> "El hombre entra en la experiencia trascendental del misterio sagrado, experimenta que este misterio no sólo es el horizonte infinitamente lejano, el juicio –que rechaza y distancia– sobre su entorno, su mundo concomitante y su ser consciente, no sólo es lo terrible cuyo pavor le arrincona en la patria estrecha de la vida cotidiana, sino que es también cercanía que guarece, intimidad acogedora, la patria misma, el amor que se comunica, lo familiar a lo que podemos huir y tener acceso desde lo asolador del propio vacío y amenaza de vida"[323].

Esta experiencia puede aflorar *a* y cobrar forma *en* nuestra *conciencia creyente* en un determinado momento de la vida, en que providencialmente se entrecrucen y condensen búsquedas y significancias, personas y hallazgos. Sin embargo, a este inicial entusiasmo de lo inédito, suelen seguir tiempos de rutina y sequedad, de tal modo que las personas podemos transitar también por momentos de necesaria oscuridad a causa del "exceso y resplandor" de esa luminosidad y fulgor del misterio divino, que en primera instancia no se adecua a nuestra limitada capacidad receptiva[324].

Pero no obstante esto, la fe nunca surge como una suerte de fenómeno mágico y totalmente imprevisible, ajeno a una consideración previa de nuestro psiquismo y experiencias mnémicas y gnoseológicas, sino que emerge y se desarrolla como *logos* trascendente y vital en el que toma parte lo mejor del *proprium* humano, a partir de sus potencialidades específicas e irrepetibles, llevándolas a un acabamiento sorprendentemente inédito.

La gratuidad desbordante de la experiencia religiosa irrumpe sugiriendo, e invitando a realizar, un acto de absoluta religación, gratuita y confiada, "hacia" (=en latín, *in;* en griego, *eis*) el *misterio del*

---

[323] K. RAHNER, *o.c.*, 164.
[324] Cf. JUAN DE LA CRUZ, *Noche Oscura* II, 16,1.

diversamente Otro, percibido como "fascinante y tremendo" (R. Otto)[325], pero ofrecido generosa y objetivamente *en la frágil (y desconcertante) figura de Jesús de Nazaret*. El acto subjetivo de fe *in Deum* (=en Dios) se apoya en la convicción de que es en Él, el Cristo y Mesías, pero también, el hijo de María y el descendiente de David, en quien resplandece la imagen visible del Dios invisible; y de que en Él se devela el rostro trinitario del misterio absoluto; de que en Él, como Hijo de Dios, se realiza la encarnación histórica, definitiva y escatológica, del misterio no obstante *semper major* y trascendente de Dios.

En la historicidad cotidiana

El creyente cristiano se adentra entonces *en la historia cotidiana* desde Jesús. En Él es conducido y agraciado constantemente por el adviento del Espíritu. Su itinerario creyente lo conduce "exodalmente", en la línea de B. Forte, al seno de la Trinidad; cuyo origen fontal y trascendente es el Padre de las misericordias.

> "Jesucristo nos revela la vida íntima de Dios, el misterio más profundo de nuestra fe: que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Jesús nos invita permanentemente a entrar en esta comunión de amor […]. Por la acción del Espíritu somos renovados a imagen de Jesús e incorporados a la vida de la Trinidad. Creemos en la Trinidad tal como Jesús nos la ha revelado" (*NMA* 54-55).

Este itinerario *in Deum* lo recorre con otros muchos hermanos y hermanas: es un camino comunitario del que participan muchas y

[325] Enmarco este tema en lo dicho en el capítulo I, y en los análisis pormenorizados de J. MARTÍN VELASCO. Ver su obra: *Introducción a la fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid, 1978.

diversas personas. El creyente se percibe entonces a sí mismo como peregrino en medio de una ingente multitud de personas y pueblos que misteriosamente van realizando ese mismo viaje hacia el santuario definitivo de la bienaventuranza escatológica. Así, el discípulo de Jesús que procura mantener abiertos sus oídos a la voz del Espíritu a lo largo de esta peregrinación siente que *toda la humanidad* de algún modo lo acompaña. Está convencido de que nadie es realmente un extraño en este viaje, y que por lo tanto jamás está sólo. Y esto porque conoce que "por su encarnación, el Hijo de Dios se unió en cierto modo a todo hombre" (*GS* 22), que en cada ser humano existe una semblanza crística, una expresión diferenciada y original que manifiesta al mismo Jesús.

> "Cristo es también el rostro divino del hombre. En su rostro filial se contempla el rostro del hombre que camina hacia el Padre, llamado a su vocación suprema: la intimidad de la vida trinitaria […]. En el rostro de Cristo resucitado reconocemos el destino eterno y glorioso del hombre peregrino, salvado por Él" (*NMA* 56-57).

Por eso el hombre o la mujer de fe se sienten acompañados y ellos mismos acompañan a sus hermanos y hermanas en un cada vez mayor y más rico adentramiento en el misterio trinitario, el cual es capaz de ayudar a trascender las meras deformaciones mágicas y sucedáneas de lo religioso, y de convertir nuestro mundo en "casa y escuela de comunión" (*NMA* 83). Esto lo conduce a *vivir con pasión* el tiempo presente: porque *su tiempo* es *kairós*. Está convencido de que es un tiempo salvífico pese a los desesperanzados agoreros que predican nostálgicos mensajes en contrario, como si también en esto "todo tiempo pasado hubiera sido mejor". No se resigna al acaso ni al 'tal vez' de lo que acontece, sino que procura vislumbrar el paso de Dios por la historia,

que es *geschichte,* lo transcurrido, pero que en realidad todavía sigue transcurriendo.

> "La nota más típica de la teología de los 'signos de los tiempos' consiste en suponer que Dios se revela en la historia mediante acciones humanas que en Cristo han alcanzado su máxima expresión y que mediante el Espíritu prolonga este acontecimiento hasta el fin de los tiempos […]. La teología presta a la pastoral un servicio de discernimiento cultural. Al haberse hecho el Verbo encarnado 'historia y cultura', corresponde discernir en la historia y en la cultura la acción de Cristo en ellas, distinguible en las acciones que también pueden impedir la prevalencia del Evangelio"[326].

El creyente sabe que de algún modo y por algún motivo, todo es mensaje, todo encierra una palabra a desentrañar: esa *dabar* de los hebreos o esa *rêma* de los griegos. En este sentido, nada escapa a un sentido final, pascualmente providencial. La persona de fe entiende que el universo está cifrado, y que esta cifra es Cristo, y que en Él le puede ser permanentemente mostrada, con las penumbras que le son propias al tiempo presente, un sendero salvífico por medio del Espíritu.

Fundamentos cristológico-trinitarios

Connaturalidad crística

Por eso, lo que el cristiano vive no es algo surgido por generación espontánea; y menos aún un producto de anhelos trágicamente voluntaristas o ilusoriamente quiméricos. La fe *no es una proyección*

[326] J. COSTADOAT, "Diálogo de la teología con la cultura", en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Diálogo con la cultura y compromiso en la vida pública,* San Benito, Buenos Aires, 2009, 22-24.

utópica en Dios de lo que él o ella misma deberían llegar a ser por esfuerzo, afán y medios propios (L. Feuerbach). La persona creyente no se considera a sí misma alienada detrás de la realización de una esencia ideal (K. Marx). Y esto porque tiene conciencia de hacerse contemporánea a Jesús, a partir de la fidelidad al propio tiempo. Porque la presencia del *Kyrios* (=Señor) glorificado es intrínseca a toda época y lugar; ya que por su ascensión "se fue para quedarse", tal como nos convenía (cf. *Jn* 16,7). Sobre todo en el hombre sufriente:

> "En los pobres resplandece la dignidad absoluta del ser humano. Ellos, víctimas de la injusticia y el desamor, son sacramento de Cristo […]. El rostro del pobre que sufre es signo elocuente del rostro del crucificado, donde se muestra que la misericordia se hace fuerte en la debilidad" (*NMA* 58).

Es en esta experiencia de contemporaneidad que el cristiano se anima a *leer y celebrar la Escritura intertextualmente*, reconociendo la luminosidad presencial que las respuestas de Jesús dadas en aquel tiempo, región y circunstancias, de presencia histórica y restringida en Nazaret (cf. *NMA* 53), siguen teniendo para el discípulo en un presente, y en sucesivos y diversos 'presentes', tal vez muy diferente(s). El creyente se ve a sí mismo queriendo responder en Jesús al Padre con la misma docilidad y espíritu filial con que el nazareno lo hubiera hecho en su lugar. Es decir, que autopercibiéndose partícipe por adopción de la filiación divina, el cristiano se experimenta recibiéndose y donándose *por* el Hijo *al* Padre, en continuo estado de recreación *a causa del* Espíritu Santo. Al respecto, dice Juan de la Cruz, comentando el texto bíblico correspondiente:

> "'Padre, quiero que los que me has dado, que donde yo estoy, también ellos estén conmigo, para que vean la claridad que me diste' (*Jn* 17,24); es a

saber, que hagan por participación en nosotros la misma obra que yo por naturaleza, que es aspirar el Espíritu Santo. Y dice más: 'No ruego, Padre, solamente por estos presentes, sino también por aquellos que han de creer por su doctrina en mí; que todos sean una misma cosa de la manera que tú, Padre estás en mí y yo en ti, así ellos en nosotros sean una misma cosa. Y yo la claridad que me has dado, he dado a ellos para que sean una misma cosa, yo en ellos y tú en mí; porque sean perfectos en uno, por que conozca el mundo que tú me enviaste y los amaste como me amaste a mí' (*ib*., 17,20), que es comunicándoles el mismo amor que al Hijo, aunque no naturalmente como al Hijo, sino, como habemos dicho, por unidad y transformación de amor"[327].

De un modo explícito, el creyente afirma su *fides quae* (=la fe en su objetiva materialidad) en *Jesús de Nazaret*, que vivió en Palestina hace unos dos mil años[328]. Él fue una persona "concreta, histórica y real" (cf. *RH* 13-14), profeta poderoso en obras y palabras, tal como lo atestiguan numerosísimos pasajes en las escrituras, principalmente los evangelios, y las primeras referencias kerygmáticas, especialmente en Pablo y *Hechos*; que hablaba con autoridad y realizaba signos, cuyas enseñanzas y testimonios fueron recogidos por sus discípulos por él mismo llamados y constituidos como tales.

Habiendo atravesado la oscura hora de la pasión y recibido el Espíritu de Pentecostés, esta *comunidad* germinal terminará atestiguando que Aquél que había sido crucificado ahora vivía. Una pretensión un poco extraña para no estar sustentada por una convicción de fe (=*qua*) firmemente sostenida 'desde dentro' o 'desde lo alto' (cf. *Jn* 3,5): porque si la gente no fue capaz de creer en un vivo, menos creerá cuando se le hable de un muerto, que además había sido ignominiosamente

[327] JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual,* 39,4-5.
[328] Cf. A. PUIG, *Jesús. Una biografía*, Edhasa, Buenos Aires, 2006; B. SESBOÜÉ, *Creer…*, 249-444; G. NÁPOLE, "Jesucristo, plenitud de la Revelación. El testimonio del Nuevo Testamento", *Teología* 99 (2009) 249-266.

crucificado, y que entonces por este mismo acontecimiento dejaba de ser creíble por sí: porque el crucificado es ‘palabra muerta’.

Lo extraño y paradójico es que *pese a todo esto*, el cristianismo se fue difundiendo capilarmente por el Imperio Romano, comenzando por los sectores marginales y llegando progresivamente a los altos funcionarios imperiales.

El testimonio de la comunidad creyente

¿Por qué y cómo ocurrió esto? ¿Podemos acaso pensar que *se trató de un mito*? ¿Será legítimo suponer que la tragicidad de la muerte eternizó al pretendido y fracasado profeta? Ninguna figura mitificada puede llegar a tener el alcance que tuvo la figura del nazareno. Ya los apologetas de los primeros siglos (Justino[329], Atenágoras, Ireneo) se encargaron de ir mostrando cómo el cristianismo ofrece respuestas más que satisfactorias a los principales interrogantes del corazón humano, dado que encierra en sí una sabiduría profunda, en muchos sentidos convergente con la de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, pero a la vez superadora. Por algo habrá existido la tentación de reducir a Jesús a mero ‘maestro espiritual’: porque su “palabra de vida eterna” incluye connotaciones intrínsecamente humanas.

En efecto, el *cristianismo* permite iluminar y enriquecer las búsquedas racionales del hombre, particularmente en sus dimensiones existencial y metafísica. Posibilita una resolución satisfactoria entre polos dialécticos muchas veces conflictivos para las habituales búsquedas religiosas y filosóficas de las personas: entre las polaridades inmanencia y trascendencia, que generalmente tendieron a una recíproca e

[329] Cf. *Apología* I, 46,3.

infructuosa anulación; particularidad y universalidad, con sus consecuentes riesgos de localismo restringido y totalitarismo avasallante; concreción y abstracción, recorriendo el amplio abanico transitable entre el empírico materialismo, por ejemplo, como sucede en el pragmatismo angloamericano, y el gnóstico espiritualismo, como acontece, por ejemplo, en el *Maya* de la India.

El cristianismo integra símbolos y significancias, ante la habitual propensión de la experiencia religiosa a lo mítico y a lo mágico. Pero sobre todo el cristianismo permite iluminar el sentido del *dolor y sufrimiento* humanos; para que no los suprima el *Nirvana* ni acaben por convertir al hombre en "pasión inútil" (J. P. Sartre): en el misterio pascual de Cristo se abren a la resurrección y vida, y a la adquisición de un sentido inimaginable e inédito. Porque "lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo, que ha sufrido con amor infinito" (*SS* 37).

Pero además *la fe cristiana es incluyente*: es naturalmente dialógica, ya que en el núcleo de su proclamación atestigua que la Palabra se hizo carne, el eterno temporal, el inmortal mortal; y esto para que el hombre se divinice[330] y lo histórico quede anclado en las orillas de lo eterno. De ahí que para el creyente toda realidad "carnal", a saber, histórica, finita, concreta, remita a una totalidad absoluta (*DiM* 50); y que por eso mismo sea en sí misma epifánica del misterio trascendente. Porque a partir y a causa del evento Jesucristo, cada fragmento del universo tiene, análogamente hablando, palabras de vida eterna: es portador de un *logos* que participa del *Logos* por antonomasia. O por decirlo en términos confusamente científicos, cada 'trozo' de la creación lleva inscrito en su ADN el código genético del punto Omega (Teilhard de

[330] IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.* III, 18,7.

Chardin) que lo constituye en orden a una unidad de sentido mayor, a la que tiende; y que alcanza su "climax" hermenéutico y existencial en la santidad vivida por cada persona concreta e irrepetible que ingresa en el Reino definitivo en el Hijo[331].

> "Ha sido mérito indiscutible del jesuita *Pierre Teilhard de Chardin* (1881-1955) haber llamado la atención sobre la dimensión cósmica de la cristología, al recuperar las implicancias del señorío que compete a Jesucristo en virtud de su resurrección y de su segundo advenimiento. Esta dimensión, claramente afirmada en el Nuevo Testamento y en la teología clásica, fue descuidada en épocas más recientes"[332].

La inclusión trinitaria

Por otra parte, si la historia está incluida en Dios es porque *Dios se autoincluye gratuita e incondicionalmente en la historia*, poblándola de una densidad y trascendencia inéditas. En consideración de esta inhabitación trinitaria en el mundo, todas las tradiciones religiosas y experiencias naturales, históricas y humanas serán para el creyente reveladoras, a su manera, de la Trinidad en la que cree. Especialmente en cuanto expresen reciprocidad y comunión, ya se trate de las relaciones humanas (sexuales, culturales, étnicas); del comportamiento de las partículas subatómicas en la física cuántica, pensemos por ejemplo en el modelo de 'autoorganización inteligente' de los cristales a partir de las moléculas de carbono; o del mundo biológico o microcelular

[331] En esta línea, cf. J. POLKINGHORNE, *El Dios de la Esperanza y el Fin del Mundo*, Epifanía, Buenos Aires, 2005 (*The God of Hope and the End of the World,* Yale University Press 2002); C. BOLLINI, *Fe cristiana y final del universo: la escatología cósmica a la luz de los modelos actuales de la cosmología científica*, Facultad de Teología Uca, Buenos Aires, 2007.
[332] A. MARINO, "Cristo, Señor del tiempo", en R. FERRARA – C. M. GALLI, *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinares*, Paulinas, Buenos Aires, 2001, 124-125.

en la genética, como acontece con los complejos mecanismos de selección en los cromosomas[333].

En un mundo de interdependencias y *com-mercium*, es decir 'don recíproco' también en lo político y económico[334], el creyente puede descubrir las huellas trinitarias que fundamentan una ontología de comunión vagamente vislumbrable por los no cristianos. Entre otras cosas, esta "nueva ontología"[335] sugiere que, en sentido estricto, nadie puede existir *per se* si no lo es primero *per alium* (=por otro) y en relación *ad aliquem / aliquid* (=a alguien o algo); y que el ser profundo de todo lo existente es indefectiblemente relacional, y que de ello existen numerosísimos indicios fácticamente comprobables en muchos campos de experimentación científica.

Esta convicción pone en crisis la autosuficiencia del 'yo' moderno y el narcisismo del sujeto postmoderno. Porque la verdad última de los entes creados parecería sustentarse en la afirmación de que toda existencia les es donada a través de otros seres, y que la vida de unos depende de la vida de los otros[336]. Todo esto se inspira y fundamenta por *analogía* en el modo como el Hijo recibe su existencia divina del amor del *Padre*, que en Él se autocomunica y trasciende esencialmente. Así, el *Hijo* se autocomprende y existe en y por la *kénosis* del Padre. Simultáneamente, el Hijo se convierte en don para el Padre religándose obediencialmente y por amor a Él en el Espíritu. La *kénosis* del Hijo es así gloria del Padre. Devolviéndose al Padre, el Hijo reconoce y agradece la gloria fontal del que lo engendra desde siempre.

---

[333] Cf. J. POLKINGHORNE, *o.c.*, 32-33.
[334] Cf. LLORENTE, A., "Algunos aspectos del pensamiento sobre el don como camino necesario de la economía", *Teología* 87 (2005) 363-415.
[335] Cf. G. ZARAZAGA, "Aportes para una teología de comunión. En torno a la contribución de Gisbert Greshake", *Stromata* 62 (2006) 156.
[336] Cf. J. L. MARION, "El tercero o el relevo del dual", *Stromata* 62 (2006) 93-120; y el comentario posterior de J. C. SCANNONE, 121-128.

El *Espíritu* recibe la divinidad de la autocomunicación recíproca del Padre y el Hijo: es fruto de esta reciprocidad y simultáneamente su condición posibilitante. En Él subsiste personalizado el espacio trinitario. Su persona condensa el amor trinitario que el Hijo expresa como Palabra y el Padre funda como origen, y que es susceptible de expandirse y autocomunicarse *ad extra* en una posible y libérrima 'economía'. La historia se desarrolla, de hecho, en el interior de esta vida trinitaria perijorética[337], y de ésta adquiere su relevancia y consistencia óntico-trascendente. Desde aquí es que tiene sentido, por ejemplo, hablar de una espiritualidad de comunión:

> "Espiritualidad de la comunión significa ante todo una mirada del corazón sobre todo hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado. Espiritualidad de la comunión significa, además, capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del cuerpo místico y, por lo tanto, como 'uno que me pertenece', para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad" (*NMI* 43).

Pero en justicia corresponde decir que también en cierto modo sucede al revés: porque visto 'desde nosotros' existe una *teodramática histórica* que tiene por actores a las personas divinas, y la economía es entonces animada por este 'divino elenco'. La Trinidad vive en la historia, y ésta se constituye en mediación agraciada de la autocomunicación divina que la posibilita. Hasta podría afirmarse (con H. U. von Balthasar) que en ella las personas divinas encuentran un espacio decisivo (un "climax") para su mutua autocomunicación:

[337] Con la palabra griega *perijóresis* se expresa la recíproca interioridad de las personas divinas, que están y subsisten una en las otras. Cf. JUAN DAMASCENO, *De fide ortodoxa* I,14.

> "La encarnación de la segunda persona de Dios no deja sin afectar a las relaciones de las personas divinas. El lenguaje y el pensamiento humano fracasan ante este misterio: que las relaciones eternas entre Padre e Hijo durante el 'tiempo' de la vida terrena de Cristo tengan su clímax (en un sentido que no se debe trivializar) en las relaciones entre el hombre Jesús y su Padre celestial; que el Espíritu Santo viva entre ellos y que, en cuanto procede del Hijo, se vea también afectado por su humanidad"[338].

Gracias a esta teodramática histórica, *toda historia y toda naturaleza es don* y expresión de sobreabundancia: todo lo existente es símbolo evocativo de la Trinidad porque en todas las cosas, sin excepción, resplandece la huella de lo divino; incluso más allá del grado de percepción y captación subjetiva y concreta que de esta afirmación lleguemos a tener en cada uno de sus casos. Todo está llamado a tener densidad sacramental, ya que como lo señala Ignacio de Loyola, Dios inhabita "por presencia" en todas las cosas[339]. Pero especialmente el hombre, en quien no sólo existe "vestigio" sino "imagen" (Agustín de Hipona, Tomás de Aquino[340]). Porque la persona humana es "la única criatura querida en sí misma por el Creador" (cf. *GS* 24). Así, y para concluir con la citación anterior,

> "espiritualidad de la comunión es también capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios: un 'don para mí', además de ser un don para el hermano que lo ha recibido directamente. En fin, espiritualidad de la comunión es saber 'dar espacio' al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros (cf. *Gal* 6,2) y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos asechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias" (*NMI* 43).

---

[338] H. U. VON BALTHASAR, "El misterio pascual", en *Mysterium Salutis* III/2, 158.
[339] *Ejercicios Espirituales,* 235. Cf. G. RAMOS, *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural. Ensayo teológico pastoral,* San Benito, Buenos Aires, 2009, 9-16.
[340] *Suma Teológica* I, 45,7 ad corpus.

La experiencia teologal del hombre

Misterio y alteridad

Por lo dicho, comprendemos fácilmente que la *persona humana*, cuando quiere pensarse a sí misma de un modo totalizante y no sólo de acuerdo a criterios o perspectivas parciales, restrictivas o sesgadas, también está llamada a autopercibirse como misterio referido a la alteridad. El planteo moderno que redujo el espacio humano a teorías antropológicas "claras y distintas" acabó destruyendo la originalidad de la persona, y condenándola a los estrechos límites de nocivas miradas reductoras: mecanicista-positivistas, político-economicistas, vitalista-energéticas, biológico-evolucionistas, psicológico-sociológicas, etc. Si la persona es imagen de la Trinidad, en ella deben encontrarse rasgos que testifiquen las huellas de su procedencia; e indicios bio-psico-socio-espirituales que la muestren como invitada a salir del solipsismo y a autocomprenderse desde la reciprocidad y el intercambio[341].

El carácter relacional que tiene la vida humana como condición para devenir plena y significativa parece percibirse en la experiencia evolutiva concreta a partir de un marco de relación interactiva con otras personas, y de un modo particular en el de una *alteridad sexuada*. Así, el varón o la mujer descubre su *anima* y su *animus* (K. Jung) y se valoriza y acepta en relación al otro/a[342]. A partir de la propia experiencia familiar, donde a lo largo del tiempo va haciendo experiencia de filiación y fraternidad. Pero sobre todo en la plena y recíproca autocomunicación esponsal, tendencialmente concomitante a la posible gestación de vida y

[341] Cf. L. FLORIO, "¿Fin de la antropología alma-cuerpo?", *Teología* 97 (2008) 503-514.
[342] Desarrollé el tema en "Varón y mujer: nuevas relaciones, nuevos vínculos", *Stromata* 59 (2003) 289-299.

a la propia experiencia de paternidad-maternidad; a partir de un espacio común y compartido, y en el que parecería visualizarse la más lograda analogía interpersonal de la Trinidad (cf. *NMA* 44).

Pero también existe *alteridad respecto de la historia* en la que la persona puede y debe descubrir aquello de lo que es capaz; eso otro que no alcanza o no logra, porque lo excede o no le corresponde; y lo que está llamado a construir junto con otros, porque no conseguiría alcanzar por sí sólo: la historia aparece así como ámbito de realista confrontación, agraciada recepción e intercambio, y lúdica creatividad colectiva[343]. Algo análogo podría decirse de la *naturaleza*, que también desafía a la persona en su ingenio y capacidad productiva, no menos que contemplativa y estética. La naturaleza impone límites pero también conduce a experiencias de éxtasis y sobrecogimiento (A. López Quintás): ambas experiencias pueden remitir, sobre todo a la sensibilidad y conciencia creyentes, a un horizonte trascendente que enriquezca la percepción de la propia interioridad. Más ampliamente y por último, también la *sociedad* se constituye en espacio para la interacción libre y responsable del hombre y la mujer en relación a los otros/as; y de un modo análogo, la comunidad de pueblos.

Pero por sobre todo, lo que brinda al hombre elementos definitivos para su autocomprensión última es su *vinculación con el misterio trascendente*, su adentramiento en el misterio de Dios, que es "más interior que lo más interior de sí", y "más alto y trascendente que lo más elevado de él" (Agustín de Hipona). En realidad, esta última vinculación e instancia de alteridad es capaz de asumir y recapitular las anteriores, y enmarcarlas sacramentalmente, ayudando a descubrir sus horizontes y

[343] De ahí que pueda y deba convertirse en ámbito de discernimiento: ver J. C. SCANNONE, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Anthropos, Barcelona – México, 2009.

sentidos trascendentes en una mirada “mística” de la historia, las personas y la naturaleza.

> “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación […]. El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu (*Rom* 8,23), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor. Por medio de este Espíritu, que es prenda de la herencia (*Ef* 1,14), se restaura internamente todo el hombre hasta que llegue la redención del cuerpo (*Rom* 8,23)” (*GS* 22).

Existir en gratitud y gratuidad

En concreto, a partir de este último y más significativo modo de alteridad, el creyente cristiano experimenta que el ser le viene donado y comunicado por el Padre en Cristo mediante el Espíritu. Así comprueba en primera persona que *todo es gracia y don para él*. Simultáneamente, experimenta el imperativo de religación amorosa “hasta el extremo” (*Jn* 13,1) a ese amor fontal que reconoce proveniente del “Padre de las misericordias”. Este movimiento de devolución también lo realiza ónticamente en el Hijo. Simultáneamente, el creyente sabe que el don del Padre en el Hijo se comunica por el Espíritu, y que Él es la expresión contundente de la gracia increada libremente donada por Dios en un misterioso designio a la criatura. Es más: esta autocomunicación es la que la hace ser y existir tal como es, con “vocación divina” (*GS* 22).

Por eso la vida del creyente es sobre todo *acción de gracias*: porque percibe que la vida le ha sido encomendada gratuita e inmerecidamente, en el sentido más tridentino de la expresión[344]. A partir de esta experiencia fundante, la gratuita acción de gracias [=eucaristía] es el acto más sublime y dinamizador de *ágape* del que el hombre puede ser digno y capaz. Porque mediante su cooperación y asentimiento le permite referirse y remitirse al fundamento trascendente último de toda posible comunicación y don, de todo posible modo de relación (cf. *DCE* 9-12).

Por esto, en la misma lógica de este don, el hombre y la mujer de fe tienden a devolverse al seno de Dios: también en el Espíritu que les proporciona y comunica el nivel de gratuidad adecuado para hacerlo generosamente, sin reservas ni restricciones de frío cálculo egoísta. Sólo en este sincero y desinteresado don de sí, expresión de una teologal 'devolución obediencial', es que la persona humana llega a devenir ella misma y acaba encontrándose misteriosamente con el núcleo más profundo de su propia identidad.

La desconcertante constatación del pecado

Sin embargo, la *constatación existencial e histórica de la finitud humana*, y sobre todo de su pecado expresado socioculturalmente en estructuras deshumanizantes que revelan el misterio de iniquidad presente en el mundo, es una realidad que empaña la verdad más profunda y cristalina del ser humano: el pecado, que limita y cercena al hombre desde un polo de objetiva-subjetiva no-autotrascendencia y que tiende a negar, casi incomprensiblemente, sus dimensiones más

[344] Cf. *Decreto sobre la justificación* (1547)*, DS* 1545-1550.

relevantes. Se trata de una constatación que han podido hacer, a su manera, todos los pueblos y culturas. De esta constatación da de algún modo cuenta la variada gama de modalidades rituales penitenciales localizables en las diferentes religiones; por ejemplo, en torno a categorías y experiencias de "impureza", "pecado" y "purificación"[345].

La tradición cristiana, y en occidente especialmente desde Agustín, lo señala en su fundamento objetivo como un punto oscuro, casi ciego, que se inscribe en el interior de todo lo humano. Lo humano profundo está marcado por una *concupiscencia original*[346] que retrae subjetivamente a la persona hacia sí, con la pretensión de existir por sí misma y en detrimento de todo posible modo de alteridad no idolátrica. Una tendencia que en realidad la termina apartando de la fiesta pascual y gozosa de la vida en el intento prometeico de robar el 'fuego sagrado' de los dioses o 'entrar en el Olimpo de *prepo*' o por propio ingenio, con un total desentendimiento de sus hermanos, o dominándolos o rechazándolos; y con una fundamental dificultad para aceptar un reconocimiento de la existencia como donada.

Esta "escisión de base" es la que introduce el "misterio de iniquidad" (*RP* 19-20) en el mundo, y se expresa en la depreciación de las diferentes realidades, que entonces tienden a verse reductiva y desfiguradamente como un 'sólo esto' o un 'no más que'. Pero también, y sobre todo, en la precarización de las relaciones interpersonales, que se deterioran en un progresivo "mal de continuo" (*Gn* 6,5) hasta llegar incluso a la eliminación física de los demás, de lo que sobrados ejemplos tenemos en el mundo de hoy.

---

[345] Cf. G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid, 1976, 235-256.
[346] Utilizo la expresión en el sentido de "pecado original", cf. *Concilio de Cartago* (418), *DS* 223, y no en el sentido tridentino del término.

> "Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación. Es esto lo que explica la división íntima del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más todavía, el hombre se nota incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como aherrojado entre cadenas […]. El pecado rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud" (*GS* 13).

Este es *el drama del hombre* y de su libertad, llamado por una parte a la "autotrascendencia teocéntrica"[347] y por otra parte trágicamente víctima de su "ser impulsado" (S. Freud); capaz de expresarse como icono de la Trinidad en sus relaciones interpersonales de solidaridad recíproca, pero también de ser "lobo para el hombre" (T. Hobbes); con una "posibilidad absolutamente real" (H. U. von Balthasar) de encerrarse en sí mismo en una definitiva asfixia existencial o infierno y frustrar trágica y desconcertantemente la obra creadora de su Dios y Señor. Esta experiencia y posibilidad constituye el más profundo límite de la persona, su humillación y depreciación más absoluta; ya que le genera una alienante reducción de su propio espacio habitado y la aniquila por la base desde su más genuina originalidad, haciendo que en cierto modo su humanidad implosione y se desintegre.

> "Puede haber personas que hayan destruido totalmente en sí mismas el deseo de la verdad y la disponibilidad para el amor. Personas en las que todo se ha convertido en mentira; personas que han vivido para el odio y que han pisoteado en ellas mismas el amor. Ésta es una perspectiva terrible, pero en algunos casos de nuestra propia historia podemos distinguir con horror figuras de este tipo. En semejantes individuos no habría ya nada remediable y la

[347] Cf. L. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana,* Atenas, Madrid, 1990.

destrucción del bien sería irrevocable; esto es lo que se indica con la palabra *infierno*" (*SS* 45).

Vivencia teologal en la Iglesia

Sacramentalidad de *la Iglesia*

El creyente vive su dinamismo teologal mediado inevitablemente por la Iglesia, "Luz del mundo"[348], fuera de la cual "no hay salvación"[349]. Pero para aceptar la radicalidad de esta históricamente controvertida afirmación es necesario comprender exactamente qué se entiende por Iglesia. Las expresiones que tal vez mejor y más claramente indiquen lo que ella es se encuentran en la *LG* 1 y 48: en estos pasajes se la describe como "instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano", o como "sacramento universal de salvación".

Estas expresiones, labradas por los padres conciliares, se nutren de otras imágenes bíblico-patrísticas que equiparan la Iglesia a un redil, campo de labranza, edificación, casa de Dios, templo santo, Jerusalén de arriba y madre nuestra, esposa inmaculada del Cordero (cf. *LG* 6); o de la tradición, como cuerpo místico de Cristo (*LG* 7). Pero, sobre todo, son el fruto sereno y sedimentado de una laboriosa y ardua tarea de renovación eclesiológica iniciada hacia fines del siglo XIX, y que hizo emerger teólogos de la talla de Y. Congar y H. De Lubac. Suponen el pasaje de una percepción de la Iglesia entendida principalmente como *societas perfecta*, asociada a la imagen de Dios como *Unum* soberano,

[348] Cf. BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*, Herder, Barcelona – Buenos Aires, 2010.
[349] CIPRIANO, *Carta* 73, 21.

autosuficiente y absoluto; a otra más completa y relacional, en la que el pueblo de Dios se autocomprende como *misterio de comunión*. Esta autocomprensión se vincula más bien a una teología de Dios como *Communio personarum*[350].

Desde esta perspectiva, la Iglesia condensa efectivamente de un modo claro el *carácter sacramental* del mundo y la historia humana[351]. Análogamente a como sucede con la humanidad de Cristo, la visibilidad histórica de la Iglesia [=*sacramentum*] conduce al misterio invisible y trascendente [=*mysterium*] (cf. *LG* 8). Por eso ella es simultáneamente Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu, las dos categorías preferenciales de la patrística occidental y oriental respectivamente utilizadas, con preferencia no exclusiva, para hacer referencia a la misma[352]. Pero también la Iglesia es pueblo y familia de Dios: estas dos expresiones usadas en el documento de Puebla indican extensiva e intensivamente (R. Ferrara) la "íntima unión de la humanidad con Dios".

Del ser de la Iglesia, que procede de la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (*LG* 4) se desprende su *misión*: animar la plena trasfiguración del mundo en Dios, contribuir a que el Reino llegue a plenitud a través de la absoluta docilidad de la historia humana al amor fundante y consumador en el cual se desarrolla. Para ello procurará encarnar el triple ministerio de Cristo (sacerdote, profeta y rey) en la vida personal y comunitaria de cada uno de sus miembros.

---

[350] Cf. G. ZARAZAGA, "La Trinidad en el horizonte de la comunión", *Stromata* 59 (2003) 113-142

[351] Cf. V. R. AZCUY – C. M. GALLI – M. GONZÁLEZ (Eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2006, 219-400.

[352] Justifico y desarrollo el tema en mi artículo "Eclesiología patrística", *Cuadernos Monásticos* 145 (2003) 223-245.

Bajo esta perspectiva amorosa, la Iglesia[353] será también *esposa*: participando y reproduciendo el carácter mediador y orante del Sumo Sacerdote; acogiendo, meditando y comunicando proféticamente su Palabra; internalizando, viviendo y expresando en su seno y en las estructuras del mundo (*ad extra*) su realeza. Pero además, siendo dócil ella misma a la autocomunicación trinitaria en la verdad y el amor[354] se expresará como *virgen*; y transparentando y catalizando esa verdad (martirialmente) y ese amor (santamente) en la vida de los pueblos se manifestará como *madre*.

La fecundidad de la Iglesia-*madre* se apoya en el desafío que tiene el pueblo de Dios de lograr ser mediación entre lo que recibe de su procedencia trinitaria (*misterio*) y la sociedad humana a la que se dirige y sirve; insertándose en su vida para descubrir y explicitar la transparencia y resplandor trinitario último del mundo presente, y engendrando nuevos hijos e hijas por la fe y el bautismo (*misión*).

Por último, celebrando en la historia la prefigurada consumación escatológica *anticipa su definitiva recapitulación* al final de los tiempos. Así, mediante la liturgia, el devenir diacrónico de los afanes de los hombres y mujeres de los pueblos no se pierde; sino que por el contrario, se va sumergiendo progresiva y significativamente, al ritmo de la semilla que crece lentamente pero de modo seguro, en la eterna reciprocidad trinitaria; a la vez que la vida de Dios va impregnando y redimensionando paciente y agraciadamente el tiempo.

> "La liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos

[353] Para lo que sigue, ver FORTE, B., *La Iglesia de la Trinidad,* Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996.
[354] K. RAHNER, "El Dios Trino como fundamento trascendente de la historia de salvación", en *Mysterium Salutis* I/2, 428-429.

apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan, alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor. Por su parte, la liturgia misma impulsa a los fieles a que, saciados 'con los sacramentos pascuales', sean 'concordes en la piedad; ruega a Dios que 'conserven en su vida lo que recibieron en la fe', y la renovación de la alianza del Señor con los hombres en la Eucaristía enciende y arrastra a los fieles a la apremiante caridad de Cristo" (*SC* 10).

De este modo y en la lógica del intercambio[355], la *historia* profana se va revelando como historia santa (L. Gera) y el Reino misterioso se va haciendo presente en medio de nosotros. En este clima y contexto, los hombres y mujeres se van mostrando cada vez más como *hijos e hijas de Dios*, y el Hijo de Dios va adquiriendo una infinidad complementaria de rostros en quienes lo somos por adopción. Por último, y también en este espacio teologal, la naturaleza va revelando su carácter de *cosmos*, finalmente armónico para el creyente que la contempla, y el mundo va manifestando esa belleza polifónica en sus ciclos y leyes que asumen las celebraciones.

Sacramentalidad* en *la Iglesia

En el marco de la Iglesia, ningún sacramento alcanza mayor densidad expresiva que la *eucaristía*[356]. En ella, la mayor restricción simbólica es la más plena realidad creada unida hipostáticamente a la Palabra. La *kénosis* de lo creado expresado en su máxima limitación por medio de las simples apariencias de pan, en lo cual se expresa también el *sacrificio*, no es capaz de decir lo que verdaderamente 'esa' realidad es

[355] Sobre el tema, cf. C. GALLI, "Hacia una eclesiología del intercambio", en M. ECKHOLT – J. SILVA, *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global,* Universidad del Maule, Talca, 1999, 191-208.
[356] Cf. JUAN PABLO II, *Carta encíclica "Ecclesia de Eucharistia"* (2003), 1.

y constituye. En efecto, ‘esa’ realidad es simultáneamente la plenitud y gloria de la creación que resplandece en el rostro de la humanidad crucificada y transfigurada de Jesucristo, a modo de expresión por antonomasia del *banquete* que aquí se anticipa. Como expresión de coherencia y continuidad con lo que se celebra, la pobreza como signo eucarístico invita a la pobreza y humildad del creyente, llamado a participar del mismo anonadamiento del Señor para ser también con Él enaltecido y conglorificado (cf. *Rom* 6,4).

Pero además, en la eucaristía se presencializa y actualiza el *memorial* de la pascua de Jesucristo en la privación de toda certeza al sentido y a la inteligencia. La plenitud de vida y resurrección se ofrece y se dona en la aceptación consciente e incondicional de la fragilidad y finitud de lo visible y precario, en la certeza oscura de un don inefable. La eucaristía es expresión de la pascua de Jesús y a ella remite. Ésta, a su vez, es el ámbito epifánico por excelencia del misterio trinitario: en ella y por Cristo, es el mismo Dios Uni-trino que se nos revela y ofrece a nuestra libertad creyente, anticipando el juicio y consumación escatológicos.

Porque en efecto, en la eucaristía se reproduce la recíproca donación del Padre (que lo entrega) y el Hijo (que se ofrece) en la Pascua; donación que representa económicamente en el tiempo esa recíproca autocomunicación en un mismo Espíritu que tiene lugar en el misterio de Dios, desde toda la eternidad. De este modo, la eucaristía prefigura y realiza litúrgicamente este espectáculo “hasta que Él [Jesucristo] vuelva”[357]. La vocación bautismal clama por una santidad eucarística, que realice cada vez más en los hijos e hijas de Dios lo que sacramentalmente se significa. Gracias a la acción del Espíritu, “puede haber personas purísimas, que se han dejado impregnar completamente

[357] Cf. Aclamación del pueblo después de la consagración, en la Liturgia de la Eucaristía.

de Dios y, por consiguiente, están totalmente abiertas al prójimo; personas cuya comunión con Dios orienta ya desde ahora todo su ser y cuyo caminar hacia Dios les lleva sólo a culminar lo que ya son" (*SS* 45). Por eso, al concluir sus días en la tierra, a estas personas les aguarda el ingreso inmediato en el Reino definitivo, buscado decididamente en su peregrinación histórica.

En el marco de la *Universal vocación a la santidad en la Iglesia* (*LG* V), el Pan de Vida nutre al *bautizado* para que éste se convierta en sacerdote de la creación asumiendo en su libertad la responsabilidad de hacer definitivamente partícipes a las criaturas de la vida íntima de Dios. El discípulo misionero no puede peregrinar a la ciudad futura huyendo de la sociedad terrena. Resalta así de un modo particular la vocación y responsabilidad secular de los bautizados: representantes de la humanidad, están llamados a hacer resplandecer de un modo cada vez más elocuente la dignidad y misión de los hombres y mujeres de nuestro mundo, a rescatar el valor y definitividad de todo empeño y actividad humana ordenada intrínsecamente según los criterios del *ágape*; estimulando estilos de vida "eucarísticos": agradecidos y gratuitos, solidarios y esperanzados.

Pero además, a hacerlo de un *modo comunitariamente significativo*, animando y promoviendo vínculos de solidaridad en la sociedad humana. Si Dios incluye la creación en su vida intratrinitaria, y si la Iglesia procede y participa de la vida de Dios, ella tiene que tener también sus puertas abiertas a hombres y mujeres de cualquier clase y condición, acogiendo y yendo en busca de todas y todos. En un mundo que excluye y descarta,

tiene que manifestar en sus miembros una capacidad máxima de incluir y valorar; y de hacerlo propositivamente, nunca impositivamente[358].

Diversidad vocacional y ministerial

En este contexto la *vocación laical*[359] se comprende como apuesta radical y confiada a la secularidad. El mundo inhabitado por la presencia trinitaria nunca puede dejar de tener vestigios y huellas de verdad y santidad. Lo propio del laico es descubrir y promover esas semillas del Reino ya presentes en el actual estado de la historia humana: en la vida y cultura de los pueblos, en sus familias y sociedades, en sus economías y políticas, en sus expresiones artísticas y religiosas (cf. *LG* 31.35). Imaginando que más allá de las apariencias en contra "otro mundo es posible", tienen que involucrarse en acciones mancomunadas con los hombres de buena voluntad para hacer que nuestro planeta sea un espacio más habitable, donde tengan mayor cabida tanto las personas como los criterios del Reino.

Esto supondrá tener presente algunas *cuestiones prioritarias*: promover estructuras y ámbitos sociales participativos e incluyentes; poner la economía al servicio del hombre y la política en función del bien común; idear estrategias que tiendan a proteger el ecosistema; empeñarse en la construcción de un nuevo orden mundial, más justo, tolerante y pacífico. Para lo cual le será necesariamente útil e inevitable (al laico) adquirir una idoneidad y capacitación específica, tanto en el orden técnico como ético.

---

[358] Evito entrar pormenorizadamente en temáticas específicamente pastorales que desarrollo en *La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino. Camino al Bicentenario 2010-2016*, San Benito, Buenos Aires, 2010. Aquí solamente las dejaré indicadas.
[359] Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica "Christifideles laici"* (1989), 9.

La *vocación al presbiterado y al ministerio ordenado* en general[360] tendrá que considerar de un modo especial los desafíos relacionados con la temática de la comunión (cf. *LG* 24.28). Comunión que es misterio inspirado y posibilitado por Dios, incluyente y superador de las diversidades; comunión dinámica que no se apoye excesivamente en estructuras institucionales, sino sobre todo en la acción unificante del Espíritu que distribuye dones diversos para utilidad común. Por eso, más que censurar, exhortar o reglamentar, lo que se esperará del presbítero, del obispo o del Papa es que acompañe la vida que el Espíritu acostumbra gestar en las comunidades. El pueblo de Dios necesita hoy más pastores que doctores; líderes carismáticos que jefes autoritarios; hombres de Espíritu, que sepan discernir, que censores que tiendan a prohibir o relegar. Para ello es necesario una formación que contemple los aspectos no sólo espirituales, doctrinales y pastorales, sino también los profundamente humanos, incluyendo en esto los relacionales. Todo lo cual se resume e integra en el concepto de "caridad pastoral", profundamente asociada a la capacidad de ser y mostrarse "hombre de comunión"[361].

Por último, la *vida consagrada* (cf. *LG* 44-45) deberá ser memoria viviente de Jesucristo, parábola existencial del Reino, icono de Cristo transfigurado[362]. Creo que en esta línea se va tendiendo cada vez más a formas y estilos flexibles y menos institucionalizados de consagración. Esto es importante en un mundo que tiende a desvincular autoridad (diferente de potestad) e institución, y en donde la segunda parecería

---

[360] Cf. JUAN PABLO II, *Exhortaciones apostólicas "Pastores dabo vobis"* (1992), 12; y *"Pastores gregis"* (2004), capítulo VI.

[361] Al respecto, L. GERA, "Caridad Pastoral y Unidad de Vida", en V. R. AZCUY – J. C. CAAMAÑO – C. M. GALLI, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera* (II), Ágape Libros, Buenos Aires, 2007, 499-514; B. DE VEDIA, *La esperanza como camino. Vida del cardenal Eduardo Pironio*, san Pablo, Buenos Aires, 2009.

[362] Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica post-sinodal "Vita consecrata"* (1995), 14. Hago un desarrollo inculturado de la temática en nuestro país en: G. RAMOS, *La vida consagrada ante el cambio de época,* San Benito, Buenos Aires, [2]2011.

atentar contra la primera. Debido a que el consagrado es el bautizado que quiere vivir la radicalidad pascual de su condición de hijo/a de Dios y hermano/a de las personas "a la intemperie" (T. Radcliff) y de un modo "liminar" (O'Murchu), abierto a lo inédito del adviento del Espíritu que irrumpe siempre y novedosamente, sin saberse de dónde viene ni a dónde va; entiende que todo esto puede vivirlo y hacerlo con mucha más facilidad y soltura cuando camina "ligero de equipaje".

La persona consagrada debe convertirse en experta al momento de hacer mucho con poco: tanto en el plano de los bienes materiales, como de los afectos y de las alternativas a su libertad de movimientos. Así, su libertad interior se convertirá en "espacio habitado"[363]: en anticipo escatológico para la Iglesia que peregrina, y en testimonio transparente para un mundo muchas veces dominado por la codicia y el desenfreno. Desde esta perspectiva e impronta escatológica, todas las percepciones, vivencias y vinculaciones del consagrado, plenas de espacio lúdico, están llamadas a reflejar esos "cielos nuevos y tierra nueva" (*Ap* 21,1) que por su estado de vida quiere testificar: sobre todo a partir de la calidad de su vivencia en comunidad.

Peregrinación histórica y esperanza escatológica

La vida cristiana va tomando rostro y arraigo concreto *en la vida cotidiana*, que para el creyente se constituye en peregrinación esperanzada. La vida cotidiana es ámbito de "canto y camino". En la medida que afronta el día a día con criterios y actitudes semejantes a los de Jesús, en la medida que la Palabra sigue haciéndose carne en él, en la medida que el Espíritu lo conduce, su existencia va recreándose y

[363] Cf. M. ÖEFELE, "Soledad habitada", *Pastores* 17 (2000) 61-74.

tranfigurándose, y en su entorno va adviniendo el Reino de Dios. La tarea y empeño radical del cristiano es la de abrirse a esa utopía del Reino, procurando amar *desde el corazón de Cristo*, convirtiéndose y purificándose pacientemente de todo aquello que lo aparta de su amor y lo hace vivir en la inautenticidad escéptica e insolidaria: todo aquello que tiene origen en lo que teológicamente podemos llamar carne, mundo y demonio[364].

> "En gran parte de los hombres –eso podemos suponer– queda en lo más profundo de su ser una última apertura interior a la verdad, al amor, a Dios. Pero en las opciones concretas de la vida, esta apertura se ha empañado con nuevos compromisos con el mal; hay mucha suciedad que recubre la pureza, de la que, sin embargo, queda la sed y que, a pesar de todo, rebrota una vez más desde el fondo de la inmundicia y está presente en el alma" (*SS* 46).

El creyente que camina o navega en el océano del nuevo milenio sabe, como lo supieron sus antecesores, que las grandes batallas hay que librarlas en el día a día, y no en cruzadas ocasionales y estériles. Esta sabiduría de lo cotidiano fue puesta en práctica por los santos y santas, canonizados o no, que hoy acompañan nuestra peregrinación hacia las moradas eternas, ya sea por medio de su intercesión eficaz como también a través del ejemplo y testimonio de sus vidas. En todo esto le cabe un lugar incomparable a María.

> "Las verdaderas estrellas de nuestra vida son las personas que han sabido vivir rectamente. Ellas son luces de esperanza. Jesucristo es ciertamente la luz por antonomasia, el sol que brilla sobre todas las tinieblas de la historia. Pero para llegar hasta él necesitamos también luces cercanas, personas que dan luz reflejando la luz de Cristo, ofreciendo así orientación

[364] Cf. 1 *Jn* 2,16; 5,3-5; 5,18-20.

para nuestra travesía. Y ¿quién mejor que María podría ser para nosotros estrella de esperanza?" (*SS* 49).

Así, el camino de la caridad se ve sostenido por la *esperanza* que le da una estabilidad y permanencia flexible y dinámica a su compromiso creyente. Esta esperanza teologal, capaz de sobreponerse a las dificultades y obstáculos inherentes a toda experiencia humana, que trasciende toda esperanza meramente terrenal (cf. *SS* 30), y que en realidad madura en el árido crisol de la "noche oscura", se vincula también con la alegría y el optimismo, con la cordialidad y simpatía, con el agradecimiento y la gratuidad: con el "canto".

Así, todas estas expresiones de confianza y afecto son anticipadoras del banquete eterno al que el cristiano se siente confiadamente invitado; junto a una multitud incontable de personas, en su mayor parte desconocida, pero cercanas e íntimas en el misterio de Cristo. Son los simbólicamente ciento cuarenta y cuatro mil comensales que han lavado sus vestiduras en la sangre del Cordero (*Ap* 7,4.14). Es decir, todos (doce por doce por mil) los que han hecho experiencia y han vivido implícita o explícitamente de un modo teologal las vicisitudes de la vida cotidiana; perseveraron hasta el final en actitudes de autotrascendencia teocéntrica; y que por ese mismo don permanente que proviene de lo alto no han desfallecido en la hora de la prueba[365], sino que se han mantenidos firmes "hasta el fin" (*Mc* 13,13).

"La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada

[365] Porque es cierto que no hay resurrección sin muerte: "La muerte supone una desnudez total y para vivir esa desnudez del alma, se requiere intimidad […]. De hecho, la muerte es lo más íntimo que una persona puede 'vivir', y es una de las razones de nuestro sistemático alejamiento de todo lo que tiene que ver con ella" [M. MAZZINI, "El sagrado arte de despedirse", *Teología* 99 (2009) 318].

plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (*Hch* 3,21) y cuando, junto con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo (cf. *Ef* 1,10; *Col* 1,20; 2 *Pe* 3,10-13)" (*LG* 48).

3.2. Lectura orante de la Biblia

El evangelio de la misericordia

“Anunciar a los pobres la Buena nueva” (*Lc* 4,18)

Podemos tomar como referencia inspiradora para pensar la vida pastoral la de algunos iconos del evangelio de Lucas. En este caso, y de un modo general, nos acompañará la escena de Jesús en la sinagoga de Nazaret (*Lc* 4,16-30). En la estructura del Tercer Evangelio se trata de un discurso programático, que sintetiza y permite visualizar sinópticamente lo que luego el mismo Lucas mostrará sobre el desempeño y desenlace del ministerio público de Jesús. Por esto mismo, el pasaje constituye, en sí mismo, una muy buena fotografía del modo y estilo con que Jesús procuró hacer pastoral.

Tal como Él mismo lo interpreta en el espacio homilético reservado para ello en el culto sinagogal, Jesús viene *“para llevar la Buena Noticia a los pobres”*, para *“anunciar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos”*, para *“dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor”* (vv.18-19). En fin, para dar esperanza a los desahuciados, para recrear la esperanza, para dar cumplimiento a las Escrituras (v.21). En este caso, de acuerdo al espíritu del Tercer Isaías, imbuida de un optimista mensaje de universalidad para Israel y las naciones a la vuelta del destierro. Al principio la persona y mensaje de Jesús sorprenderán e impactarán positivamente, como lo da a entender el hecho de que *“todos en la sinagoga tenían los ojos fijos en él”* (v.20) y que *“todos daban testimonio a favor de él y estaban llenos de admiración por las palabras*

de gracia que salían de su boca" (v.22). El relato nos hace entusiasmar y decir: "Por fin llegó el que debía llegar", el esperado de Israel; ahora sí el Señor nos ha escuchado y ha enviado al que debía venir. En general, los evangelios coinciden en mostrar un inicial "éxito" y aprobación popular de Jesús en los comienzos de su actividad pública.

Pero luego en el transcurso del relato se produce una inflexión. Progresivamente, Jesús irá suscitando dudas y el rechazo irá en aumento entre los principales de su pueblo, comenzando esto a partir de la misma sinagoga en donde lo vieron crecer y lo conocen sobradamente: *"'¿No es éste el hijo de José?'"* (v.22). El Evangelio de Marcos será mucho más explícito aún, y lapidario, en las objeciones: *"¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, Joset, Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros?"*. Y añade: *"Se escandalizaban a causa de Él"* (*Mc* 6,3). Todo lo cual significaría: '¿No es acaso uno de los nuestros? ¿Qué puede esperarse de alguien así? ¿Cómo es que se atreve a decir que hoy se cumplen estas Escrituras? Siendo así, más que admiración esto nos acaba generando desprecio: nos escandaliza'. Algo así podía pensar la gente de más peso en su pueblo, lo que muy bien explica su reacción posterior. Lo cierto es que la preferencial apertura de Jesús hacia los pobres, enfermos e impuros, es decir, hacia los "estigmatizados" de su tiempo, pero también hacia las mujeres y los extranjeros ("los otros") (cf. *Lc* 4, 25-27), y en fin, su praxis de misericordioso acercamiento al pobre y necesitado, irá cerrando un círculo cada vez más asfixiante en su contra, hasta que los escribas, los fariseos, y luego también los sumos sacerdotes en Jerusalén, procuren su muerte. El evangelio de Lucas es muy claro al mostrar como la oposición creciente que vivirá Jesús es directamente proporcional a su praxis de misericordia: a cada gesto de compasión surge una nueva hostilidad por parte de sus oponentes.

Esta contrariedad quedará testificada en la sugerente afirmación del relato cuando diga: *"Todos los que estaban en la sinagoga se enfurecieron y, levantándose, lo empujaron fuera de la ciudad"* (v.29), con intención de despeñarlo de una altura elevada. La referencia al lugar elevado nos remite al monte Sión, en el que estaba construida la ciudad santa de Jerusalén, hacia la cual Jesús *"se encaminó decididamente"* (9,51), símbolo emblemático del lugar en donde debían cumplirse las Escrituras, horizonte último de su peregrinación pastoral.

Tal vez este relato nos insinúe la perspectiva pascual en la que "necesariamente" (cf. *Lc* 9, 22.44; 18, 31-33; 24, 7.26.44) tendrá que enmarcarse toda actividad pastoral que procure ser fiel a su principal protagonista, más allá de las posibles tentaciones (4, 1-13; 23, 35-39) o insinuaciones en contra que una prudencia meramente humana (¿o demoníaca?) pudiera sugerir: *"¡Quítate de mi vista, Satanás! Porque tus pensamientos no son de Dios, sino los de los hombres"* (*Mc* 8,33). Con calma, pero también a conciencia, Jesús continúa su misión pastoral, sin que nada ni nadie lo detenga. La expresión griega *dei [=es preciso]* parece jalonar su camino e imprimirle una cuota de decisión evidente, inmodificable: Jesús estaba absolutamente convencido de lo que hacía, y llevaba a cabo su plan con total resolución.

Es evidente que el Evangelio no resulta 'connatural' a las expectativas humanas, y que a causa de su mismo dinamismo, además de incomprensión entre los mismos discípulos, en ocasiones provocará incluso hostilidad abierta. El texto elegido nos presenta la natural reacción contra la pretendida figura mesiánica de Jesús, pero más aún contra su abierto universalismo en día sábado, que incluye categorías sociales de personas despreciadas en su tiempo por la dirigencia de su pueblo. En su conjunto, el relato habla de un mensaje de liberación, de una buena noticia para todos: Dios se empeña en el bien integral de

todos y todas. Los Evangelios son unánimes al mostrar cómo el ministerio público de Jesús fue relativamente exitoso en un primer momento, cuando Jesús realizaba signos y hablaba de la buena nueva del Reino: esto es evidente sobre todo en el evangelio de *Mc*, donde lo que caracteriza la primera actividad del Señor son las curaciones y exorcismos (cf. 1,21-2,12). Hasta entonces todos podían entender su mensaje de acuerdo a sus naturales y humanas expectativas: Jesús estaba haciendo por los demás exactamente eso que cualquier persona hubiera deseado para sí. Esto hizo que algunos, especialmente sus discípulos, lograran intuir en profundidad quién era Jesús y cuál era su misión (cf. *Mc* 8,29).

Pero después de la confesión de fe de Pedro muchos se fueron retirando 'desilusionados'. La semilla que había comenzado a desarrollarse se ve ahora asfixiada creciendo entre las zarzas de la incomprensión. Se abrirá así esta segunda y mucho más ardua etapa ministerial, en la que Jesús buscará, solo y sin dar signos de aparentes frutos, adentrar a su núcleo de discípulos más cercano en los misterios más originales del reino de Dios. También a la Iglesia le tomará tiempo, y vivirá momentos de oscuridad aparentemente infecundos, al momento de tener que descubrir y ayudar a descubrir qué significa ser y vivir como discípulos misioneros.

"Los doce y algunas mujeres" (*Lc* 8,1-2)

El icono bíblico que aquí propongo muestra de un modo gráfico a una comunidad de discípulos y discípulas un tanto heterogénea que acompañaba a Jesús: "*Lo acompañaban los Doce y también algunas*

mujeres que habían sido curadas de malos espíritus y enfermedades" (8,2). Así, además de los Doce, que conforman una institución referencial de autoridad en la Iglesia antigua, se nombra a las mujeres. Se da el nombre de algunas de ellas: "*María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios; Juana, esposa de Cusa, intendente de Herodes, Susana y muchas otras*", y se dice que lo servían con sus bienes (vv.2-3). Con lo que deducimos una significativa experiencia de comunión.

En los evangelios sinópticos tenemos otros pasajes en los que se habla de la vida pastoral de los discípulos: por ejemplo, se dice que Jesús los llamó "*para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar*" (*Mc* 3,14), y explícitamente se hace referencia al envío de los setenta y dos (*Lc* 10,1-12). Pero la riqueza de este relato está en mostrar en torno a Jesús una comunidad dinámica de vida y misión, en donde lo importante no es solo lo que se hace juntos, sino sobre todo lo que se vive. Podríamos fundamentar aquí de un modo claro la llamada a una vida de discípulos-misioneros. En esta comunidad de discípula/os encontramos una diversidad de sexos: hay varones y mujeres, cosa muy novedosa en una época en la cual los maestros y rabinos sólo tenían discípulos-varones. También aparece representado el intercambio de dones y servicios, tanto materiales como ministeriales, dado que las mujeres-discípulas nombradas en el texto de *Lc* parecerían pertenecer a la pequeña clase media o media alta de por entonces. Esto se deduce no sólo del hecho de que tuviesen bienes para compartir, sino también tiempo y libertad suficiente para seguir a Jesús: aparentemente no estaban atadas ni a la tierra ni a sus maridos.

Existe además otra observación digna de destacarse: el pasaje evangélico en cuestión está inmerso en un contexto en el que interactúan frecuentemente, con un claro sentido teológico, las mujeres y el número

doce: "*la mujer que padecía hemorragias desde hacía doce años y a quien nadie había podido curar*" (8,43); la hija única de Jairo, "*que tenía unos doce años*" y "*se estaba muriendo*" (v.42). Pero también la mujer perdonada a causa de su fe (7,50; cf. 8,48); la misión de los Doce, a quien Jesús "*les dio poder y autoridad para expulsar a toda clase de demonios y para curar las enfermedades*" (9,1); las doce canastas que sobraron de la multiplicación de los panes (9,17) y la profesión de fe de Pedro, que era "cabeza" de los Doce (v.21).

La intención de *Lc* es mostrar que la Iglesia no sólo se constituye a partir de la diversidad de pueblos y naciones, sino también de discípulos y discípulas: podríamos decir en términos más actuales, siguiendo la propuesta de H. U. von Balthasar, que en la Iglesia se distinguen dos dimensiones convergentes, una petrina y otra mariana, y de esto da cuenta el pasaje de Lucas. Estas dos dimensiones expresan, en el plano antropológico, la diversidad y mutualidad de géneros entre las y los bautizados. Que lo que cuenta es solamente que los discípulos/as hayan tenido un encuentro personal con el Señor, que estén dispuestos/as a seguirlo a donde Él vaya, y que desde sus posibilidades y carismas propios busquen poner esos dones en común para el bien de toda la comunidad y de la misma misión. En el marco de una multitud que en este evangelio siempre sigue a Jesús, también estos discípulos y discípulas serán invitados a subir a Jerusalén para celebrar la nueva Pascua.

"Habían venido para oírle y ser curados" (*Lc* 6,18)

En muchos pasajes del evangelio de Lucas, el Señor aparece rodeado por multitudes. La gente se le acerca con diferentes

motivaciones, pero normalmente, porque anda buscando algo. En *Lc* 6, 17-19 se dice que "*una muchedumbre había llegado de toda la Judea, de Jerusalén y de la región costera de Tiro y Sidón, para escucharlo y hacerse curar de sus enfermedades*". En efecto, a Jesús se le busca "*para escucharlo*", pero también porque "*de él sale una fuerza que sana a todos*" (*Lc* 6,19): enfermos, leprosos, tullidos y ciegos esperan algo de Él. En otros casos, los menos, el seguimiento parecería ofrecerse de modo más gratuito: "*te seguiré a donde vayas*" (*Lc* 9,57).

Los discípulos son, en realidad, quienes lo dejaron todo y se integraron a su comunidad itinerante (*Lc* 5,11). A ese "pequeño rebaño" (*Lc* 12,32), que constituyó su verdadera familia (cf. *Mt* 12,49) y de la qué Él se consideraba verdadero pastor (cf. *Mt* 10,16; *Jn* 10, 1-21), Jesús le encomendó "*proclamar el Reino de Dios y curar*" en su nombre (*Lc* 9,2), dotándolo de autoridad y poder para ello (cf. *Mt* 10,25). Es decir, los hizo sus lugartenientes o embajadores, para que quien a ellos recibiera, a Él recibiera (cf. *Mt* 10,40), y lo que Él hacía también ellos hicieran.

Inspirada en este mandato, y para seguir respondiendo como Jesús lo hizo a lo largo de su ministerio público a las búsquedas profundas de la gente de todos los tiempos, es que la Iglesia, comunidad de discípulos confirmada por el Espíritu (cf. *Hch* 2,1ss), fue discerniendo tres dimensiones fundamentales en su desempeño pastoral: la atinente a la proclamación de la *Palabra* (o profética), que incluye también el carácter autoimplicativo de la misma; la referida a la celebración *eficaz* (o sacerdotal), que remite a la santidad de vida; y la de la configuración testimonial con Jesús (o realeza), *transformadora* tanto de la propia vida, como de la comunidad y las estructuras de la sociedad humana. Este triple *munus* o ministerio expresa, en su conjunto, la impostación que debe tener una evangelización integral en torno a la Palabra eficaz y transformadora.

“¿Quién es mi prójimo?” (*Lc* 10,29)

La conocida *parábola del buen samaritano* viene a responder a esa pregunta que aquel escriba le formulara a Jesús: *“¿Quién es mi prójimo?”.* Es interesante notar, en primer lugar, el género literario de la respuesta del Señor: una parábola abierta e insinuante, que no presiona, pero que sin embargo, se convierte en ejemplar. Más que obligar, invita: mostrando la grandeza del buen samaritano, nos propone a nosotros hacer también otro tanto. Es la elocuencia de sus variados gestos lo que finalmente nos convence. En efecto, en el pasaje no existen indicaciones únicas: las acciones del samaritano se diversifican en la medida que así lo requiere el destinatario. Van al ritmo de las necesidades del hombre apaleado, sin demasiados planes previos, sino más bien como acompasando lo que será su lenta recuperación. Las iniciativas transitan desde acciones urgentes, como son la aplicación del vino y el aceite (v.34) hasta otras que en cierto modo apuntan a lo mediato: llevarlo a la posada, prometer regresar al día siguiente y pagar la diferencia (vv.34-35).

Sin embargo, si observamos el cuadro en su conjunto, todo parece surgir de una “mirada compasiva”. Como acontecerá en el mismo Evangelio con el “padre misericordioso”, que viendo a su hijo llegar de lejos se compadecerá, también aquí se utiliza la palabra griega *splajnize*, que podríamos traducir por “compasión entrañable”. Es esta actitud de “compasión entrañable” la que hará que el buen samaritano, al ver al hombre medio muerto, no sólo no dé un rodeo siguiendo de largo como el sacerdote o el levita, sino que además adopte una actitud proactiva. Las acciones son expresión de un sentir profundo, cordial, íntimo. La caridad externa es reveladora de una caridad interna que la precede e impregna. Por eso éste es el icono evangélico tal vez más significativo para

expresar la disponibilidad pastoral que la Iglesia está llamada a vivir hacia cada persona, particularmente cuando ella se encuentra en situación de sufrimiento o pobreza. Ya que "mediante la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre" (*GS* 22),

> "la Iglesia divisa su cometido fundamental en lograr que tal unión pueda actuarse y renovarse continuamente [...]. La Iglesia, en consideración de Cristo y en razón del misterio, que constituye la vida de la Iglesia misma, no puede permanecer insensible a todo lo que sirve al verdadero bien del hombre, como tampoco puede permanecer indiferente a lo que lo amenaza. No se trata del hombre 'abstracto' sino real, del hombre 'concreto', 'histórico' [...]. El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social; este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión" (*RH* 13-14).

Como anticipábamos, el cuadro de Lucas que hemos contemplado brevemente parece sugerirnos el *modo de abordar el 'munus regendi'* en la vida de la Iglesia. Las diferentes estrategias a seguir vienen insinuadas por el mismo destinatario pastoral: el evangelio tiene que proponerse y anunciarse desde la fidelidad al otro. No existen demasiados caminos *a priori*, sólo en la escucha a las personas reales es que se va haciendo verdadero camino en y hacia Jesucristo. En consideración de estas observaciones, y sin pretensión de exhaustividad –imposible, por otra parte, dadas las características individuadas y fragmentadas tanto de la vida social como de la misma vida pastoral– es posible describir las pastorales especiales más representativas en nuestro medio, por ejemplo a partir de los desafíos de la realidad señalados por *NMA*, intentando destacar propositivamente algunos cauces posibles para su posterior desarrollo.

Lectio pastoral y sabiduría creyente

“Está por llegarles la liberación” (*Lc* 21,28)

1) La segunda venida (‘gloriosa’) del Señor, que hemos celebrado el último domingo del tiempo ordinario con la Solemnidad de Cristo Rey, tiende a unirse litúrgicamente con su primer adviento (‘en carne’), al comenzar hoy un nuevo ciclo litúrgico. Por eso la perplejidad que podría despertar un juicio universal incierto se abre ahora a una más *gozosa expectativa de redención*, que llega incluso a cualificar ese juicio, haciendo que del temor se pase al gozo, y del abatimiento a la confianza en la misericordia: “*Los hombres desfallecerán de miedo ante la expectativa de lo que sobrevendrá al mundo, porque los astros se conmoverán*”, pero “*cuando comience a suceder esto, tengan ánimo y levanten la cabeza, porque está por llegarles la liberación*”.

En efecto, como lo anunciaba el profeta Jeremías, “*en aquellos días y en aquel tiempo, haré brotar para David un germen justo, y él practicará la justicia y el derecho en el país. En aquellos días, estará a salvo Judá y Jerusalén habitará segura*”. Todo esto nos dice que una nueva era está llegando, que el Señor viene a consolar a su pueblo, a renovar la esperanza en la vida de cada uno de nosotros, a dar sentido a nuestras búsquedas y agobios personales y colectivos, para que no desfallezcamos ni claudiquemos. Dios hará algo inédito, algo nunca visto. Como en tiempos del destierro babilónico de Israel, la restauración que humanamente parece imposible, eso Él anuncia y llevará a cabo de un modo sorprendente.

2) El adviento del Señor está decretado, pero es necesario *disponerse adecuadamente* para recibirlo. Por eso el apóstol Pablo ruega

y exhorta a los tesalonicenses "*que vivan conforme a lo que han aprendido de nosotros sobre la manera de comportarse para agradar a Dios*". Si bien el don viene de lo alto, nos cabe a cada uno de nosotros la responsabilidad de la preparación, que no deja incluso de ser respuesta a un don previo conferido por el mismo Dios. La preparación tiene que tener consecuencias en todas las dimensiones de la vida cristiana: tanto en el plano fraterno, para "*que el Señor los haga crecer cada vez más en el amor mutuo y hacia todos los demás*", como en el plano estrictamente teologal: "*Que Él fortalezca sus corazones en la santidad y los haga irreprochables delante de Dios, nuestro Padre, el Día de la Venida del Señor Jesús con todos sus santos*".

3) Para prepararse adecuadamente a recibir al Señor que adviene, *hay que vigilar y orar*. Vigilar para "*no dejarse aturdir por los excesos, la embriaguez y las preocupaciones de la vida, para que ese día no caiga de improviso sobre ustedes como una trampa*". Hace falta orar "*incesantemente, para quedar a salvo de todo lo que ha de ocurrir*", y para "*comparecer seguros ante el Hijo del hombre*". La vigilancia y la oración nos disponen a la gracia que rectifica, confirma e ilumina el contenido de nuestra esperanza. Particularmente la oración nos unifica en actitud de escucha receptiva y transformadora ante Dios, ya que "*el Señor da su amistad a los que lo temen y les hace conocer su alianza", y "el Señor guía a los humildes […] y enseña su camino a los pobres*".

Al iniciar este tiempo de Adviento, podemos preguntarnos: ¿Cómo me dispongo al nacimiento del Señor? ¿En qué aspectos concretos de mi vida tengo que concentrar la vigilancia? ¿Cuáles son mis espacios reales de oración?

[Domingo Iº de Adviento (C): Lc 21,25-36; Jer 33,14-16; Sal 24,4-14; 1 Tes 3,12-4,2]

“Feliz de ti por haber creído” (*Lc* 1,45)

1) A medida que va llegando la Navidad, el *clima de alegría* se va haciendo más notorio en los textos litúrgicos: “*Feliz de ti por haber creído que se cumplirá lo que te fue anunciado de parte del Señor*”. “*El niño saltó de alegría en tu vientre*”. Es la alegría de la fe, es la alegría de la salvación que nos viene ofrecida en Jesús por medio de María. Es la alegría que surge de la respuesta creyente de la Madre de Dios: “*Yo soy la servidora del Señor, que se haga en mí según tu Palabra*”; pero también es la alegría que brota de la alabanza de Isabel: *“¡Tú eres bendita entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre!*”.

Es la alegría del cumplimiento de la promesa, y de la inauguración de los tiempos mesiánicos que traen paz: “*Él se mantendrá de pie y los apacentará con la fuerza del Señor, con la majestad del nombre del Señor, su Dios. Ellos habitarán tranquilos, porque Él será grande hasta los confines de la tierra. ¡Y Él mismo será la paz!*”. En todos los casos, la verdadera alegría es sobre todo un don de lo alto, la iniciativa es del Señor.

2) En efecto, este gozo preanunciado por los profetas ha sido en realidad plenamente factible gracias a la *disponibilidad del Hijo de Dios*, que al hacerse hombre y entrar en el mundo dijo: “*Tú no has querido ni has mirado con agrado los sacrificios, los holocaustos, ni los sacrificios expiatorios, a pesar de que están prescriptos por la Ley*”, añadiendo: “*Aquí estoy, yo vengo para hacer tu voluntad*”. Aclara la Epístola a los Hebreos que “*en virtud de esta voluntad quedamos santificados por la oblación del cuerpo de Jesucristo, hecha de una vez para siempre*”. Es la docilidad incondicional de Jesucristo hacia su Padre la que nos redime y la que en última instancia trae la alegría al mundo.

3) Como el Hijo de Dios, pero también *como María, cada uno de nosotros* está llamado a vivir con entusiasmo la disponibilidad creyente. Es esa misma disposición, participación en la obediencia de Jesucristo, la causa última de la verdadera alegría. Esta disposición obediencial surge de la escucha silenciosa a la voz de Dios, pero también de las diversificadas mediaciones eclesiales y los signos de los tiempos, que nos ayudan a discernir la voluntad de Dios y a unificar nuestras vidas religándonos al amor del Padre.

Sólo esta confianza filial, que busca reproducir autoimplicativamente la disponibilidad del Hijo, nos hace felices. Sólo desde esta actitud de base, miramos con la justa perspectiva los acontecimientos de la vida, nos vinculamos creativamente con las personas, sopesamos el adecuado valor de cada momento, y descubrimos a Dios en todas las cosas. Sólo desde esta religación creyente nuestras vidas se pacifican en profundidad, porque a decir de san Agustín de Hipona, “nos hiciste para ti, Señor, y nuestras almas vagan intranquilas hasta que no reposan en ti”.

Podemos preguntarnos: ¿Estoy dispuesto a dejarme conducir por la voz del Señor, por el designio del Padre, por las mociones del Espíritu Santo? ¿Qué resistencias encuentro hoy por hoy en mí? ¿Cómo puedo trabajar para superarlas y vivir más feliz?

[Domingo IVº de Adviento (C): Lc 1,39-45; Mq 5,1-4; Hb 10,5-10]

El Dios-con-nosotros en Navidad

Apenas un ciervo vulnerado / Pastor de su pastora olvidado:
y de amor ya no tiene otra Palabra / el Dios que es a una Padre y Madre.

Pronunciada en las entrañas generosas, / dulces y fecundas de María;
por ella amamantada, nacida frágil niño, / en una noche oscura dada a luz fue la Palabra.

Nido de teros en frondoso roble trinitario, / su vida crece en un mundo tenebroso;
/José contempla entusiasta y vigilante, / con tierno y paternal mirar de esposo.

Sencillos changos pastores y sabios magos orientales / por ángeles alegres y una estrella luminosa / hacia la dichosa gruta son guiados: /
también yo tengo un encargo en esta noche tan hermosa.

"Hoy les ha nacido un Salvador" (*Lc* 2,11)

1) La noche de Navidad nos sumerge en el *gozo sereno* de la presencia del Dios-con-nosotros, del Emanuel, "*porque un niño nos ha nacido, un hijo nos ha sido dado*". Si en la gran mayoría de las culturas y épocas el nacimiento de un niño, especialmente si era varón, se asociaba a la esperanza por abrir el futuro, mucho más cuando se trataba de un primogénito, de un hijo de rey, y más aún, del mismo Mesías e Hijo del Altísimo: "*No teman, porque les traigo una buena noticia, una gran alegría para todo el pueblo: Hoy, en la ciudad de David, les ha nacido un Salvador, que es el Mesías, el Señor*".

Es interesante notar que a este anuncio lo acompaña una 'señal': el niño recién nacido está "*envuelto en pañales y acostado en un pesebre*". Es en la fragilidad de la carne que nace el hijo de Dios. Pero fue humanamente bien recibido, si bien en los límites de la pobreza. Experimentó en su hogar afecto y protección: tuvo una madre y un padre adoptivo. "*María dio a luz a su Hijo primogénito, lo envolvió en pañales y*

lo acostó en un pesebre, porque donde se alojaban no había lugar para ellos". Según una exégesis posible del texto (A. Álvarez Valdés), el lugar del nacimiento sería la misma casa de José, ya que su familia era oriunda de Belén de Judá, y él, como varón justo y previsor, a la vez que no había dejado de recibir en su casa a sus parientes, venidos también para el censo, preparó el lugar contiguo a la sala, en donde habitualmente estaban los animales, para que María diera a luz y estar ellos allí más tranquilos.

2) A la vez que en la calidez del hogar, la escena del nacimiento está inmersa en *una digna y noble sencillez.* Allí encontramos sólo lo esencial, no sobra nada. El Señor sólo puede manifestarse con claridad en el despojo, en la desapropiación: en la simplicidad, no en el poder. En el anonadamiento de Jesús, "*el pueblo que caminaba en las tinieblas ha visto una gran luz*". Esta luz que brilla en la oscuridad es el esplendor de Dios mismo, que inunda de alegría a quienes se acercan al pesebre: a María y a José en primer lugar, pero también a los pastores, y luego a los magos de Oriente.

"*Tú has multiplicado la alegría, has acrecentado el gozo; ellos se regocijan en tu presencia, como se goza en la cosecha como cuando reina la alegría por el reparto del botín*". Las metáforas son muy claras: el gozo de la cosecha es el de haber finalmente obtenido el rédito del propio trabajo; el del reparto del botín se debe no sólo a lo que se consigue del enemigo, sino sobre todo al hecho de no haber perdido la guerra, en tiempos en donde esto podría traducirse en una segura destrucción nacional: muerte, violencia y esclavitud.

3) El nacimiento del Hijo de Dios tiene *consecuencias decisivas en nuestro estilo de vida*, que la carta a Tito explicita: "*La gracia de Dios, que es fuente de salvación para todos los hombres, se ha manifestado. Ella*

nos enseña a rechazar la impiedad y los deseos mundanos, para vivir en la vida presente con sobriedad, justicia y piedad, mientras aguardamos la feliz esperanza y la Manifestación de la gloria de nuestro gran Dios y Salvador, Cristo Jesús". El nacimiento de Jesús nos invita a vivir una vida nueva, ordenada en esperanza y solidaridad, unificada en el gozo y la paz. La vida nueva es siempre un don de lo alto que nos viene ofrecida en la sencillez y fragilidad del Hijo de Dios.

[Misa de la Noche de Navidad: Lc 2,1-14; Is 9,1-6; Ti 2,11-14]

"Fue conducido por el Espíritu al desierto" (*Lc* 4,1)

1) "*Fue conducido por el Espíritu al desierto, donde fue tentado por el demonio durante cuarenta días*". La primera vez que leí esta frase me impactó mucho, porque queda claro que es el Espíritu de Dios el que quiere que el Hijo sea puesto a prueba. En efecto, en el texto original griego, *peirasmós* significa tentación, prueba. El desierto es un lugar natural para ser probados: allí no hay seguridades pero sí muchos peligros, escasea el agua y el pan, no se avizora el horizonte, el clima es hostil, etc. Por el desierto, que por momentos es una metáfora de la existencia humana, peregrinó Israel durante el simbólico tiempo de cuarenta años. Ahora Jesús es probado durante cuarenta días en ese mismo lugar en que el pueblo de la Primera Alianza murmuró y renegó de Yahveh, mostrándonos a los discípulos de la Nueva Alianza cómo debemos proceder de ahora en más nosotros para no equivocar el camino.

2) En su conjunto, las *tres tentaciones o pruebas* condensan los grandes desafíos a que Jesús quedará expuesto a lo largo de su ministerio público: retornarán formalmente en Getsemaní y sobre todo, al pie de la cruz. Esto nos recuerda que, como en el caso del Maestro, toda la vida del discípulo estará sujeta a la prueba, y a lo largo de toda ella habrá que permanecer vigilantes en el discernimiento para seguir viviendo como hijos o hijas de Dios. Por otra parte, el tres es simbólicamente un número que nos remite a las cuestiones decisivas en el plano de la vida y de lo religioso. En concreto, en *Lc*, tres anuncios y constataciones de la pasión, tres días en el sepulcro, tres negaciones, tres peticiones de crucifixión, etc.

a) "*Si Tú eres Hijo de Dios, manda a esta piedra que se convierta en pan*". La primera tentación o prueba tiene que ver con las cosas esenciales. El pan resume no sólo el alimento de cada día, sino que es un símbolo de las necesidades cotidianas: afectos, seguridades, satisfacción. El pan es lo que llena y sacia; es lo que satisface el deseo y gratifica. Pero "*el hombre no vive solamente de pan*", responde Jesús de acuerdo al libro del *Dt*: está llamado a más. Como lo señala *Mt*, está llamado a vivir de "*toda palabra que sale de la boca de Dios*". Es decir, a vivir no sólo en conformidad a lo 'importante para mí', asociado al goce natural de los impulsos, sino sobre todo a lo 'importante en sí', asociado al gozo pascual de los valores (L. Rulla). Justamente porque Jesús es Hijo de Dios, no vivirá por debajo de lo que eso significa.

b) "*Te daré todo este poder y el esplendor de estos reinos, porque me han sido entregados, y yo los doy a quien quiero. Si Tú te postras delante de mí, todo eso te pertenecerá*". Aquí la prueba recae en el tema del dominio y el prestigio. El demonio se atribuye una posesión exclusiva al respecto, y en consecuencia, la capacidad de darlo arbitrariamente a quien quiere. Es, por tanto, su reino. El poder y el esplendor seducen

más sutilmente que el pan, porque tocan las fibras profundas de la persona: poder y esplendor hacen que nos sintamos seguros, que sintamos que tenemos control sobre los demás, que decidimos incluso quién vive y quién muere, quién entra y a quién se excluye. Poder y esplendor nos hacen sentir dioses ("*serán como dioses*" [*Gn* 3,5]). A causa de estas connotaciones idolátricas que tienen el poder y el esplendor, es que Jesús responde: "*Adorarás al Señor, tu Dios, y a Él sólo rendirás culto*".

c) La tercera prueba tiene que ver con el modo de llevar a cabo la misión mesiánica: "*Si Tú eres Hijo de Dios, tírate de aquí abajo*" ("*baja de la cruz para que creamos*"; o incluso "*aparta de mí este cáliz*"). Tiene que ver con un modo anestesiado, menos cruento, de llevar a término la obra de la redención, valiéndose del 'privilegio' de ser Hijo de Dios. Pero una vez más, justamente porque Jesús es Hijo de Dios, no puede dejar de asumir el plan de salvación tal como éste ha sido concebido por su Padre: "*No tentarás al Señor, tu Dios*". También la misión del discípulo transitará en ocasiones por los valles de la cruz, y éste deberá continuar sin apostatar, elevándose a lo mejor de sí mismo. Porque no existe, en realidad, un cristianismo fácil y a la carta.

3) "*Una vez agotadas todas las formas de tentación, el demonio se alejó de Él, hasta el momento oportuno*". La lucha espiritual nunca concluye: es preciso estar siempre vigilantes, con las lámparas encendidas. Aquí el 'momento oportuno' es sin dudas el de la crucifixión (ver *Lc* 23,35-39). Se produce así lo que se llama una 'inclusión': desde el inicio hasta el fin, el ministerio pastoral de Jesús estará signado por la prueba y el discernimiento de lo que en verdad significa obrar como Hijo de Dios. También nuestra condición de discípulos misioneros se verá interpelada, y el Señor nos pedirá que demos una respuesta generosa desde nuestra libertad responsable.

Es así que podemos preguntarnos: *¿en qué consiste la tentación del 'pan' en mi vida? ¿Cuáles son los reinos que se me presentan? ¿Cuál es el cristianismo* light *que a veces vislumbro como alternativo?*

[Domingo Iº de Cuaresma (C): Lc 4,1-13; Dt 26,1-10; Sal 90,1-15; Rom 10,5-13]

"Padre, pequé contra el cielo y contra ti" (*Lc* 15,21)

La *parábola del Padre Misericordioso* se enmarca en el contexto de otras dos (la de la oveja y la de la moneda perdidas) que abordan el tema de la conversión como 'hallazgo gozoso'. Todas ellas buscan mostrar a los escribas y fariseos por qué el Señor come con publicanos y pecadores. En este caso se vale de la metáfora de los dos hijos, el menor y el mayor.

1) "*El menor de ellos dijo a su padre: 'Padre, dame la parte de herencia que me corresponde'*". Recoge todo lo que tiene y *se va a un país lejano* "*donde malgastó sus bienes en una vida inmoral*". Luego "*comenzó a sufrir privaciones*" y "*se puso al servicio de uno de los habitantes de esa región, que lo envió a su campo para cuidar cerdos*". El relato afirma que "*él hubiera deseado calmar su hambre con las bellotas que comían los cerdos, pero nadie se las daba*".

El hijo menor es el que imagina ilusoriamente un porvenir al margen de Dios, fuera de la casa paterna, persiguiendo una libertad sin otras referencias que el propio bienestar y la gratificación egoísta de los sentidos. Este camino acaba cerrándose sobre sí mismo. Esto queda puesto de manifiesto en la referencia a los cerdos, que eran para los judíos animales impuros. El hijo menor retrata la tentación predominante de la edad juvenil, que naturalmente explora caminos propios y tiende a

poner distancia respecto de la tradición y el orden establecido. Se convierte también en una imagen del *ethos* prevalente en personas que participan de un humus cultural relativamente reciente, de pueblos jóvenes todavía no suficientemente consolidados.

2) Este hijo es el que recapacita (‘*vuelve en sí*’), y aunque es más difícil volver que irse, toma la decisión de regresar: “*Padre, pequé contra el Cielo y contra ti; ya no merezco ser llamado hijo tuyo, trátame como a uno de tus jornaleros*”. Sin embargo, y contra todos los pronósticos, este hijo se encuentra con un padre que lo perdona: “*Cuando todavía estaba lejos, su padre lo vio y se conmovió profundamente, corrió a su encuentro, lo abrazó y lo besó*”. Es decir, traduce su afecto en gestos concretos de cercanía física. Pero además lo dignifica: “*Traigan enseguida la mejor ropa y vístanlo, pónganle un anillo en el dedo y sandalias en los pies*”: el vestido identifica el rango social de la persona; el anillo expresa su condición de hijo (y por lo tanto, de heredero); las sandalias muestran que el que regresa es recibido como hombre libre y no como esclavo. Pero además hay fiesta: “*Traigan el ternero engordado y mátenlo. Comamos y festejemos, porque mi hijo estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y fue encontrado*”. En efecto, en el Evangelio de Lucas el mayor motivo de alegría es la conversión del pecador.

3) Sin embargo, no sólo el hijo menor necesita conversión: también *el hijo mayor*, que de momento parece incapaz de compartir la alegría del Padre (H. Nouwen). También a él saldrá el padre a buscarlo, sin preocuparse tampoco en este caso de poner en riesgo su imagen social, no actuando de acuerdo a como lo haría en su lugar ‘una persona honorable’: “*El hijo mayor estaba en el campo […]. Él se enojó y no quiso entrar. Su padre salió para rogarle que entrara, pero él le respondió: ‘Hace tantos años que te sirvo sin haber desobedecido jamás ni una sola*

de tus órdenes, y nunca me diste un cabrito para hacer una fiesta con mis amigos. ¡Y ahora que ese hijo tuyo ha vuelto, después de haber gastado tus bienes con mujeres, haces matar para él el ternero engordado!".

El hijo mayor es expresión de ese endurecimiento de corazón más típico de la edad adulta. Es el que tiene conciencia de haber adquirido lo que tiene por propio esfuerzo, sin deberle nada a nadie. Pero por esto mismo, es el que se aísla y enquista en sus prejuicios, el que no disfruta de la presencia en el hogar, el que no reconoce al padre como tal ni a su hermano. Es el que ha perdido la capacidad de gratitud, y por lo tanto, de gratuidad: se ha tornado hosco. Su pecado es más del espíritu que de la carne, y posiblemente por esto, más difícil de convertir. Al salir también al encuentro de este hijo, el padre quiere ayudarle a valorar lo que siempre él ha tenido: "*Hijo mío, tú estás siempre conmigo, y todo lo mío es tuyo. Es justo que haya fiesta y alegría, porque este hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido encontrado*".

4) Ambos hijos necesitan interiorizar *las actitudes del padre*, e iniciar una vida nueva. Ambos hijos necesitan comenzar a comer de "*los productos del país*" y ya no del maná perimido, porque "*el que vive en Cristo es una nueva criatura: lo antiguo ha desaparecido, un ser nuevo se ha hecho presente*". Puede que cada uno de nosotros, bajo diferentes perspectivas, tendamos a identificarnos con alguno de los hijos, con uno más que otro; o también, que tengamos algo de ambos. Lo importante (insiste H. Nouwen) es que adquiramos y maduremos los sentimientos del padre. De hecho, "*Dios nos reconcilió con Él por intermedio de Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación. Porque es Dios el que estaba en Cristo, reconciliando al mundo consigo, no teniendo en cuenta los pecados de los hombres, y confiándonos la palabra de la reconciliación*". A partir de este acontecimiento, de lo que se trata es de

pasar de la misericordia recibida (como hijo menor o como hijo mayor) a la misericordia ofrecida.

Podemos preguntarnos: ¿En qué momento de mi vida experimenté el abrazo del Padre? ¿Qué dureza de corazón tengo que poner hoy en remojo y ablandar? ¿Qué paso puedo dar para seguir interiorizando las entrañas de misericordia propias del Padre?

[Domingo IVº de Cuaresma (C): Lc 15,1-3.11-32; Jos 4,19; 5,10-12; 1 Co 5,17-21]

"¡Bendito el que viene en nombre del Señor!" (*Mc* 11,9)

En ocasiones, las personas tendemos a mostrarnos un tanto contradictorias: decimos sostener una cosa y acabamos por obrar en sentido diametralmente opuesto. Los contemporáneos de Jesús no eran ajenos a esta dificultad: primero aclamaron su ingreso triunfal a Jerusalén como descendiente de David *("¡Bendito sea el Rey que viene en el nombre del Señor!*") y luego pidieron a gritos, implacablemente, su atroz crucifixión *("¡Que muera este hombre! ¡Suéltanos a Barrabás!*").

1) Hagamos por un momento el ejercicio de ponernos en lugar del Señor. Lo primero que humanamente nos surgiría si algo así nos aconteciera sería mucha bronca, o al menos *dolor profundo*: 'Traté de hacerles el bien, de poner de mí lo mejor posible, y resulta que así me pagan…'. Sin embargo, y a diferencia de nosotros, Jesús no piensa en sí mismo, sino en aquellos por quienes va a dar o está dando su vida. En primer lugar, sus propios discípulos ("*He deseado ardientemente comer esta Pascua con ustedes antes de mi Pasión*"), pero también las mujeres que lo seguían y se lamentaban por Él ("*Hijas de Jerusalén, no lloren por*

mí”) y el llamado ‘buen ladrón’ (“*Hoy estarás conmigo en el Paraíso*”). De acuerdo a estas tres ‘confidencias’, el Señor es capaz de ir más allá de sí y de sus propios intereses de un modo que nosotros jamás podríamos haber imaginado.

2) Si Jesús puede pensar en los demás en un momento de tanto dramatismo personal, es a causa de su *original relación con el Padre*. Está convencido, como el profeta, de que “*el Señor abrió mi oído y yo no me resistí ni me volví atrás*”; de que “*el Señor viene en mi ayuda*” y “*por eso, no quedé confundido*”. Es así, con esta decidida confianza puesta en Dios, que pudo presentarse “*con aspecto humano*” y humillarse “*hasta aceptar por obediencia la muerte y muerte en cruz*”.

Sin embargo, esta ofrenda no está exenta (no podía estarlo) de una indecible lucha interior. La misma queda puesta de manifiesto en el modo en que ora. Por un lado, pidiendo misericordiosamente perdón para quienes lo matan (“Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”); por otro, expresando su honda vivencia humana de angustia y soledad (“*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*”); pero por sobre todo, y en última instancia, haciendo prevalecer con decisión su inquebrantable confianza final (“*Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu*”).

3) A lo largo de la vida, cada uno de nosotros está llamado a *participar de la cruz* de Jesucristo, y a completar en la propia carne sus padecimientos. No se trata de sufrimientos buscados morbosamente por cuenta propia, sino de aquéllos que acontecen como consecuencia de las paradojales contradicciones humanas, de injusticias, o simplemente de esos malos entendidos que nunca faltan en las relaciones interpersonales, dado que ‘en todos lados se cuecen habas’.

En semejantes situaciones, también nosotros tenemos que buscar ponernos en lugar de los demás y pensar en su bien lo más desinteresadamente que nos sea posible, autotrascendiéndonos generosamente en el amor. Como en el caso de Jesús, también aquí la fe, que se despliega y consolida en la oración filial a Dios nuestro Padre, será lo único que podrá fortalecernos y dar sentido a nuestras vidas en semejantes situaciones; lo único que podrá salvarnos de la frustración, el desencanto o el resentimiento estéril.

Podemos preguntarnos: ¿Qué significa hoy para mí participar de la cruz de Jesucristo? ¿Qué actitud creativa debería incorporar para vivir más fecundamente este misterio?

[Domingo de Ramos(C): Lc 19,28-40; 22,7-23,56; Is 50,4-7; Sal 21,8-24; Fp 2,6-11]

"¡Feliz culpa que nos mereció tan gran Redentor!" (*Pregón Pascual*)

1) La *Vigilia Pascual* se va iluminando, progresivamente, con el fuego nuevo que aportan los relatos de la historia salvífica, ofrecidos en abundancia por la Liturgia. En ellos se nos presenta a un Dios empeñado en renovar el esplendor prístino de su creación, cuando "*miró todo lo que había hecho y vio que era muy bueno*". Si bien es cierto que la dureza del corazón humano, concomitante al pecado, nos lleva en ocasiones a gastar "*dinero en algo que no alimenta*" y las "*ganancias en algo que no sacia*", el Dios de la Alianza, que se compadeció de su pueblo "*con amor eterno*", se ha empeñado siempre en invitarnos a que caminemos "*hacia el resplandor, atraído(s) por su luz*".

Es la *luz de la promesa* prefigurada en Abraham: "*Yo te colmaré de bendiciones y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo y como la arena que está a la orilla del mar*". La misma que irá madurando a lo largo de siglos hasta llegar a ese pacto inédito y definitivo vislumbrado por los profetas de la Primera Alianza: "*Yo haré con ustedes una alianza eterna*"; "*Yo los tomaré de entre las naciones, los reuniré de entre todos los países y los llevaré a su propio suelo. Los rociaré con agua pura, y ustedes quedarán purificados. Los purificaré de todas sus impurezas y de todos sus ídolos. Les daré un corazón nuevo y pondré en ustedes un espíritu nuevo: les arrancaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne*".

2) Esta nueva tierra en donde se nos regala un corazón de carne, purificado de impurezas e idolatrías, e impregnado del Espíritu de Dios, es *Jesucristo resucitado*: "*¿Por qué buscan entre los muertos al que está vivo? No está aquí, ha resucitado*". El mismo que "*pasó haciendo el bien y sanando a todos los que habían caído en poder del demonio, porque Dios estaba con Él*", es el que ahora vive para siempre junto al Padre y en la fe de cada uno de nosotros. De este acontecimiento sorprendente y único la Iglesia, comunidad creyente que como el discípulo amado "*vio y creyó*", es testigo ante el mundo.

"*Sabemos que Cristo, después de resucitar, no muere más, porque la muerte ya no tiene poder sobre Él*". La resurrección del Señor tiene una repercusión concreta en nuestro estilo de vida, ya que "*por el bautismo fuimos sepultados con Él en la muerte, para que así como Cristo resucitó por la gloria del Padre, también nosotros llevemos una Vida nueva*". En efecto, a partir de la Pascua de Jesucristo estamos llamados a vivir crísticamente: "*Si nos hemos identificado con Cristo por una muerte semejante a la suya, también nos identificaremos con Él en la resurrección*". Estas connotaciones ético-espirituales deberán reflejarse

en todos los órdenes de nuestras vidas, impregnándolas teologalmente: "*Celebremos, entonces, nuestra Pascua, no con la vieja levadura de la malicia y la perversidad, sino con los panes sin levadura de la pureza y la verdad*"; "*Ya que ustedes han resucitado con Cristo, busquen los bienes del cielo donde Cristo está sentado a la derecha de Dios*".

Podemos preguntarnos: ¿Cómo repercute hoy en mi vida el anuncio siempre nuevo de la resurrección del Señor? ¿En qué sentido vuelve a recrearla?

[Vigilia y Domingo de Pascua: Gen 1,1-2,2; 22,1-18; Ex 14,15-15,1; Is 54,5-14; 55,1-11; Bar 3,9-4,4; Ez 36,17-28; Rom 6,3-11; Lc 24,1-12; Hch 10,34-43; Col 3,1-4; 1 Cor 5,6-8; Jn 20,1-9]

"Dichosos los que crean sin haber visto" (*Jn* 20,29)

1) En vísperas del encuentro con el resucitado, "*los discípulos estaban en una casa con las puertas cerradas, por miedo a los judíos*". Es lo mismo que nos puede suceder a nosotros cuando aún no hemos hecho una experiencia significativa de fe, o cuando ésta no permanece 'activada' en dimensiones centrales de nuestras vidas. Es entonces cuando se les presenta Jesús en medio y los saluda con esas palabras que se repetirán por tres veces en el relato: "*La paz esté con ustedes*". El resucitado trae paz, ilumina y consuela, unificando el sentido de los acontecimientos, y disipando todo temor, porque Él es el Señor de la historia: "*No temas: Yo soy el primero y el último, yo soy el que vive. Estaba muerto, y ya ves, vivo por los siglos de los siglos y tengo las llaves de la Muerte y del Infierno*". Jesús resucitado es el que, por sobre todas las cosas, ofrece su Espíritu a la humanidad por medio de la Iglesia: "*Reciban el Espíritu Santo*".

2) La reacción natural de los discípulos fue la de llenarse de "*alegría al ver al Señor*". No siempre estamos capacitados para reconocerlo en los eventos cotidianos de nuestras vidas, y por eso muchas veces la rutina y los contratiempos nos aplastan, sin que les demos espacio para que se nos manifieste en ellos Jesucristo. Pero cuando logramos 'ver' al Señor, su presencia resucitada se convierte también para nosotros en motivo de gozo y acción de gracias: "*Den gracias al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia*".

Es la exclamación que naturalmente nos surge cuando comprobamos que "*este es el día en que actuó el Señor*", y con el salmo, nos decimos a nosotros mismos: "*Sea nuestra alegría y nuestro gozo*". Es entonces cuando nos damos cuenta que, efectivamente, "*la piedra que desecharon los arquitectos*", la que habíamos desechado nosotros mismos como piedra inútil y de escándalo, lo que parecía estar demás en nuestras vidas como experiencia negativa y detestable, "*es ahora la piedra angular*" sobre la que se apoya todo el andamiaje de lo que somos y vivimos: una especie de insospechado 'trampolín' hacia la vida.

3) Sin embargo, para encontrarse con el resucitado y experimentar el gozo y la paz del Espíritu, *hace falta tener fe*. A diferencia de la primera generación de discípulos, para nosotros el encuentro con el resucitado viene mediado, de generación en generación, por el testimonio de los demás creyentes: es lo que llamamos 'Tradición' (de *tradere,* transmitir). Y aquí surge la dificultad que nos presenta Tomás, sobre todo en un momento cultural como el actual, en el que nos cuesta fiarnos de lo que no experimentamos en primera persona: "*Si no veo en sus manos la señal de los clavos, si no meto el dedo en el agujero de los clavos y no meto la mano en su costado, no lo creo*".

Pese a esto, el Señor será condescendiente y se volverá a presentar para el discípulo ausente, de modo análogo a como también se muestra paciente con nosotros para revelarnos una y otra vez su presencia nueva en las vicisitudes de nuestras vidas: "*Trae tu dedo, aquí tienes mis manos; trae tu mano y métela en mi costado; y no seas incrédulo, sino creyente*". Ante la confesión adorante de Tomás ("*¡Señor mío y Dios mío!*"), el Señor sentenciará: "*Dichosos los que crean sin haber visto*". Dichosos nosotros, si por medio de la fe estamos en condiciones de percibir un mundo nuevo y luminoso, recreado por la presencia esplendente del resucitado que hace 'nuevas todas las cosas'.

4) Después del encuentro con Jesucristo glorioso, "*los Apóstoles hacían muchos signos y prodigios en medio del pueblo*", y gracias a esta entusiasta actitud 'de puertas abiertas', "*crecía el número de creyentes, hombres y mujeres, que se adherían al Señor*". Ver las cosas de un modo nuevo, no puede dejarnos apocados como antes: tenemos que ser *testigos fervorosos* de este nuevo modo de ver y posicionarnos ante lo real que hemos descubierto. No podemos dejar de comunicar 'lo que hemos visto y oído': no debemos dejar de anunciar la Buena Noticia de la resurrección.

Me pregunto: ¿Tengo el gozo y la paz del Espíritu de Cristo resucitado? ¿Doy testimonio de Él con entusiasmo?

[Domingo IIº de Pascua (C): Jn 20,19-31; Hch 5,12-16; Sal 117; Ap 1,9-19]

“Todos quedaron llenos del Espíritu Santo” (*Hch* 2,4)

La solemnidad de Pentecostés nos remite a la acción del Espíritu Santo: en la vida y misión de la Iglesia en general, y de cada uno/a de lo/as bautizado/as en particular.

1) Según el *Evangelio de Juan*, que tiende a una mayor concentración litúrgico-sacramental en los relatos, es el don de Cristo resucitado quien deja la paz a sus discípulos (“*¡La paz esté con ustedes!*”) y los envía en su nombre (“*Como el Padre me envió a mí, Yo también los envío a ustedes*”), fortaleciéndolos con la acción de ese mismo Espíritu antes de su partida: “*Reciban el Espíritu Santo: los pecados serán perdonados a los que ustedes se los perdonen, y serán retenidos a los que ustedes se los retengan*”. De modo que el Espíritu Santo confiere a los doce una misión reconciliadora.

2) Frente a la versión del Evangelio de Juan, *el libro de los Hechos*, que es una continuación del Evangelio de Lucas y subraya la historicidad de la misión eclesial, nos presenta la irrupción del Espíritu Santo demorada hasta Pentecostés, o sea, cincuenta días después de la Resurrección del Señor. Nos dice que por medio de la acción del Paráclito, “*todos quedaron llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en distintas lenguas, según el Espíritu les permitía expresarse*”. El relato subraya la desproporción entre la calidad inicial de los evangelizadores y su eficacia posterior al momento de hacer comprensible el anuncio: *“¿Acaso estos hombres que hablan no son todos galileos? ¿Cómo es que cada uno de nosotros los oye en su propia lengua?*”.

3) Según san Pablo, es este mismo Espíritu el que distribuye los *dones* para el bien de la *Iglesia*: “*Hay diversidad de dones, pero todos*

proceden del mismo Espíritu; hay diversidad de ministerios, pero un solo Señor; hay diversidad de actividades, pero es el mismo Dios el que realiza todo en todos: en cada uno, el Espíritu se manifiesta para el bien común". El Espíritu del Señor obra en el Cuerpo de Cristo, al que cada cristiano es asociado por su bautismo: "*Todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo Cuerpo*". Es en la comunión con el Cuerpo que cada uno es vivificado por ese mismo Espíritu y recibe dones y carismas particulares para el bien de todo/as.

4) Las lecturas bíblicas y la tradición eclesial nos exhortan a la *invocación del Espíritu*, para que éste transfigure el mundo y santifique a su Iglesia. Pero también para que cada creyente individual tenga amor, luz y armonía: "*Señor, envía tu Espíritu y renueva la faz de la tierra*"; "*Ven, Espíritu Santo, llena los corazones de tus fieles y enciende en ellos el fuego de tu amor*"; "*Ven, Espíritu Santo, y envía desde el cielo un rayo de tu luz. Ven, Padre de los pobres, ven a darnos tus dones, ven a darnos tu luz […]. Tú eres descanso en el trabajo, templanza de las pasiones, alegría en nuestro llanto […]. Sin tu ayuda divina no hay nada en el hombre, nada que sea inocente*".

Podemos preguntarnos: ¿Valoro la acción del Espíritu Santo en mi vida? ¿Lo invoco como agente principal en mi vocación al discipulado misionero? ¿Lo descubro presente en la vida y comunión eclesial?

[Pentecostés (C): Jn 20,19-23; Hch 2,1-11; Sal 103,1.24-34; 1 Cor 12,3-13]

"Se verá al Hijo del hombre venir sobre las nubes" (*Mc* 13,26)

1) La *literatura apocalíptica*, en la que maduran los textos de *Mc* y *Dn*, surge en tiempos de crisis y persecución. Su intención es afianzar la

esperanza de los creyentes en medio de la perplejidad: no se busca atemorizar, sino más bien decirle a un pueblo perseguido que la injusticia, el dolor y la muerte no tendrán la última palabra sobre la vida personal o colectiva de las personas. El trasfondo de *Mc* 13 es la persecución de la comunidad cristiana de Roma durante el imperio de Nerón (hacia el año 64 d.C.), y en el caso de *Dn*, la desatada contra los judíos por el rey griego Antíoco IV (siglo II a.C.).

A nosotros, el género apocalíptico nos habla de la venida del Hijo del hombre al final de los tiempos. Pero también nos remite a las situaciones límites de nuestras vidas, donde parece que 'el sol se oscurece, la luna deja de brillar, las estrellas caen del cielo y los astros se conmueven'. Son los momentos en los que todo (convicciones, referencias, horizontes) parece tambalearse, y nada queda ni puede ya ser o quedar como antes. Momentos en los que el temor parece prevalecer y apoderarse de nosotros: "*un tiempo de tribulación, como no lo hubo jamás*". Sin embargo, la fe nos dice que en medio de esta crisis, "*se verá al Hijo del hombre venir sobre las nubes, lleno de poder y de gloria*", de modo que la prueba siempre posibilita un nuevo adviento del Señor.

2) En todos los momentos oscuros de la historia (guerras, invasiones, hambrunas, cataclismos, etc.) existió la *tentación milenarista* de interpretar los acontecimientos como un preludio del fin. En esos contextos, no faltaron 'profetas de calamidades' que anunciaran la destrucción como asociada al juicio y cólera de Dios. Sin embargo, lo que dicen los textos bíblicos de este domingo es que "*en aquel tiempo, será liberado tu pueblo, todo el que se encuentre inscrito en el Libro*". O sea, que el mensaje, si bien restringido, es prevalentemente optimista: de hecho, Dios "*enviará a los ángeles para que congreguen a sus elegidos desde los cuatro puntos cardinales, de un extremo al otro del horizonte*".

Es cierto que habrá un juicio y que en él "*muchos de los que duermen en el suelo polvoriento se despertarán […] para la ignominia, para el horror eterno*": el infierno sigue siendo siempre 'una posibilidad absolutamente real' (H. U. von Balthasar). Sin embargo, en las lecturas prevalece la constatación de que otros lo harán "*para la vida eterna*", y que "*los hombres prudentes resplandecerán como el resplandor del firmamento, y los que hayan enseñado a muchos la justicia brillarán como las estrellas*". El mensaje que prima es más bien: 'obren como corresponde y no aflojen en la esperanza'.

3) Todo esto nos invita a la vigilancia, a *estar preparados*. Lo más probable, es que no asistamos en primera persona al final absoluto de la historia. Pero inevitablemente el tipo de pruebas, calamidades y tribulaciones descriptas son símbolos de lo que ocurrirá en nuestra vida personal. Aunque más no sea al momento de enfermarnos, o cuando la muerte se vaya acercando repentina o sigilosamente. "*Cuando vean que suceden todas estas cosas, sepan que el fin está cerca, a la puerta*". En este caso también será cierto que el día y la hora "*nadie los conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, nadie sino el Padre*", y que por eso debemos vivir tal como queremos nos halle la muerte.

El relato tiene por último una aplicación más concreta y casi cotidiana. Así como cuando las ramas de la higuera "*se hacen flexibles y brotan las hojas*" nos damos cuenta "*de que se acerca el verano*", también cuando a lo largo de la vida nos toque entrar en alguna clase de crisis o situación límite (económica, laboral, social, afectiva, cultural o de salud, etc.), debemos confiar resueltamente en que se acerca el Hijo del hombre, y con Él, también nuestra liberación. Es decir, un salto pascual que, a manera de don, hará nuestra vida cualitativamente mejor.

Podemos preguntarnos: ¿Me preparo para el encuentro definitivo con Dios? ¿Qué situación límite estoy viviendo o he vivido en estos últimos años, y cómo se ha ido o se está resolviendo? Al respecto, ¿en qué sentido pienso que, con la venida del Hijo del hombre, se acerca mi liberación?

[Domingo XXXIIIº durante el año (B): Mc 13,24-32; Dn 12,1-3; Heb 10,11-18]

"Mi realeza no es de este mundo" (*Jn* 18,36)

1) *Para hablar de Dios* tenemos que partir de lo que conocemos por experiencia, y usar palabras que en un sentido secular podrían tener de hecho otro tipo de connotaciones. En este caso, la palabra '*rey*'. En tiempos de Jesús, todos sabían muy bien qué era un 'rey': un caudillo que lideraba un pueblo, pero que también le hacía sentir su autoridad; que testimoniaba y consolidaba su independencia política estableciendo leyes, gobernando y ejerciendo justicia, pero que no siempre lo hacía de modo transparente y pensando en el bien común; que protegía a la nación de los intereses de otros reyes y caudillos, pero que le exigía tributo y hombres para la guerra; que buscaba afianzar y extender territorialmente sus dominios, pero que también se quedaba con 'la parte del león'. Bajo alguno de estos sentidos puede afirmarse que Dios reina, o que Jesús es Rey. Pero también hay que purificar y trascender el lenguaje: Jesucristo es Rey en un sentido 'analógico'.

2) *Aclarar y redimensionar el lenguaje*, eso es lo que hace Jesús cuando le preguntan: "*¿Eres Tú el rey de los judíos?*". Por un lado deja sentado que "*mi realeza no es de este mundo*", y por otro afirma contundentemente: "*Tú lo dices: Yo soy rey. Para esto he nacido y he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad*". La realeza de Jesús se afianza en la verdad trascendente que Él testimonia, y que es su

misma persona humano-divina, que vence el pecado y la mentira del mundo mediante el amor. Jesús no viene a responder a las comprensibles expectativas humanas de liberación política que podían anidar en el oprimido pueblo judío de su tiempo, bajo el yugo romano. Su realeza tiene un sentido mucho más profundo, extendido y trascendente: "Él nos ama y nos liberó de nuestros pecados, por medio de su sangre, e hizo de nosotros un Reino sacerdotal para Dios, su Padre".

3) *La realeza de Jesús* se manifiesta en un Reino construido a partir de su condición de "*Testigo fiel" de la Verdad, "Rey de los reyes de la tierra*", "*Alfa y Omega*" de la historia humana, "el que es, el que era y el que viene". Desde esta perspectiva de orden trascendente, se comprende la aparente 'impotencia' de un Dios "todopoderoso": porque el reinado de Jesucristo no es de este mundo es que será crucificado. Pero justamente porque trasciende este mundo es que su muerte no será palabra definitiva: solo un Dios todopoderoso puede aceptar morir sin resignar su realeza ni perder su reino; sólo quien es verdaderamente grande puede manifestarse humilde y aceptar perder. Por eso "*le fue dado el dominio, la gloria y el reino, y lo sirvieron todos los pueblos, naciones y lenguas*", y "*su dominio es un dominio eterno que no pasará, y su reino no será destruido*".

4) La realeza y el reinado de Jesús *consolidan nuestra esperanza*. Nos aseguran que más allá de las vicisitudes de la historia, en Jesucristo se afianza el sentido trascendente de muchos acontecimientos que de momento pueden dejarnos perplejos, tanto en nuestra vida personal como familiar o colectiva. Tantos aparentes sinsentidos, injusticias y holocaustos. La realeza y el reinado de Jesucristo nos confirman que todo tiene un 'para qué', providencialmente misterioso, que en algún momento se develará. Y que si en Él confiamos, con Él reinaremos.

Los objetivos intrahistóricos pueden fracasar o pueden no resultar tales como los pretendíamos. Pero a los ojos de Dios y de su plan de salvación, todas estas piezas aparentemente inconexas cobran un sentido decisivo, inefable y sorprendente. El reinado de Jesucristo nos asegura que la historia es una apasionante novela, magistralmente escrita, cuyo último capítulo y consiguiente desenlace se escriben en el Reino definitivo, junto a Dios en el cielo. Sólo allí cobrará pleno sentido toda la trama. Sólo allí se comprenderán esos ‘por qué’ inciertos y angustiantes de capítulos precedentes.

[Jesucristo Rey del Universo (B): Jn 18,33-37; Dn 7,13-14; Ap 1,5-8]

3.3. Peregrinar al santuario haciendo teología

La teología como peregrinación

Por momentos la teología pretendió construir sistemas exhaustivos y definitivos, “una teología de escritorio” (*Evangelii gaudium [=EG],* 133), y de este modo, la estructura ahogó el misterio o lo retuvo anclado en las coordenadas espacio-temporales en las que había surgido, perdiendo ductilidad, y resignando en gran parte su finalidad y actualidad evangelizadoras. Responsabilidad más bien de los discípulos que de los maestros, éste es aún hoy el problema principal con la escolástica. Aquí el *Verum* perdió su natural y fecundo anclaje perijorético en el *Pulchrum* y el *Bonum*, dejando de ser culturalmente significativo y pastoralmente elocuente. Dejó de ‘tocar’ la vida y los afectos…

No menos dogmáticos fueron muchos vanguardistas de los últimos decenios, que absolutizaron intuiciones interesantes pero relativas, descalificando sobre todo la tradición o estilos sapienciales y devocionales provenientes de otros pueblos y contextos. Muchas corrientes teológicas posconciliares tuvieron estos límites. Y la más reciente crisis de los tratados clásicos, en gran parte porque quedaron exculturados, condujo en ocasiones a una teología anémica y desarticulada, anecdóticamente positivista o desmesuradamente narrativa, sin *logos*… y a veces hasta sin Dios.

Hoy sigue siendo válido el desafío de recuperar la totalidad del misterio creído en y desde el fragmento (H. U. von Balthasar). Pero para

que el fragmento no se convierta en un nuevo ídolo (J. L. Marion) o en migaja del Misterio, hay que hacerlo desde una icónica teología de peregrinos. El icono de la peregrinación presupone un 'desde', un 'hacia' y un 'a través de': desde el propio contexto socio-cultural y eclesial-existencial, hacia el santuario definitivo de Dios (que es el mundo definitivamente en Él transfigurado), a través de las complejas vicisitudes cotidianas. Una teología como peregrinación 'devela' que el mundo es santuario de Dios, el seno trinitario de Dios en cuanto económicamente participado.

El quehacer de una teología peregrina

Una teología de hombres y mujeres *viatores* presupone e invita a ir pensando la fe y su mismo dinamismo teologal, en gerundio y desde esta misma experiencia del peregrino: de modo inacabado[366] (vg., icónico, no idolátrico), pero con una conciencia cada vez más profunda e integrada del misterio vivido y creído. Desde la humilde conciencia creyente abierta al *magis*, ya que el peregrino 'sabe' que tiene patria (Agustín de Hipona). 'Sabe' que viene de Dios (Padre) como origen y que a Él se dirige como destino. Una teología peregrina se inicia en el mismo momento en que tomamos conciencia de haber sido engendrados de lo alto, y de ser portadores de una "vocación divina" (*GS* 22) como discípulos misioneros.

Por otra parte, una teología de peregrinos no puede cargar al hombro o en la mochila todas las tradiciones. Debe elegir

[366] Recuerdo que de niño disfrutaba con uno de mis primos más de construir los juegos que del mismo jugar posterior. También tengo muy presente el dibujo que había hecho en su cuaderno un compañero mío de escuela primaria, de una obra edilicia en construcción: le pregunté por qué no la terminaba, y me respondió 'porque trabajan de a poco'. Efectivamente, cada tanto él le añadía algunos ladrillos a las paredes…

cuidadosamente lo esencial y más genuino, y ponerse en camino “ligera de equipaje” (A. Machado). Siguiendo las recomendaciones de Jesús a sus discípulos de llevar pocas cosas (ver *Lc* 10,4). El resto se irá dando de a poco, ya que como reza el adagio popular, “andando se acomodan los bultos”. Sobre todo en tiempos de mutante provisoriedad. Mucho de lo que el peregrino necesita y utiliza se lo irá mostrando y ofreciendo la providencia, dado que llegado el caso, todo lo que encuentra en el camino podría servirle para hacer teología.

Una teología de peregrinos se nutre de la contemplación de Jesús, el Cristo (W. Kasper): de los misterios centrales de la fe, articulándolos y exponiéndolos creativamente. Es conducida por una peculiar sensibilidad epocal, mediada ésta por la apertura a los trascendentales del ser (lo bueno, lo bello y lo verdadero) que emergen en referencia a las vicisitudes que vive el “hombre histórico, concreto y real”, discernidas éstas como camino de la Iglesia (cf. *RH* 13-14). Por último, se expresa lo más posible en el lenguaje del contexto socio-cultural, en atención al lugar y sobre todo a la gente más sencilla: al pueblo (R. Tello).

Me estoy convenciendo de que el mejor modo de hacer teología es caminando. Una teología en gerundio, inconclusa, en permanente gestación, avanzando como peregrino, en sentido literal o metafórico. Quien peregrina está en búsqueda, todavía no llegó a destino. No alcanzó su patria definitiva, está insatisfecho, es decir, no se siente suficientemente realizado, y por eso sigue caminando y buscando. Interactúa y dialoga creativamente con muchas personas, pero no se casa con nadie ni con nada. Porque se estancaría, se ‘nidificaría’: es por eso que no tiene dónde reclinar la cabeza. Porque busca ser fiel a la sabiduría teologal que infunde el Espíritu, el cual no se sabe “de dónde viene ni a dónde va” (*Jn* 3,8).

Una teología como peregrinación va madurando en el silencio del camino, bajo la mirada llena de ternura de Dios (Padre), el único Bueno. Se va moldeando y embelleciendo por obra del Espíritu en torno a realidades, personas y acontecimientos descubiertos y discernidos como simbólicamente significativos y valiosos, con progresiva connotación icónica. Va adquiriendo rostro propio en la medida en que madura en palabras elocuentes ('decidoras'), que expresan y remiten a la Palabra.

De este modo, y parafraseando a B. Lonergan, el icono que anticipa y presencializa el Santuario [=intuición simbólica (2)] madura en la espera paciente y silenciosa del peregrino [=experiencia práctica (1)], se configura en la justeza teológica pacientemente labrada de la palabra [=razón conceptual (3)], y se manifiesta con esplendor inédito para la vida de la Iglesia y el mundo de modo 'nuevo' [=decisión pastoral (4)], cerrando de este modo el círculo fenomenológico-hermenéutico-(teológico-)pastoral de modo lógico [=experimentar, entender, razonar y decidir], pero conservando la riqueza teológica de la *perijoresis*, de acuerdo a la cual, cualquiera de las figuras-etapas (vg., peregrinación, santuario, teología, y pastoral, que vuelve a coincidir con la peregrinación) podría adquirir protagonismo central en determinado momento, propiciando una nueva relectura de todo el proceso desde 'ahí'.

Hacer teología de otro modo, es de algún modo caer en la idolatría, que en cierta forma prostituye porque aleja de la 'alianza'. Esta alternativa consistiría en absolutizar lo relativo, quedar encandilado con lo que se encuentra por azar en el camino o se convirtió en 'totem', demorándose tanto en excavaciones arqueológicas innecesarias como desviándose por senderos anecdóticos e infecundos. Idolátrico sería tomar la parte por el todo, la pieza por el mosaico, en lugar de recrear el todo en la parte, el

mosaico en cada pieza. Para que, en cambio, la teología sea icónica y pastoralmente nutritiva, debe peregrinar con sentido práctico-pragmático: ‘desde la memoria’, ‘hacia adelante’ y ‘hacia arriba’.

“Desde la memoria”: las motivaciones del peregrino

Peregrinar no es ‘hacer turismo’, y tampoco es sinónimo de convertirse en aventurero de la existencia. Una teología peregrina con memoria tiene que alimentarse teologalmente de la fe, la esperanza y el amor. Pero también de todo aquello significativo que se ha experimentado, vivido o incluso leído, en cuanto humano/a antes que en cuanto creyente. Sobre todo debe nutrirse con las vicisitudes de la vida pastoral y con la pasión del mundo.

Cuando esto no acontece, se cae en lo que Francisco denomina la “mundanidad”. La mundanidad es consecuencia de una percepción anémica y sin trascendencia de la historicidad, sin raíces ni horizonte: ya sea por desapasionada, desencantada y estrecha, o por autorreferencial, presuntuosa y arrogante. Ya sea por defecto de relato, como acontece con la ‘modernidad líquida’ (Z. Bauman) o postmodernidad, o por exceso ideológico del mismo, como sucedió con la modernidad europea, o también con la segunda modernidad latinoamericana en los 60-70’.

Por falta de anclaje teologal, por un gnóstico desconocimiento del contexto, o a causa de un descomprometido interés por las personas, la falta de memoria conduce a la superficialidad. Por falta de memoria, el teólogo deviene un turista de la existencia, y solo registra fotos anecdóticas y banales, caricaturas distorsionantes del Misterio, observaciones tangenciales e irrelevantes para la vida del mundo. En

contrapartida, una cosa es la idolátrica y autorreferencial construcción intelectual ‘sacral y pagana’ greco-latina, y otra muy diferente la narrativa progresivamente icónica y descentrada de la palabra ‘teologal y evangélica’ de Jesús de Nazaret, ‘un judío marginal’ (J. Meier).

De ahí que un teólogo peregrino deba orar desde las márgenes centrándose: para incluirlo todo sin aferrarse a los ídolos, para no dejar de contemplar lo importante ni perderse u ‘olvidar’ lo esencial por descuido, porque olvidar sería morir. Buscar sentido teologal meditando, pero desde la misma incomodidad de una vida adrede ‘descentrada’ porque contempla: desde el otro-pobre-diferente, desde lo que en principio tendería naturalmente a esquivarse o descartarse como un ‘no ser sino’. Desde el considerado ‘reverso de la historia’, que a los ojos de Dios es auténtica *historia salutis*.

Y esto porque, como buen/a peregrino/a, el o la teólogo/a está dispuesto/a a dejarse interpelar, porque no tiene ya todo definido en su mapa de ruta, porque acepta que su *sensus fidei*, a modo de GPS, permanentemente lo/a invite a ‘recalcular’. A reinterpretar todo lo hecho y vivido desde el nuevo *kairós*, desde el nuevo fragmento de historia que es siempre adviento. Lo contrario, e infecundo, propio del tradicionalismo teológico, sería poner lo nuevo en función de un ‘acervo de cachivaches’: el vino nuevo en (idolátricos) odres viejos…

“Hacia adelante”: el camino del peregrino

La metáfora de la peregrinación resulta muy interesante porque presupone la constatación de que caminamos con el cuerpo[367]. Si según afirma Aristóteles no hay nada en la inteligencia que no ingrese por los sentidos, para ponerle palabras a la fe en el aquí y ahora habrá que moverse perceptivamente: mirar y escuchar, oler y tocar, golpearse, mojarse y quemarse, padecer y alegrarse… De ahí que sea muy importante, para una sana teología peregrina, ‘ponerle el cuerpo’ a la vida: “estar siendo” (R. Kusch) del modo más perceptivo y autoimplicativo posible. El misterio de la encarnación nos obliga a incluir nuestra corporeidad como significativo e irrenunciable lugar teológico.

Por otra parte, el teólogo debe ser un hombre o mujer de diálogo, que “juegue para adelante” (Francisco), nato interlocutor con la historia presente y los signos de los tiempos: con “los gozos y esperanzas, tristezas y angustias” de la gente (*GS* 1). En particular, con lo que hoy denominamos cambio de época, manifestaciones de una modernidad líquida (Z. Bauman) y un *pensiero debole* (G. Vattimo) que divide el mundo en incluidos y excluidos, ‘relevantes’ y ‘descartables’. Como además tendemos a vivir cada vez más en grandes ciudades, naturalmente anónimas, experimentamos tiempos con peculiares exigencias de personalización.

Es cierto que el peregrino camina de posada en posada, pero también debe hacerlo de rostro en rostro, y en cierto modo, y aunque sin pretensiones, de acontecimiento en acontecimiento. Así como, a decir de Ignacio de Loyola, “no el mucho conocer harta y satisface el alma sino el

[367] Escribí dos pequeños libros sobre el tema, que podrían inserirse en un mismo volumen: *La vida como peregrinación. En camino a Santiago de Compostela* (2013) y *Por el camino del Inca* (2014), ya citado.

gustar de las cosas internamente" (*Ejercicios Espirituales [=EE],* 2), también es cierto que lo que nutre el quehacer teológico no es tanto la cantidad y diversidad de cosas vistas y leídas, sino más bien la profundización sapiencial y teologal de lo que se vive, padece y acontece. Ésta es la verdadera experiencia que se decanta, y que sustenta y abre la vida del día a día.

¿Qué realidades merecen nuestra atención como teólogo/as mientras caminamos? Todo aquello que dignifica porque es bueno, esperanza porque es bello y ennoblece porque es verdadero. Bondad, verdad y belleza no solo según el mundo, sino según el espíritu de las bienaventuranzas, que por ejemplo nos permite descubrir esplendor en la aparente desfiguración del pobre (cf. *Navega mar adentro [=NMA],* 58). En síntesis, todo aquello que unifica y no disgrega ni fragmenta porque proviene de lo alto.

Pero también es importante no desconocer lo contrario y estar alerta. Sobre todo para darse cuenta que muchas veces existe, o el mal espíritu promueve, un sutil contrapunto: en palabras también de Francisco, el de una "inteligencia sin talento", un "eticismo sin bondad", o el "culto a una belleza de museo"[368]. Si en el parágrafo anterior podíamos encontrarnos con caricaturas del Misterio, aquí lo que podrían distorsionarse, de modo literalmente aberrante, serían los trascendentales del ser. O dicho en términos más simples, la percepción más profunda, sapiencial y unificada de la vida.

---

[368] FRANCISCO, *Homilía del 19/06/2013*, en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2013/documents/papa-francesco_20130619_tipos-hipocritas.html (Consultada el 26/10/2014).

“Hacia arriba”: el santuario, meta de la peregrinación

La peregrinación tiene un horizonte pascual expresado en el símbolo del santuario. Una teología peregrina tiene que ser capaz de transformar la vida. Se comienza caminando con el cuerpo, y Dios acaba transfigurando los sentidos: particularmente el corazón. Una teología que no contribuya a cambiar la vida humana, espiritual o pastoral, alentando una mirada autoimplicativa de lo hecho y vivido desde una nueva perspectiva más teologal o icónica, acabaría por no ser teología cristiana. Se convertiría a lo sumo en un complicado y oneroso ejercicio de autoayuda que mitificaría recurrentemente los obstáculos y conflictos. Sería una teología “servidora de pasado en copa nueva”. No sería teología cristiana porque no tendría fuerza liberadora, sino que eternizaría “dioses del ocaso” (S. Rodríguez).

Una teología en camino, sapiencial e icónica, se asocia a una progresiva irradiación del Espíritu. Nos ayuda a ir recapitulando, cada vez más satisfactoriamente y mejor, el fragmento presente del tiempo y el espacio en la totalidad del todo: desde el santuario, la misma vida; desde la eucaristía, las alegrías, afanes o inquietudes de cada día; desde el icono, el misterio del momento abierto a lo definitivo. De este modo, el fugaz fluir cotidiano se va eternizando: se va sedimentando y anclando en la playa del más allá (K. Rahner). Ahora ya no solo “hacia adelante”, sino también “hacia arriba”.

Por último, si la teología peregrina es icónica y no idolátrica, no tiene por qué, y en realidad tampoco debería, decirlo todo. Hoy ya no necesitamos extensos y exhaustivos tratados teológicos que contemplen toda eventualidad moral o desplieguen toda cuestión dogmática para ‘controlar’ la doctrina. Por supuesto que también una teología peregrina

deberá dar “qué pensar”, a saber, un desarrollo de la *fides quae* [=que pone el acento en el *credere Deum*], ofreciendo razones para nuestra esperanza (ver 1 *Pe* 3,15).

Pero una teología peregrina tendrá sobre todo que dar “que pensar”, es decir, ofrecer vitaminas para ‘facilitar y servir’ la *fides qua* [=que pone el acento en el *credere in Deum* y el *credere Deo*]. Porque la fe es un *cum assensu cogitare* (Agustín de Hipona – Tomás de Aquino): un asentir meditativo, que se va desplegando sin prisa pero sin pausa en el corazón creyente y peregrino de cada hijo/a de Dios, convirtiéndolo y afianzándolo/a en su original vocación de discípulo/a misionero/a.

Una teología que peregrina por el tiempo

La vida es peregrinación. Peregrinamos por *etapas vitales*, con una *memoria histórica* siempre reinterpretada a la luz de las nuevas experiencias y acontecimientos, y una esperanza escatológica que actualizamos en la oración (litúrgica). En esta misma peregrinación existencial-teologal el Espíritu de Cristo nos purifica, ilumina y une a su vida [=*metanoia*], por medio de los misterios de la encarnación, pascua y pentecostés.

Peregrinando la historia

Cuando en teología recurrimos a la historia (de los dogmas) para el *auditus fidei [=la escucha de la fe]*, lo hacemos con la intención de adquirir una buena perspectiva hermenéutica que contribuya a la recta

comprensión del sentido de la fe hoy[369]. Rastreamos cómo fue madurando, y cómo se fue interpretando a lo largo del tiempo algún aspecto de la fe cristiana, o la misma fe en su conjunto, para tener más luz al momento de ver qué nos dice ese mismo aspecto o esa misma fe hoy. En cierto modo, peregrinamos por la historia, con sus vicisitudes, para adquirir una perspectiva más luminosa para madurar el *intellectus fidei [=intelección de la fe]*, que en la metáfora de la peregrinación vendría a ser como el "santuario" en el que sapiencial e inefablemente se integran todas las cosas.

En efecto, así como la vivencia en el santuario es tanto más significativa y elocuente cuanto más generosamente se haya peregrinado, también tendemos a comprender más acabadamente lo que la fe nos dice hoy en la medida en que hayamos sabido mirar para atrás con honestidad, e interpretado en profundidad lo que el Espíritu ha ido diciendo a lo largo del tiempo "oportuna e inoportunamente" (2 *Tim* 4,2). Hoy tenemos mayores herramientas hermenéuticas para enriquecer más y mejor nuestra comprensión de la historia a la luz del presente, que "ya pero todavía no", o "ya pero todavía más" (F. Ortega), es santuario definitivo. El santuario recapitula creativamente el esfuerzo y gracia de la peregrinación del mismo modo que el *intellectus fidei* hace lo propio con el *auditus fidei.*

Dos tentaciones nos acechan al momento de relacionarnos con la historia. Una es la del tradicionalismo conservador, que cristaliza lo acontecido *in illo tempore*, en un tiempo ancestral y arcaico, y lo sigue repitiendo con tónica sacral, rigida e impersonal. Esto poco o nada terminará diciendo en el siempre nuevo hoy del presente, por lo que

[369] Desarrollo una *Historia y perspectiva de las ideas teológicas* en *Trilogía "Teología del cambio de época"*, Vol.I: Historia y contextos, Credo, Saarbrücken, 2012, 1ª Parte. Un autor relevante en la maduración de este libro fue B. SESBOÜE, *Historia de los dogmas* (4 vol.), Secretariado Trinitario, Salamanca, 1995-1997.

antes o después conducirá al secularismo, al culto de un *Deus otiosus [=Dios ocioso]*.

El otro riesgo es el del vanguardismo ahistórico, muy propio de los tiempos posmodernos y de la Web, que piensa que todo debería inventarse hoy, sin raíces que nutran, referencias que orienten, o autoridades que deban ser reconocidas y agradecidas. Si en el primer caso, el peregrino pretende llegar al santuario 'con la casa a cuestas', en el segundo caso, lo hace en helicóptero y como turista ocasional…

Peregrinando la vida

También peregrinamos teológicamente nuestra propia vida, que tiene hitos y etapas, que clama por un relato vital de sentido, a modo de hilo conductor[370]. Buscamos interpretar desde la fe lo que el Señor nos ha ido diciendo a cada paso del camino. Queremos interpretar el modo originalísimo en el que el Espíritu nos fue, nos va y nos irá convirtiendo en discípulos misioneros. Lo hacemos normalmente con el auxilio de un acompañante (psico-)espiritual, que nos ayuda a purificar la mirada, objetivar los hallazgos y comprender mucho mejor el alcance que tienen. Porque en ocasiones acontece que, donde menos lo hubiéramos imaginado, acabamos llevando escondida una cantera de vida.

Desde la perspectiva de una teología peregrina, la lectura teológica del propio relato vital no debería quedar sujeta a interpretaciones únicas y

[370] Desarrollo *El imaginario de los cristianos en contexto cultual argentino*, siguiendo las etapas de la vida, a partir de expresiones artístico-culturales y anudando arte, psicología y mística, en *Trilogía "Teología del cambio de época"*, Vol.2: Imaginarios y evangelización, Credo, Saarbrücken, 2012, 1ª Parte. Un autor de referencia significativo para la maduración de este libro fue L. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana* (Vol.1), Atenas, Madrid, 1990; como así también los significativos diálogos e intercambios con Daniela Biló.

definitivas. A la luz de las nuevas situaciones de vida habría que volver una y otra vez sobre lo ya vivido, para ir descubriendo en esa misma trama vital, que desde una mirada increyente podría parecer ‘no ser sino’ desacierto, oscuridad y fracaso, la ‘presencia ignorada de Dios’ (V. Frankl) que alumbra la propia novela histórica, posibilitando el descubrimiento de que en realidad lo acontecido ‘no fue sólo’ eso: que lo que parecía infierno en realidad podía haberse percibido, ‘ya pero todavía no’, ‘ya pero todavía más’, como paraíso. Y que lo que hace la diferencia es una radical hermenéutica creyente de lo sucedido, asociada al propio imaginario simbólico. Como aconteció al encontrarse Jesús con los desanimados discípulos de Emaús (ver *Lc* 24), quienes en el diálogo con el Señor por el camino fueron pasando de una interpretación regresiva (o regrediente) de lo acontecido a otra progresiva y esperanzada.

La juventud es el tiempo natural de la esperanza, pero también es la etapa en la que más fácilmente nos acecha la idolatría. Como lo demuestran las letras de muchas canciones en autores tomados como referencia para esta etapa vital, muchas realidades pueden seducirnos y encandilarnos, e impedirnos desplegar una mirada con horizonte de trascendencia, cayendo así en la presunción. Pero la primavera de la vida es también el tiempo de las grandes experiencias humanas, y de muchas intuiciones que deberán seguir madurando para, posiblemente, llegar a ser leídas en algún momento, con gratitud o arrepentimiento, a la luz de la fe. Podría resumirse esto último diciendo que la juventud es el tiempo propicio para la *via affirmationis*.

La adultez viene muchas veces de la mano de logros, pero también de la experiencia del límite y el desencanto. Haciendo balances, constatamos que la vida no ha dado de sí todo lo que en algún momento pensábamos que prometía, como bien lo demuestran también las letras

de muchos tangos. La tentación sería caer en la desesperanza, y pensar que las realidades (personas, cosas, acontecimientos) ‘no son sino’. La sospecha se apoderaría entonces de la vida y la invadiría con una fina garúa. Pero la adultez es también el tiempo propicio para decantar y purificar las mejores intuiciones de la existencia, con la convicción cierta de que detrás de las nubes el sol sigue brillando. Desde una perspectiva creyente, la teología podría vislumbrar en esta etapa una prevalencia de la *via negationis*.

La madurez conlleva una lectura pascual de lo hasta el momento vivido, como lo percibimos en algunos temas sapienciales del folklore. No todo fue vida y afirmación, no todo fue desencanto (‘no fue sino’). En realidad, las experiencias vividas encerraban un ‘más’ con tónica pascual, desde el cual todo se ve y comprende mejor: las realidades ‘no eran solo’. Es el momento de la existencia que se abre de un modo más marcado a la *via eminentiae*, que da esplendor a esa aparente palidez que tenía el presente, coloreando sabidamente con matices el bosquejo de una vida hasta el momento solo garabateada en lápiz negro.

La mayor experiencia de esta *via eminentiae* que las personas podemos hacer es la de la misericordia recibida. “Feliz culpa que nos dio tan gran Redentor” (Pregón pascual). La misericordia posibilita una experiencia de la “amabilidad intrínseca del propio ser” (A. Cencini) que difícilmente se haría de otro modo. Muestra de una manera irrefutable que no estamos “arrojados a la existencia” (M. Heidegger), sino que estamos en los brazos de un Dios que es Padre y Madre. Es, además, una experiencia de gran fecundidad, ya que de la misericordia recibida se tiende a pasar naturalmente a la misericordia donada u ofrecida.

Peregrinando mistagógicamente

Lo dicho nos conduce a la oración confiada y a la celebración creyente[371]. La *via affirmationis* nos remite al misterio de la encarnación que valora y asume, y en términos litúrgico-celebrativos, éste nos lleva a los tiempos de adviento y navidad, que preparan, animan y esperanzan. La *via negationis* nos habla de una cuaresma y semana santa que purifican, convierten y perdonan, mientras que la *vida eminentiae* nos remite a la pascua festiva que alegra, unifica y entusiasma, en cuanto nos hace experimentar el misterio de Cristo resucitado que nos eleva y transfigura. En su conjunto, ofrecen una nueva hermenéutica vital autoimplicativa, en la cual se inserta el quehacer teológico.

El año litúrgico es el espacio celebrativo del tiempo, que en él se redime, recrea y trasciende. En la medida en que celebramos, el tiempo se va eternizando: va peregrinando y entrando en el descanso de Dios (cf. *Heb* 4,9), en el santuario definitivo del cielo (cf. *Ap* 21-22). Y va dando un nuevo horizonte a las vivencias y afanes cotidianos mediante el fortalecimiento de la caridad. Una teología peregrina también se nutre de esta peregrinación celebrativa. Peregrina porque capta que ninguna celebración 'es igual' a otra, y que año tras año, la percepción del misterio va siendo *vehementius et profundior*, más clara y profunda (J. Maritain).

El tiempo durante el año es el espacio habitual de internalización de la fe. Es el *quot-dies*, lo cotidiano, el 'cuántos días' (J. C. Maccarone), en el que por una parte se puede ir haciendo presente el cansancio, y en el

[371] Despliego una *Lectio pastoral y sabiduría creyente*, asociada al desarrollo del año litúrgico, en *Trilogía "Teología del cambio de época"*, Vol.3: Lectio pastoral y epílogo, Credo, Saarbrücken, 2013, 1ª Parte. Aquí fueron referenciales el modo de leer la Sagrada Escritura de los por entonces cardenales jesuitas Carlo M. Martini y Jorge M. Bergoglio.

que por otra se va consolidando y enriqueciendo en el pueblo de Dios peregrino su alma crística y su anhelo de definitividad. Animada por el Espíritu de Pentecostés, la teología que peregrina por el año litúrgico también va desentrañando en el corazón de la historia humana, colectiva e individual, la hermenéutica pascual del Reino. Va tomando conciencia de que 'ya, pero todavía no' del todo, la ciudad presente revela y manifiesta la ciudad celestial, la Nueva Jerusalén del cielo.

Pero a su vez, la celebración del tiempo durante el año afianza en los cristianos y cristianas la convicción de estar llamados a ser originales constructores de esta 'ciudad nueva', cuya lámpara es el Cordero (ver *Ap* 22,5), con –y junto a– hombres y mujeres de todos los pueblos de la tierra. Y esto porque no se puede ser, como decían en 2001 los obispos argentinos, "peregrinos al cielo y fugitivos de la ciudad terrena".

Así, con el ejemplo y la intercesión de los santos y santas que jalonan a modo de 'hitos', 'faros' o 'luminarias' el Año Litúrgico, comenzando por María *Stella maris*, a la par que el tiempo va ingresando en el descanso de Dios de la mano de su pueblo peregrino, la celebración eucarística nos impulsa a trabajar para que el Dios-con-nosotros, y toda la Jerusalén celestial puedan ir descansando cada vez 'más reposadamente' y mejor en la historia humana… transfigurada.

El espacio de la peregrinación teológica

Los contextos y caminos por los cuales se desarrolla nuestra peregrinación nos van configurando como teólogos. El espacio pastoral de esta peregrinación como discípulos misioneros nos centra en solo aquello sobre lo que es pertinente 'hacer teología' (=*theologanda*). El

espacio epocal, que nos interpela y estimula desde una perspectiva fenomenológica, hermenéutica y pastoral, incultura nuestro discurso teológico: para decir lo mismo de siempre de un modo siempre nuevo, significativo y actual.

Espacio epistemológico

El espacio epistemológico de la peregrinación teológica viene dado por el campo de los diferentes tipos de saberes y disciplinas[372]. Aquí la teología entra en diálogo con las ciencias humanas y sociales, con las ciencias duras, con la filosofía, con la sabiduría de los pueblos y las otras confesiones cristianas y religiones. Cada 'otro' en este espacio constituye una nueva posibilidad para el desarrollo de la peregrinación teológica. Cuando la teología, explícita o implícitamente, no dialoga, o sólo lo hace con alguna/s de estas disciplinas y saberes, se enquista y aletarga en su desarrollo: pierde creatividad y *parresía*.

Los saberes y disciplinas con los cuales la teología dialoga vienen dados por la misma realidad pastoral y cultural en torno a la cual se desarrolla el quehacer teológico. La *intradisciplinariedad* en el marco de la misma ciencia teológica, la *interdisciplinariedad* en el diálogo con las ciencias, y la *transdisciplinariedad* en el diálogo con las artes, la filosofía y la sabiduría de los pueblos (incluidas las expresiones inculturadas de diferentes tradiciones religiosas) permiten visualizar un amplísimo

[372] Desarrollo *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural* en *Trilogía "Teología del cambio de época"*, Vol.1, 2ª Parte. Aquí resultó significativa la temática cultura-inculturación en Juan Pablo II, como así también el haber participado en diferentes Semanas de la Sociedad Argentina de Teología, donde fue muy iluminador el pensamiento de Juan Carlos Scannone, y en grupos de investigación interdisciplinar, sobre todo en la Universidad Católica de Santiago del Estero (con Marcelo Trejo) y en la Pontificia Universidad Católica Argentina (con Joaquín Migliore, Lucio Florio y Virginia Azcuy).

espacio epistemológico al momento de desplegar un creativo, fecundo y pertinente desarrollo teológico.

Efectivamente, la teología habla de Dios y de todas las creaturas en Él. Esta constatación invita al permanente asombro creyente del teólogo, y lo moviliza constantemente hacia nuevas periferias existenciales y del conocimiento a partir de la misma realidad teologalmente experimentada y vivida. Por ejemplo, de cara al crecimiento exponencial de la Web, podemos hablar de una 'ciberteología' (A. Spadaro), que incide en el mismo modo de hacer teología, y no solo en el discernimiento de sus contenidos más o menos pertinentes.

Espacio pastoral

Si "el hombre es el camino de la Iglesia" (Juan Pablo II), posiblemente la mejor perspectiva para discernir el modo de ir desarrollando una teología peregrina sea alguna forma de participación en la vida pastoral[373]. Si la pastoral manifiesta una Iglesia peregrina, que siguiendo el camino del hombre busca encontrarse con Cristo, una teología peregrina debería adentrarse en la experiencia y vida pastorales. Esto es justamente lo que debería distinguirla de esa otra "teología (sedentaria) de escritorio".

La pertinencia pastoral del pueblo de Dios, es el mejor *sitz in Lebem* o espacio vital para desarrollar una teología en camino, que

[373] Desarrollo *La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino* en *Trilogía "Teología del cambio de época"*, Vol.2, 2ª Parte. En la gestación de este trabajo fue muy importante la propia experiencia pastoral, que ahora despliego en el Santuario Nacional de Luján, como así también el influjo del documento de la Conferencia Episcopal Argentina *Navega mar adentro* (2003), de Carlos M. Galli, indirectamente de Lucio Gera y más discretamente de Marcelo González.

constantemente evite idolatrar acentos, perspectivas y sistemas. El espacio pastoral ofrece realismo e inspiración al quehacer teológico, ya que pone a la teología al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia, liberándola de consideraciones hoy ya innecesarias o caducas. Esto fue lo que hicieron los Padres-Pastores en los primeros siglos del cristianismo: una teología que se iba nutriendo y desplegando como respuesta a situaciones ocasionales, o incluso coyunturales muy concretas, de la vida pastoral en las comunidades que ellos mismos conducían y animaban.

Y aquí podríamos identificar diferentes espacios pastorales de peregrinación, que pienso podrían dividirse en tres. El primero es el referente al acompañamiento de personas concretas en situaciones vitales determinadas: es el sentido más propio de la cura pastoral, la *cura animarum*, que no debería circunscribirse al ministerio sacerdotal, y que en el caso de los laicos tiene por espacio privilegiado a la vida de los miembros de la propia familia. Aquí una teología peregrina está llamada a dialogar con la psicología y la pedagogía, o también con el propio acervo cultural del lugar, para favorecer una mejor endo-culturación.

El segundo espacio pastoral es el que tiene que ver con la vida de la comunidad eclesial, llámese ésta pequeña comunidad, parroquia, diócesis o Iglesia universal, más propio del pastor-sacerdote pero no solo. Aquí una teología peregrina podría encontrarse, por ejemplo, con la antropología cultural, la historia y la psicología social, dado que toda comunidad está en evolución y tiende a enriquecerse con nuevos miembros, provenientes de otros lugares con diferentes idiosincrasias.

El tercero es el que se relaciona con el contexto socio-económico-político, llámese éste barrio, municipio, provincia, país, continente o mundo, y que compete a todos los bautizados, pero fundamentalmente a

los laicos. Aquí el diálogo teológico podría establecerse con la sociología, las ciencias económicas, políticas y de la comunicación, etc.

Espacio cultural

Por último, y en continuidad con lo que acabo de decir, está el espacio cultural, que in-cultura el desarrollo y discurso de una teología peregrina. La misma pastoral de la Iglesia se desarrolla en contextos culturales determinados, por más que en el mundo globalizado tengamos comunes denominadores de tipo intercultural, multicultural o transcultural. El espacio cultural es también el que en cierto modo convoca el discernimiento de cuáles serían los saberes más pertinentes con los cuales la teología debería dialogar en el 'aquí y ahora'. Queda claro que es sobre todo en este espacio donde el método fenomenológico-hermenéutico-pastoral resulta particularmente fecundo.

Como los procesos culturales están en permanente mutación, también desde esta perspectiva obligan a la teología a peregrinar. Las culturas tradicionales son tales en referencia a la novedad que adviene. Hoy debemos considerar de un modo particular el cambio de época, estrechamente vinculado al proceso de globalización, los desplazamientos migratorios y turísticos, los intercambios comerciales y culturales, la información *on-line* con la irrupción de las nuevas tecnologías, que por otra parte ponen en jaque el mismo concepto de tradición y exacerban los nacionalismos, ocasionan desafíos ecológico-ambientales y propician nuevas formas de criminalidad[374].

[374] Desarrollo esta temática en relación a *La vida consagrada ante el cambio de época*, en *Trilogía "Teología del cambio de época"*, Vol.2, Apéndice. Una obra predecesora, homónima

Por ser el más englobante de los tres, es el espacio cultural el que insinúa los nuevos derroteros, categorías y estilos posibles para la teología. Una teología peregrina debe discernirlos a la luz de la vida pastoral del "pueblo fiel de Dios" (Francisco), y de una fundamental disposición para el diálogo constructivo y fecundo con esas otras aproximaciones epistemológicas anteriormente referidas. También aquí habrá que "jugar (siempre) para adelante", buscando intuir oportunidades más que diagnosticar problemas.

Una teología peregrina con horizonte trascendente

La trascendencia creyente nos invita a la actualización teológica desde la fe hoy [=*teología fundamental y dogmática*]. La trascendencia política nos mueve a pensarnos teologalmente desde la pertenencia a un pueblo concreto (país, nación, patria: *teología moral*), mientras que la trascendencia mística nos abre al 'siempre más' de la palabra y la eucaristía [=*espiritualidad bíblica y litúrgica*].

El santuario es el icono teologal que recapitula esta experiencia teológica: la del peregrino que camina en fe, esperanza y caridad hacia el santuario definitivo de Dios, procurando autoimplicarse teologalmente. Hacia el *misterio trinitario* vislumbrado en la *cotidianeidad de la vida* ya desde el camino como presente, dado que "por su encarnación, el Hijo de Dios se unió en cierto modo a todo hombre" (*GS* 22)[375]. Indisociable a la presencia y acción del Espíritu, éste es el fundamento último de por qué

---

y también de mi autoría, fue la publicada por Ed. San Benito (2005). En el origen de esta reflexión estuvo mi tesis doctoral (1998), y el influjo del jesuita brasileño Marcelo Azevedo.

[375] Desarrollo estos contenidos referidos explícitamente al Santuario como horizonte de la peregrinación en: *Trilogía "Teología del cambio de época"*, Vol.3, 421-484.

Dios aletea por vestigio en el mundo, e inhabita gratuitamente en el corazón de las personas que se abren dócilmente a su amor.

Desde esta perspectiva de trascendencia, una teología que contribuya a pensar la peregrinación hacia este santuario no puede no ser peregrina. De otro modo, los medios no serían congruentes y proporcionados a los fines. Será teología en peregrinación porque, necesariamente y por definición, tendrá que irse autotrascendiendo en el modo de ir reflexionando sobre un camino que orienta al *magis*, ya que el mismo es respuesta a la autocomunicación del 'siempre Nuevo' (G. Söding) que nos sale al encuentro.

Trascendencia creyente

La teología es acto segundo de la fe, por lo que queda sujeta a un proceso análogo de purificación, iluminación y eminencia, que acuñando una expresión combinada entre K. Rahner y Juan de la Cruz, es una especie de 'autotrascendimiento activo y pasivo', don y tarea. El dinamismo teologal invita a un 'siempre más' en el 'aquí y ahora' del tiempo presente. Es en esta tensión entre las perspectivas catafática y apofática de la fe epocal y contextualmente situada que madura, necesariamente, una teología peregrina.

Una expresión emblemática de este 'siempre más' de la fe viene ofrecido por el discernimiento de los signos de los tiempos. Creo que un signo de los tiempos más que significativo en el hoy de la vida de la Iglesia y para el mundo son los gestos, palabras y actitudes del Papa

Francisco[376]. Desde esta novedad pastoral y magisterial hay que animarse a releer, en diálogo con otras disciplinas, la tradición eclesial y el *depositum fidei*. Desde este *kairós* hay que fundamentar la posibilidad, e incluso la necesidad, del desarrollo de una nueva 'teología sistemática' que no sea sinónimo de 'teología rígida' y menos aún, de 'teología anquilosada'.

Bajo esta perspectiva, la trascendencia creyente se nutre providencialmente en nuestro tiempo del humus teológico-cultural-pastoral latinoamericano y argentino[377]. Pero también de la espiritualidad ignaciana expresada en los *Ejercicios Espirituales.* El *magis* inherente a la trascendencia creyente propia de todo tiempo encuentra aquí un fundamento sumamente conveniente para vincular trascendencia creyente y trascendencia política.

De este modo, la proverbial precariedad latinoamericana y argentina, que 'ata todo con alambre a lo criollo', como así también la espiritualidad del Peregrino (vg., Ignacio de Loyola) se dan aquí la mano creativamente al momento de animar una teología exodal 'a la intemperie', más cercana a la filosofía de Heráclito que a la de Parménides, en los discípulos misioneros. Así como el mismo río es el que siempre fluye, porque si dejara de fluir ya no sería río sino laguna, la misma fe es la que siempre renace de lo alto. Como 'juglares de Dios', estamos llamados a vivir y comunicar la misma fe de siempre pero 'sin repetirnos'…, para que no pierda su 'perenne e inmutable esencialidad'. Porque es propio de Dios el hacer, de continuo, nuevas todas las cosas (ver *Ap* 21,5).

---

[376] Lo desarrollo en el librito *Francisco, Obispo de Roma en el Año de la Fe*, Credo, Saarbrücken, 2013.

[377] Significativamente manifestado en el *Documento de Aparecida* (2007), cuya comisión de redacción fue presidida por el hoy Papa Francisco, con la colaboración de Víctor M. Fernández, hoy rector de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Trascendencia política

Hablar de trascendencia política significa considerar seriamente en el discurso teológico su arraigo contextual, a saber, las implicancias e incidencia moral y pastoral inherentes al dinamismo teologal del discipulado misionero. Pero también, significa convencerse de que la praxis política, mediada por la acción pastoral del pueblo de Dios, se abre a un horizonte trascendente siempre mayor: hacia el misterio del Reino definitivo, los cielos nuevos y la tierra nueva, que son la meta última de nuestro peregrinaje.

Una teología peregrina debe contribuir a la maduración de una teología moral y pastoral inculturadas, que aliente un compromiso real de los cristianos (laicos) en la vida del propio pueblo, ciudad, provincia, país, continente, mundo… Si bien las opciones y acciones políticas a lo sumo alcanzarían el rango de conclusiones teológicas (opinables), una teología contextualizada debería alentar el discernimiento prudencial de las alternativas más adecuadas, en una doble fidelidad al humanismo cristiano y a la coyuntura de la historia[378].

Por otra parte, el horizonte de esperanza que emana de una teología peregrina, debe ser capaz de mostrar los límites de un proyecto meramente intrahistórico. Cuando las esperanzas humanas se desmoronan, la esperanza teologal surge con mayor fuerza y autenticidad. Una actitud teológica sapiencial contribuirá a evitar dos riesgos extremos: el olvido tangencial de la historia y vida concreta de la

[378] Desarrollo este desafío para mi país en *Hacia una Argentina con futuro. Ensayo teológico pastoral en diálogo interdisciplinar*, Dictus Publishing, Saarbrücken, 2013, edición revisada, corregida y ampliada de *Claves para caminar hacia una nueva Argentina*, Guadalupe, Buenos Aires, 2005, en el cual había sido significativo el aporte y periódicas publicaciones del Grupo de Doctrina Social de la Iglesia 'Gerardo Farrell'.

gente, y el compromiso absoluto, rígido y casi idolátrico con la propia alternativa política.

En países como la Argentina oscilamos entre un ingenuo triunfalismo prometeico y una destructiva claudicación resignada. Ambas actitudes se oponen a una sana y creativa esperanza humana. Una teología peregrina debe alentar la cultura del encuentro en la cual "la unidad sea superior al conflicto" (*EG* 226-230), el discernimiento de iniciativas generosas que promuevan el bien común, la cultura del trabajo, y el empeño en proyectos a mediano y largo plazo para todos y todas. Debe denunciar también las manifestaciones evidentes de una cultura de muerte, asociadas, por ejemplo, a la pobreza y la corrupción, al narcotráfico y la trata de personas. Pero no debería aguardar ningún mesías predestinado o triunfos escatológicos cortoplacistas, sino más bien el esfuerzo sostenido y cotidiano de cada ciudadano/a.

Trascendencia mística

La vida teologal en fe, esperanza y amor se expresa y recapitula en la misericordia mística de los discípulos misioneros[379]. Una vida unificada en el Espíritu revela la primacía del don o la gracia en la vocación y misión del cristiano. Una teología peregrina deberá tomar conciencia de que camina ante el umbral del misterio: el santuario escatológico que es el mismo Dios Uni-Trino en cuanto definitivamente participado por sus creaturas.

[379] Desarrollo esta temática en *Misericordia y mística en los discípulos misioneros. Lectio pastoral ignaciana a partir de los Evangelios de Lucas y Juan*, Credo, Saarbrücken, 2013.

Y camina en una doble apertura de autotrascendencia: hacia el prójimo, sirviéndolo [=trascendencia horizontal o misericordia], y hacia Dios, adorándolo [=trascendencia vertical o mística]. Cristo es “el rostro humano de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo” (*NMA* 54), y simultáneamente “el rostro divino del hombre” (*NMA* 56), lo cual invita a descubrir “el rostro doliente y resucitado de Cristo en el rostro del hombre sufriente” (*NMA* 58).

Mi constatación empírica es que ambos modos de trascendencia maduran juntos o no lo hacen en absoluto. Las mejores intuiciones teológicas advienen cuando nos abrimos a los demás e intentamos de algún modo serles útiles mediante la caridad, particularmente por medio de actitudes y obras de misericordia. A su vez, las intuiciones teológicas, si son auténticas, nos obligan a salir de nosotros mismos y a procurar el modo de servir con generosidad y cierta eficacia a nuestro prójimo. Adoración y misericordia nutren una auténtica teología en peregrinación hacia el santuario definitivo de Dios.

Toda plasmación teológica será siempre provisoria porque está en camino. Lo único decisivo es el santuario trascendentemente recapitulador: la patria o destino último de nuestra peregrinación, “en quien somos, nos movemos y existimos” (*Hch* 17,28). Tener presente esta convicción contribuye a un desarrollo más humilde de la teología, que en el fondo busca ponerle palabra, limitada y provisoria, a la sacramentalidad explícita o implícita de personas, cosas y acontecimientos, evocadores siempre del misterio divino que se nos escapa.

Para que la palabra tenga trascendencia evocativa, deberá ser pronunciada con mesura y enmarcarse en el silencio orante. Para que remita a la Palabra y la exprese ‘de algún modo’, en los tiempos y

espacios más cotidianos de la vida humana, debe madurar icónica y contemplativamente, sabiendo oportunamente también autolimitarse. De este modo, una teología peregrina buscará vislumbrar el *sancta sanctorum* con los pies descalzos, intentando descubrir, evocar y remitir en la fugacidad y provisoriedad del fragmento la totalidad del Todo.

De ahí que una teología peregrina tenga como término *a quo,* o punto de partida, la vida teologal inculturada del bautizado, convertido en discípulo misionero en contextos socio-culturales determinados, y como término *ad quem*, u horizonte, la vida eucarística de la Iglesia, icono de la Trinidad. Porque “la comunión eclesial, nacida del corazón de Cristo, es reflejo de la Trinidad” (*NMA* 60), y “la comunión de la Trinidad, fundamento de nuestra convivencia social” (*NMA* 65).

Recapitulación y perspectivas: la TCE y Francisco, Francisco en la TCE, la TCE desde Francisco[380]

El magisterio pastoral del Papa Francisco fue confiriendo a mi *Teología del cambio de época* [=TCE] un dinamismo evangelizador que no tenía, al menos no en el mismo grado, en su fundante *Trilogía*. El núcleo originario de la mística pascual ante el cambio de época entendido como 'noche', que había organizado los contenidos de aquella original teología inculturada en Argentina, fue virando hacia una teología fundada en la reducción teologal del 'peregrinando-nos'. Esto queda puesto de manifiesto cuando se rastrea el origen de los textos más emblemáticos que conforman esta *Antología teológica*, y se advierte que los más antiguos han ido renaciendo desde los más recientes, y organizándose desde la secuencia "peregrinando la Vida, contemplando el Icono, comunicando la Palabra", cuya lectura quiásmica se condice muy satisfactoriamente con la estructura de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*.

Marco introductorio

En la línea del desafío que planteara hace ya algún tiempo C. M. Galli,[381] la TCE es una original obra de teología sistemática en diálogo

[380] En el marco del proyecto de investigación con trabajo *Ad honorem*: "La Teología argentina en Francisco, Francisco en la Teología argentina" – Grupo de estudio "Teología en Argentina" (ICALA-Facultad de Teología UCA – Coordinador: Carlos M. Galli).

[381] Cf. C. M. GALLI, "Hacia una teología inculturada en lengua castellana para dar razón de la esperanza en el siglo XXI", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Dar razón de nuestra esperanza*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2012, 235-249.

con diferentes instancias académicas, culturales y pastorales: polícroma [=*teoestética*], transdisciplinar-sapiencial [=*teológica*], con impostación pastoral desde Argentina [=*teodramática*]. Consta de 12 tomos publicados entre diciembre 2012 y abril 2016 por Credo Ediciones y Dictus Publishing (Saarbrücken, Alemania), a los que luego se añaden una recapitulación y una Antología. Unas 3600 páginas en total, accesibles para lectura y descarga desde https://uca-ar.academia.edu/GerardoDanielRamos, cuya articulación dinámica puede observarse en la "Sinopsis general de estructura y contenido" (*ib.*).

La mitad casi exacta de la TCE está constituida por una Trilogía de 1800 páginas, publicada en tres tomos entre 12/2012 y 01/2013. Su último libro, *Peregrinando al Santuario*, fue prologado por el entonces cardenal Jorge M. Bergoglio "al regresar de la 38º peregrinación juvenil a Luján", el mismo día en que daba comienzo el Sínodo para la Nueva Evangelización en Roma: el 07/10/12.[382] Asimismo, y contra toda esperanza, recibí la invitación para publicar mi obra el 12/12/12, en la Solemnidad de Nuestra Señora de Guadalupe, Patrona de América. Es decir, hubo una convergencia providencial más que llamativa entre las vertientes mariana y petrina de la Iglesia y la TCE, asociadas todas ellas al dinamismo de la Nueva Evangelización para la transmisión de la fe.

La "Trilogía": la TCE y Francisco

La Trilogía se propuso sistematizar propositivamente lo más significativo de la teología argentina reciente (publicaciones, espacios, centros, corrientes, autores), integrándolo en un discurso narrativo de modo socio-cultural y pastoralmente contextualizado y haciendo

[382] Cf. *Trilogía* III: Lectio pastoral y epílogo, 421-422.

prevalecer como género literario no exclusivo el ensayo.[383] En esta perspectiva, es expresión y fruto de teología argentina: *desde* y *en* Argentina. Esto queda puesto de manifiesto en las referencias bibliográficas y comentarios a pie de página, incluso en libros posteriores de la TCE[384]. Junto a otros trabajos previos, la primera versión de esta Trilogía (editada por San Benito, Buenos Aires, 2009-2010, en 3 volúmenes que suman unas 450 páginas en total, en un formato posiblemente 75% más denso/extenso que el posterior) se la hice llegar al entonces arzobispo de Buenos Aires, quien luego me agradeció telefónicamente "lo que estás haciendo por la Iglesia". Dado que la versión definitiva fue madurando, se escribió y publicó muy poco antes de su elección como sucesor de Pedro el 13/03/13, quisiera rastrear posibles paralelismos entre mi trabajo y las enseñanzas magisteriales de Francisco.

El núcleo intuitivo central de mi Trilogía era que el cambio de época entendido como 'noche' (vg., en Juan de la Cruz) constituye una ocasión de inédito renacimiento pascual a todo nivel: personal en la mitad de la vida, comunitario en la vida consagrada, pastoral en la vida de la Iglesia y social en Argentina. La hipótesis que hago es que, participando por vida y formación de una tradición socio-cultural [=argentina], teológico-espiritual [=ignaciana] y eclesial-pastoral [=vida consagrada, América Latina (vg., *Documento de Aparecida*), arquidiócesis de Buenos Aires y pastoral de santuarios] comunes, y dado que en varias ocasiones he reconocido explícitamente el influjo de Bergoglio en mi teología (vg., en lo que denomino la *Lectio* pastoral, en el modo de leer expresiones artístico-culturales [como el Martín Fierro] y en el discernimiento pastoral),

[383] Cf. *Trilogía* I: Historia y contextos, 9-21.
[384] Lo más completo en *Peregrinar al santuario haciendo teología. Inculturando el bien, la belleza y la verdad*, ya sea en referencias a pie de página como en el elenco que ofrezco al final de los textos más significativos en la construcción de toda mi TCE (cf., pp.45-56).

deberían existir significativas convergencias entre mi Trilogía y el actual magisterio pastoral de Francisco. Sostengo que el principal punto de encuentro se da en torno al ejercicio del discernimiento (personal, pastoral, cultural), nutrido éste de la *Lectio divina*.

"Teología del cambio de época": Francisco en la TCE

El resto de la TCE se fue escribiendo con posterioridad a la elección de Bergoglio como Obispo de Roma, e incluye un pequeño libro que lleva por título: *Francisco, Obispo de Roma en el Año de la Fe*. Pero también una síntesis articulada, con preguntas didáctico-pastorales al final de cada capítulo, de *Evangelii gaudium* (2013);[385] *Laudato si'* (2015) y *Misericordiae Vultus* (2015);[386] de los capítulos estrictamente pastoral-propositivos de *Amoris laetitia* (2016);[387] y una reflexión sistemática sobre la razón de ser (vg., vocación y misión) de "las Universidades Católicas según el Papa Francisco".[388]

En términos comparativos, en estos nuevos libros se desarrollan y acentúan los aspectos prevalentemente formales de mi obra, mientras que en la Trilogía el acento estaba puesto principalmente en la materialidad de sus contenidos.[389] Un tercio (vg. 600 páginas) de estos nuevos escritos en la TCE son reelaboraciones, articulaciones, actualizaciones o profundizaciones de textos previos. Otro tercio viene

[385] En: *Por el camino del Inca. Peregrinación mariana misionera por Perú y Ecuador*, Apéndice 2: "La *Evangelii Gaudium*: un nuevo tono hermenéutico-pastoral", 31-42.
[386] En: *Introduciendo una teología del cambio de época. Fundamentos, método y estructura*, 21-46.
[387] En: *Hacia una pastoral de la misericordia urgida por la belleza. Horizontes para una teología del cambio de época*, 21-30.
[388] En: *El camino sapiencial de Martín Fierro y la formación académica. Universidad de la Vida y vida de la Universidad*, 31-46.
[389] Un ejemplo claro de esta transformación surge de comparar *Historia y perspectivas de las ideas teológicas*, capítulo VIII: "Hacia una experiencia y vivencia teologal de nuestro tiempo", en: Trilogía I, 209-258, con *Peregrinar al santuario haciendo teología*.

constituido por una serie de siete libros breves pero decisivos, incluyendo en estos el texto recapitulador *Hacia una teología del 'peregrinando-nos'.* El último tercio, es la *Antología teológica*, de la que hablaré en el parágrafo siguiente.

Estoy convencido que mi progresiva experiencia pastoral en el santuario de Luján [=vertiente mariana] y el influjo constante y permanente del magisterio pastoral del actual Sucesor de Pedro [=vertiente petrina] fueron reestructurando mi obra a partir de la reducción teologal del 'peregrinando-nos', que incluye el icono sapiencial del camino y teologal del santuario, con un 'nos' a la vez plural y reflexivo, y que podría desplegarse y resumirse sinópticamente en la siguiente secuencia: *peregrinando la Vida, contemplando el Icono, comunicando la Palabra.* En estas 1800 páginas reconozco a Francisco como el autor que más ha incidido en el viraje formal de mi pensamiento, posiblemente mediado filosóficamente en el ámbito local por J. C. Scannone,[390] y secundariamente por J. Seibold,[391] también jesuitas.

Si bien fui siguiendo mi propio camino teodramático, teoestético y teológico, partiendo en orden lógico (no cronológico) de *Peregrinando al santuario* (2012), pasando por *Hacia una pastoral de la misericordia urgida por la belleza* (2016), y concluyendo con *Peregrinar al santuario haciendo teología* (2014), intuyo que en las tres partes de la referida secuencia debería encontrarme con aspectos centrales del magisterio pastoral de Francisco. Asumo como hipótesis que "Iglesia en salida" [=caminar misionero], "pastoral de la misericordia" [=contemplar autoimplicativo] y "*Evangelii gaudium*" [=anunciar creativamente] se

[390] Cf. J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona, 2005; *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina,* Anthropos – Universidad Iberoamericana, Barcelona – México, 2009.
[391] Cf. J. SEIBOLD, *La mística popular*, Buena Prensa, México, 2006.

condicen, respectivamente, con esas tres partes y los correspondientes pares clásicos (trascendentales-teologales) *bonum-caritas*, *pulchrum-spes* y *verum-fidei*. De ser esto así, mi "peregrinando-nos" debería dar cuenta de una "Iglesia en salida", animada por una "pastoral de la misericordia" y nutrida por el "*Evangelii gaudium*".

Efectivamente, si observamos el texto programático de Francisco, la exhortación apostólica *Evangelii gaudium,* constatamos que los capítulos I y V se condicen con "Iglesia en salida". En el primero, "La transformación misionera de la Iglesia", se afirma que "la vida se acrecienta dándola" (*EG* 10); se habla de "salida misionera" (*EG* 15); "dinámica del éxodo y del don, del salir de sí, del caminar" (*EG* 21); "primerear" (*EG* 24); "conversión misionera" (*EG* 27); "salir a la calle" (*EG* 49); mientras que en el quinto, "Evangelizadores con Espíritu", aparecen las expresiones "evangelizadores que anuncien […] con la vida" (*EG* 259); "compromiso social y misionero" (*EG* 262); que "Jesús nos lance a comunicar su vida nueva" (*EG* 264); "pasión por Jesús […] y pasión por su pueblo" (*EG* 268); "hombres y mujeres de pueblo" (*EG* 271); "misionero entregado" (*EG* 272); "dejarse llevar por el Espíritu" (*EG* 280); María como "icono femenino" de la Iglesia y de la "nueva evangelización" (*EG* 284-285).

Por su parte, los capítulos II y IV giran en torno a la "pastoral de la misericordia". En el segundo, ante "la crisis del compromiso comunitario", aparecen las expresiones "discernimiento evangélico" (*EG* 50), "mirada pastoral" (*EG* 51). De cara al "cambio de época" (*EG* 52) en el que se exacerba "el fetichismo del dinero" y la "dictadura de una economía sin rostro" (*EG* 55), desarrollando "una globalización de la indiferencia" (*EG* 54), donde los agentes pastorales son tentados con una "preocupación exacerbada por los espacios personales" (*EG* 78), con "aferrarse a seguridades económicas, o a espacios de poder y de gloria humana" (*EG*

80), convirtiendo a los cristianos en “momias de museo” (*EG* 83), el capítulo cuarto, “La dimensión social de la Evangelización”, propone un *kerygma* “indudablemente social” (*EG* 177), anima la “opción por los últimos, por aquellos que la sociedad descarta y desecha” (*EG* 195), ya que “la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica”, porque “Dios les otorga ‘su primera misericordia’” (*EG* 198), lo cual “debe traducirse principalmente en una atención religiosa privilegiada y prioritaria” (*EG* 200).

Por último, el capítulo III tiene que ver con el fundamento del *Evangelii gaudium*: “El anuncio del Evangelio”.[392] Dado que “la Iglesia tiene que ser el lugar de la misericordia gratuita” (*EG* 114), el anuncio debe inculturarse (cf. *EG* 117), particularmente a través de la “piedad popular” (*EG* 122), por la que el pueblo se evangeliza a sí mismo. Es en este marco que se habla extensamente de la homilía, desplegada desde el “lugar de síntesis” (*EG* 143), a partir del “mensaje principal” (*EG* 147), diciendo “mucho en pocas palabras” (*EG* 156), y de la catequesis, entendida como “iniciación mistagógica” (*EG* 166), valiéndose del “camino de la belleza” y los “nuevos símbolos” (*EG* 167).

Dicho esto, constato que la estructura quiásmica de *EG* es análoga a la del método teológico que fui utilizando en mi TCE: fenomenógico-hermenéutico-teologal [=misericordia experimentada con gratitud discipular], analógico-Hermenéutico-pastoral [=misericordia comunicada con gratuidad misionera], y que se condicen simétricamente con el “peregrinando la Vida [=fenomenología pastoral], contemplando el Icono

[392] Queda en esto último de manifiesto, por otra parte, la continuidad de *Evangelii gaudium* con *Evangelii nuntiandi* y *Gaudete in Domino* (1975) de Pablo VI.

[=hermenéutica-Hermenéutica], comunicando la Palabra [=teologal-analógica]”.[393]

La “Antología teológica”: la TCE desde Francisco

Lo mejor de mi TCE se concentra en la *Antología teológica* [=AT]. Consta exactamente de 590 páginas, y recoge lo mejor de las casi 3000 que suman el total de mi obra precedente. Por supuesto, se trata de una opción subjetiva de discernimiento, que busca sopesar el valor e incidencia real de los textos en el conjunto de mi reflexión y brindar una visión equilibrada de la misma. La AT consta de un capítulo introductorio (0) y tres partes, que llevan por título, no podía ser de otro modo: I. Peregrinando la Vida; II. Contemplando el Icono; III. Comunicando la Palabra. Estas tres partes conforman una secuencia con estructura quiásmica, de modo análogo a como sus respectivos capítulos (vg., 7, 5 y 3 capítulos en total) lo hacen *ad intra* de cada parte.

Si se observa la estructura quiásmica de la AT, al menos ateniéndonos a una posible lectura comparativa de ambas obras, ¡acaba siendo semejante a la de *Evangelii gaudium*! De cara a esta constatación, nos interesa chequear qué porcentaje en cada parte de mi obra se corresponde con textos originales de la Trilogía, aunque luego hayan sido ajustados, enriquecidos, actualizados, etc., y cuáles surgen de una elaboración posterior en la TCE. Presento los resultados aproximados a partir de un pequeño gráfico:

[393] G. D. RAMOS, *Hacia una teología del ‘peregrinando-nos’*, CreateSpace, Buenos Aires, 2016, 11-14.

	Trilogía	TCE	Perspectiva
0. Fundamento, estructura, contenido, método, perspectivas	35%	**65%**	Hermenéutico-metodológica
I. Peregrinando la Vida	62%	38%	Teodramática
II. Contemplando el Icono	**96%**	4%	Teoestética
III. Comunicando la Palabra	**75%**	25%	Teológica

Queda claro que la perspectiva hermenéutico-metodológica a partir de la reducción teologal del 'peregrinando-nos' se acentúa a medida que avanza mi trabajo teológico en el tiempo, y que los últimos escritos acaban resultando en el orden final los primeros [=lo primero en la intención, último en la ejecución]. Algunas otras observaciones complementarias serían las siguientes.

1) La segunda parte, "contemplando el Icono", anuda arte (literatura), psicología, mística y pastoral a partir de la teoría interdisciplinar de L. Rulla,[394] que trabaja la distinción entre el "bien real" y el "bien aparente" propia de la Segunda Semana de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola. ¡A esto dedico más de un tercio de la obra! La ductilidad pneumático-simbólica que brindan las disciplinas abordadas en esta parte evita que se tensione el abordaje comparativamente más estático de la Trilogía con el más dinámico del resto de la TCE, y que en la disposición final de la obra la transición fluya

[394] *Antropología de la vocación cristiana* (Vol. I), Athenas, Madrid, 1990.

con naturalidad. En relación a Francisco, cabe constatar que el hombre Bergoglio no solo es un jesuita que dio tandas de Ejercicios y realizó (y realiza) acompañamiento espiritual como formador y confesor, sino que también fue docente de literatura, psicología y teología pastoral.

2) En mi Trilogía, la perspectiva del 'peregrinando-nos' que luego se irá explicitando en los posteriores escritos de la TCE con mi trabajo (sobre todo como confesor) en el Santuario Nacional de Luján y será más que clara en la AT, ya estaba en ciernes a partir del "canta y camina" de la Oración por la Patria elaborada por los Obispos argentinos ante la 'crisis terminal' del 2001 (cuando todavía me desempeñaba pastoralmente en una parroquia de Santiago del Estero, en el norte argentino),[395] que se hace eco del pensamiento agustiniano reflejado en un texto del Oficio de Lecturas en la Liturgia de las Horas,[396] y plasma uno de los ejes interpretativos más relevantes del imaginario cultural-religioso de Occidente (vg., reflejado en el Camino de Santiago de Compostela)[397] que he buscado recapitular y reproponer en *Historia y perspectivas de las ideas teológicas*.[398]

3) La transición de un pensamiento más marcado por la materialidad de sus contenidos y el afán de sistematización inédita, a otro formalmente dominado por la urgencia pastoral del 'peregrinando-nos', queda puesto de manifiesto en la Tercera parte de mi AT: del "3.1. Hacia una vivencia teologal de nuestro tiempo" al "3.3. Peregrinar al santuario

[395] Constato una especie de 'intercambio' *ad intra* en mi propia vida como pastor-teólogo: durante 6 años en Santiago del Estero (*sitz in Lebem* más activo) fui descubriendo, y posteriormente teologizando, la "mística pascual". En cambio, después de 6 años en el Santuario de Luján (*sitz in Lebem* más contemplativo) fui intuyendo y poniéndole palabra al "peregrinando-nos". En el primer caso influyó una carmelita, en el segundo fue decisivo Francisco.
[396] Sermón 256, 1. 2. 3: PL 38, 1191-1193.
[397] Cf. G. D. RAMOS, *La vida como peregrinación. En camino hacia Santiago de Compostela*, Credo Ediciones, Saarbrücken, 2013.
[398] A modo de ejemplo, *Trilogía* I, 255-257 y *Trilogía* II, 467-471.

haciendo teología".[399] En el centro, a modo de gozne, se sitúa "3.2. Lectura orante de la Biblia", que se desarrolla en dos partes: "El evangelio de la misericordia", que tiene tono pastoral a partir del Evangelio de Lucas, y "*Lectio* pastoral y sabiduría creyente", que concierne más a la celebración del año litúrgico y la predicación. Ambas aproximaciones convergen eficazmente en el *Jubileo de la Misericordia* (2016), manifestando que la misericordia está en el corazón del anuncio y gozo evangélico.

En este punto, ya en el primer libro de título homónimo, reconocí el influjo de los por entonces cardenales Martini y Bergoglio.[400] Por ejemplo, el hábito de reflexionar a partir de tres puntos, que es típico de los ejercicios ignacianos.[401] Y hoy advierto que la mejor clave hermenéutica para comprender la gestación y maduración del pensamiento pastoral de Francisco es la meditación sapiencial y predicación cotidiana de la Palabra. Por ejemplo, en el íntimo contexto litúrgico de una capilla en la Casa "Santa Marta". Esto explica que el Papa haya dedicado tanto espacio al tema de la homilía y su preparación, 'afectando' (¿?) según algunos la estructura de su exhortación apostólica programática: ¡*EG* 135-159!

A modo de inferencia general y comprobación empírica personal, constato en mi propio itinerario teológico que lo que nos hace salir de una "teología de escritorio" (*EG* 133) y orientarnos hacia una teología que se haga eco de la peregrinación de los hombres y mujeres en la humanidad

---

[399] Cf. Nota 10.
[400] Cf. *Trilogía* III, 22, en nota al pie.
[401] Cf. *Misericordia y mística*, 167-186. En el trasfondo de estos 'apuntes' subyace un texto que escribí en 1995 para dar una semana de Ejercicios a seminaristas del año introductorio (Seminario "Santiago el Mayor", Santiago del Estero): son las páginas más 'arcaicas' de toda la TCE. Un año antes había obtenido mi licenciatura eclesiástica en teología con especialización pastoral con una tesina que llevaba por título: *El aporte de los Ejercicios Espirituales ignacianos a jóvenes en proceso de discernimiento vocacional* (Facultad de Teología UCA).

de hoy, es la escucha celebrada de la Palabra, capaz de abrirnos misericordiosamente al prójimo y dócilmente a las mociones del Espíritu Santo. Pero también es cierto que la apertura pastoral y participación en esa "santa peregrinación" (cf. *DA* 258-265) que tiene lugar en el contexto del "cambio de época"[402] tiende a revelar sentidos escondidos de la Sagrada Escritura, en una suerte de fecunda 'circularidad hermenéutica' de tono marcadamente ignaciano.

Horizontes abiertos

Pienso que el magisterio pastoral del Papa Francisco contribuyó a darle a mi TCE un mayor dinamismo evangelizador. No que estuviera ausente en la Trilogía (ver, por ejemplo, su "Introducción" repetida en cada volumen), pero en términos comparativos, la primera parte de mi trabajo es más clásico y contemplativo: sigue el esquema fe-*Verum*, esperanza-*Pulchrum* y caridad-*Bonum*, tal como puede observarse en la "Sinopsis general de estructura y contenido", mientras que en el conjunto de la TCE ese orden va invirtiéndose (*ib*.). Podría decirse que la Pascua (vg., la noche de nuestro tiempo como ocasión de renacimiento pascual) se va convirtiendo en *Kerygma* (mediante el cual el Espíritu va "peregrinando-nos"): en el fondo, todo renacimiento y renovación será ante todo un don de lo alto, iniciativa de Dios.

Bajo esta perspectiva teológica, podría afirmarse que Francisco continúa a Benedicto. La urgencia de una Nueva Evangelización para la transmisión de la fe conecta teológicamente el magisterio pastoral de

[402] Francisco se refirió por primera vez al "cambio de época" durante el encuentro con el Comité de coordinación del Celam (28/07/13), mencionando la expresión cuatro veces, y también en *EG* 52: "La humanidad vive en este momento un giro histórico" o "cambio de época". La expresión ya se leía en el *DA* 44: "Vivimos un cambio de época, cuyo nivel más profundo es el cultural".

ambos pontífices, el clásico y el reformador. La novedad de Francisco es que por carisma personal y ‘mandato eclesial’ él va actuando y dinamizando en concreto la “conversión pastoral” (*EG* 30) de la Iglesia peregrina a partir de la misión evangelizadora, del “discipulado misionero” (*EG* 266) de cada bautizado centrado en la misericordia. En el plano teológico, esto se traduce en el desafío de una teología hecha ‘desde las periferias heridas’ más que ‘desde el escritorio o el centro’. Y éste es el núcleo decisivo en la transformación que fui percibiendo en mi propia teología y, me animaría a decir, en el modo prevalente de hacer teología que va vislumbrándose hoy en Argentina.

“Teología del cambio de época” (en 12 tomos)

1) *Hacia una pastoral de la misericordia urgida por la belleza. Horizontes para una teología del cambio de época*, Credo, Saarbrücken, 2016 [ISBN 978-3-639-52984-5].

2) *Introduciendo una teología del cambio de época. Fundamentos, método y estructura*, Credo, Saarbrücken, 2015 [ISBN 978-3-639-52101-1].

3) *El camino sapiencial de Martín Fierro y la formación académica. Universidad de la Vida y vida de la Universidad*, Credo, Saarbrücken, 2015 [ISBN 978-3-639-52065-1].

4) *Peregrinar al santuario haciendo teología. Inculturando el bien, la belleza y la verdad*, Credo, Saarbrücken, 2014 [ISBN 978-3-639-52192-4].

5) *Por el camino del Inca. Peregrinación mariana misionera por Perú y Ecuador*, Credo, Saarbrücken, 2014 [ISBN 978-3-639-52178-8].

6) *Mística y misericordia en los discípulos misioneros. Lectio pastoral ignaciana a partir de los Evangelios de Lucas y Juan,* Credo, Saarbrücken, 2013 [ISBN 978-3-639-52126-9].

7) *Hacia una Argentina con futuro. Ensayo teológico-pastoral en diálogo interdisciplinar*, Dictus publishing, Saarbrücken, 2013 [ISBN 978-3-8473-8825-8].

8) *Francisco, obispo de Roma en el Año de la Fe. Sus actitudes, gestos y palabras,* Credo, Saarbrücken, 2013 [ISBN 978-3-639-52099-6].

9) *La vida como peregrinación. En camino hacia Santiago de Compostela*, Credo, Saarbrücken, 2013 [ISBN 978-3-639-52063-7].

10) *Trilogía "Teología del cambio de época"*, Vol. 3: Lectio pastoral y epílogo, Credo, Saarbrücken, 2013 [ISBN 978-3-3639-52020-0].

11) *Trilogía "Teología del cambio de época"*, Vol. 2: Imaginarios y evangelización, Credo, Saarbrücken, 2012 [ISBN 978-3-639-52008-8].

12) *Trilogía "Teología del cambio de época"*, Vol. 1: Historia y contextos, Credo, Saarbrücken, 2012 [ISBN 978-3-639-52019-4].

Índice

Presentación **1**

Fundamento, contenido, estructura y método **5**
Mística de la encarnación **5**
¿Por qué una teología del cambio de época? **16**
La teología del cambio de época como teología del 'peregrinando-nos' **21**

1. PEREGRINANDO LA VIDA (Teodramática discipular misionera) **33**

1.1. El camino sapiencial de Martín Fierro **33**
La ida de *El gaucho Martín Fierro…* (1872) **33**
…y su *vuelta* (1879) **36**
Etapas, interpretación y figuras de un camino **43**
Recapitulación y conclusión **47**

1.2. Hacia una Argentina con futuro **52**
Radiografía de los argentinos **52**
Argentina: un futuro por construir **66**

1.3. Peregrinando al Santuario **86**
Peregrinos **88**
Fe: "El peregrino vive la experiencia de un misterio que lo supera" (*DA* 260) **96**
Esperanza: "Una imagen que simboliza la ternura y cercanía de Dios" (*DA* 259) **104**
Caridad: "La llegada es un encuentro de amor" (*DA* 259) **114**

1.4. La vida como peregrinación **125**
El camino como metáfora de la vida **125**
La música del camino **128**
Los lugares y ámbitos del camino **130**
El horizonte del camino **133**
Las luces y frutos del camino **136**

1.5. Por el camino del Inca, el discipulado misionero **138**
Camino de Santiago y camino del Inca **138**

Experiencia discipular misionera **142**

1.6. Transmisión de la fe, Iglesia en salida y conversión pastoral **153**
La transmisión de la fe ante el cambio de época **153**
La *Evangelii Gaudium* (2013): un nuevo tono hermenéutico-pastoral **158**
La misericordia en la vida de los discípulos misioneros **169**
La hospitalidad como servicio pastoral **174**
Una pastoral de la misericordia urgida por la belleza **179**

1.7. Teología en contexto e inculturación **185**
Desde Santiago del Estero **185**
Asombrosa integración de lo diverso en Brasil **196**
Apreciaciones culturales y pastorales desde Inglaterra **205**
La conflictiva Tierra Santa **212**
La mística India **218**
Tailandia y la flor de Loto **230**
Costa de Marfil y un continente ancestral **238**

2. CONTEMPLANDO EL ICONO (Mística y santidad teoestética) **247**

2.1. Desafíos epistemológicos contemporáneos **247**
Antropología teologal en la era científica **247**
Hacer teología de otra manera **255**

2.2. Hacer teología a partir del cine **260**
“La cinta blanca” (*M. Haneke*) **260**
“Alicia en el país de las maravillas” (*T. Burton*) **265**
“Hadwijch. Entre la fe y la pasión” (*B. Dumont*) **269**
“Cisne negro” (*D. Aronofsky*) **272**
“Babel” (*A. González Iñárritu*) **275**
“El Secreto de sus ojos” (*J. C. Campanella*) **277**
“El discurso del Rey” (*T. Hooper*) **283**
“Avatar” (*J. Cameron*) **285**
“El ilusionista” (*N. Burger*) **288**
“Amour” (*M. Haneke*) **290**
“De dioses y hombres” (*X. Beauvois*) **294**

2.3. Teología y música popular **298**
Juan Manuel Serrat: entre la exaltación y la nostalgia **298**

Charly García: amor, sociedad y existencia **306**
Enrique Santos Discépolo: el amor que no fue y la existencia trágica **318**
Ástor Piazzolla: el nervioso contrapunto sincopado de Buenos Aires **339**
Atahualpa Yupanqui: sabio caminante y místico trovador **345**

2.4. Arte en diálogo con la teología **365**
"Romance de la muerte de Juan Lavalle" (*E. Sábato y E. Falú*) **365**
"El Aleph" (Literatura, *J. L. Borges*) **375**
"La novicia rebelde" (Teatro musical) **379**
"La flauta mágica" (Ópera, *W. A. Mozart*) **383**
Animación en arena (*K. Simonova*) y Gimnasia artística (*N. Comaneci*) **388**
"Los Peques" (Animación 3D, *Ch. Olmos*) **396**

2.5. Teología, psicología y mística **402**
La transformación del imaginario simbólico **402**
Transformación del imaginario simbólico en los discípulos misioneros **425**
La vida consagrada ante el cambio de época **440**
Aprender a bajar del Tabor… **456**

3. COMUNICANDO LA PALABRA (Profecía teológico-misionera) **461**

3.1. Hacia una vivencia teologal de nuestro tiempo **461**
Aspectos introductorios **461**
El despertar religioso del nuevo milenio **470**
Adentramiento teologal en nuestro tiempo **476**
Fundamentos cristológico-trinitarios **481**
La experiencia teologal del hombre **490**
Vivencia teologal en la Iglesia **496**
Peregrinación histórica y esperanza escatológica **504**

3.2. Lectura orante de la Biblia **508**
El evangelio de la misericordia **508**
Lectio pastoral y sabiduría creyente **517**

3.3. Peregrinar al santuario haciendo teología **543**
La teología como peregrinación **543**
Una teología que peregrina por el tiempo **552**
El espacio de la peregrinación teológica **558**
Una teología peregrina con horizonte trascendente **563**

Recapitulación y perspectivas: la TCE y Francisco, Francisco en la TCE, la TCE desde Francisco **571**

“Teología del cambio de época” (en 12 tomos) **585**

Índice **587**